

Научно-богословский журнал  
Московской духовной академии

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (37)  
2020



Сергиев Посад  
2020



Scientific Theological Journal  
of Moscow Theological Academy

# THEOLOGICAL HERALD

No. 2 (37)  
2020



Sergiev Posad  
2020

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р20-012-0321

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев  
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. – № 2 (37). – 358 с.

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

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

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

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** епископ Питирим (Творогов)

ректор Московской духовной академии

**Заместитель главного редактора:** игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия

профессор кафедры филологии

Московской духовной академии

**Секретарь журнала:** 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, заведующий  
кафедрой богословия Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# EDITORS

**Head editor:** Bishop Pitirim (Tvorogov)

Rector of Moscow Theological Academy

**Deputy editor:** Hegumen Dionisiy (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of Philology Department  
of Moscow Theological Academy

**Secretary of the journal:** 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 Michaylovich Kirillin*, Doctor of Philology, Professor, Head  
of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

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

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

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



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

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

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

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

### EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Natalya 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

- 15      Список сокращений
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17      **Иеромонах Ириней (Пиковский)**  
Значение образа *елея, стекающего на бороду Аарона* (Пс. 132/133) в традиционной иудейской и христианской экзегезе. Часть I
- 41      **Владимир Викторович Бельский**  
Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ
- Богословие и философия*
- 59      **Священник Сергей Фуфаев**  
Учение В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге: антиномия или грубое противоречие?
- 91      **Священник Даниил Горячев**  
Символизм П. Флоренского и историзм А. Шмемана как антиномия верующего разума и разумной веры
- Сравнительное богословие*
- 107     **Протоиерей Павел Великанов,  
Василий Владимирович Чернов**  
Евхаристия в условиях карантина: опыт англиканских Церквей
- Патрология и восточно-христианская литература*
- 123     **Диакон Сергей Кожухов**  
Полемика с антропоморфизмом в александрийской христианской традиции и её истоки (античность, Аристовул, Филон и Климент Александрийский)
- 154     **Александр Гивиевич Накаидзе**  
Ангелология Иоанна Филопона в трактате «О творении мира» («De orificiis mundi»): философско-богословские воззрения
- История Церкви*
- 188     **Митрополит Ферапонт (Кашин)**  
Судьба церковно-приходских школ в 1917 году (по материалам Костромской епархии)

- 208 **Татьяна Ивановна Шевченко**  
К 120-летию московского Валаамского подворья: Святейший Патриарх Тихон на подворье в 1920-е годы
- Сектоведение*
- 230 **Варвара Викторовна Каширина**  
Святитель Феофан Затворник в борьбе со штундой
- Каноническое право*
- 243 **Диакон Никита Кузнецов**  
«Не конкуренция и вражда, а гармонический союз». Церковь и государство в трудах дореволюционных канонистов Московской духовной академии
- Литургия*
- 258 **Иеромонах Далмат (Юдин)**  
История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века
- Агиография, паломничество*
- 293 **Инокня Екатерина (Копыл)**  
Богословие святых мест в сочинениях палестинских агиографов VI–VII веков: темы, истоки, традиция. Часть I
- Русская духовная литература*
- 324 **Денис Владимирович Макаров**  
Народный духовник пещер Гефсиманского скита: образ преподобного Варнавы Гефсиманского в прозе И. С. Шмелева
- РЕЦЕНЗИИ
- 343 **Владимир Михайлович Тюленев**  
Рецензия на: Теология и политика. Власть, Церковь и текст в королевствах вестготов (V – начало VIII в.): Исследования и переводы / ред.-сост. О. В. Ауров; общ. ред. О. В. Ауров, Е. С. Марей. М.: Издательский дом «Дело», 2017. 352 с.; ISBN 978-5-7749-1253-7
- 351 **Юлия Николаевна Бузыкина**  
Рецензия на: *Nicholas N. Patricios. The sacred Architecture of Byzantium. Art, Liturgy, and Symbolism in early Christian Churches.* London; New York: I. V. Tauris & Co Ltd, 2014. 446 p.; ISBN 978-1-78076-291-3

# CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**

## RESEARCH AND ARTICLES

### *Biblical studies*

- 17 **Hieromonk Iriney (Pikovskiy)**  
The Meaning of «Ointment upon the Head, that Ran Down upon the Beard, even Aaron's Beard» (Psalms 132–133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis. Part I
- 41 **Vladimir V. Belsky**  
The Vision of the High Priest Jesus (Zech. 3, 1–7) and the Ordination of Priests in the Pentateuch: A Historical and Exegetical Analysis

### *Theology and philosophy*

- 59 **Priest Sergey Fufaev**  
V. N. Lossky's Teaching on the Distinction Between Essence and Energy in God: Antinomy or Gross Contradiction?
- 91 **Priest Daniel Goryachev**  
The Symbolism of P. Florensky and the Historicism of A. Schmemmann as the Antinomy of the Believing Mind and Reasonable Faith

### *Comparative theology*

- 107 **Archpriest Pavel Velikanov, Vasily V. Chernov**  
The Eucharist Under Quarantine: the Experience of Anglican Churches

### *Patrology*

- 123 **Deacon Sergii Kozhukhov**  
A Polemic Against the Anthropomorphism in the Alexandrian Christian Tradition and Its Origins (Antiquity, the Aristobulus, Philo and Clement of Alexandria)
- 154 **Alexander G. Nakaidze**  
Angelology of John Philopon in the Treatise «On the Creation of the World» («De opificio mundi»): Philosophical and Theological Views

### *Church history*

- 188 **Metropolitan Ferapont (Kashin)**  
The Fate of Parochial Schools in 1917 (Based on the Materials of the Kostroma Diocese)

- 208 **Tatyana I. Shevchenko**  
To the 120th Anniversary of the Moscow Valaam Farmstead: St. Patriarch Tikhon on the Farmstead in the 1920s
- Sectology*
- 230 **Varvara V. Kashirina**  
Saint Theophan the Recluse in the Struggle with Shtunda
- Canonical Law*
- 243 **Deacon Nikita Kuznetsov**  
«Not Competition and Enmity, but a Harmonious Union». Church and State in the Works of Pre-revolutionary Canonists of the Moscow Theological Academy
- Liturgics*
- 258 **Hieromonk Dalmat (Yudin)**  
History and Problems of Description of the Yaroslavl Horologion (XIII Century)
- Hagiography, pilgrimage*
- 293 **Nun Catherine (Kopyl)**  
Theology of Holy Places in the Writings of Palestinian Hagiographers of the VI–VII Centuries: Themes, Origins and Tradition. Part I
- Russian spiritual literature*
- 324 **Denis V. Makarov**  
People's Confessor of the Caves of Gethsemane Skete: The Image of St. Barnabas of Gethsemane in Prose by I. S. Shmelev
- REVIEWS
- 343 **Vladimir M. Tyulenev**  
Review of: Theology and Politics. Power, Church and Text in the Visigothic Kingdoms (V – early VIII Century): Research and Translation / ed.-comp. O. V. Aurov; general ed. O. V. Aurov, E. S. Marey. Moscow: Delo, 2017. 352 p. ISBN 978-5-7749-1253-7
- 351 **Yulia N. Buzykina**  
Review of: *Nicholas N. patricios*. Sacred Architecture of Byzantium. Art, Liturgy and Symbolism in Early Christian Churches. London; New York: I. B. Tauris & Co Ltd, 2014. 446 p. ISBN 978-1-78076-291-3

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

## ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- BZ Byzantinische Zeitschrift. Berlin; München: Walter de Gruyter, 1892–1914, 1919–1943, 1949–.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1881–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: Walter de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- J ECS Journal of Early Christian Studies. 000: Johns Hopkins University Press, 1993–.
- OC Orientalia et Classica. Москва: РГГУ; ИД ВШЭ; Гиперион; Наталис; Eisenbrauns, 2004–.
- OCP Orientalia christiana periodica. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- POC Proche-Orient chrétien. 000: Université Saint-Joseph, 1951–.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akad. Verl., 1883–.
- АВЦН Актуальные вопросы церковной науки. Санкт-Петербург: СПбДА, 2019–2020.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- ДЧ Душеполезное чтение. М.: Университетской типографии (Катков и Ко), 1860–.
- ИГП История государства и права. М.: Юрист, 1999–.
- КиЕВ Киевские епархиальные ведомости. Киев: [б. и.], 1861–1917.
- КЕВ Костромские епархиальные ведомости. Кострома: Костромская епархия РПЦ, 2008–.
- КЦОВ Костромской церковно-общественный вестник. Кострома: [б. и.], 1917–1918.
- ПС Православный собеседник. Таллин: [б. и.], 1939–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2000–.

- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Москва; Санкт-Петербург, 1934–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- ЮВ Юридический вестник. М.: [б. и.], 1867–.

## АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- VLA Valamon Luostarin Arkisto (Архив Ново-Валаамского монастыря)
- ГА РФ Государственный архив Российской Федерации (Москва)
- НИОР РГБ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- РГИА Российский государственный исторический архив
- ЦИАМ Центральный исторический архив Москвы
- ЦГАМО Центральный архив министерства обороны Российской Федерации (Подольск)
- РГБ Российская государственная библиотека (Москва)

## УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- ГУАП Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения
- МГУ Московский государственный университет
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия
- СПБДА Санкт-Петербургская духовная академия
- MThA Moscow Theological Academy



ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

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

ЧАСТЬ I

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 I // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 17–40. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-17-40

**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 обзор методов интерпретации образа *елея, сходящего на бороду Аарона* в ранней еврейской и греческой языковых традициях толкования Св. Писания. Для этих

целей в первой части статьи 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, во второй части статьи, 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.

## Введение

Библейская наука последнего столетия дала многих авторов, посвятивших труды исследованиям Псалтири. Среди них А. Андерсон<sup>1</sup>, Е. Ценгер<sup>2</sup>, М. Гулдер<sup>3</sup>, М. Дахуд<sup>4</sup> и другие<sup>5</sup>. При этом большинство сочинений последнего века были посвящены историко-критическому разбору текста псалмов, сопоставлениям масоретского текста (МТ) с рукописями из Кумрана<sup>6</sup> и первыми греческими переводами<sup>7</sup>, жанру и месту псалмов в литературе Древнего Израиля. Публикаций по истории ранней герменевтики псалмов было издано меньше, чем по их текстологии и филологии<sup>8</sup>.

Сравнительные исследования традиционных патристических и иудейских комментариев были представлены в основном общими обзорами<sup>9</sup> или статьями по темам, связанным с ролью Мессии в истории Израиля<sup>10</sup> и с полемикой отцов Церкви с учителями иудаизма<sup>11</sup>.

- 1 *Anderson A. A.* The Book of Psalms. London, 1972.
- 2 *Zenger E., Hossfeld F.-L.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150 / ed. K. Baltzer. Minneapolis (MN), 2011.
- 3 *Goulder M. D.* The Psalms of the Return. Book V. Psalms 107–150. Sheffield, 1998.
- 4 *Dahood M.* Psalms III: 101–150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter. New Haven; London, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A).
- 5 *Lange J. P. et alii.* A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008.
- 6 *Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden; New York; Köln, 1997.
- 7 *Pietersma A.* Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter // The Book of Psalms. Leiden; Boston, 2005. P. 443–475; *Joosten J.* The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms // XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007. P. 197–205.
- 8 *Sawyer J. F. A.* The Psalms in Judaism and Christianity: A Reception History Perspective. Oxford, 2013. P. 135.
- 9 *Brown W. P.* The Oxford Handbook of the Psalms. Oxford, 2014.
- 10 *Wilken R. L.* In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis // JECS. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–19; *Kister M.* Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism // Journal for the Study of Judaism. 2006. Vol. 37. № 4. P. 548–593.
- 11 *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. Eugene (OR), 2004; *Stone L. M. A.* The Glossed Psalms within the Framework of Pre-twelfth-century Anti-Jewish Polemic // «Slay them not»: Twelfth-Century Christian-Jewish Relations and the Glossed Psalms. Leiden, 2019. P. 57–106.

Специально о 132-м псалме писали Г. Гункель<sup>12</sup>, Л. Чомин<sup>13</sup>, Т. Боой<sup>14</sup>, Э. Путнам<sup>15</sup> и другие. Исследования патристических подходов к экзегезе 132-го псалма были сфокусированы преимущественно на трудах блж. Августина Ипонского<sup>16</sup> или свт. Григория Нисского<sup>17</sup>. Сочинения по классической иудейской экзегезе сосредотачивались на таких представителях средневековья, как Саадия Гаон, Раши, ибн Эзра и Давид Кимхи<sup>18</sup>.

В силу того, что в последние десятилетия стали появляться новые комментарии на Книгу псалмов, которые стали учитывать предания из традиции (чаще иудейской<sup>19</sup>, чем христианской), нам видится целесообразным провести сравнительный анализ того, какие вопросы поднимали источники еврейской и греческой экзегезы первых столетий после разрушения храма и какие вопросы являются предметом исследований в современных комментариях. Мы не ставим цель проверить достоверность «преданий» древности. Нас более интересует вопрос, касающийся методологии толкования псалма: насколько оправданы те методы экзегезы, которые применялись в прошлом и применяются в настоящее время с точки зрения их внутренней логики.

В качестве исходного текста, на примере которого проводится исследование, взята метафора «елея, сходящего на бороду Аарона» (Пс. 132, 2).

- 12 Gunkel H. Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde // BZAW. 1920. Vol. 34. P. 69–74.
- 13 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.
- 14 Booij T. Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.
- 15 Putnam A. J. «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // Obsculta. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- 16 Lehman J. S. St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent // Augustinian Studies. 2015. Vol. 46, № 2. P. 282–285; McLarney G. St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent. Washington, 2014.
- 17 Ludlow M. Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture // International Journal of Systematic Theology. 2002. Vol. 4. № 1. P. 45–66; Boersma H. Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach. Oxford, 2013.
- 18 См., например: Berlin A. Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms. Oxford, 2013. P. 38–55.
- 19 См., например: Goulder M. D. The Psalms of the Return: Book V, Psalms 107–150. Sheffield, 1998. P. 104; Lange J. P. et alii. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008. P. 632.

После обзора древних религиозных источников мы проведём историко-филологический анализ псалма по принятой в современной научной среде методологии, а затем сравним полученные результаты.

### 1. Значение «елея на бороде Аарона» в ранней иудейской экзегезе

Для того чтобы проиллюстрировать примеры изъяснения метафоры «елея, стекающего на бороду Аарона» (Пс. 132, 2) в иудейской экзегезе, мы обратимся к четырём источникам (Сифре Бамидбар, Сифра, Талмуд, Мидраш Танхума), претендующим на глубокую древность (II–VIII вв. н. э.).

#### 1.1. Сифрей Бамидбар

Сифрей Бамидбар (Sifrei Bamidbar) — это галахический мидраш на книгу Чисел, который сформировался в школе рабби Измаила (I–II в. н. э.). Он следует тем же принципам изложения материала, что и Мехильта: в нём упоминается та же группа таннаим и используются те же термины. По мнению Якова Нойснера, особенностью данного мидраша является старание авторов сделать теологические выводы из Священного Писания на основании историко-филологического метода экзегезы<sup>20</sup>.

Сифрей Бамидбар всего один раз касается упоминания 132-го псалма в контексте размышлений о преимуществах Аарона перед Кореем в священническом достоинстве (Числ. 16, 1–40). Особый статус Аарона, по мысли автора мидраша, был запечатлён печатью помазания, которая от Аарона передавалась его сыновьям. Комментируя цитату из книги Левит: «*Вот доля (הַשֶּׁמֶן) Аарону и доля (הַשֶּׁמֶן) сынов его*» (Лев. 7, 35), автор мидраша ссылается на рабби Ицхака, который говорит: «Здесь “доля” (הַשֶּׁמֶן) относится к “помазанию” по словам “*добрый елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову*” (Пс. 132, 2)» (Sifrei Bamidbar 117:2)<sup>21</sup>. Через помазание «елеем» Аарон приобрел свою священническую долю, которая, по Сифрей Бамидбар, стала

20 Neusner J. A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy. Lanham, 2001. P. 17.

21 רבי יצחק אומר אין משחה אלא שמן המשחה שנאמר כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן וזקן אהרן — Цит. по: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: [https://www.sefaria.org/Sifrei\\_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en).

«вечным законом» (לְחֻק עוֹלָם), передающимся от Аарона ко всем последующим поколениям его сыновей.

Из этого примера мы видим, что цитата из псалма используется как подкрепление правовой нормы в отношении преимущества священства по линии Аарона. Хотя в самом псалме образ елея играет символическую роль, но для авторов мидраша он является свидетельством литургической практики, восходящей к периоду формирования Священнического кодекса (Р), отражённого в книге Левит.

### 1.2. Сифра

Сифра (Sifra) — это галахический мидраш на книгу Левит. Амораи, жившие в Палестине, по аналогии с книгой Левит иногда называли данное собрание барайт «Тора священников». Как полагает Джеральд Бодендорфер, несмотря на большие разночтения в дошедших до нас рукописях, мы имеем дело с одним из самых древних мидрашей, период составления которого (ок. 250 — ок. 350 н. э.) частично совпадает с периодом составления Мишны<sup>22</sup>.

Сифра — один из немногих памятников левитской экзегезы, который, как и кумранский «Храмовый Свиток», может содержать в себе отголоски традиции Второго Храма. Авторы Сифры часто критикуют рассуждения раввинов из Мишны и Тосефты за недостаточную укоренённость своих суждений в Священном Писании. Тем самым, как считает Гутнер Стэнберг, они не только защищают древние предания, но и приводят им обоснования из текста Еврейской Библии<sup>23</sup>.

Интересующие нас отсылки к 132-му псалму содержатся в рассуждениях авторов Сифры о Моисее и Аароне. Составитель комментария отдаёт явное предпочтение Аарону. Для него Аарон — это сторонник мира, в адрес которого ни мужчина, ни женщина не сказали и плохого слова. В отличие от Моисея, смерть Аарона оплакивал весь Израиль (ср. Числ. 20, 29 и Втор. 34, 8). Однажды Моисей испугался, что согрешил тем, что возлил слишком много мира на главу Аарона при совершении помазания, но его укрепил «Дух Святой» (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ) словами 132 псалма: «*Как хорошо...*» (Пс. 132). Из этого автор комментария сделал вывод: «... как роса не осквернена [из-за её множества],

22 Bodendorfer G. אָנִי יְהוָה: God's Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra // The Book of Leviticus: Composition and Reception. Leiden; Boston, 2003. P. 405.

23 Ibid. P. 406.

так и масло помазания не осквернено [из-за его множества]» (Sifra Shemini, Mechilta d'Miluim 1:10)<sup>24</sup>.

В другом месте на основании последовательности слов в выражении: «...как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову» (Пс. 132, 2) — автор задаётся вопросом, были ли помазаны священным елеем одежды до того, как в них оделся Аарон или, если следовать последовательности слов в тексте, Аарон сначала облачился в священнические одежды и только после возливания мира на его главу были освящены и облачения (Tzav, Mechilta d'Miluim 1:10)<sup>25</sup>.

Некоторые исследователи считают, что за упоминаемыми в 132-м псалме парами имён (Сион и Ермон; Аарон и подразумеваемый Моисей) кроется указание на древнее соперничество за превосходство между израильскими коленами<sup>26</sup>. Самая высокая в Израиле гора Ермон напоминает вождя народа Моисея, а невысокий, но священный Сион подобен его старшему, «бородатому», брату Аарону. Как роса сходит с Ермона, чтобы напитать Сион живительной влагой, так и Моисей помазывает на священство своего брата Аарона<sup>27</sup>.

История с изготовлением золотого тельца у горы Хорив показывает, что Аарон далеко не всегда был послушен Господу (см. Исх. 32, 1.7). Однако в силу занимаемой должности первосвященника он, как показывает мидраш Сифра, «по сакральному статусу» мог считаться выше Моисея.

Первая строка 132-го псалма говорит о радости братии, собранной «воедино», вне зависимости от принадлежности к тому или иному колену. Однако, как показывает Сифра, потомки Левия претендовали на священные привилегии в силу «избыточного» помазания Аарона священным елеем. Следовательно, соперничество между израильскими родами существовало, как минимум, вплоть до разрушения храма, и идеалы единогодушного пребывания братства «вкупе» не означали, что по факту между «братией» было социальное равенство.

24 מה הטל אין בו מעילה אף שמן המשחה אין בו מעילה — Цит. по: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: [https://www.sefaria.org/Sifra%2C\\_Shemini%2C\\_Mechilta\\_d%27Miluim\\_2.37?vhe=Venice\\_1545&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Shemini%2C_Mechilta_d%27Miluim_2.37?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en).

25 См.: Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. Электронный ресурс. URL: [https://www.sefaria.org/Sifra%2C\\_Tzav%2C\\_Mechilta\\_d%27Miluim\\_1.10?vhe=Venice\\_1545&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Tzav%2C_Mechilta_d%27Miluim_1.10?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en).

26 Rochester K. The missing brother in Psalm 133 // The Expository Times. 2011. Vol. 122. № 8. P. 380.

27 Ibid. P. 382.

### 1.3. Талмуд

Талмуд (Talmud) — это свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, соединяющий воедино Мишну и Гемару. Интересующий нас Вавилонский Талмуд включает Мишну (ок. 200 г.) и другие источники III–VI вв. н. э. Рассуждения на тему 132-го псалма в основном присутствуют в трактате Горайот («решения»), посвящённом законам устной Торы по имущественным отношениям между людьми и уголовному праву.

В контексте дискуссии об иудейском царе Иосии составитель трактата Горайот приводит рассуждения мудрецов о способе помазания царей и священников. Ссылаясь на мудрецов периода таннаев (10–220 гг. н. э.), составитель трактата пишет, что при возведении царей на трон и священства на храмовое служение на их голову возливался елей. Голова царя при интронизации помазывалась путём начертания на ней круга в форме короны, а у священников масло возливалось на голову в форме греческой буквы «хи» (Χ) (см. Лев. 8, 12; В. Норают 12–13). В этом помазании Аарона в форме креста (χ) Маргарет Баркер видит отсылку к преданиям, восходящим к эпохе Первого храма (см. Иез. 9, 4). Её выводы основываются на том, что начертание еврейской буквы «тав» (ת) по форме напоминало крест в алфавите финикийского (𐤕) и палеоеврейского (𐤕) письма, который вышел из употребления в V в. до н. э., когда евреи заимствовали из арамейского языка систему начертания знаков на основе «квадратного письма»<sup>28</sup>. Почему именно эта буква была взята за основу, первоисточник не поясняет. Особое внимание древних евреев к символике букв могло означать, что последняя буква еврейского алфавита «тав» (ת), вероятно, служила началом какого-то слова, важного для помазания священства.

Некоторые мудрецы считали, что сначала масло возливалось на голову, а затем между ресницами помазывался лоб, другие полагали, что порядок помазания был обратный — сначала помазание лба, а затем возливание масла на голову (В. Норают 14а–б). Анализируя парные тезисы (елей — роса; Ермон — Сион), Давид Тсумура делает вывод, что исходная последовательность помазаний, согласно псалму, была такой: «сладкий елей» возливался на «голову», затем стекал на «браду», после чего — на воротник облачения Аарона<sup>29</sup>.

28 *Barker M.* The Temple Roots of the Christian Liturgy // Christian Origins: Worship, Belief, and Society. New York, 2003. P. 33.

29 *Tsumura D.* T. Sorites in Psalm 133,2–3a // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 417.



В одном из мест трактата Горайот после цитаты: «...как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову...» (Пс. 132, 2) — приводится предание о том, что к бороде Аарона были подвешены две капли «елея помазания», похожие на жемчужины. Когда Аарон говорил и его борода приходила в движение, тогда капли «елея» чудесным образом поднимались и оседали на корнях его бороды, но из бороды не выпадали (В. Horayot 12a–b). Трудно оценить историческую достоверность данного предания. Его цель, скорее всего, заключалась в том, чтобы подчеркнуть, что первосвященник был воплощением мира и религиозного единства нации<sup>30</sup>.

Составитель трактата пересказывает то же предание о страхе Моисея из-за того, что он вылил на голову Аарона слишком много елея, что и Сифра (Sifra Shemini, Mechilta d'Miluim 1:10). При этом составитель трактата делает более пространные выводы: «...как нет злоупотребления (святотатства) в отношении росы Ермонской, так и в отношении масла помазания на голове Аарона тоже нет злоупотребления (святотатства)» (В. Horayot 15d)<sup>31</sup>.

Впоследствии один из классических комментаторов Танаха рабби Шломо Ицхаки, известный под акронимом Раши (1040–1105 гг.), указывал на то, что основная мысль 132-го псалма вращается вокруг «закона о злоупотреблении храмовым имуществом применительно к елею помазания»<sup>32</sup>.

Опираясь на исследуемый нами трактат Талмуда, Иосиф Баумгартер выдвигает достаточно смелые предположения, что, согласно иудейской галахе, специального помазания священным елеем удостоивался только первосвященник. Этим он пытается объяснить тот факт, что ессеи в своей религиозной практике «миро» не использовали. Более того, как полагает Баумгартер, ритуал возливания елея вышел из употребления в период Второго храма, поэтому первосвященник отличался от иных священников только более вычурным облачением<sup>33</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что сыновья священни-

30 Lange J. P. et alii. A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA), 2008. P. 632.

31 מה טל חרמון אין בו מעילה אף שמן המשחה שבוקן אהרן אין בו מעילה – Цит. no: The William Davidson Talmud. Электронный ресурс. URL: [https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource\\_Talmud\\_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 1.06.2020). См. также: Neusner J. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Vol. 17. Peabody (MA), 2011. P. 77.

32 Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши. М., 2011. С. 815.

33 Baumgarten J. M. Studies in Qumran Law. Leiden, 1977. P. 90.

ка Маттафии из рода Хасмонеев дерзали занимать должность первосвященника потому, что ритуал возливания «елея помазания» в их время (сер. II в. до Р. Х.) уже не практиковался, следовательно, они не чувствовали сакральной дистанции между первосвященником и рядовым священством.

Итак, предания, вошедшие в Талмуд, опираются на образ «елея» из 132-го псалма, чтобы подчеркнуть особый статус первосвященника как религиозного лидера общины.

#### 1.4. Мидраш Танхума

Мидраш Танхума (Tanḥuma) — это общее название для трех коллекций агадот на Пятикнижие, составленных в период раннего средневековья. Общее название Танхума восходит к известному амораю рабби Танхума. Судя по вводным формулам «как проповедовал Р. Танхума», часть дошедшего до нас текста была основана на гомилиях самого рабби и высказываниях его учеников. Язык Танхума и родственных мидрашей — смесь иврита с галилейским диалектом арамейского языка.

Согласно Самуэлю Берману, наиболее авторитетному современному издателю текста, интересующая нас вторая коллекция этого мидраша под названием Yelammedenu («пусть научит нас [учитель наш]») отражает традицию мудрецов Вавилонской академии. Рукопись, содержащая исследуемый нами текст, была составлена в конце VIII или в IX столетии<sup>34</sup>.

В Мидраше Танхума есть пространное рассуждение, связанное с высказыванием Екклесиаста: «Доброе имя лучше дорогой масти (טוב שם מִמָּשֶׁן טוֹב)» (Еккл. 7, 1). Опираясь на схожий набор согласных в словах «имя» (שם) и «елей» (מִשֶּׁן) в высказывании Екклесиаста, автор мидраша пишет, что доброе имя «возводит», а добрый елей «спускает» человека<sup>35</sup>. Аргументы автора базируются на сопоставлении мест из Священного Писания. Доброе имя «возвышает» (עוֹלֶה), как написано: «Я произведу от тебя великий (גָּדוֹל) народ, и благословлю тебя, и возвеличу (הִגְדַּלְתִּי) имя твоё» (Быт. 12, 2). Добрый елей «спускает» (יֹרֵד), как написано: «...как драгоценный елей на голове, стекающий (יֹרֵד) на бороду» (Пс. 132, 2). Ссылаясь на пророков и мудрецов, автор мидраша последовательно отстаивает мысль, что «драгоценный елей»

34 Berman S. Midrash Tanhuma-Yelammedenu. Hoboken (NJ), 1996. P. 12.

35 Ibid. P. 627.

(טֹב וְיָשָׁר) — преходящий, а «*доброе имя*» (טוֹב שֵׁם) — «вечное, как солнце» (см. Пс. 71, 17) и «неразрушимое» (см. Ис. 56, 5). «Когда человек рождается, он не знает, кем станет. Но когда он оставляет этот мир с добрым именем, добрые дела становятся изобильными благодаря ему»<sup>36</sup>.

Интересно, что автор мидраша ссылается на рабби Иуду, сына Симона, которого традиция отождествляет с «нашим святым рабби», составителем Мишны (ок. 200 г.). Цитируемый им рабби Иуда рассуждает так: «драгоценное масло» входит в живое тело, а выходит из трупа, в то время как носитель «доброго имени» может спуститься в место смерти и подняться живым<sup>37</sup>. Сыны Аарона, Надав и Авиуд, подошли к алтарю Господа «с чужим огнём», и поэтому, несмотря на то, что они были «помазанными» священниками, их попалил огонь и они умерли (Лев. 10, 1–2). Анания, Азария и Михаил, с другой стороны, упали связанными в огонь, но вышли оттуда живыми по написанному: «*Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения*» (Еккл. 7, 1)<sup>38</sup>.

Как видно, в данном мидраше также упоминаются истории, связанные с Аароном. Однако, в отличие от более ранних источников, здесь не ставится задача отстоять преимущества первосвященника. Следовательно, его составитель живёт в ту эпоху, когда интерес к размышлениям о деталях чина «помазания» священства угас и на первое место вышли размышления мудрецов о преимуществе «доброго имени» над сакральным статусом.

\* \* \*

Четырёх упомянутых выше источников в целом достаточно, чтобы проиллюстрировать в каком направлении двигалась традиционная еврейская экзегетическая мысль в I тысячелетии. Основываясь на Танахе, древнейшие толкователи пытались установить мельчайшие детали чина помазания Аарона на священство. Их интересовала не только последовательность совершения обряда, но и такие нюансы, как форма помазания головы. Однако со временем размышления о ритуале храма утратили свою значимость и поэтому такие метафоры, как «елей, стекающий на браду», стали использоваться для иллюстрации добродетельной жизни еврейских мудрецов.

36 Berman S. Midrash Tanhuma-Yelammedenu. P. 626.

37 Ibid.

38 Ibid.

## 2. Значение образа «хорошего елея» в ранней христианской экзегезе

Прежде чем провести исследование роли «елея», стекающего на «бороду Аарона» в традиции христианской экзегезы, надо сделать замечание в отношении терминологии греческого перевода 132 го псалма<sup>39</sup>.

Псалом 132 — единственный в Ветхом Завете, где в переводе еврейского термина «елей» (יִשֶׁן) используется не привычное греческое слово, обозначающее выжатое из оливок «масло» (ἔλαιον), а слово «миро» (μύρον), которое обозначает ароматизированную смесь, напоминающую сладкую благоухающую мазь<sup>40</sup>.

Употребление слова «миро» (μύρον) в древнегреческой литературе засвидетельствовано большим количеством источников<sup>41</sup>, начиная с сочинений Архилоха (VII в. до н. э.)<sup>42</sup>. В Новом Завете таким словом было названо драгоценное «миро», которым безымянная женщина помазала Иисуса, приготовив Его к погребению (Мф. 26, 7.12; Мк. 14, 4; Лк. 7, 18; Ин. 11, 2; ср. Лк. 23, 56).

Для того чтобы проиллюстрировать традиционные подходы к изъяснению образа «елея, стекающего на бороду Аарона» в ранней христианской экзегезе, обратимся к источникам (Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Иоанн Златоуст и Феодорит Кирский), представляющим наиболее авторитетные греческие экзегетические школы II–V вв. н. э.

### 2.1. Климент Александрийский

Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215 г.) — христианский апологет и проповедник Священного Писания среди эллинов,

39 За основу греческого текста Псалтири берем Штутгартское издание Септуагинты 2006 г. См.: Septuaginta. Stuttgart, 2006.

40 A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1155.

41 Существительное «миро» (μύρον) хорошо засвидетельствовано в древнегреческой литературе вплоть до Иустина Философа: *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* [OGIS]. no. 629:35, 45, 149; *Oxyrhynchus Papyri* [POxy]. no. 234 II:9; no. 736:13; *Ion of Chios*. 27; *Josephus*. *Bellum Judaicum*. 4:561; *Antiquitates Iudaicae*. 14:54; *Justinus*. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*. 86:3. См.: A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago, 2000. P. 661.

42 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago, 2000. P. 661.

основоположник Александрийской богословской школы, возглавлявший её до Оригена.

Климент не писал специального сочинения по экзегезе Псалтири, однако даже небольшая ремарка на 132 псалом в его «Строматах» может служить свидетельством о достаточно раннем типологическом толковании образа Аарона в грекоязычной церкви.

Так, рассуждая о философии, которая, по Клименту, ведёт к совершенству учения о Христе, автор «Стромат» касается роли Провидения (πρόνοια), которое словно «миро» проникает через всё, начиная с головы до края одежды. Хотя, по псалму, «миро» (μύρον) стекало по бороде Аарона (Пс. 132, 2), но для Климента за образом Аарона стоит «великий Первосвященник (μεγάλου ἀρχιερέως), через Которого всё возникло и без Которого не возникло ничего»<sup>43</sup>. Судя по тому, что Климент цитирует здесь пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 3), говорящий о Логосе, для него таким Первосвященником является Иисус Христос. Спускаясь с Него как с Главы, Провидение, согласно Клименту, проникает во все части Церкви, пропитывая её так же глубоко, как «миро» пропитывает одежду «до самого края».

Климента Александрийского не интересует литургическая жизнь ветхозаветного храма. Он не задается вопросом первичных адресатов и исходной посылки метафоры псалма. Однако, обращаясь с образом «елея помазания» как с некой аллегорией, он всё же воспринимает сам акт помазания «елеем» как некую историческую данность. Иными словами, за метафорой «елея» он видит реальное выливание масла на голову, которое затем стекает на тело человека.

## 2.2. Ориген

Ориген (ок. 185 — ок. 254 г.) — греческий христианский богослов, основатель библейской филологии, преемник Климента в руководстве Александрийским огласительным училищем.

Комментарии Оригена на псалмы дошли до нас в катенах. Несмотря на сомнения в авторстве, по используемому в них аллегорическому методу экзегезы они вполне соответствуют стилю мышления Оригена.

Так, в образе «мира» из 132-го псалма александрийский экзегет видит указание на «Духа Святого» (Πνεῦμα τὸ ἅγιον)<sup>44</sup>. Помазываемая

43 *Clemens Alexandrinus*. *Stromata*, 6, 17, 153 // GCS. 54. S. 153.

44 *Origenes*. *Exegetica in Psalmos* [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1652:3–4.

миром «голова» — это, по Оригену, «ум» (νοῦς), а «борода» — это «слово» (λόγος), окружающее «сердце» (καρδία) человека, которое защищает его от страстей и ведёт к добродетелям. Благодать Духа (Πνεύματος χάρις) сходит на края одежды посредством «философии этики» и «практической добродетели». При этом «край одежды», по Оригену, вероятно, является прообразом тех «краёв» земли, до которых дошла проповедь апостолов (см. Рим. 10, 18)<sup>45</sup>.

При использовании аллегорического метода, намеченного Климентом и развитого Оригеном, в образе Аарона усматривался прообраз Иисуса Христа, в образе «мира» — указание на Духа Святого, а в «одеждах» Первосвященника — указание на людей составляющих Церковь как Тело Христово (1 Кор. 12, 27). И этот метод впоследствии вошёл в плоть и кровь христианской традиционной экзегезы и обрел статус *consensus patrum*.

### 2.3. Свт. Афанасий Александрийский

Святитель Афанасий (ок. 295–373), епископ Александрийский, был одним из выдающихся греческих церковных писателей, принадлежавший к Александрийской экзегетической школе. В дошедших до нас комментариях на псалмы, которые традиционно приписываются свт. Афанасию, псалом 132 является той «песнью степеней», которая «возвещает благо даруемое людям Спасителем»<sup>46</sup>.

В данном псалме александрийский экзегет видел указание на последовательное «помазание Святым Духом» Христа, апостолов, а затем и остальное тело Церкви. Афанасий вовсе не упоминает Аарона. Это Христос, а не Аарон получает у него помазание «на голову», после чего оно переходит «на бороду», «которая есть благолепие лица Церкви, то есть апостолов»<sup>47</sup>. «Роса Ермонская» (Пс. 132, 3) сравнивается святителем с «росой Всесвятого Духа», от которой верующие получают вечное благословение<sup>48</sup>.

Начало и конец комментария Афанасия Великого сходятся на идее единства «братий», живущих вместе (Пс. 132, 1). «Единство» общины верующих — это та центральная идея псалма, по Афанасию, которая оставляет в стороне все особенности процесса помазания

45 *Origenes. Exegetica in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1652:3–4.*

46 *Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 524:18–19.*

47 *Ibid. Col. 524:28.*

48 *Ibid. Col. 524:35–38.*

Аарона и роли его бороды. Единство «сердца и души» (Деян. 4, 32) — вот та предпосылка помазания Святым Духом, которая делает священниками всех, облекшихся во Христа (Гал. 3, 27)<sup>49</sup>.

#### 2.4. Свт. Василий Кесарийский

Святитель Василий (ок. 330–379), архиепископ Кесарии Каппадокийской, является одним из немногих церковных писателей, которые были прославлены как учителя Церкви. Дошедшая до нас беседа Василия Великого на 132-й псалом, скорее всего, была написана не самим святителем. Однако, составленная в подражание духу и букве подлинных бесед, она вполне могла быть написана в кругу его ближайших учеников<sup>50</sup>.

В этой беседе продолжается начатая свт. Афанасием тема единства братии, которая, вероятнее всего, восходит корнями к Евсевию Кесарийскому, а через него — к Оригену. Братское собрание в доме молитвы (см. Мф. 21, 13), о котором говорится в исследуемом нами псалме, исполнено любви к ближнему. Оно проходит в атмосфере радости, поэтому, по Василию, верующие «спешат» (σπεύδω) на совместные богослужения<sup>51</sup>.

В комментарии Василия Великого Христос является уже не Первосвященником, принимающим помазание от Святого Духа, как у свт. Афанасия, а Подателем благодати, которая с небес изливается на Церковь<sup>52</sup>. Христос, согласно свт. Василию, помазывает верующих «Своей праведностью», как Моисей когда-то помазал на служение Аарона<sup>53</sup>. Более того, у епископа Кесарийского Христос становится на место Отца Небесного. Посылаемая Им благодать, подобная Ермонской росе (Пс. 132, 3), становится той «умопостигаемой росой» (ἡ νοητὴ δρόσος), которая невидимо проливается на Сионские горы и на собирающихся воедино отовсюду братьев. Этот божественный дождь подобен «энергиям Святого Духа» (ταῖς ἐνεργείαις τοῦ ἁγίου Πνεύματος)<sup>54</sup>. Просвещаясь Духом, верующие удостоиваются помазания «миром»<sup>55</sup>.

49 Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 524:38–39.

50 Михайлов П. Б. и др. Василий Великий // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 143.

51 Basilus Caesariensis. Homilia in Psalmum 132 [Sp.] // PG. 30. Col. 116:25.

52 Ibid. Col. 116:28.

53 Ibid. Col. 117:8–10.

54 Ibid. Col. 116:38.

55 Ibid. Col. 117:8.

Как видно, свт. Василий использовал метафору «елея» для обоснования существующей в его время практики помазания членов Церкви «миром». Вправе ли мы утверждать, что он игнорирует исторический контекст псалма? Скорее нет, чем да. Он, как и многие современные экзегеты, о чём будет сказано ниже, чётко выделяет ключевую идею 132-го псалма — единство братии. Он замечает, что главная идея гимна иллюстрируется двумя иносказаниями: радость собранной воедино братии подобна «Ермонской росе» и «елею помазания». Особенность его экзегезы в том, что он переносит эти «подобия» во времени с эпохи ветхозаветного храма в эпоху современной ему новозаветной церкви. Но при этом главную идею псалма он выделяет и её никак не трансформирует.

### 2.5. Иоанн Златоуст

Святитель Иоанн Златоуст (347–407 гг.), архиепископ Константинопольский, почитается как один из трёх Вселенских учителей вместе со святителями Василием Великим и Григорием Богословом. «Беседы на псалмы» принадлежат к ранним творениям Иоанна Златоуста, которые он составил во время своего служения в Антиохии (с 393 по 397 г.). Хотя окончательная форма «Бесед на псалмы», как считал патриарх Константинопольский Фотий (VIII в.), могла быть сформирована уже после смерти святителя, это не умаляет их значимости<sup>56</sup>.

Особенностью метода экзегезы Златоуста является его внимательность к различиям между Септуагинтой и другими переводами Священного Писания на греческий язык (Акила, Симмах, Феодотион). Так, уже в первом стихе 132-го псалма Златоуст замечает небольшие различия в текстах греческих переводов: «что хорошо и что прекрасно», согласно одним рукописям, или «что благо и добро» жить братии вкупе, по другим рукописям<sup>57</sup>.

Совместное пребывание братии в любви — главная тема беседы Иоанна Златоуста. Он говорит о том, что любовь приносит вместе с пользой «легкость и приятность» (τὸ ῥᾶστον καὶ ἡδύ)<sup>58</sup>. «Миро, сходящее на браду Аарона» (Пс. 132, 2), — это всего лишь вещественное сравнение той «приятности и красоты», которые приносит братии общая

56 Hill R. C. The Spirituality of Chrysostom's Commentary on the Psalms // J ECS. 1997. Vol. 5. № 4. P. 570.

57 Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos // PG. 55. Col. 384:39–41.

58 Ibid. Col. 384:48.



любовь. «Аарон, будучи первосвященником, — замечает святитель, — помазался миром, которое источалось со всех сторон, и от этого помазания он был весьма вожделен, приятен и любезен для взиравших на него»<sup>59</sup>. Роса, сходящая с Ермона, также служит образом любви, которая несёт в себе «успокоение и приятность вида»<sup>60</sup>. Приводя множество сравнений из других библейских книг, включая второканонические, Златоуст внушает своему собеседнику мысль, что «любовь — мать всех благ, корень и источник», любовь и согласие «производят мир и единомушие», «доставляют нам Небо и неизреченные блага»<sup>61</sup>.

Ничто, кроме этики любви, более не интересует Златоуста, поэтому в беседе на 132-й псалом он не затрагивает каких-либо литургических или догматических тем. В данном отношении он был заинтересован не столько в том, чтобы определить, какая литургическая практика стоит за символом «елея», сколько в том, чтобы расширить понимание «единства братии» на основании дополнительных, даже избыточных, сравнений с другими метафорами по греческой Библии.

## 2.6. Феодорит Кирский

Феодорит (393 — ок. 458 г.), епископ Кирский, был одним из знаменитейших церковных иерархов и писателей, принадлежавших к сирийской христианской традиции V в. Блаженный Феодорит предпочитал буквальный смысл Писания, хотя и не отрицал наличия в нём сравнений и иносказаний. Николай Глубоковский относит «Изъяснение Псалтири» Феодорита Кирского ко времени после его примирения со свт. Кириллом Александрийским (433–438 гг.)<sup>62</sup>. По мнению Глубоковского, дошедшее до нас толкование — это сборник разных мнений о псалмах нескольких писателей как Антиохийской экзегетической школы, так и Александрийской<sup>63</sup>.

В толковании на 132-й псалом Феодорит прежде всего пытается увидеть историческую основу текста. Так, под призванными к единству «братиями» он усматривает указание на колена Израилева,

59 *Joannes Chrysostomus. Expositio in Psalmos // PG. 55. Col. 385:2–5.*

60 *Ibid. Col. 385:13.*

61 *Ibid. Col. 385:55–58; 386:1–2.*

62 *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М., 1890. С. 508.*

63 Там же. С. 10.

которые были разделены две группы: на два племени и на десять племен соответственно (Южное и Северное царства)<sup>64</sup>. Таким образом, он датирует псалом более ранним периодом, чем современные комментаторы Псалтири, о чём будет сказано ниже.

О «мире, сходящем на главу» (Пс. 132, 2), он пишет, что этот первосвященнический елей составлялся из различных ароматических компонентов. Этому «елею» пророк уподобил «братское согласие, потому что совокупление воедино многих добрых дел производит благоухание совершенной добродетели»<sup>65</sup>. «Согласие», которое от начальства, простирается на подчинённых, подобно «священному миру», которое у Аарона по бороде стекало на одежды. Блаженный Феодорит не стесняется использовать здесь иудейские предания и добавляет, что «края одежды» (ст. 2) — это то, что рабби Акила назвал «устьем одежды»<sup>66</sup>. Как видно, он вписывает предания иудейской общины в контекст жизни общины христианской. Верующие собираются на Сион, ибо там на апостолов была ниспослана животворящая роса Всесвятого Духа, «от которой все верующие приемлют вечное спасение»<sup>67</sup>.

Таким образом, блаженный Феодорит, как и Василий Кесарийский, выделяет в псалме ключевую тему — единство братии. При этом каждый из пришедших на общее собрание должен благоухать своими добродетелями так же, как благоухал помазанный елеем Аарон. Следовательно, Феодорит пытается буквально прочитывать содержание поэтического гимна, как будто речь идёт о реальном собрании представителей двенадцати колен Израиля на горе Сион.

\* \* \*

Как видно из анализа греческих источников, христианские экзегеты брали за основу греческие переводы Псалтири, а не её древнееврейский оригинал. Начиная с Климента Александрийского многие усматривали в Аароне образ Христа как *Первосвященника будущих благ* (Евр. 9, 11), а в образе «мира» видели указание на «помазание» Святым Духом, видимым знаком которого в христианской богослужебной практике впоследствии стало таинство Миропомазания вступающих в Церковь лиц обоего пола. Христианские толкователи, как

64 *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1912:1–4.

65 Ibid. Col. 1912:8–9.

66 Ibid. Col. 1912:25–26.

67 Ibid. Col. 1912:30–32.

правило, оставляли в стороне литургические особенности помазания Аарона в период существования Иерусалимского храма. Их больше интересовало «благоухание добродетелей» верующих, собранных вместе для прославления Господа, чем физиологические свойства елея помазания. Тем не менее, как показано выше, даже такие любители аллегории, как Климент и Ориген, видели в «елее, стекающем на браду», не только иносказание, но и указание на реальное возливание масла на голову ветхозаветного первосвященника, которое приобрело в христианстве иную форму и значение.

### Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 59–591.
- Basilius Caesariensis*. Homilia in Psalmum 132 [Sp.] // PG. T. 30. Col. 115–118.
- Berman S.* Midrash Tanhuma-Yelammedenu: An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes, and Indexes. Hoboken (NJ): KTAV Publishing House Inc., 1996.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata // Clemens Alexandrinus / hrsg. von L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Bd. 3. Berlin, 1970. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; Bd. 54 (Vol. 17)).
- Dahood M.* Psalms III: 101–150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter. New Haven; London, 2008. (Anchor Yale Bible; vol. 17A).
- Joannes Chrysostomus*. Expositio in Psalmos // PG. T. 55. Col. 35–527.
- Neusner J.* The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2011.
- Origenes*. Exegetica in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. 12. Col. 1053–1685.
- Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1997.
- Septuaginta: SESB Edition / ed. by A. Rahlfs, R. Hanhart Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Книга Псалмов «Тегилим» с комментарием Раши / пер. с иврита М. Левинова. М.: Книжники, 2011.

### Ссылки на электронные ресурсы

- Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.sefaria.org/Sifrei\\_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar.117.2?vhe=Wikisource&lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 1.06.2020).
- Sifrei by Rabbi Shraga Silverstein. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.sefaria.org/Sifra%2C\\_Shemini%2C\\_Mechilta\\_d'Miluim\\_2.37?vhe=Venice\\_1545&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sifra%2C_Shemini%2C_Mechilta_d'Miluim_2.37?vhe=Venice_1545&lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 1.06.2020).

The William Davidson Talmud. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource\\_Talmud\\_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Horayot.12a.7?vhe=Wikisource_Talmud_Bavli&lang=bi&with=all&lang2=en) (дата обращения: 1.06.2020)

## Литература

- Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский, его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М.: Университетская тип., 1890.
- Михайлов П. Б. и др.* Василий Великий // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 131–191.
- A Greek-English Lexicon / ed. by Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / ed. by Arndt W., Danker F. W., Bauer W. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Anderson A. A.* The Book of Psalms. London: NCeB, 1972.
- Barker M.* The Temple Roots of the Christian Liturgy // Christian Origins: Worship, Belief, and Society. The Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference / ed. K. O'Mahony. New York: Sheffield Academic Press, 2003. P. 28–52.
- Baumgarten J. M.* Studies in Qumran Law. Leiden: Brill, 1977.
- Berlin A.* Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms. // Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 38–55.
- Bodendorfer G.* אבי יהוה: God's Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra // The Book of Leviticus: Composition and Reception. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Boersma H.* Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach. Oxford: OUP, 2013.
- Booij T.* Psalm 133: «Behold, How Good and How Pleasant» // Biblica. 2002. Vol. 83. № 2. P. 258–267.
- Brown W. P.* The Oxford Handbook of the Psalms. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- 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.
- Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden; New York; Köln: Brill, 1997. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 17).
- Goulder M. D.* The Psalms of the Return. Book V. Psalms 107–150. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Gunkel H.* Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde // BZAW. 1920. Vol. 34. P. 69–74.
- Hill R. C.* The Spirituality of Chrysostom's Commentary on the Psalms // JECS. 1997. Vol. 5. № 4. P. 569–579.

- Joosten J.* The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms // XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007. Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, 2008. P. 197–205.
- Kister M.* Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism // Journal for the Study of Judaism. 2006. Vol. 37. № 4. P. 548–593.
- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., McCurdy J. F., Conant T. J.* A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms. Bellingham (WA): Faithlife, 2008.
- Lehman J. S.* St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent // Augustinian Studies. 2015. Vol. 46. № 2. P. 282–285.
- Ludlow M.* Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture // International Journal of Systematic Theology. 2002. Vol. 4. № 1. P. 45–66.
- Neusner J.* A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy. Lanham: University Press of America, 2001.
- Pietersma A.* Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter // The Book of Psalms. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 443–475.
- Putnam A. J.* «Dwelling Together» and Descending to Ascend: Yachad, Yashab, and Yarad in Psalm 133 // Obsculta. 2017. Vol. 10. № 1. P. 127–143.
- Rochester K.* The Missing Brother in Psalm 133 // The Expository Times. 2011. Vol. 122. № 8. P. 380–382.
- 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.
- Tsumura D. T.* Sorites in Psalm 133, 2–3a // Biblica. 1980. Vol. 61. № 3. P. 416–417.
- Wilken R. L.* In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis // JECS. 1993. Vol. 1. № 1. P. 1–19.
- Wilken R. L.* Judaism and the early Christian mind: a study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2004.
- Zenger E., Hossfeld F.-L.* Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150 / ed. K. Baltzer. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2011.

### **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, Moscow 115035, Russia  
irenaeus@mail.ru

**For citation:** Iriney (Pikovsky), hieromonk. "The Meaning of 'oil Flowing Down onto Aaron's Beard' (Psalm 132/133) in Traditional Jewish and Christian Exegesis". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 17–40 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-17-40

**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

- Anderson A. A. (1972) *The Book of Psalms*. London: NCEB.
- Arndt W., Danker F. W., Bauer W. (eds.) (2000) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barker M. (2003) "The Temple Roots of the Christian Liturgy", in K. O'Mahony (ed.) *Christian Origins: Worship, Belief, and Society: the Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference*. New York: Sheffield Academic Press, pp. 28–52.
- Baumgarten J. M. (1977) *Studies in Qumran Law*. Leiden: Brill.
- Berlin A. (2013) "Medieval Answers to Modern Questions: Medieval Jewish Interpreters of Psalms", in *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. Oxford: Oxford University Press, pp. 38–55.
- Berman S. (ed.) (1996) *Midrash Tanhuma-Yelammedenu: an English translation of Genesis and Exodus from the printed version of Tanhuma-Yelammedenu with an introduction, notes, and indexes*. Hoboken (NJ): KTAV Publishing House Inc.

- Bodendorfer G. (2003) “אני יהוה: God’s Self-Introduction Formula in Leviticus in Midrash Sifra”. *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Leiden; Boston: Brill, pp. 403–428.
- Boersma H. (2013) *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa: an anagogical approach*. Oxford: OUP.
- Booij T. (2002) “Psalm 133: ‘Behold, How Good and How Pleasant’”. *Biblica*, vol. 83, no. 2, pp. 258–267.
- Brown W. P. (2014) *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford: OUP.
- 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.
- Flint P. W. (1997) *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden; New York; Köln: Brill. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 17).
- Gillingham S. (Ed.) (2013) *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*. OUP Oxford.
- Goulder M. D. (1998) *The Psalms of the return: book V, Psalms 107–150*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gunkel H. (1920) *Psalm 133: Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft. Festschrift K. Budde*. BZAW (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), vol. 34, pp. 69–74.
- Früchtel L., Stählin O., Treu U. (eds.) (1970) “Clemens Alexandrinus” in *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 54 (17). Berlin: Akademie Verlag.
- Hill R. C. (1977) “The Spirituality of Chrysostom’s Commentary on the Psalms”. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 5, no 4, pp. 569–579.
- Joosten J. (2008) “The Impact of the Septuagint Pentateuch on the Greek Psalms”, in *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Ljubljana, 2007*. Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, pp. 197–205.
- Kister M. (2006) “Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism”. *Journal for the Study of Judaism*, vol. 37, no. 4, pp. 548–593.
- Lange J. P., Schaff P., Moll C. B., Briggs C. A., Forsyth J., Hammond J. B., Conant T. J. (2008) *A commentary on the Holy Scriptures: Psalms*. Bellingham (WA): Faithlife.
- Lehman J. S. (2015) St. Augustine’s Interpretation of the Psalms of Ascent”. *Augustinian Studies*, vol. 46, no. 2, pp. 282–285.
- Levinov M. (ed.) (2011) *Kniga Psalmov “Tegilim” s kommentariem Rashi [The Book of Psalms “Tegilim” with a commentary by Rashi]*. Moscow: Knizhniki (in Russian).
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1996) *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Ludlow M. (2002) “Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture”. *International Journal of Systematic Theology*, vol. 4, no. 1, pp. 45–66.

- Mikhailov P.B. (2004) "Vasilii Velikii" ["Basil the Great"], in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox encyclopedia]*, vol. 7, pp. 131–191.
- O'Mahony K. J. (ed.) (2003) *Christian Origins: Worship, Belief, and Society: the Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millennium Conference*. New York: Sheffield Academic Press.
- Pietersma A. (2005) "Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter", in *The Book of Psalms*. Leiden, Boston: Brill, pp. 443–475.
- Neusner J. (2001) *A Theological Commentary to the Midrash: Sifré to Numbers and Sifré to Deuteronomy*. Lanham: University Press of America.
- Neusner J. (2011) *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers.
- 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.
- Rahlf's A., Hanhart R. (eds) (2006) *Septuaginta: SESB Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rendtorff R., Kugler R. A., Bartlett S. S. (eds.) (2003) *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Leiden, Boston: Brill.
- Rochester K. (2011) "The missing brother in Psalm 133". *The Expository Times*, vol. 122, no. 8, pp. 380–382.
- 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, pp. 134–145.
- Tsumura D. T. (1980) "Sorites in Psalm 133, 2–3a". *Biblica*, vol. 61, no. 3, pp. 416–417.
- Wilken R. L. (1993) "In novissimis diebus: Biblical Promises, Jewish Hopes and Early Christian Exegesis". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 1–19.
- Wilken R. L. (2004) *Judaism and the early Christian mind: a study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology*. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers.
- Zenger E., Hossfeld F.-L. (2011) *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150*. Minneapolis (MN): Fortress Press.



# ВИДЕНИЕ ПЕРВОСВЯЩЕННИКА ИИСУСА (ЗАХ. 3, 1–7) И ЧИН ПОСТАВЛЕНИЯ СВЯЩЕННИКОВ В ПЯТИКНИЖИИ: ИСТОРИКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Владимир Викторович Бельский

методист кафедры филологии МДА  
141300, Московская область, Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
b\_volodimir@mail.ru

**Для цитирования:** *Бельский В. В.* Видение первосвященника Иисуса (Зах. 3, 1–7) и чин поставления священников в Пятикнижии: историко-экзегетический анализ // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 41–58. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-41-58

## Аннотация

УДК 26 | 652 | -4/-5 (27-277.2)

Цель исследования — раскрытие особенностей взаимосвязи видения «одежд первосвященника Иисуса» (Зах. 3, 1–7) с описаниями поставления первосвященника в Пятикнижии (Исх. 28–29 и Лев. 8). В рамках сравнения в статье показана тенденция реинтерпретации пророком Захарией жреческой традиции. В этом переосмыслении пророк задействует образы и мотивы как пророческой традиции, так и предания, зафиксированные в хокмической литературе. Использование этих текстов, по мнению автора исследования, позволяет пророку избежать сугубо ритуального понимания текста Зах. 3, 1–7. Автор статьи предпринимает попытку осмыслить место видения первосвященника Иисуса, сына Иоседекова, в композиции изначально существовавшего текста цикла видений пророка (Зах. 1–6).

**Ключевые слова:** Книга пророка Захарии, Пятикнижие Моисеево, ветхозаветное священство, поставление (инвеститура) первосвященника, Иисус, сын Иоседеков, священные одежды, ветхозаветное богослужение, Второй храм.

### Введение

В цикле видений пророка Захарии (Зах. 1–6) видение первосвященника Иисуса, сына Иоседекова (3, 1–7), занимает особое место. Отличная от других видений вводная маркировка, отсутствие герменевтического диалога пророка с ангелом Яхве, само содержание видения, более историческое и «приземлённое», — всё это заставляет некоторых исследователей определять видение Иисуса как позднюю вставку, попавшую в седмичный цикл видений в результате поздней переработки текста<sup>1</sup>. Чтобы оценить место видения Иисуса в композиции цикла видений и выявить связь этого видения с другими видениями пророка Захарии, необходимо выяснить его значение в конкретном историческом, литературном и богословском контексте.

Для послепленного иудейского общества существенным выступал вопрос о восстановлении храмового богослужения (Агг. 1, Ездр. 5 и 6). Вопрос имел две составляющие: восстановление храма и восстановление ветхозаветного священства. Считается, что последнее отражено в видении пророком Захарией первосвященника Иисуса, сына Иоседекова (Зах. 3, 1–7). Это видение, по мнению некоторых библеистов, содержит описание первосвященнической инвеституры<sup>2</sup>. В то же время обращают на себя внимание два факта: интерес пророка к культу (для допленных пророков была характерна критика храмового культа) и выбор автором из всего сложного чина поставления верховного жреца только одного элемента — облачения в одежды.

Из вышесказанного следует, что первоочередная герменевтическая задача — соотнести видение «очищения» Иисуса с обрядом поставления первосвященника в той форме, в которой этот обряд зафиксирован в текстах Пятикнижия, относимых к так называемой «жреческой традиции».

- 1 Schöttler H.-G. Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier, 1987. S. 86–102, 448.
- 2 *Ephraem Syrus*. In *Zachariam prophetam explanatio // S. Ephraem Syri Opera omnia*: in 6 t. T. 2. Rome, 1740. P. 285–286. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего прп. Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1901. Ч. 6. С. 163–164; *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas*. Madrid, 1980. T. 2. P. 1159–1160.

## 1. Порядок священнической инвеституры, согласно книгам Исход и Левит

Порядок поставления священников приводится в Исх. 29 и Лев. 8. Очевидно, что сравнение указанных текстов с Зах. 3, 1–5 будет иметь смысл при том условии, что избранные отрывки Пятикнижия были написаны ранее исследуемого пророческого текста, а не явились результатом позднейшей Р-редакции Торы<sup>3</sup>. Ввиду необоснованности выделения<sup>4</sup> и датировки текстов Жреческого кодекса<sup>5</sup> данное исследование будет исходить из тезиса о допленном происхождении Книги Левит. По справедливому замечанию диакона Н. Н. Шаблевского, «у немецкого библеиста (подразумевается Ю. Велльгаузен. — В. Б.) не было серьёзных оснований считать, что Священнический кодекс был написан после всех других источников Пятикнижия»<sup>6</sup>.

Закон Моисеев сообщает о пяти обрядах посвящения: инвеститура священников, инвеститура левитов, переосвящение/«осквернение» назореев, освящение всего общества сынов Израилевых в связи с богоявлением и засвидетельствование (=освящение) исцелившегося от проказы. При этом очевидно, что первичным в этом ряду ветхозаветных уставов освящения является посвящение первосвященника и священников. Чтобы постичь авторскую интенцию во фрагменте Зах. 3, необходимо подробно рассмотреть порядок посвячительных во жреца<sup>7</sup> обрядов и уяснить символику каждого из них.

Авторы «Толковой Библии» выделяют в последовании священнической инвеституры четыре обряда, которые совершаются над посвящаемыми. Это омовение, облачение в священные одежды, помазание елеем и особые жертвоприношения<sup>8</sup>.

3 Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. М., 2013. С. 333–347, 363–373.

4 Различные точки зрения на границы Р см.: Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 209–220.

5 См.: Hurvitz A. The Usage of  $\psi\omega$  and  $\gamma\iota\upsilon$  in the Bible and Its Implications for the Date of P // Harvard Theological Review. 1967. № 60. P. 117–121.

6 Шаблевский Н., диак. Лингвистический профиль Пятикнижия: к вопросу о филологической специфике Священнического кодекса // БХД. 2019. Т. 3. № 3. С. 227.

7 Автор данной статьи полностью разделяет позицию Ф. Г. Елеонского, утверждавшего богоустановленный характер ветхозаветного священства (см.: Елеонский. Ф. Г. О ветхозаветном священстве // Христианское чтение. 1879. № 11–12. С. 606–638). В то же время употребление термина «жрец» для ветхозаветного священства видится вполне допустимым, поскольку словом «жре́ць» передается евр. слово  $\text{קָהֵן}$  в некоторых местах (см., например: Лев. 6, 7) церковно-славянского текста Библии.

8 Лопухин А. П. Толковая Библия: в 3 т. Стокгольм, 1987. Т. 1. С. 430–431.

Вопреки мнению А. П. Лопухина современный французский ученый А. Маркс выделяет три фазы посвячительного ритуала жрецов. Первая фаза предполагает очищение и омовение первосвященника и священников и их собирание с целью изоляции (выделения) от остального народа. В рамках этой фазы происходит и помазание первосвященника<sup>9</sup> и Скинии Свидения и её принадлежностей (Лев. 8, 10–11). Вторая фаза носит промежуточный характер и включает в себя двойное жертвоприношение  $\text{הַטָּוֵט} \text{ } \text{ḥaṭṭā}^{\text{?}}\text{t}$  (за грех) и жертву всеожжения  $\text{הֶלֶב} \text{ } \text{ḥōlā}^{\text{?}}\text{(h)}$ , при которых закаляются соответственно бык и овен<sup>10</sup>. Третьим этапом, по мнению Маркса, выступает собственно посвящение. Его осуществление происходит с использованием проса и хлеба и состоит из двух серий обрядов, «которые на последовательных этапах будут устанавливать всё более и более тесные отношения с Yhwh»<sup>11</sup>. Первая серия обрядов выполняется с кровью овна посвящения,  $\text{מִלֵּי־דָם} \text{ } \text{millū}^{\text{?}}\text{im}$ , и служит для создания посредственных отношений между священниками и Яхве: часть крови наносится, на самом деле, на мочку правого уха и на большой палец правой руки и ступни священника, в то время как другой кропят,  $\text{עַל זָרָאֵךְ} \text{ } \text{zāraq} \text{ } \text{ʿal}$ , против алтаря; затем, после сжигания жертвенного материала на алтаре, проецируется кровь, взятая на алтаре,  $\text{הַנֶּחֱטָה} \text{ } \text{nāzāh} \text{ } \text{hi}$ , вместе с маслом для помазания священников (Исх. 29, 19–21; Лев. 8, 22–24.30). «Вторая серия обрядов создавала между священниками и Яхве двойное отношение комменсализма»<sup>12</sup> (сотрапезничества — В. Б.): мясо делится между Яхве, Который, помимо тука, получает правую ногу, Моисеем, которому отдаётся грудь, и священниками, которые разделяют остальную часть мяса. Хлебы также делятся, но только между Господом и священниками (Исх. 29, 22–26.31–34; Лев. 8, 25–29.31–32). Если в первом случае комменсализм ограничен тем, что каждый из комменсалов-сотрапезников получает различную долю, то во втором случае священник и Яхве «потребляют строго одну и ту же пищу, приготовленную одинаковым образом, в одном и том же месте, в полное причастие»<sup>13</sup>.

9 Исх. 29, 4–9; Лев. 8, 6–9.12–13.

10 Исх. 29, 10–18; Лев. 8, 14–21.

11 Marx A. Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh. Leiden; Boston, 2005. P. 173.

12 Ibid.

13 См.: Ibid. P. 173–174.

Исследовав две вышеизложенные схемы, нам приходится признать, что по сравнению с изложением А. П. Лопухина модель А. Маркса менее осмыслена с позиции богословия и в значительной степени усложнена. Последнее обусловлено тем, что французский ученый избрал предметом исследования систему жертвоприношений и стремится включить в эту систему также жертвы, приносившиеся при жреческой инвеституре. Наиболее приемлемо принять схему Лопухина. Синтезируя обе схемы, можно получить примерно такой результат: омовение первосвященника и облачение в священнические одежды, помазание первосвященника и Скинии миром, жертвоприношения (за грех, всеожжения и особая жертва) посвящения, помазание кровью жертвы посвящения первосвященника и жертвенника, сотрапезничество священников и Яхве (вкушение священством части жертвенного овна и хлебов).

Для понимания богословского смысла этого обряда необходимо уяснить функциональную сущность древнеизраильского жречества. Эта тема исчерпывающе раскрыта в специальной монографии профессора В. И. Экземплярского. При рассмотрении сущности ветхозаветного священства Экземплярский апеллировал к той двойственности отношения Израиля к Богу, которую выявил Закон Моисеев: с одной стороны, осознание неспособности вступить в общение с Богом непосредственно в силу греховной нечистоты человека; с другой — освящение народа Самим Господом<sup>14</sup>. Как посредник священник должен был близок к обеим сторонам: к народу — в силу происхождения, к Богу — в силу «дара Божественной воли»<sup>15</sup>. Таким образом, священник был тождественен народу Израилеву (грех первосвященника считался грехом всего народа, в то же время за грехи народа в целом и некоторых израильтян в частности приносил жертвы первосвященник) и в то же время был облечён особой сакральной властью через прямое избрание Самим Яхве. Такое понимание священства отражает и ритуал посвящения.

Обе перикопы о священнической инвеституре, в целом идентичные с точки зрения лексики, отличаются с точки зрения синтаксиса. В то время как в Исх. 29 преобладает такая форма предикации, как *wə-qāṭalā*<sup>16</sup>, в Лев. 8 канва повествования продвигается посредством

14 Экземплярский В. И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. С. 18.

15 Там же. С. 19.

16 В синодальном переводе передаётся посредством повелительного наклонения.

цепочки *wayiqṭōl'*ов. Первая форма является обычной для повеления в законодательных текстах, вторая же характерна для нарратива<sup>17</sup>. Иными словами, книга Исход предлагает ряд повелений об инвести-туре, Левит же содержит повествование о поставлении Аарона и его сыновей. Эти особенности синтаксиса обоих отрывков в дальнейшем будет целесообразно сравнить с синтаксисом Зах. 3, 1–5.

Из всех вышеперечисленных элементов, составляющих последование посвящения, в 3 главе книги Захарии упоминается (или акцентируется) лишь перемена одежд, поэтому здесь будет уместно подробно рассмотреть порядок возложения первосвященнических одежд и, насколько это представляется возможным, выявить их символику. Это позволит также установить, действительно ли в указанном отрывке видений Захарии подразумевается именно поставление в первосвященника.

В Исх. 28, 2 отмечается, что назначение священных одежды — *слава и великолепие* (וְהִלְבַּשְׁתָּ אֹתוֹ לְכָבוֹד), то есть одежды должны были отражать величие Яхве. Далее в Исх. 28, 4 перечисляются собственно одежды: *наперсник* (וְשָׁרֵיט), *ефод* (וְעֹפֹד), *риза* (וְמִעִיל), *хитон узорчатый* (в переводе РБО) или *стяжной* (в Синодальном переводе), *тюрбан* (וְמִצְנַף) букв. «повязание» и *пояс* (וְחֵטָם). При этом особое нижнее одеяние (штаны?) служило для прикрытия наготы при входе в святилище (28, 42–43). Специфический смысл остальных элементов одежд в указанном отрывке не раскрыт, за исключением нагрудника и тюрбана: камни с вырезанными именами колен Израилевых на первом «у сердца» ассоциировали первосвященника с богоизбранным народом (Исх. 28, 29–30), дощечка с надписью: «*Святыня Господня*» — на втором означала связь верховного жреца с Самим Яхве (Исх. 28, 36–38).

Повествование в 8 главе Книги Левит содержит собственно порядок возложения одежд. Омыв Аарона и его сыновей (Лев. 8, 6), Моисей облачает его в *хитон* (וְחֵטָם), который вождь препоясывает *поясом* (וְחֵטָם) ст.). Далее на поставляемого возлагается *верхняя риза* (וְמִעִיל) и *ефод* (וְעֹפֹד), который подвязывается особым *пояском* (там же). Затем пророк возлагает на брата *наперсник* (וְשָׁרֵיט) и *уриим* (וְאֹרִיִּים) с *тумимом* (וְתִמִּים). Последним возлагается *кидар* (וְמִצְנַף), украшаемый *золотой пластиной* (וְזָהָב צִיָּה) — *диадемой святыни* (וְקִדְשֵׁי הַקֹּדֶשׁ).

Таким образом, облачение ветхозаветного первосвященника служит выражением его служения. С одной стороны, одежды покрывают его человеческую наготу и отождествляют его с другими

17 Шаблевский Н., диак. Лингвистический профиль Пятикнижия. С. 239–245.

членами израильского народа (12 камней на нагруднике с именами израильских фил), с другой — красота и великолепие одежд отражают величие Яхве, а Его имя на диадеме святыни ассоциирует носящего её с Тем, кому первосвященник служит.

## 2. Облачение первосвященника Иисуса как инвестиатура

В перикопе Зах. 3, 1–7 обычно выделяются два основных мотива: мотив «небесного совета» (с присутствующим на нем сатаной; ср. Иов 1, 3 Цар. 22) и мотив первосвященнической инвестиатуры. При этом синтез Захарии столь тесно переплетает оба мотива, что сложно сказать, происходит ли на небе поставление Иисуса, сына Иоседекова, в первосвященника или же он становится равным другим ангелам в небесном совете. В любом случае, читая этот отрывок, следует учитывать, что оба эти мотива здесь присутствуют, и выясняя вопрос об инвестиатуре Иисуса, нельзя игнорировать тот факт, что в представлении автора действие происходит на небе или, говоря языком Л.-С. Тимейер, на третьем уровне реальности видений — в «созерцаемом мире» (the visionary world)<sup>18</sup>.

Исходя из вышеприведённой логики, необходимо охарактеризовать фигуру сатаны (יִצְחָךְ) в указанном отрывке. Образ יִצְחָךְ, «Противоречащего», в Ветхом Завете несколько отличен от представления о сатане как о диаволе — *отце лжи* (Ин. 8, 44), враге рода человеческого и главном антагонисте Бога. На древнем Востоке этот персонаж предстаёт как оппозиционно и критически настроенный придворный, который обнажает перед Царём (Богом) проступки и неприглядные стороны Его подданных (в Библии — людей)<sup>19</sup>. Экстраполируя данные идеи на описание видения во фрагменте Зах. 3, 1–7, можно утверждать, что здесь речь идёт о том, является ли Иисус, сын Иоседеков, первосвященником в глазах Господа или нет. В этой связи облачение Иисуса как элемент инвестиатуры, понимает-

18 *Tiemeyer L.-S. Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report. London; New York, 2015. P. 46.*

19 *Schökel A. L. Job. Madrid, 1971. P. 19–20.* Разумеется, с точки зрения догматической, подобные представления не противоречат христианскому учению, поскольку подчёркивают другой аспект ангелологии, а именно тварность и подчинённый статус диавола по отношению к Богу.

ся, является лишь поэтическим образом, выражающим санкцию Господа на служение Иисуса в качестве верховного жреца.

Оценка смены одежд Иисуса как инвеституры находит отражение в христианской традиции. Так блж. Феодорит идентифицирует одежды, возложенные на Иисуса, как священнические, а само облачение объясняет как поставление в священном сане<sup>20</sup>. Прп. Ефрем усматривает в описании процедуры облачения в Зах. 3, 1–5 явную параллель с пророчеством Иезекииля: «Священнику, служившему пред наступлением плена, сказано было: «...сниму с тебя украшение и кидар» (Иез. 21, 26<sup>21</sup>), который был на главе его. Теперь же ангел повелевает, говоря: «На главу возвращающегося из плена священника возложите кидар чист (Зах. 3, 5)»<sup>22</sup>. (Надо сказать, что цитируемые отцом Церкви слова Иезекииля обращены к некоему вождю Израиля, לְאַרְיָאֵי אֲשֶׁר (Иез. 21, 30).) Этой же традиции придерживались и отечественные библеисты «старой школы»<sup>23</sup>. Аналогичное мнение разделяет и ряд современных библеистов. Например, Л. С. Фрид пишет: «Видения пророка / священника Захарии очерчивают священнические цели для правителя и первосвященника в постепленной Иудее. В одном Захария видит Иисуса, первосвященника, стоящего перед Yhwh, перед ангелом Yhwh и перед сатаной (Zech. 3, 1). Они, очевидно, находятся в храме, но также и перед божественным судом. Ангел говорит стоящим перед ним “надеть чистый тюрбан (רִיבֹן) на голову [Иисуса], чтобы они надели ему на голову чистый тюрбан (רִיבֹן) и надели на него его одеяния”. Это церемониальная одежда первосвященника, и видение обозначает инвеституру священника»<sup>24</sup>

20 Ἀλλὰ γὰρ οὕτω, φησὶν, ἀπαλλαγεῖς τοῦ πενθικοῦ σχήματος, καὶ τοὺς θυμηδίας μεστοὺς δεξιζόμενος λόγους, ἀπολαμβάνει καὶ τὴν τῆς ἱερωσύνης στολήν (*Theodoretus. Interpretatio Zachariae prophetae* // PG. 81. Col. 1893).

21 В МТ соответственно 21, 31.

22 *Ephraem Syrus. In Zachariam prophetam* // Ibid. P. 286. Рус. пер.: *Ефрем Сирийский, прп.* Толкование на книгу пророчества Захарии. С. 164.

23 См.: *Образцов П., свящ.* Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб., 1873. С. 37; *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка, 1876. С. 36–38; *Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Сергиев Посад, 1910. С. 112–114.

24 *Fried L. S. The Priest and the Great King: Temple-palace relation in the Persian Empire. Winona Lake (Indiana), 2004. P. 203.* См. также: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. Profetas. T. 2. P. 1159–1160.*



Однако Б. Хальперн, проводя прямые параллели со строительством храмов в Месопотамии, отмечал, что в чистые одежды Иисус был одет как храмостроитель, а тюрбаном увенчан подобно монарху<sup>25</sup>. Однако такой взгляд на Захарию как на поборника иерократической власти жреца был подвергнут справедливой критике М. Бода<sup>26</sup>. В то же время Т. Пола полагает, что в этом отрывке Иисусу передаётся лишь царское право относительно начала храмостроения, что не выражает каких-либо претензий первосвященника на царскую власть, поскольку жрец выступает здесь в качестве некоего «заместителя» (Amsinhaber) царя при обряде закладки храма<sup>27</sup>. Тем не менее позиции Хальперна и Пола выглядят слабо обоснованными по сравнению с традиционной точкой зрения, потому в данной статье эпизод переоблачения Иисуса будет рассматриваться именно как элемент инвеституры верховного жреца.

Думается, выбор именно ритуала облачения в священные одежды обусловлен тем, что указанные одежды выступали в глазах народа наиболее ярким атрибутом священства, указывающим на определённый статус носящего эти одежды. Речь здесь, таким образом, идет о некоей явленной статусности. Для наглядности приведём здесь эпизод облачения.

Зах. 3, 3–5:

ויהושע הָיָה לְבָשׁ בְּגָדִים צֹאֲאִים; וְעָמַד לְפָנַי הַמְּלֵאָךְ:  
וַיַּעַן וַיֹּאמֶר, אֵלֶּי־הַעֲמָדִים לְפָנָיו לֵאמֹר, הֲסִירוּ הַבְּגָדִים הַצֹּאֲאִים מֵעָלָיו; וַיֹּאמֶר אֵלָיו, רֵאֵה הַעֲבָרְתִּי  
מֵעָלָיִךְ עֹנָה, וְהַלְבַּשׁ אֶתְךָ מִתְּקִצּוֹת:  
וַאֲמַר יְשִׁימוּ צָנִיף טְהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ; וַיְשִׁימוּ הַצָּנִיף הַטְּהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ, וַיְלַבְּשֵׁהוּ בְּגָדִים, וּמְלֵאָךְ יְהוָה  
עָמַד:

- 25 «Like the builder of the Mesopotamian Temple, Joshua is clad in a pure garment. Like the Mesopotamian monarch, the high priest is crowned with a pure “turban” (*sānīp*)» (*Halpern B. The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // The Catholic Biblical Quarterly. 1977. Vol. 40. № 2. P. 173*). Подобное воззрение основано на том, что в Ис. 62, 3 צָנִיף означает царский головной убор. Однако Ветхий Завет свидетельствует, что тюрбан, помимо царей и священников, могли носить женщины (Ис. 3, 23 (22)) и мужчины (Иов 29, 14).
- 26 *Boda M. J. Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1, 7 – 6, 15 // Boda M. J. Exploring Zechariah. Atlanta, 2017. Vol. 2. P. 66–67, 82.*
- 27 «Übertragung der vorexilische Rechte des Königs hinsichtlich des Tempels auf den einstigen Oberpriester, der damit letztlich zum Hohenpriester geworden ist» (*Polá T. Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen, 2002. S. 187*). Курсив автора. («Передача допленного права царя относительно храма бывшему старшему священнику, который вместе с тем впоследствии становится первосвященником»).

*А Иисус был одет в одежды грязные и стоял перед Ангелом,  
И сказал Ангел стоящим пред ним: «Снимите грязные одежды с него!»  
И сказал ему: «Смотри: я снял с тебя вину твою и облачаю тебя в оде-  
жды торжественные.  
И говорю: да возложат чистый тюрбан на голову его!» И возложили  
тюрбан чистый на голову его и облачили в одежды; а Ангел Яхве сто-  
ял<sup>28</sup>.*

Структура *wəN qāṭal* противопоставляет данный отрывок предыдущему (сатане было в чём обвинять Иисуса) и в то же время отсылает читателя к описанию фоновой ситуации, дабы объяснить читателю смысл происходящего. В рамках перикопы Зах. 3, 1–7 отрывок, состоящий из 3, 4 и 5 стихов, отделяет и начало речи ангела в 6 стихе. В этом отрывке из трёх стихов хортативные формы глагола чередуются с повествовательными *qāṭal* и *wayyiqṭól* (да возложат — и возложили). Напомним, что в отрывках, касающихся посвящения Аарона в Книгах Исход и Левит употребляются *waw+perfect* (с хортативным значением) и *waw+imperfect* (нарратив). Здесь же, у Захарии, сочетаются *imperativ* и *waw+imperfect*, что весьма напоминает символическое действие при пророческом призвании, однако в отличие от Исаии (Ис. 6) пророк Захария остаётся лишь пассивным созерцателем<sup>29</sup>.

Одежды, которые были на Иисусе именуется *грязными* (נִבְזִיזִים). Во Втор. 23, 14, 4 Цар. 18, 27 и Иез. 4, 12 однокоренное слово נִבְזִיזִים означает человеческие фекалии. В то же время в Ис. 4, 4 пророк свидетельствует, что Господь очистит скверну (נִבְזִיזִים) дочерей Сиона, а в 28, 8 относит эпитет נִבְזִיזִים к блевотине (לִקְיָהּ; кстати, из стиха 7 следует, что речь идёт о пьяных священниках и пророках). Во всех указанных отрывках данный термин предполагает некую отвратительную нечистоту.

В исследуемом отрывке грязные одежды знаменуют вину (יָוֶז) первосвященника. Следуя разделению Т. Пола<sup>30</sup>, Йенсен предложил риторическую структуру видения в 3, 1–7 и пророчества в 3, 8–10. Так четвёртое (по его счёту) видение содержит два компонента:

28 Перевод мой. — В. Б.

29 См.: *Jeremias Chr. Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial.* Göttingen, 1977. S. 205–206.

30 *Pola T. Das Priestertum bei Sacharja.* S. 176.

1) решение снять с Иисуса грязные одежды (стих 4) и 2) проблему — грязное одеяние Иисуса, символизирующее вину (стихи 3, 4)<sup>31</sup>. С этой точки зрения именно вина оказывается центральным понятием текста Зах. 3, 1–7.

В Исх. 34, 9 снятие вины напрямую связывается с темой присутствия Яхве: «...прости беззакония наши (לְעֲוֹנוֹתֵינוּ) и грехи наши и сделай нас наследием Твоим (נַחֲלָנוּ)». Мысль об Иуде как наследии встречается в Зах. 2, 16 (12)а, однако «пророк утешения» пока не вводит понятия вины. Это может быть индивидуальная вина, как, например, в Ис. 6, 7 (и вина твоя удалена от тебя), в 2 Цар. 24, 10 (вина Давида) или вина семьи (династии), как в 1 Цар. 3, 14 (вина дома Илиа). При этом в двух последних случаях мы видим, что вина лидера чревата последствиями для всего возглавляемого им народа (соответственно поражение израильтян и потеря ковчега и мор среди израильского народа). В то же время целый ряд текстов говорит о коллективной вине всего народа: Пс. 78 (77), 38 (вина людей, которую простил Господь); 85 (84), 3 (Господь простил вины народа Своего); Ис. 22, 14 (И открыл мне в уши Господь Саваоф: не будет прощено вам это нечестие, доколе не умрете, сказал Господь, Господь Саваоф); 27, 9 (И чрез это загладится беззаконие Иакова; и плодом сего будет снятие греха с него, когда все камни жертвенников он обратит в куски извести, и не будут уже стоять дубравы и истуканы солнца); 33, 24 (И ни один из жителей не скажет: «я болен»; народу, живущему там, будут отпущены согрешения), Иер. 18, 23 (Но Ты, Господи, знаешь все замыслы их против меня, чтобы умертвить меня; не прости неправды их и греха их не изгладь пред лицом Твоим; да будут они низвержены пред Тобою; поступи с ними во время гнева Твоего), Дан 9, 24 (пророчества о седмидесяти седмицах), Ос. 14, 3 (Возьмите с собою слова и обратитесь к Господу; говорите Ему: «отними всякое беззаконие и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших»), Мих. 7, 18–19 (Кто Бог, как Ты, прощающий беззаконие и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего? не вечно гневается Он, потому что любит миловать. Он опять умилосердится над нами, изгладит беззакония наши. Ты ввергнешь в пучину морскую все грехи наши), Неем. 3, 37 (4, 5) (и не покрой беззаконий их, и грех их да не изгладится пред лицом Твоим, потому что они озорчили строящих!).

Вышеприведённые тексты ставят вопрос, снимается ли с первосвященника Иисуса вина за грехи народа или же собственный грех

31 Jensen Chr. H. A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master Thesis, Theology. Copenhagen, 2017. P. 66.

(согласно Ездр. 10, 18, брак его сыновей с жёнами-иноплеменницами). В Зах. 3, 4 читаем о вине самого Иисуса (*вина твоя*), аналогично во 2 стихе он уподобляется выхваченной из огня головне (если следовать переводу Российского библейского общества). В то же время отождествление жреца с богоизбранным народом предполагает идентичность личного греха первосвященника и грехов израильтян (иудеев). Такой взгляд на верховного жреца обусловлен «коллективным» характером его личности<sup>32</sup>. Кроме того, сама трансцендентность «небесного совета» оставляет за экзегетом определённую свободу в интерпретации. Таким образом, продолжая тему присутствия Яхве, пророк вводит понятие вины, тесно связанное с понятиями беззакония и нечестия народа Яхве — тех явлений, о которых пророк доселе молчал (исключая пролог Зах. 1, 1–6), а затем обратится к ним в видениях Свитка и Ефы.

Теперь уместно перейти к *тюрбану* תַּרְבֵּן. Во-первых, это единственное из первосвященнических облачений, названное пророком Захарией; остальные объединены абстрактным понятием סִטְרֵי, *одежды*. Во-вторых, обращает на себя внимание факт, что в отличие от последования облачения в Исх. 28 и Лев. 8 на Иисуса тюрбан возлагается прежде других одежд, хотя должен возлагаться последним. Выше было отмечено, что он знаменовал особую близость первосвященника к Яхве. И если даже предположить, что текст Зах. 3, 3–5 построен по принципу параллелизма: А-В-А' (грязные одежды — чистый тюрбан — торжественные одежды), то תַּרְבֵּן всё равно оказывается в центре внимания. В противовес грязным одеждам тюрбан характеризуется эпитетом טָהוֹר, *чистый*, который может обозначать и нравственную чистоту (ср. Притч. 30, 12).

К. и Э. Мейерсы отмечают: «Несмотря на эти формальные различия, которые привели нас к исключению главы 3 из последовательной нумерации видений, это пророческое видение тем не менее во многом является частью последования видений»<sup>33</sup>. Подобное допущение позволяет рассматривать данный отрывок не

32 О соотношении коллективного и личностного в Ветхом Завете см.: *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 93, 99, 104–106; *Вейнберг И. П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993. С. 205–263.

33 «Despite these formal differences, which have led us to exclude chapter 3 from the sequential numbering of the visions, this prophetic vision is nonetheless very much a part of the visionary sequence» (*Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York, 1987. P. 179).

только в контексте общей тематики цикла видений, но и как элемент, связывающий мотивы предыдущих видений (Коней, Верви, Рогов и Рабочих) с мотивами видений последующих (Светильника, Свитка, Ефы и Колесниц). То есть только рассмотрение видения Иисуса с позиции его места в литературной композиции видений даст окончательный ответ на вопрос о богословии и символике изложенного в нём действия.

Цикл видений пророка Захарии иллюстрирует обращение Яхве к Своему народу, обращение Господа от гнева к милости. Яхве воинств, надзираая за всем миром (видение Коней, Светильника), ограждает Иерусалим и Иуду от внешних врагов (видение Верви) и наказывает их (видения Рогов-Рабочих и Колесниц), а также ограждает иудеев от внутренней опасности — воровства и лжи как греха против ближнего (видение Свитка) и идолопоклонства как греха против Господа (видение Ефы)<sup>34</sup>. Как и весь цикл видений, видение одежды Иисуса, сына Иоседекова, выражает милость Яхве к иудейскому народу: последний в лице первосвященника очищается от прежних грехов, при этом от Иисуса не требуется иных очистительных жертв и обрядов (даже если они имели место в храме или на «небесном совете», они остаются вне поля зрения священнописателя). Здесь же Яхве, как и в других видениях, Сам проявляет инициативу, венчая первосвященника тюрбаном, знаменовавшим особую близость жреца к Нему. С другой стороны, как и в видениях Свитка и Ефы, в видении Иисуса акцентируется «внутренняя опасность», угрожающая народу Господню. Эта опасность связана с понятиями вины (греха, беззакония), проклятия и нечестия. Вероятно, неслучайно поворот, «обращение» к этим проблемам открывается именно видением Иисуса, сына Иоседекова.

### Заключение

Обобщив данные историко-экзегетического анализа указанных отрывков, можно сделать следующие выводы.

34 См.: Введение в Ветхий Завет. С. 756–757. К. и Э. Мейерсы усматривают в видении Ефы образы Иудеи и Персии (см.: *Meyers C., Meyers E. M. Haggai, Zechariah 1–8*. P. LIV–LVI), однако эта позиция выглядит безосновательной по сравнению со схемой, предложенной Х. Гезе (*Gese H. Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 70. 1973. № 1. S. 36*). Хотя и эта схема страдает крайностями.

Описанный в книгах Исход (28–29 гл.) и Левит (8 гл.) чин инвеституры первосвященника представляет собой довольно сложное, многоступенчатое последование, включающее целую серию обрядов, богословский смысл которых сводится к посреднической функции ветхозаветного жреца. Чтобы быть таким посредником, первосвященник, с одной стороны, должен являться представителем народа, с другой — быть отделённым (освящённым) от него и причастным Самому Богу, являя величие Яхве великолепием одежд и святостью жизни, участвуя с Господом в трапезе жертвоприношения.

В видении Иисуса (Зах. 3, 1–7) смена одежд, несомненно отсылающая к жреческой инвеституре, не является единственным лейтмотивом: эта тема тесно переплетается с мотивом обвинения в «небесном совете» Яхве (ср. с прозаической частью Книги Иова). Уже эта особенность хронотопа данного видения не позволяет экзегету рассматривать перикопу Зах. 3, 1–7 лишь как вступление старшего из священников Иисуса, сына Иоседекова, в должность первосвященника.

Исходя из отождествления первосвященника и народа Господня, можно с высокой степенью уверенности утверждать, что смена одежд Иисуса с *грязных* на *чистые* и *торжественные* знаменует собой прежде всего перемену отношения Яхве к избранному Им народу. Таким образом, возникающая в 3 главе «жреческая» тематика не вступает в богословское противоречие с остальными видениями цикла (Зах. 1–6), но продолжает и развивает их основную тематику.

Исследование литературных, богословских и исторических связей видения первосвященника Иисуса с текстами «священнической традиции» Пятикнижия, произведениями других пророков и, наконец, с описаниями других видений самого Захарии даёт место некоторым догадкам о месте отрывка Зах. 3, 1–7 в изначальном тексте 1–6 глав предпоследней пророческой книги ветхозаветного канона.

### Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Ephraem Syrus*. In Zachariam prophetam explanatio // *S. Ephraem Syri Opera omnia*: in 6 t. T. 2. Roma: Typographia pontificia vaticana, 1740. P. 285–311.
- Theodoretus*. Interpretatio Zachariae prophetae // PG. T. 81. Col. 1873–1959.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

*Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Захарии // Творения иже во святых отца нашего преп. Ефрема Сирина. Ч. 6. Сергиев Посад: СТСЛ, 1901. С. 163–198.

## Литература

- Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008.
- Вейнберг И. П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М.: Наука, 1993.
- Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986.
- Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. М.: книжный дом «Либроком», 2013. (Академия фундаментальных исследований: история).
- Леонский. Ф. Г.* О ветхозаветном священстве // ХЧ. 1879. № 11–12. С. 606–638.
- Лопухин А. П.* Толковая Библия: в 3 т. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. Т. 1.
- Образцов П., свящ.* Опыт толкования св. пророка Захарии в порядке последовательного чтения Священного Писания. СПб.: тип. Деп. уделов, 1873.
- Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на книгу святого пророка Захарии. Вятка: тип. Куклина, 1876.
- Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Сергиев Посад: СТСЛ, 1910. Вып. I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги.
- Шаблевский Н., диак.* Лингвистический профиль Пятикнижия: к вопросу о филологической специфике Священнического кодекса // БХД. 2019. № 3 (3). С. 226–248.
- Экземплярский В. И.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев: тип. С. В. Кульженко, 1904.
- Alonso Schökel L.* Job. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980. Т. 2.
- Barthtelemey D.* Critique textuelle de l' Ancien Testament. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes. Fribourg; Göttingen: Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. Т. 3.
- Boda M. J.* Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1, 7 – 6, 15 // Exploring Zechariah. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017. Vol. 2: The Development and Role of Biblical Traditions in Zechariah. P. 59–82.
- Fried L. S.* The Priest and the Great King: Temple-palace Relation in the Persian Empire. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 2004.
- Gese H.* Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch // Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. 70. 1973. № 1. S. 20–49.

- Hallaschka M.* Haggai und Sacharja 1–8, Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Halpern B.* The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.
- Hurvitz A.* The Usage of  $\omega$  and  $\gamma$  in the Bible and Its Implications for the Date of P // *Harvard Theological Review*. 1967. № 60. P. 117–121.
- Jensen Chr. H.* A Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master Thesis, Theology. Copenhagen: University of Copenhagen, 2017.
- Jeremias Chr.* Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Lux R.* Prophetie und Zweiter Tempel, Studien zu Haggai und Sacharja. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Marx A.* Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 105).
- Meyers C., Meyers E. M.* Haggai, Zechariah 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1987.
- Mohr J.-O.* Israel als Licht der Welt? Heilsuniversalismus im Buch Sacharja. Hamburg: Diplomica Verlag, 2013.
- Pola T.* Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Forschungen zum Alten Testament; Bd. 35).
- Schöttler H.-G.* Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6. Trier: Paulinus-Verlag, 1987. (Trierer theologische Studien; Bd. 43).
- Schmitt H.-Chr.* Theologie in Prophetie und Pentateuch, Gesammelte Schriften / hrsg. von Ulrike Schorn und Matthias Büttner. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 310).
- Seybold Kl.* Die Bildmotive in den Visionen des Propheten Sacharja // *Studies on Prophecy, A Collection of Twelve Papers*. Leiden: Brill, 1974. P. 92–110.
- Stead M. R.* The Intertextuality of Zechariah 1–8. New York: T&T Clark International, 2009.
- Tábet M. A.* Introducción al Antiguo Testamento I: Pentateuco y libros históricos. Madrid: Palabra, 2004.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / by F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs. Peabody (MA): Hendrickson, 2000.
- Tiemeyer L.-S.* Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.



## The Vision of the High Priest Jesus (Zech. 3, 1–7) and the Ordination of Priests in the Pentateuch: A Historical and Exegetical Analysis

**Vladimir V. Belsky**

Methodologist at the Department of Philology  
at the Moscow Theological Academy

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

b\_volodimir@mail.ru

**For citation:** Belsky, Vladimir V. "The Vision of the High Priest Jesus (Zech. 3, 1–7) and the Ordination of Priests in the Pentateuch: A Historical and Exegetical Analysis". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 41–58 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-41-58

**Abstract.** The purpose of the study is to reveal the features of the relationship of the vision of «the garments of the high priest of Joshua» (Zech. 3, 1–7) with descriptions of the investiture of the high priest in the Pentateuch (Ex. 28–29 and Lev. 8). As part of the comparison indicated in the article, the tendency of the reinterpretation of the priestly tradition by the prophet Zechariah is shown. In this rethinking, the prophet uses the images and motives of both the prophetic tradition and the traditions recorded in literature of Wisdom. The use of these texts, according to the author of the study, allows the prophet to avoid a purely ritual understanding of the text of Zech. 3, 1–7. The author of the article makes an attempt to comprehend the place of vision of the high priest Joshua ben-Yehozadak, in the composition of the originally existing text of the cycle of visions of the prophet (Zech. 1–6).

**Keywords:** the book of Zechariah, the Pentateuch, the priesthood of Old Testament, the high priest's investiture, Joshua ben-Yehozadak, the priestly vestments, the worship in the Old Testament, the Second Temple.

## References

- Alonso Schökel L. (1971) *Job*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alonso Schökel, L., Sicre Diaz, L. (1980) *Profetas*, vol. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Boda M. J. (2017) "Oil, Crowns and Thrones: Prophet, Priest and King in Zechariah 1, 7 – 6, 15", in *Exploring Zechariah*, vol. 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, pp. 59–82.
- Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. (2000) *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody (MA): Hendrickson.
- Fried L. S. (2004) *The Priest and the Great King: Temple-palace Relation in the Persian Empire*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Gese H. (1973) "Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 70, no. 1, pp. 20–49.

- Halpern B. (1977) "The Ritual background of Zechariah's Temple Song". *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40, no. 2, pp. 167–190.
- Hurvitz A. (1967) "The Usage of  $\omega$  and  $\nu$  in the Bible and Its Implications for the Date of P". *Harvard Theological Review*, no. 60, pp. 117–121.
- Jensen Chr. H. A. (2017) *Rhetorical-Structural Reading of Zechariah's Night Visions: Master thesis, theology*. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Jeremias Chr. (1977) *Die Nachtgesichte des Sacharja: Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lopukhin A. P. (1989) *Tolkovajija Biblija: v 3 t. [Bible with Commentary: in 3 vols.]*, vol. 1. Stockholm: Institut perevoda Biblii (in Russian).
- Marx A. (2005) *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: Formes et fonction culte sacrificiel à Yhwh*. Leiden; Boston: Brill.
- Meyers C., Meyers E. M. (1987) *Haggai, Zechariah 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Pola T. (2002) *Das Priestertum bei Sacharja*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002 (Forschungen zum Alten Testament 35).
- Schöttler H.-G. (1987) *Gott inmitten Seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6*. Trier: Paulinus-Verlag (Trierer theologische Studien, 43).
- Shablevskij N. N. (2019) "Lingvisticheskiy profil' Piatknizhija: k voprosu o filologicheskoy specifike Sviascshennicheskogo kodexa" ["The Linguistic Profile of the Pentateuch: to the Question of the Philological Specifics of the Priestly Code"]. *Bibliia i hristianskaia drevnost' [Bible and Christian Antiquity]*, 2019, no. 3 (3), pp. 226–248 (in Russian).
- Tiemeyer L.-S. (2015) *Zechariah and his Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision report*. London–New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Tsenger E. (2008) *Vvedenie v Vethij Zavet [Introduction to the old Testament]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Weinberg J. P. (1993) *Rozhdenie istorii. Istoricheskaja mysl' na Blizhnem Vostoke serediny I tysjacheletija do n.e. [Genesis of history. The idea of history in the Near East in the middle of the first millennium BC]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Weinberg J. P. (1986) *Chelovek v kul'ture drevnego Blizhnego Vostoka [Man in the culture of Ancient Near East]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Wellhausen J. (2013) *Vvedenie v istoriju drevnego Izrailja [Prolegomena to History of the Ancient Israel]*. Moscow: Librokom (in Russian).

# УЧЕНИЕ В. Н. ЛОССКОГО О РАЗЛИЧЕНИИ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИЙ В БОГЕ: АНТИНОМИЯ ИЛИ ГРУБОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ?<sup>1</sup>

Священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник кафедры библеистики МДА  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия  
fsnkrasar@gmail.com

**Для цитирования:** *Фуфаев С. Н., священник.* Учение В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге: антиномия или грубое противоречие? // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 59–90. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-59-90

## Аннотация

УДК 27-144.7

В статье предлагается ответ на критику Е. В. Зайцевым учения В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге. Е. В. Зайцев полагает, что учение В. Н. Лосского обладает грубым внутренним противоречием, которое привело к разрыву между теологией и икономией. На взгляд автора, данные выводы не обоснованы, в связи с чем в статье предпринята попытка богословского анализа наиболее важных аспектов учения В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге с целью определить характер этого различения (с точки зрения указанных аспектов). В ходе исследования были особо подчеркнуты следующие идеи: творение есть акт воли, а не акт природы; нетварные энергии есть бытие всего существующего, а между нетварной сущностью и сущностью тварной пролегает бесконечное онтологическое расстояние; абсолютное

1 Статья основана на следующих ранее опубликованных работах автора: *Фуфаев С., священник.* Открытый и сокрытый Бог Библии и Предания Церкви // ПС. 2018. № 1 (8). С. 30–43; *Он же.* Вочеловечение Бога и обожение человека // ПС. 2017. № 1 (4). С. 8–13; *Он же.* Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // БВ. 2019. Т. 4. № 35. С. 38–71.

совершенство есть абсолютная простота, абсолютное совершенство предполагает бесконечное разнообразие бесконечных и всемогущих энергий, основанных на единой нетварной сущности; между действующим и действием не может быть никакого сложения; в силу бесконечности нетварных сущности и энергий они сведены к абсолютной неделимости и простоте; абсолютная неповторимость личности есть абсолютная простота; нетварная Личность Христа одновременно пребывает в нетварной природе и природе тварной неделимо; в состоянии обожения человек бесконечно усваивает свойство божественной простоты; обожение осуществляется бесконечно от силы в большую силу и др. В результате исследования автор пришёл к выводу, что с точки зрения рассмотренных аспектов богословия В. Н. Лосского его различение сущности и энергий в Боге является не грубым противоречием, а онтологической антиномией, указывающей на неисчерпаемую тайну бытия Бога, Его творческого акта, бытия творения и обожения человека.

**Ключевые слова:** Бог, Пресвятая Троица, Господь Иисус Христос, Боговоплощение, Бытие, абсолютная простота, абсолютное совершенство, божественная бесконечность, нетварная сущность, нетварные энергии, ипостась, личность, обожение, богословская антиномия.

## Введение

Важнейшим аспектом богословия В. Н. Лосского является различие в Боге сущности и энергий. Святоотеческое понятие обожения подразумевает, что человек причастен Богу не в Его сущности (человек не может стать ещё одной ипостасью Бога), а в Его нетварных энергиях. В своих трудах В. Н. Лосский предлагает обстоятельные объяснения этой антиномии. Однако, несмотря на эти объяснения, существует принципиальное отвержение позиции В. Н. Лосского со стороны некоторых исследователей его богословия. Так, например, автор труда «Учение В. Лосского о теозисе» Е. В. Зайцев полагает, что «проблема же Лосского, как и Паламы до него, в том, что ради утверждения реальности причастия Божескому естеству (теозиса) он превращает сущностно-энергийное различие, используемое каппадокийскими отцами чисто в гносеологическом смысле, в онтологическое различие на уровне самого Бога... Теозис имел бы смысл, если бы он был постижим умом: субъект «становится» объектом постольку, поскольку объект овладевает субъектом и наполняет его. В этом смысле теозис можно было бы определить как отождествление человеческой воли с волей Божьей, единение с Богом в союзе любви и послушания. А какого рода ещё союз с Ним можно назвать постижимым? Конечно же, Лосский вряд ли бы согласился с таким пониманием теозиса... поскольку Божественные ипостаси принадлежат к непостижимой, непреступной и несообщаемой сущности Бога, и поскольку в общение с тварным миром они входят посредством энергий, не лично, возникает своего рода разрыв между «теологией» и «икономией», разрыв, углубляемый Лосским посредством постулирования определенной сферы Божества (представленной Божественными ипостасями), совершенно недоступной для тварных существ. И хотя энергии «воипостазированы» (то есть выражают то, что представляют собой Личности Божества), тем не менее подобный разрыв отдаляет Отца, Сына и Святого Духа от «икономии» спасения. В результате, хотя отношение Бога к творению и подчиняется определенному тринитарному порядку (то есть от Отца, через Сына, в Святом Духе), фактически служение Личностей Божества, в особенности Сына и Святого Духа, отодвигается на задний план, поскольку мистический союз с Богом осуществляется в данном случае посредством обезличенных божественных энергий... различие Божественной сущности и энергии, понимаемое онтологи-

чески, исключает отождествление Божественных ипостасей с энергиями. И поскольку Божественные личности принадлежат к сфере неприступной и несообщаемой сущности Бога, они вряд ли могут входить в прямое общение с тварным миром...»<sup>2</sup>.

Следует сказать, что в своей книге Е. В. Зайцев не предлагает детального критического анализа текстов В. Н. Лосского. Однако он попытался решить колоссальные по масштабу проблемы в объеме не очень большой книги: например, проблему правильного герменевтического подхода к библейским местам, использованным святыми отцами и В. Н. Лосским в качестве основания учения о теозисе; проблему оценки святоотеческих идей от св. Ириныя Лионского до свт. Григория Паламы по столь обширной теме, как учение об обожении человека, проблемы богословия В. Н. Лосского с Преданием и с онтологией и др. Для решения каждой из этих проблем может потребоваться целый комплекс диссертационных исследований. В связи с чем столь категоричные и разрушительные для богословия В. Н. Лосского выводы, какие сделал Е. В. Зайцев, вызывают ряд вопросов.

На сегодняшний день мы не находим православных исследований, в которых бы проводился последовательный анализ учения В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге с целью выяснить подлинный характер этого различения. В рамках данной статьи мы ограничимся догматическим анализом наиболее важных аспектов учения В. Н. Лосского о различении сущности и энергий в Боге. Это поможет выяснить, как следует понимать характер этого различения с точки зрения данных аспектов.

## 1. Бог есть Бытие всего существующего

В. Н. Лосский говорит об очевидной истине, что творение мира есть действие (энергия) Творца: «Творение есть акт воли, а не акт природы»<sup>3</sup>. Тварное не проистекает из Божественной природы, а возникает из ничего благодаря всемогущим действиям Бога<sup>4</sup>. Следовательно,

2 Зайцев Е. В. Учение В. Лосского о теозисе. М., 2007. С. 215, 224, 225, 226, 227.

3 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 181. См.: *Lossky V. N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. P. 89.

4 См. там же.

энергия Бога нетварна. Бог всесовершенен и неизменен, поэтому Его энергия не могла возникнуть, но предвечно существует в Нем<sup>5</sup>.

Церковь Христова учит, что мир был сотворен Богом из ничего. Это означает, что мир сам по себе не обладает бытием, он есть «сам по себе не-бытие»<sup>6</sup>: «...По отношению же к самой себе она (т. е. тварь. — *и. С. Ф.*) сводится к nihil»<sup>7</sup>, — подчёркивает В. Н. Лосский. Если бы мир сам по себе (то есть без Бога) обладал бытием, то не было бы никакой необходимости в Творце мира. В таком случае мир сам по себе был бы самодостаточным. Однако мы видим, что в реальности это не так: в мире царит смерть, которая является следствием отпадения мира (в лице человека) от Бога. Творение онтологически «обосновывается не самим собой, не Божественной сущностью, а одной лишь Божественной волей. Это отсутствие собственного основания и есть небытие»<sup>8</sup>, — говорит В. Н. Лосский. Нарушение человеком божественной воли и породило смерть. В другом месте он пишет, что «творение «из ничего» означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового, не обоснованного ни Божественной природой, ни какой-либо материей, ни возможностью какого-либо бытия вне Бога»<sup>9</sup>.

Вышеизложенные суждения ведут к следующему различению творения и бытия. Все многообразие тварного обладает одним и тем же бытием: живые и неживые сущности одинаково *есть*, они все *существуют*. Бытие неделимо бесчисленными и разнообразными созданиями, из чего следует, что оно является абсолютно простым. Бытие не из чего не состоит, у него нет состояний и положений, поскольку любая составляющая сложности, состояния и положения так же одинаково *есть*, как и вся сложность, состояние и положение в целом. При постоянных и многообразных изменениях в мире бытие всегда остаётся неизменным. Оно остаётся неизменным даже тогда, когда одно и то же естество одновременно рождается и умирает в разных ипостасях. Всякое творение возникло, возникновение есть

5 См.: Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Лосский В. Н. Боговидение. С. 592; см.: Lossky V. N. La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas // À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 49.

6 Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. С. 179.

7 Там же. С. 482.

8 Там же.

9 Там же. С. 180.

изменение, следовательно, неизменное бытие нетварно<sup>10</sup>. Творение есть приведение из небытия в бытие, значит, бытие существует до всякого творения. Поэтому прп. Иоанн Дамаскин пишет, что Бог «Сам для всего бытие, так как сущее — в Нем (Рим. 11, 36), не только потому, что Он Сам привел его из небытия в бытие, но и потому, что Его действие сохраняет и содержит то, что возникло благодаря Ему»<sup>11</sup>.

Разумеется, можно сказать, что бытие мира сотворено. В текстах В. Н. Лосского мы находим такое понимание бытия. В таком случае понятие тварного бытия тождественно либо понятию мира, либо понятию творения (в смысле тварного естества или тварной ипостаси)<sup>12</sup>. Однако в контексте христианского учения о творении Богом мира из ничего мы вынуждены понимать бытие иначе (что также видно, как мы убедились, из трудов В. Н. Лосского): если творение Божие само по себе (т. е. без Бога) есть небытие, значит, бытие и творение не тождественны друг другу. Таким образом, остаётся признать, что бытием мира является Бог в Своих нетварных энергиях.

- 10 «Творение — это акт, имевший начало. Начало же предполагает изменение, переход от небытия к бытию. Поэтому в силу самого своего происхождения тварь всегда будет существом изменяемым, подверженным переходу из одного состояния в другое. Она не имеет никакого обоснования ни в самой себе, как созданной из ничего, ни в Божественной сущности, ибо никакая необходимость не понуждала Бога творить... Творение есть свободный акт Его желания, и это — единственное обоснование тварного...Осуществление же Божественного желания, по святому Григорию Нисскому, есть тварное бытие» (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 181. См.: Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. P. 89*).
- 11 *Joannes Damascenus. Expositio fidei. IV, 13 (86) // PG. 94. Col. 1136C:7–11. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Творения. Источник знания. М., 2002. С. 300.*
- 12 Использование термина «бытие» в данных значениях наиболее распространено в святоотеческих текстах. В. Н. Лосский понятию «бытие» придает те же значения, преимущественно употребляя словосочетание «тварное бытие» (см., например: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 179–197*). На наш взгляд, в этом сказывается влияние философии Аристотеля, который бытие того или иного существа или той или иной вещи сводил к сущности. Однако в рамках христианской космологии такое понимание бытия является крайне проблемным (см., например: *Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 26–28*). В строгом богословском смысле под бытием следует понимать Бога в Его нетварных энергиях, что видно из суждений В. Н. Лосского о том, что тварное само по себе (то есть без Бога) есть небытие. Таким образом, в его трудах имеется некоторое противоречие: с одной стороны, он говорит, что тварное само по себе есть небытие (т. е. бытие есть Бог), а с другой стороны, он использует выражение «тварное бытие».



Если бы творение само по себе обладало бытием, то ему не нужен был бы Творец, Который бы привел его из небытия в бытие. Однако если мы откажемся от позиции, что бытием мира является Бог, то будем вынуждены выбрать один из следующих вариантов истолкования «бытия»:

- 1) Например, если полагать, что бытие мира не создано и оно не есть Бог, то мы оказываемся перед дилеммой: либо нетварное бытие, которое не есть Бог, каким-то образом предшествует тварному миру, либо сам мир нетварен. И в том и другом случае легко прийти к утверждению, что Бог ограничен тем, что наряду с Ним и независимо от Него существует «нечто» предвечное. Кроме того, второй вариант явно отвергает христианское учение о Боге как Творце мира, о творении Им мира из ничего. Вместе с тем эта позиция не совместима с христианским взглядом на зло, тление, болезни, смерть и др. Таким образом, оба эти варианта истолкования не подходят.
- 2) Если бытие мира сотворено Богом из чего-то, то возникает закономерный вопрос: из чего создано это «чего-то» и т. д.? При последовательном рассуждении мы приходим к двум вариантам: либо существует нетварный субстрат, из которого состоит бытие мира, либо субстрат, из которого состоит бытие мира, сотворен Богом из ничего. Первый вариант отсылает к антихристианским пантеизму и дуализму, поэтому он должен быть нами отвергнут. Второй вариант ведет нас к специфической интерпретации учения о творении Богом мира из ничего: если субстрат бытия мира сотворен Богом из ничего, значит, он сам по себе (без Творца) есть небытие. В таком случае бытием субстрата бытия мира является творческая сила (нетварная энергия) Бога. Бог же абсолютно прост, поэтому Его творческая сила есть Он Сам в действии, есть Он Сам как Деятель (т. е. Творец). Таким образом, бытием мира, в конечном итоге, все-равно оказывается Бог. Итак, позиция «бытие мира сотворено Богом из первоначального субстрата» также не подходит.
- 3) Признание того, что бытие мира сотворено Богом из ничего, приводит к абсурдному заключению: бытие само по себе (без Бога) есть небытие.

Таким образом, в строгом богословском смысле бытие мира есть Бог в Своих нетварных энергиях. *Мы Им живём, и движемся, и существуем* (Деян. 17, 28), — благовествовал святой апостол Павел языческим философам в ареопаге. *Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит* (Кол. 1, 16–17). Священное Писание учит, что мир сотворен Богом Его всемогущим Словом: *и сказал Бог... и стало так* (См. Быт. 1, 3–26); *в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь... мир чрез Него начал быть* (Ин. 1, 1; 3–4; 10). По мысли святителя Филарета Московского, нетварным Словом тварь содержится в бытии под бездной божественной бесконечности, над бездной собственного небытия<sup>13</sup>. Без Слова Божия мир есть ничто, поэтому «у каждой твари есть свой «логос», свой «сущностный смысл». Следовательно, говорит святой Григорий Богослов, может ли существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? Нет ничего, что не основывалось бы на «смысле всех смыслов» — Логосе. Все было создано Логосом; именно Он сообщает тварному миру не только тот «порядок», о котором говорит само Его имя, но и всю его онтологическую реальность»<sup>14</sup>, — утверждает В. Н. Лосский. По этой причине Господь наш Иисус Христос говорит, что *без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5).

Таким образом, само бытие мира свидетельствует о постоянной причастности тварного Богу, который, как Существо самобытное, и есть Бытие. Поэтому В. Н. Лосский настаивает на том, что причастие к нетварной благодати (энергии) предполагается самим существованием тварного естества: «Восточное предание не знает «чистой природы», к которой бы благодать «прибавлялась» как сверхъестественный дар. Для нее не существует «нормального» состояния естества, ибо благодать включена в самый творческий акт»<sup>15</sup>. При этом — все существующее (т. е. имеющее сущность) обладает бытием полностью, поскольку у бытия как такового нет никаких частей. Означает ли это, что тварное обладает Богом полностью? И «да»

13 См.: *Филарет Московский, свт.* Слово в день обретения мощей свт. Алексия // *Филарет Московский, свт.* Слова и речи. М., 1877. Т. 2. С. 436. См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 180; *Lossky V. N.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. P. 88.

14 *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 483–484.

15 *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 187.

и «нет» одновременно: с одной стороны, Бог абсолютно прост, поэтому содержать в себе часть Бога невозможно, а с другой стороны, тварное ограничено и конечно, поэтому неспособно содержать в себе неограниченного и бесконечного Бога полностью. Неограниченность и простота Бога предполагают, что Он присутствует везде, во всяком отдельно взятом творении неделимо, полностью. Отсутствие Бога где-то означает Его ограниченность, но мы знаем, что Он ни чем не ограничен, Ему возможно всё (См. Мк. 10, 27). Ему возможно быть Бытием для всего Им созданного. При этом следует сказать, что Бог не присутствует только во зле как таковом, поскольку зло само по себе есть небытие<sup>16</sup>. Оно есть процесс разрушения того, что обладает бытием<sup>17</sup>, ибо *сделанный грех рождает смерть* (Иак. 1, 15). Таким образом, Бог как неограниченное и простое Бытие неделимо присутствует во всем, что обладает онтологической реальностью. С этим присутствием у Него не может возникать каких-либо ограничений. Ограничения с причастием Богу возникают у творения, поскольку оно ограничено. Однако именно ограниченность человека обуславливает вечное движение его к Богу от силы в силу. Такое положение человека обеспечивает в нем бесконечное усиление блаженства, а также бесконечно усиливающийся интерес к Творцу. В свете этого ограниченность человека представляется особым благом, она — хороша весьма. В связи с чем В. Н. Лосский утверждает, что «весь тварный мир есть лишь предустановленная волей Творца ограниченная сопричастность Ему»<sup>18</sup>.

Из вышесказанного следует, что Бог одновременно «в» творении и «вне» творения, одновременно сообщен и несообщен ему<sup>19</sup>: «Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит, Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать

16 См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 509.

17 См.: Там же.

18 Он же. Богословие света в учении св. Григория Паламы. С. 592. См.: *Lossky V. N. La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas // À l'image et à la ressemblance de Dieu.* P. 49.

19 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 167. См.: *Lossky V. N. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient.* P. 73.

трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной.

Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают. Поэтому греческие отцы в познании Бога пошли «путем отрицаний»<sup>20</sup>, — говорит В. Н. Лосский.

## 2. Бесконечное совершенство есть абсолютная простота

Творческий акт есть энергия (действие), которая не существует без и вне природы<sup>21</sup>. Не существует рисования, пения, речи и т.д. без и вне самого человека. Точнее, все это существует одновременно в человеке и вне его. Природа есть подлежащее своих действий, поскольку она имеет существование в себе самой, действия не имеют существование в себе самих, но только в природе<sup>22</sup>. «Действовать значит, в самом себе иметь причину действия»<sup>23</sup>, — заключает преподобный Иоанн Дамаскин.

При этом следует сказать, что чем ближе тварное естество к Богу, тем многообразнее его энергии. Поэтому в ангельских силах сосредоточена потенция наиболее многообразных энергий<sup>24</sup>. Сам же Бог имеет бесчисленное множество самых разнообразных действий<sup>25</sup>, о чём свидетельствует бесчисленное многообразие Его творений.

20 Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. С. 459–460.

21 См.: *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae VI, 18* // Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2. С. 276–277. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. О том, что Варлаам и Акиндин — дихотомиты // Трактаты. Краснодар, 2007. С. 249–250.

22 Ср.: *Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica 4* // PG. 94. Col. 536C:13–537B:7. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002. С. 59.

23 Ibid. 52 // PG. 94. Col. 640A:10–11. Рус. пер.: Там же. С. 104.

24 См.: Марк Эфесский, свт. Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Византийские исихастские тексты. М., 2012. С. 460–462.

25 «Бог означает Того, Кто действует, Божественность (в качестве энергии) означает Его действие» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 172; см.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 79). См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 171; См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 77–78.

Действия Бога не привносят никакой сложности в Его бытие, поскольку не может быть сложения Действующего и действия.<sup>26</sup>

В силу бесконечности всесовершенных энергий и сущности Бога они сведены к абсолютной неделимости. Поэтому божественная простота не есть примитивность, а, напротив, есть абсолютное всесовершенство, источник бесконечного богатства, многообразно изливающегося на творение<sup>27</sup>. «Энергии в силу своего исхождения указывают на неизреченное различие — они не Бог в Его сущности, и в то же время, как неотделимые от Его сущности, свидетельствуют о единстве и простоте Божественного бытия»<sup>28</sup>, — утверждает В. Н. Лосский.

Бог не может быть сложен ещё и потому, что всякой сложности предшествовали её составляющие элементы. Например, земной прах предшествовал человеческому телу (см. Быт. 2, 7), а атомы предшествовали земному праху и т. п. Сложное существо зависит от другого источника, поэтому имеет потребности. Бог же самодостаточен, следовательно, Он абсолютно прост<sup>29</sup>.

26 См.: *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae VI, 18* // Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2. С. 277. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* О том, что Варлаам и Акиндин — дихотомиты // Трактаты. С. 250.

См.: *Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 441; *Lossky V. N.* Vision de Dieu. Paris, 1962. P. 130–131.

См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 177; См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 84–85.

27 См.: *Basiliius Magnus. De Spiritu Sancto. Ad Amphiloichium Iconii episcopum IX, 22* // PG. 32. Col. 108С:9–109А:6. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. Т. 1. С. 114.

«Ведь мог же святой Григорий Нисский утверждать, что человеческий ум остаётся простым, несмотря на его разнообразные способности... Простота не означает единообразия или неразличимости; тогда христианство не было религией Пресвятой Троицы» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 169–170; См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 75–76). Эту мысль В. Н. Лосского подтверждает исследование А. М. Гагинского (См.: *Гагинский А. М.* Энергии простоты или простота энергии? Две парадигмы патристической философии // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 25–26).

28 Там же. С. 168.

29 См.: *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2010. С. 104.

Бесконечное совершенство подразумевает неограниченные силу и возможности, то есть всемогущество<sup>30</sup>. Всесовершенство предполагает, что оно может проявить себя «вовне», поскольку если это невозможно, то, следовательно, оно не есть всемогущество, а, значит, не есть всесовершенство, не есть Бог. Однако абсолютно простое и в своем проявлении остаётся неизменным, поэтому В. Н. Лосский пишет, что «если мы, в меру своих способностей, приобщаемся Богу в Его энергиях, это не означает того, чтобы Бог не в полноте являл Себя в Своем исхождении *ad extra*. Бог в Своих энергиях не умаляется; Он всецело присутствует в каждом луче Своего Божества»<sup>31</sup>.

Использованная В. Н. Лосским аналогия солнца<sup>32</sup> удачно показывает возможность одновременного присутствия Бога в Себе Самом и в творении. Содержимое солнца одновременно присутствует в каждом солнечном отблеске (пусть и в меньшей степени) и в небесном теле солнца. Бесчисленные отблески не делят единое солнце. Подобное необходимо утверждать и по отношению к Богу: Он одновременно присутствует Своими энергиями в бесчисленных творениях и в Себе Самом, однако, это присутствие Бога не делит Его и не нарушает Его простоты и совершенства. При этом необходимо помнить, что Абсолют бесконечно превосходит любые Свои весьма условные аналогии.

Если бы мы не различали на уровне Самого Бога природу и энергии, то тогда «бытие Бога и Его дела представились бы тождественными и в одинаковой степени необходимыми»<sup>33</sup>. Мир в таком случае следовало бы признать произошедшим из природы Бога. А признавать это — значит, умалять Творца, отказывать Ему во всесовершенстве и даже — в самом бытии. «Энергии свойственно творить, природе же свойственно производить». Отрицая реальное различие между сущностью и энергиями, мы не могли бы провести

30 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 181; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 89*

31 *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 166; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 72.*

32 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 178–179; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 86.*

33 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 166.*

достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира: как одно, так и другое было бы актами природными»<sup>34</sup>.

Итак, если бы Бог не имел бесчисленных, бесконечных и многообразных энергий, то Он не был бы Всесовершенством, следовательно, не был бы и Богом. Или если бы Он эти свойства приобрел со временем, то Он некогда был бы несовершенен, то есть также не был бы и Богом<sup>35</sup>. Или если отождествлять сущность Бога с Его энергией, то следует признать, что либо Бог обладает бесконечным разнообразием сущностей, либо Он сводится к одному какому-нибудь свойству. Однако ни то, ни другое не соответствует христианскому представлению о Боге. И то, и другое разрушает представление о Боге как о Всесовершенстве. Таким образом, в Нем необходимо различать природу и энергии, или благодать, которая есть превечное сияние Божества, предвечная Его слава<sup>36</sup>.

Кроме того, следует заметить, что нетварность не обязательно указывает на беспричинность, поскольку:

Бесчисленные энергии есть энергии единой сущности, которая является для них причиной: они предвечно содержатся в ней без сложения, а также предвечно и неделимо «исходят» из нее;

Сущность не может быть без энергий: только несуществующее не имеет энергий<sup>37</sup>;

Абсолютное совершенство есть, в том числе, бесконечные энергии; если нет действий, значит, Бог не может быть Творцом, а если он не может быть Творцом, значит, Он не совершенен, а если Он не совершенен, значит, Он не Бог, следовательно, Бог превечно обладает энергиями.

34 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 166.

35 Нетварная энергия не есть «привходящее», поскольку ему свойственно возникать, изменяться, а иногда и исчезать, даже если это неотделимое «привходящее». Однако «согласно паламитам, между категориями «энергии» и «привходящего» имеется подобие, — потому что и энергия, и привходящее указывают на существующее не само по себе, но в ином» (Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка // БХД. 2019. Т. 2. № 2. С. 209).

36 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 167. См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 73.

37 См.: Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии. С. 35–36.

Отец является предвечной причиной Сына и Духа, только Отец абсолютно безначален.

Таким образом, причина не предполагает с необходимостью временного начала<sup>38</sup>.

### 3. Всесовершенство и абсолютная простота Триединства

Однако следует заметить, что Бог — это не только нетварная природа, обладающая многообразными нетварными энергиями. Бог есть три уникальных Ипостаси в единстве нераздельной природы. В Боге любовь совершенна и абсолютна, поэтому Три Божественных Лица предвечно проникают Друг в Друга так, что Каждое из Них имеет соединение с Другими не менее, чем с Самим Собой<sup>39</sup>.

Бог не есть одиночество, поскольку Он есть абсолютное совершенство, которое подразумевает любовь. Но Бог не есть и двоица Личностей, поскольку она предполагает обязательный возврат любви и даже — «взаимное противопоставление и ограничение; «два» разделило бы Божественную природу и внесло бы в бесконечность корень неопределенности. Это была бы первая поляризация творения...»<sup>40</sup>. Следовательно, двоица личностей также предполагает несовершенство. Абсолютное совершенство предвечно осуществлено в Троице, поскольку Она есть совершенная любовь, в которой нет места противопоставлению и ограничению<sup>41</sup>.

Троичность Бога не есть сложность, поскольку Божественные Ипостаси не есть части Божества, но каждая из Них содержит в Себе другие Ипостаси и нетварную природу всецело и неделимо<sup>42</sup>. Абсолютная неповторимость не может из чего-то состоять, поэтому Личности Пресвятой Троицы абсолютно просты и неделимы:

38 Категоричное утверждение В. В. Бибихина о том, что нетварное не может иметь причину, работает только в рамках философского дискурса (См.: *Бибихин В. В.* Энергия. М., 2010. С. 125). В рамках православной триадиологической антиномии данное утверждение не состоятельно.

39 *Gregorius Nazianzenus. Oratio XXI, 16 // PG. 36. Col. 152A:15–B:2.* См.: *Григорий Богослов, свт.* Пять слов о богословии. М., 2000. С. 67.

40 *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 473.

41 См.: Там же. С. 474.

42 См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 170–171; см.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 77.



«неразделенная природа сообщает каждой Ипостаси её глубину, подтверждает её совершенную неповторимость, проявляется в этом единстве Единственных, в этом общении, где каждое Лицо без смешения всецело причастно двум другим: природа тем более едина, чем более различны Лица, ибо ничто из общей природы от Них не ускользает; Лица тем более различны, чем более они едины, ибо их единство — это не безличное единообразие, а плодотворная напряженность безусловного различия, преизбыток «взаимопроникновения без смешения или примеси»<sup>43</sup>, — говорит В. Н. Лосский. Триипостасность не только не нарушает простоту Божества, но даже её утверждает и делает абсолютной и всесовершенной.

Пресвятая Троица, как абсолютно простая, одинаково присутствует и в Своих энергиях, и в Своей сущности. Святитель Григорий Палама говорит, что «беседуя с Моисеем, Бог сказал не: “Я есмь сущность”, а “Я есмь Сущий” (Исх. 3, 14), не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объят в себе все бытие»<sup>44</sup>. Действия не могут быть отделены от Деятеля, Личность всегда присутствует в Своих действиях<sup>45</sup>. Абсолютно простые, неповторимые Божественные Личности неделимо присутствуют одновременно в Себе Самых и в творении. В творении Они присутствуют как Деятели, сообщающие ему бытие и освящающие его Своими энергиями.

#### 4. Разделенность существования и жизни в падшем человеке

Однако если Пресвятая Троица неизменно везде присутствует и, более того, есть Бытие всего существующего, то как возможны отчужденность от Бога, страдание, тление, болезни, смерть?

Созданная Богом по Своему образу человеческая личность абсолютно неповторима<sup>46</sup>, поэтому она полностью несводима к обще-

43 Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. С. 470–471.

44 Gregorius Palamas. Pro hesychastis III, 2, 12 // Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, 1988. Т. 1. Σ. 666. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священномолитвенных М., 1995. С. 316.

45 На наш взгляд, понятие «тропос» у прп. Максима Исповедника и понятие «энергия» у свт. Григория Паламы взаимно друг друга дополняют. Например, понятие «тропос» использует митр. Иоанн (Зизиулас) (см.: Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М. 2012. С. 29–31).

46 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 204, 205, 206, 207, 209, 212; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mys-

му человеческому естеству и ко всем его составляющим<sup>47</sup>. В силу чего личность обладает свободой по отношению к своей природе<sup>48</sup>. Она может определяться по отношению к своему собственному существованию. Она может грешить, нарушая божественную волю, которая содержит всё в бытии. Совершившееся грехопадение произвело противоестественное состояние в человеческом существе: личность человека стала противостоять Бытию. Грешник оказался в противоречивом и ужасном положении, когда возможно одновременно существовать и быть мертвецом (см. Мф. 8, 22). «...Григорий Нисский подчёркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу; он существует в несуществующем»<sup>49</sup>, — замечает В. Н. Лосский. Есть огромная экзистенциальная разница между жестоким сердцем злодея и милостивым сердцем праведника. Первое полно духовной смерти: мрака, муки и холода ненависти. А второе полно духовной жизни: света, блаженной радости и теплоты Божией любви. «Поэтому преподобный Серафим Саровский начинает свои духовные наставления следующими словами: “Бог есть огонь, согревающий и разжигающий сердца и утробы. Итак, если мы ощущаем в сердцах своих холод, который от диавола, ибо диавол хладен, то призовем Господа, и Он, пришед, согреет наше сердце совершенною любовью не только к Нему, но и к ближнему. И от лица теплоты изгонится холод доброненавистника”. Благодать дает знать себя как радость, мир, внутреннее тепло, свет»<sup>50</sup>, — пишет В. Н. Лосский. Сердце грешника есть вместилище злых духов. А сердце праведника есть храм Божий. Сам Христос есть жизнь (См. Ин. 14, 6), значит, те, кто вне Его, есть мертвецы, не способные сами в себе породить любовь, подобную Его любви. Однако злые духи могут имитировать любовь,

tique de l'Eglise d'Orient. P. 116–117, 119, 120, 122, 126; см.: *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 714–715; см.: *Lossky V. N.* La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise // *A l'image et a la ressemblance de Dieu.* Paris, 1967. P. 185.

47 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 118; см.: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 654.

48 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 114–115, 117; см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 202, 204.

49 *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 510.

50 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 287–288; см.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 223.

принимая вид ангела света. Подобное может происходить с теми, кто исполняет похоти диавола (См. Ин. 8, 44): «сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их» (2 Кор. 11, 14–15). Например, Господь многократно повторял по отношению к представителям религиозной элиты Израиля того времени одну и ту же характеристику — лицемеры (См., например, Мф. 23, 25. 27. 29; Лк. 11, 44).

Итак, возможность противоречивого существования предоставлена человеку по причине наличия у него свободы личности по отношению к самой себе и к своей природе. Есть несокрушимая воля Творца, чтобы человеческая личность существовала — над этим созданная личность не властна. Однако человек может оказать сопротивление воле Бога, и вступить в противоречие с Бытием. Все люди существуют Богом, но не все Им живут<sup>51</sup>. Эта разделенность существования и жизни наличествует не в Боге, а в человеке-грешнике: Бог изгнан человеческой личностью из «внутреннего человека», однако, сложный и изменчивый по естеству человек объективно продолжает существовать неделимым, абсолютно простым и неизменным Бытием, то есть Богом. Благодать Божия содержит творение в бытии, и никакая злоба не может победить эту Благодать. Несмотря на это, необходимо понимать, что созданная Богом свобода человека — благая: она существует исключительно для того, чтобы человек достиг богоподобной любви, ибо любовь без свободы невозможна. «Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви — следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустрашим: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия»<sup>52</sup>, — пишет В. Н. Лосский.

Однако чем дальше по своему состоянию человек от Бога, тем меньше в нем свободы. Чем глубже его падение, тем сильнее его рабство греху. Личная связь с Богом может быть восстановлена только Его любовью, но именно с ней, посредством зла, и расторгнут союз. Но если падший человек сам не может стать богом по нетварной благодати, значит, ради его спасения Богу нужно было стать Человеком,

51 Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 512–513.

52 Там же. С. 502.

не переставая быть Богом. Таким образом, через Боговоплощение открывается возможность обожения человеческих ипостасей и возвращения им жизни вечной.

## 5. Бесконечно далекий и бесконечно близкий Бог

Один из Пресвятой Троицы стал Одним из нас. Во Христе Божественная и человеческая природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»<sup>53</sup>. Неограниченность Божественного естества не может нарушиться, поэтому даже в Боговоплощении между обеими природами сохраняется бесконечное расстояние<sup>54</sup>. Однако они существуют в единой Ипостаси Бога Слова, поэтому между ними есть некоторая взаимопроникновенность<sup>55</sup>: «Божественные энергии излучаются Божеством Христа и пронизывают Его человечество, отчего оно и обожено с самого момента воплощения; как раскаленное железо становится огнём, и все же остаётся по своей природе железом»<sup>56</sup>. Нетварная Личность воплотившегося Сына Божия одновременно присутствует в Божественном естестве и естестве человеческом, что само по себе очень сильно подчёркивает пребывание Бога одновременно в Себе Самом и в творении. Абсолютная неповторимость не состоит из чего-то, поэтому она есть абсолютная простота, что в христологическом контексте также очень сильно подчёркивает неделимое пребывание Бога в Себе Самом и в творении.

В. Н. Лосский для объяснения тайны обожения использует два образа — солнца и раскаленного огнём железа<sup>57</sup>. Благодаря солнечным лучам человек испытывает на себе воздействие того, что содержится в небесном теле солнца. При этом небесное тело Солнца остаётся недоступным. Огонь печи сообщается мечу так, что он одновременно присутствует в печи и раскаленном мече. Причём огонь и меч составляют неслитное единство двух субстанций так, что меч может одновременно резать и жечь. Ни солнце, ни огонь не терпят никакого изменения своего естества от соприкосновения с иным. Однако при этом они передают свои свойства. Если это возможно для

53 Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 528.

54 См.: Там же. С. 525.

55 См.: Там же. С. 529–530.

56 Там же. С. 529.

57 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 166, 168, 223–224.

творения, то, тем более, всемогущему Богу возможно оставаться одновременно доступным и недоступным, сохраняя при этом абсолютную простоту и неделимость Своего естества.

Бесконечность и неограниченность суть аспекты нетварности, поскольку конечность и ограниченность звлятся аспектами и признаками тварности. Перестать быть ограниченным — значит, перестать быть тварным, поэтому обожение человека есть бесконечное соединение с бесконечным Богом, бесконечное усвоение божественных свойств от силы в силу и от славы к славе. Всё достигаемое на этом пути богатство обожения бесконечно меньше того богатства Божественной жизни, которое ещё предстоит достичь, и этому восхождению нет конца. Человек по своей тварной природе не может усвоить бесконечную полноту Божественного бытия, поэтому сущность Бога всегда остаётся для него несообщаемой, как бы постоянно ускользающей от него<sup>58</sup>.

Итак, понятие Божественной сущности предполагает понятие бесконечной полноты Божества. Действительно, познание какой-либо природы как целого и полноты является необходимым условием познания её сущности. В противном случае, как мы можем знать её сущность, если какой-либо её аспект остаётся нами непознанным? Божественная сущность не может быть познана нами именно в силу своей беспредельности.

Энергии Бога также являются бесконечными, поскольку бесконечен сам Бог. Нетварные энергии непознаемы как полнота, но могут быть познаваемы в меру расширения нашего сердца божественной любовью, сообщаемой нам Пресвятой Троицей. Посредством нетварных энергий мы приобщаемся к единосущной и нераздельной Троице, однако, бесконечная полнота внутрибожественного бытия остаётся для нас недоступной. Поэтому «когда мы говорим, что Божественная природа приобщаема не в самой себе, а в её энергиях, мы остаемся в пределах благочестия»<sup>59</sup>.

Разумеется, Бог всемогущ, поэтому может приобщить человека ко всей полноте Своего бытия, к Своей сущности. Однако необходи-

58 См.: *Gregorius Nyssenus. Homiliae in Canticum canticorum. VI // PG. 44. Col. 892A:8–B:5.* Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни песней Соломона // *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1862. Ч. 3. С. 155–156. См. также: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 461–462.

59 *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 163; см.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 68.

мо помнить, что Бог может все, но не всё Он хочет. Если бы человек, по божественному всемогуществу, приобрел Божественную сущность<sup>60</sup> наряду с человеческой сущностью, то Он стал бы другим Христом с той лишь разницей, что Христос Личность нетварная, а человек — личность возникшая. Для того чтобы возникшая личность могла приобрести бесконечную полноту Божественного бытия, необходим бесконечный путь совершенствования, необходимо бесконечно подготавливать себя к усвоению этой полноты. Чтобы не продолжать длинный ряд размышлений на данную тему, отметим, что по Своему всемогуществу Бог может Своими энергиями сообщить человеку то, чем Он является по Своей природе<sup>61</sup>, оставаясь при этом недоступным по сущности. В этой одновременной доступности недоступного сокрыто для человека неиссякаемое блаженство познания бесконечно нового Бога<sup>62</sup>.

Итак, тайна Боговоплощения открывает нам истину, что Бог предельно приближён к творению, ибо Ипостась Бога-Слова стала Ипостасью человеческой природы<sup>63</sup>. По этой причине Его свойства усвоены человеческой природой, которая, тем не менее, не усвоила бесконечную полноту Божественного бытия, а, значит, и нетварную сущность. Онтологическая полнота Бога в силу своей бесконечности не может быть сообщена тварной природе. Однако то, что усваиваемо от Него, не есть Его часть, а есть Он Сам. Бог одновременно Сам в Себе и в обоженном человеке подобно тому, как огонь одновременно присутствует в печи и в раскаленном мече, или как

60 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 162–163; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 67–68.

61 См.: *Maximus Confessor. Capita de charitate III, 25* // PG. 90. Col. 1024B:6–C:8. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 124. Эту мысль преподобного повторяет святитель Григорий Палама (см.: *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae III, 19* // Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, 1994. Τ. 2. Σ. 153. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. О Божественном и боготворящем причастии // Григорий Палама, свт. Трактаты. С. 109). См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 176; см.: Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 84.

62 Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. С. 462; см.: Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней Соломона. С. 155.

63 См.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 652; см.: Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 116.

солнечный свет одновременно находится в солнце и каждом его отблеске.

Бог стал человеком, чтобы человек стал богом по благодати. Обожение человека осуществляется в таинствах Церкви Христовой. Благодаря причащению Тела и Крови Господа Иисуса Христа святые настолько тесно соединяются с Богом, что в них живет Христос (См. Гал. 2, 20). Обоженная человеческая природа Христа — их природа: они есть один Дух и одно Тело с Господом (См. 1 Кор. 6, 17; Кол. 1, 24; Еф. 1, 22–23; 4, 11–12).

Абсолютно простой Бог неделим в Своей жертвенной отдаче Себя человеку, поэтому Он отдает Себя всецело<sup>64</sup>. Однако насколько сам человек сможет сочетаться с Ним, зависит от меры его ответной любви, которая определяется исполнением заповедей Христовых<sup>65</sup>. Чем ближе человек к Солнцу Правды, тем сильнее он испытывает на себе воздействие Его благодатных лучей. Чем глубже и полнее исполнение человеком заповедей Божиих — полнее не в количественном плане, а в качественном (*кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем* (Иак. 2, 10)), тем глубже и полнее его обожение, тем глубже и полнее он становится богом по нетварной благодати. Чтобы совокупность действий человека была действием истинной любви, необходимо, чтобы Пресвятая Троица была стяжена<sup>66</sup> человеческой ипостасью. «Бог не спасает нас без нас», — многократно в той или иной форме повторяют святые отцы. Необходимо согласовать свои волю и действия с волей и действиями Пресвятой Троицы, чтобы иметь единый Дух и единое Тело с Господом<sup>67</sup>.

64 «...Различение не есть разделение: оно не разделяет Бога на Познаваемого и Непознаваемого, — Бог открывает Себя, всецело отдает Себя в Своих энергиях и остаётся совершенно непознаваемым, несообщаемым в Своей сущности. Он остаётся Тем же в этих двух модусах бытия: Тот же, и одновременно Иной, по слову Дионисия Ареопагита» (*Лосский В. Н. Богословие света в учении святого Григория Паламы // Лосский В. Н. Боговидение. С. 592; см. Lossky V. N. La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas // À l'image et à la ressemblance de Dieu. P. 50*).

65 «Этот Божественный опыт дается в меру и способен быть большим или меньшим, неделимо делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его» (*Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Боговидение. С. 444; Lossky V. N. Vision de Dieu. P. 134*).

66 См.: О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киев, 2013. С. 4.

67 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 267, 274.*

Это непрестанное единение двух волей и энергий в любви бесконечно расширяет границы душевного сердца человека от силы в силу и от славы к славе. Он проходит путь от рождения Христа в своем «внутреннем человеке» (см.: 2 Кор. 4, 16; Еф. 3, 16; 1 Пет. 3, 4) до своего личного вознесения к Богу. Бесконечный предел этого пути — по нетварной благодати иметь все, что имеет Пресвятая Троица по Своей природе, кроме тождества по сущности<sup>68</sup>.

Достижение богоподобия, или обожения, есть движение человеческой личности за пределы своей природы. «Личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют её природу... человек как личность может выйти из мира...»<sup>69</sup>, — утверждает В. Н. Лосский. В аскетическом аспекте это означает, что «Личность «совершается» в отдаче Себя: она отличается от природы не для того, чтобы «превозноситься» естеством, а чтобы от Себя всецело отказаться»<sup>70</sup>. Полная несводимость абсолютно неповторимой личности к «повторимому» и «общему», то есть к индивидуальной природе, обеспечивает возможность обожения человека. Этот выход за пределы своего тварного существования не есть деление естества, а, напротив, есть стремление к абсолютной простоте и всесовершенству. В силу своей абсолютной неповторимости личность не состоит из чего-то, то есть того, что относится к «повторимому» и «общему». Личность проста: она есть образ Божий, поэтому личность может одновременно пребывать в своей тварной природе и в Боге неделимо. Тем более это справедливо по отношению к Личности божественной, которая одновременно пребывает внутри Пресвятой Троицы и в творении. «И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому что Личность, чья природа Божественна, “воипостазирует” природу человеческую, как скажет в VI веке Леонтий Византийский»<sup>71</sup>, — говорит В. Н. Лосский.

Простая богообразная личность, отдавая себя всецело Богу, достигает полной перемены состояния своей природы, которая полностью обуславливается абсолютно простым Божиим Духом. Благо-

68 См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 176; см.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 84.

69 *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 529.

70 Там же. С. 531.

71 Там же. С. 529.



даря Слову Божию мы знаем, что Тело воскресшего Господа было настолько подчинено божественной простоте, что беспрепятственно прошло сквозь стены закрытого гроба, закрытого изнутри дома, оно прошло сквозь время и пространство, и даже — сквозь духовный мир святых ангелов, в конце концов, Христос по Своему человечеству воссел одесную Бога Отца. Всемогущий Бог побеждает порядок естества тогда, когда этого хочет. Для абсолютно простого Всесовершенства нет ничего невозможного (см. Мк. 10, 27). Также благодаря Слову Божию нам известно, что воскресшие праведники воссияют как солнце (см. Мф. 13, 43)<sup>72</sup>, которое всегда остаётся неделимым во множестве своих лучей и отблесков, они будут пребывать как богоподобные и молниеподобные ангелы<sup>73</sup>.

Есть большая разница между присутствием эгоистичной личности в своем естестве и присутствием достигшей богоподобия личности в своем естестве. Первая замыкается на себе и своей индивидуальной природе, попадая в рабство гордыни, самости и разных видов греховного самолюбия. Вторая оказывается полностью свободной даже по отношению к себе и своему естеству, поскольку полностью отдает себя и свою индивидуальную природу Богу и другой человеческой личности. Эгоистичная личность обуславливается вышедшими из под личного контроля стихиями естества. Богоподобная личность, напротив, сама обуславливает естество, по причине чего естество оказывается способным онтологически сообщать простую богообразную личность и приобщаться к свойству простоты. Это — плоды присутствия в человеке Бога, который есть любовь. «Сила любви, сообщаемая душе Святым Духом, хотя и отличается от самой Божественной Ипостаси Духа, не является эффектом тварным, случайным качеством, существование которого зависело бы от нашего тварного естества. Это нетварный дар, Божественная и обожающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Святой Троицы, становясь “причастниками” Божеского естества. “Любовь от Бога” — говорит апостол Иоанн Богослов (1 Ин. 4, 7)»<sup>74</sup>, — пишет В. Н. Лосский. В будущем веке приобщение к божественной просто-

72 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 280.; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 213.

73 См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 296.

74 Там же. С. 278–279; см.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 211.

те достигнет своего апогея, ибо Бог будет все во всем (1 Кор. 15, 28). Обоженное человеческое естество будет совершенно неделимо, а человеческие личности будут всецело пребывать друг в друге по подобию Личностей Пресвятой Троицы<sup>75</sup>. Человеческие ипостаси станут световидными и совершенно прозрачными по своему духовному состоянию<sup>76</sup>. В существе человека исчезнут распад, дисгармония, внутренние противоречия, потребности и зависимости, свойственные сложному естеству, такие, как нужда в пище, сне и т.д. Будет царствовать совершенное бесстрашие<sup>77</sup>. Все силы души будут совершенно едины в сердце человека<sup>78</sup>. Все будут жить абсолютно простым Богом. Праведники станут нетварными по благодати.

### Заключение

Итак, труды В. Н. Лосского передают учение о творении мира Богом из ничего, которое предполагает, что Господь привел тварное из небытия в бытие своими нетварными энергиями, а не Своей сущностью. Нетварная природа радикально инакова по отношению к тварным природам, так как является безначальной, предвечной, всесовершенной, неизменчивой, абсолютно простой, ничем не ограниченной в отличие от творения, которое имеет начало, разнообразные естества, изменчиво, сложно, ограничено. Из чего видно, что тварное естество не произошло из нетварного естества, но получило свое начало от всемогущего нетварного действия Творца.

Как возникший из ничего, одними Божественными действиями, мир сам по себе не обладает бытием. Непрестанная причастность Богу — вот действительное существование тварного. Многочисленные творения не дробят бытие между собою. Кроме того, бытие как таковое всегда остаётся одним и тем же, несмотря на постоянный поток разрушения творений и возникновения новой жизни. Поэтому следует признать, что бытие как таковое просто и неизменно. Абсолютно простое подразумевает неделимость и неизменчивость. Следовательно, творению, как возникшему из небытия, изменчивому,

75 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 203, 206.

76 См.: Там же. С. 296.

77 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 270; *Los-sky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 200.

78 См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 268–269. См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 198.

сложному, делимому, бытие дано «извне». Значит, бытие тварного есть Бог в Своих нетварных энергиях, Которым мы живём, и движемся, и существуем (см. Деян. 17, 28).

Однако ограниченное не может быть причастно всей полноте неограниченного Бытия, поэтому сущность Бога недоступна для творения. Существование тварного поддерживается не нетварной сущностью, а нетварными энергиями, онтологическим основанием которых является единая сущность Пресвятой Троицы. Различение в Боге сущности и энергий не нарушает Его абсолютной простоты, поскольку не может быть никакого сложения между Действующим и действиями. Его абсолютное совершенство и всемогущая творческая сила предполагают неограниченное разнообразие бесконечных энергий, онтологическим основанием которых является единая Божественная сущность. Божественная простота есть не только всесовершенная Божественная сущность, но и бесконечно разнообразное богатство всесовершенных энергий. В силу бесконечности нетварных энергий и сущности они сведены к абсолютной неделимости и простоте.

Если бы мы не различали на уровне Самого Бога природу и энергии, то тогда «бытие Бога и Его дела представились бы тождественными и в одинаковой степени необходимыми»<sup>79</sup>. «Отрицая реальное различие между сущностью и энергиями, мы не могли бы провести достаточно точной грани между происхождением Божественных Лиц и сотворением мира: как одно, так и другое было бы актами природными»<sup>80</sup>. Кроме того, если бы мы отождествляли сущность Бога с Его энергией, то нам следовало бы признать, что либо Бог обладает бесконечным разнообразием сущностей, либо Он сводится к одному какому-нибудь свойству. Однако ни то ни другое не соответствует христианскому представлению о Боге. И то и другое разрушает представление о Боге как о Всесовершенстве.

Троичность Бога не есть сложность, поскольку Божественные Ипостаси не есть части Божества, а абсолютная неповторимость Личности есть абсолютная простота. Каждая из Них содержит в Себе другие Ипостаси и нетварную природу всецело и неделимо. Триипостасность не только не нарушает простоту Божества, но даже её утверждает и делает абсолютной и всесовершенной. В силу Своей абсолютной простоты Божественные Лица неделимо присутствуют одновременно в Сво-

79 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 166; см.: Losky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 71.

80 Там же.

ей неприступной сущности и в Своих энергиях, доступных творению. Поэтому сообщаемые нам нетварные энергии личностны.

Если бытие творения есть нетварные энергии, значит, мир призван превосходить свою ограниченную природу, устремляясь к неограниченному Богу, и тем самым делать себя онтологически полнее и богаче. В этом бесконечном восхождении к Богу от силы в большую силу и от славы в большую славу заключается подлинное блаженство тварных существ.

Человек не справился с этой задачей. Грехом он разрушил живую внутреннюю связь с Бытием, и лишил себя силы божественной любви, которой только и возможно восходить к Богу. В итоге, внутри самого человека образовался глубокий конфликт с Богом, самим собой, своим естеством и окружающим миром. Возникло аномальное раздвоение человеческого существования: грешник существует, являясь при этом духовным мертвецом. Необходимо было изнутри привить Жизнь человеку, поэтому Бог становится Человеком. Он приходит для того, чтобы имели жизнь, и имели с избытком (см. Ин. 10, 10). Два естества заключены в единую Ипостась Богочеловека без смешения и слияния: каждое из них сохраняет свою сущность. Однако они есть единое существование, поэтому Божественное естество сообщило естеству человеческому свои свойства-энергии, сохранив при этом бесконечное расстояние между тварной сущностью и сущностью нетварной. Нетварная Личность Сына Божия одновременно присутствует в Божественном естестве и естестве человеческом, что само по себе очень сильно подчёркивает возможность пребывания Бога одновременно в Себе Самом и в мире. Абсолютная неповторимость есть абсолютная простота, что в христологическом контексте также очень сильно подчёркивает неделимое пребывание Бога в Себе Самом и в творении. Сын Божий по Своему человечеству проходит путь от земли на Небо к Богу Отцу, сообщая Своему тварному естеству максимальное обожение, однако, не нарушая при этом бесконечного расстояния между нетварной сущностью и сущностью тварной.

Для объяснения тайны обожения В. Н. Лосский использует аналогию Солнца. Каждый солнечный луч заключает в себе то, что есть в небесном теле солнца. Оно присутствует в каждом своем отблеске, которые не делят единое Солнце. Подобное необходимо утверждать и по отношению к Богу: Он присутствует Своими животворящими энергиями в бесчисленных творениях и в Себе Самом, однако, это

одновременное присутствие Бога во множестве и в Себе Самом не делит Его и не нарушает Его простоты и совершенства. Если опыт солнечного воздействия побуждает нас различать в солнце небесное тело и его энергии, не разделяя единое Солнце, то, тем более, опыт усвоения человеком божественных свойств, которые св. ап. Павел называет плодами Духа (См. Гал. 5, 22–23), должен побуждать нас различать в Боге природу и её энергии, не разделяя Единого.

Бог отдает Себя человеку полностью, что в случае полной согласованности божественной воли и воли человеческой приводит к бесконечному метафизическому расширению границ душевного сердца человека и бесконечному усвоению им свойства божественной простоты. Абсолютная Благость создала творение не для того, чтобы оно существовало само по себе, а для того, чтобы оно имело вечную жизнь, которая есть Пресвятая Троица.

Таким образом, рассмотренные аспекты богословия В. Н. Лосского содержат (зачастую коротко и ёмко) в себе обоснования того, что различие в Боге сущности и энергий должно быть онтологическим. С точки зрения этих обоснований данное различие есть богословская антиномия<sup>81</sup>, указывающая на неисчерпаемую тайну бытия Бога, Его творческого акта, бытия творения и обожения человека<sup>82</sup>.

81 Богословскую антиномию мы понимаем в том же ключе, что и проф. М. С. Иванов: «В христианском контексте антиномии и противоречия — не одно и то же. Последние являются неустранимыми, независимо от того, как совершается познавательный процесс: логически, эмпирически, онтологически, мистически и т. п. Классическими примерами таких противоречий могут служить соотношения: «добро и зло», «святость и греховность». Противоречия же антиномические, называемые антиномиями, возникают лишь на низших стадиях познания, прежде всего на путях рационализма. На более же высоких стадиях они преодолеваются... Так называемые противоречия антиномические, приводящие в познавательном процессе к единству противоположностей, свидетельствуют не о столкновениях или разногласиях в этом мире, а совсем об обратном: о глубокой тайне, заключённой в нём, о его величии и мудрости, которые эмпирическому познанию недоступны» (Иванов М. С. Человек в религиозной философии Блеза Паскаля // БВ. 2019. Т. 35. № 4. С. 79–80).

Рассмотренные аспекты богословия В. Н. Лосского являются ответом на сформулированный им вопрос: «Реальное соединение с Богом и вообще мистический опыт ставят христианское богословие перед вопросом антиномичным, вопросом доступности недоступной природы. Каким образом Бог-Троица может быть объектом единения и вообще мистического опыта?» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 162; см.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 67).

82 См.: *Lossky V. N. La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas // À l'image et à la ressemblance de Dieu*. P. 46.

### Источники

- Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto. Ad Amphilochium Iconii episcopum // PG. Т. 32. Col. 68–217.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio XXXI // PG. 36. Col. 133–172.
- Gregorius Nyssenus*. Homiliae in Canticum canticorum // PG. Т. 44. Col. 756–1120.
- Gregorius Palamas*. Orationes dogmaticae // Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, <sup>2</sup>1994. Т. 2. Σ. 69–278.
- Gregorius Palamas*. Pro hesychastis // Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα. Θεσσαλονίκη, <sup>2</sup>1988. Т. 1. Σ. 359–694.
- Joannes Damascenus*. Dialectica sive Capita philosophica // PG. Т. 94. Col. 518–676.
- Joannes Damascenus*. Expositio fidei // PG. Т. 94. Col. 790–1228.
- Maximus Confessor*. Capita de charitate // PG. Т. 90. Col. 959–1080.
- Василий Великий, свят.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благозвонница, 2008. Т. 1. С. 60–108.
- Григорий Богослов, свят.* Пять слов о богословии. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000.
- Григорий Нисский, свят.* Точное изъяснение Песни песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. М.: тип. В. Готье, 1862. Ч. 3.
- Григорий Палама, свят.* Антирретики против Акиндина. Краснодар: Текст, 2010.
- Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М.: Канон, 1995.
- Григорий Палама, свят.* О том, что Варлаам и Акиндин — дихотомиты // Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 234–250.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / пер. с др.-греч. и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.
- Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 95–145.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Марк Эфесский, свят.* Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Византийские исихастские тексты. М.: Изд. Московской Патриархии, 2012. С. 456–480.
- Филарет Московский, свят.* Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи. М., 1877. Т. 2.
- О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 2013.

### Избранные труды В. Н. Лосского

- Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris: Cerf, 2008.
- Lossky V. N.* La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 181–192.
- Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 109–121.
- Lossky V. N.* La theologie de la lumiere chez saint Grégoire Palamas // À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 39–65.
- Lossky V. N.* Vision de Dieu. Paris: Editions Delachaux et Niestle, 1962.
- Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 311–453.
- Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 645–657.
- Лосский В. Н.* Богословие света в учении святого Григория Паламы // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 581–606.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 454–550.
- Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 710–721.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 110–308.

### Литература

- Бибахин В. В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
- Бирюков Д. С.* Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка // БХД. 2019. Т. 2. № 2. С. 195–211.
- Гагинский А. М.* Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 23–39.
- Гагинский А. М.* Энергии простоты или простота энергии? Две парадигмы патристической философии // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 4 (71). С. 21–28.
- Иванов М. С.* Человек в религиозной философии Блеза Паскаля // БВ. 2019. Т. 35. № 4. С. 72–86.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ, 2012.
- Зайцев Е. В.* Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007.

Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святого Григория Паламы. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.

Фуфаев С., свящ. Вочеловечение Бога и обожение человека // ПС. 2017. №1 (04). С. 8–13.

Фуфаев С., свящ. Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // БВ. 2019. № 4 (35). С. 38–71.

Фуфаев С., свящ. Открытый и сокрытый Бог Библии и Предания Церкви // ПС. 2018. №1 (08). С. 30–43.

## The Teachings of V. N. Lossky About the Distinction of Essence and Energy in God: Antinomy or Gross Contradiction?

**Priest Sergey Fufaev**

Teacher and Research Assistant at the Department of Biblical Studies  
at the Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia  
fsnkrasar@gmail.com

**For citation:** Fufaev, Sergey N., priest. "The Teachings of V. N. Lossky About the Distinction of Essence and Energy in God: Antinomy or Gross Contradiction?". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 59–90 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-59-90

**Abstract.** The article proposes an answer to criticism by E.V. Zaitsev of the teachings of V.N. Lossky about the distinction between essence and energy in God. E. V. Zaitsev believes that this doctrine has a gross internal contradiction, which led to the gap between «theology» and «economy». In the author's opinion, these conclusions are not substantiated. In this connection, an attempt is made in the article to theologially analyze the most important aspects of V.N. During the study, the following ideas were especially emphasized: creation is an act of will, not an act of nature; uncreated energies are the being of all that exists, and between the uncreated essence and the creaturely essence lies an infinite ontological distance; absolute perfection is absolute simplicity; absolute perfection implies an infinite variety of infinite and omnipotent energies based on a single uncreated entity; there can be no addition between the acting and the action; due to the infinity of uncreated essences and energies they are reduced to absolute indivisibility and simplicity; the absolute uniqueness of personality is absolute simplicity; the uncreated Person of Christ is simultaneously in the uncreated nature and the created nature; in a state of deification, a person endlessly assimilates the property of divine simplicity; deification is carried out endlessly from strength to great strength, etc. As a result of the study, the author came to the conclusion that from the point of view of the considered aspects of V.N. Lossky's theology, his distinction between essence and energy in God is not a gross contradiction, but an ontological antinomy, indicating an inexhaustible the secret of the being of God, His creative act, the being of creation and deification of man.



**Keywords:** God, the Most Holy Trinity, the Lord Jesus Christ, the Incarnation of God, Being, absolute simplicity, absolute perfection, divine infinity, uncreated essence, uncreated energies, hypostasis, personality, deification, theological antinomy.

## References

- Bibihin V. V. (2010) *Jenergija [Energy]*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy (in Russian).
- Birjukov D. S. (2019) “Tema Bozhestvennyh jenergij kak ‘privhodjashhego’ v palamitskom učenii: smysl, istoričeskij kontekst, kontekst učenija o prirode bogoslovskogo jazyka” [“The Theme of Divine Energies as “Incoming” in the Palamite Teaching: Meaning, Historical Context, Context of the Teaching about the Nature of the Theological Language”]. *Biblija i hrišćianskaja drevnost’ [The Bible and Christian Antiquity]*, vol. 2, no. 2, pp. 195–211 (in Russian).
- Fufaev S. (2017) “Vočelovečenie Boga i obozhenie čeloveka” [“The Incarnation of God and the Deification of Man”]. *Pravoslavnyj sobesednik*, no. 1 (04), pp. 8–13 (in Russian).
- Fufaev S. (2019) “Istolkovanie V. N. Losskim dogmaticeskijh ponjatij ‘ipostas’ , ‘ličnost’ i ‘individ’ [“V. N. Lossky’s Interpretation of the Dogmatic Concepts ‘Hypostasis’, ‘Personality’ and ‘Individual’”]. *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, vol. 35, no. 4. C. 38–71 (in Russian).
- Fufaev S. (2018) “Otkrytyj i sokrytyj Bog Biblii i Predanija Cerkvi” [“The Open and Hidden God of the Bible and the Traditions of the Church”]. *Pravoslavnyj sobesednik*, no. 1 (08), pp. 30–43 (in Russian).
- Gaginskij A. M. (2019) “Diskussija o razlichii sushhnosti i jenergii v kontekste vizantijskoj ontologii” [“Discussion of the Difference between Essence and Energy in the Context of the Byzantine Anthology”]. *Vestnik PSTGU. Serija II: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie [Theology. Philosophy. Religious studies]*, issue 76, pp. 23–39 (in Russian).
- Gaginskij A. M. (2016) “Jenergii prostoty ili prostota jenergii? Dve paradigmy patrističeskoj filosofii” [“Energy, simplicity or ease of energy? Two paradigms of patristic philosophy”]. *Vestnik PSTGU. Serija II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, issue 4 (71), pp. 21–28 (in Russian).
- Ioann (Zizioulas) (2012) *Obshhenie i inakovost’. Novye očerki o ličnosti i Cerkvi [Communication and Otherness. New Essays on the Individual and the Church]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Ivanov M. S. (2019) “Čelovek v religioznoj filosofii Bleza Paskalja” [“Man in the Religious Philosophy of Blaise Pascal”]. *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, vol. 35, no. 4, pp. 72–86 (in Russian).
- Lossky V. N. (2006) “Bogoslovie sveta v učenii svjatogo Grigorija Palamy” [“Theology of Light in the Teachings of St. Gregory Palamas”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: ACT, pp. 581–606 (in Russian).

- Lossky V. N. (2006) “Bogoslovskoe ponjatie chelovecheskoj lichnosti” [“The Theological Concept of Human Personality”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: ACT, pp. 645–657 (in Russian).
- Lossky V. N. (2006) “Bogovidenie” [“The Vision of God”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: AST, pp. 311–453 (in Russian).
- Lossky V. N. (2006) “Dogmaticheskoe bogoslovie” [“Dogmatic theology”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: ACT, pp. 454–550 (in Russian).
- Lossky V. N. (2008) *Essai sur la theologie mystique de l’Eglise d’Orient*. Paris: Cerf.
- Lossky V. N. (2006) “Kafolicheskoe soznanie (Antropologicheskoe prilozhenie dogmata Cerkvi)” [“Catholic Consciousness (Anthropological Application of the Dogma of the Church)”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: ACT, pp. 710–721 (in Russian).
- Lossky V. N. (1967) “La conscience catholique. Implications anthropologiques du dogme de l’Eglise”, in *A l’image et a la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, pp. 181–192.
- Lossky V. N. (1967) “La notion theologique de personne humaine”, in *A l’image et a la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, pp. 109–121.
- Lossky V. N. (1967) “La théologie de la lumiere chez saint Grégoire Palamas”, in *À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, pp. 39–65.
- Lossky V. N. (2006) “Ocherk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi” [“An essay on the mystical theology of the Eastern Church”], in Losskij V. N. *Bogovidenie [The Vision of God]*. Moscow: ACT, pp. 110–308 (in Russian).
- Lossky V. N. (1962) *Vision de Dieu*. Paris: Editions Delachaux et Niestle.
- Mandzaridis G. *Obozhenie cheloveka po ucheniju svjatitelja Grigorija Palamy [The Deification of man according to the teachings of St. Gregory Palamas]*. Sergiev Posad: STSL (in Russian).
- Zajcev E. V. (2007) *Uchenie V. Losskogo o teozise [The Doctrine of V. Lossky on Theosis]*. Moscow: BBI (in Russian).

# СИМВОЛИЗМ П. ФЛОРЕНСКОГО И ИСТОРИЗМ А. ШМЕМАНА КАК АНТИНОМИЯ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА И РАЗУМНОЙ ВЕРЫ

**Священник Даниил Горячев**

магистр богословия  
аспирант второго года обучения МДА  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
лавра, Академия  
rasumihin@yandex.ru

**Для цитирования:** *Горячев Д. А., священник.* Символизм П. Флоренского и историзм А. Шмемана как антиномия верующего разума и разумной веры // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 91–106. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-91-106

## **Аннотация**

УДК 264 (230.1)

В статье рассматриваются символическое и историческое толкование литургии в работах священников Павла Флоренского и Александра Шмемана. В статье развивается тезис о том, что богословские символизм и историзм соотносятся с понятиями верующего разума и разумной веры как их частные проявления. В свою очередь, верующий разум и разумная вера представляют собой антиномию веры и разума. Дается объяснение указанных терминов, в том числе символу и антиномии, которыми активно пользовались в своих работах рассматриваемые авторы. С помощью антиномического метода в статье показано различие символического и исторического восприятия богослужения как исключających друг друга и вместе с тем делается вывод о том, что символизм и историзм нуждаются друг в друге и составляют единство для живого религиозного опыта. Автор статьи предлагает богословское осмысление литургии посредством равновесного сочетания символического и исторического подходов. Также целью работы является исследование богословско-философского наследия священников Павла Флоренского и Александра Шмемана с помощью сравнительного метода. Проведена попытка типологизации их философской мысли как, соответственно, «школы верующего разума»

и разумной веры. На примере символической и исторической интерпретации малого входа на литургии показано, какие приоритеты выбираются священниками-философами, что их интересует в первую очередь: значение священнодействия, его духовная составляющая или смысл происходящего. На основании этого делается вывод о тяготении философской мысли П. Флоренского к мистицизму, а А. Шмемана — к рационализму (в духовном отношении — к созерцанию и рассуждению). Однако обращается внимание на неоднозначность такого определения богословских позиций.

**Ключевые слова:** литургическое богословие, вера, разум, антиномия, символ, П. Флоренский, А. Шмеман.

## Введение

Немецкий исследователь творчества священника Павла Флоренского доктор Берн Грот, говоря о противоположных мнениях по поводу Флоренского — от его восхваления до уничижения — видит причину такого разброса мнений в непрочитанности Флоренского<sup>1</sup>. Нам представляется, что причина противоположных оценок гораздо глубже: они вызваны разными типами мировосприятия.

Предлагаемое сравнение богословских взглядов двух православных священников-философов призвано отразить особенности этих типов религиозного мировосприятия, сформулированных как верующий разум и разумная вера.

Применительно к литургическому богословию эти типы можно конкретизировать как символизм и историзм, находящиеся в антиномическом единстве. Эту антиномию отец Александр Шмеман формулирует, когда рассуждает об уклоне церковного большинства в сторону нечувствия исторического процесса и отрицания нового: «Этот надрывный уход каждого — будь то к “Отцам”, к Типикону или же в католичество, в эллинизм, в “духовность”, в русизм, в быт, в безытность, но непременно уход, отрицание сильнее, чем утверждение... Всё это ...плоды того же основного кризиса — внутреннего, глубинного, “а- и анти-историзма” Православия или, вернее, православно-го мира, неспособности его справиться изнутри с основной христианской антиномией — “в мире сем, но не от мира сего”, неспособности понять, что самый что ни на есть “православный” мир все же именно “от мира сего”...»<sup>2</sup>.

Перед тем, как выяснить, в чём именно заключается полярность этих взглядов, рассмотрим их общую типологию.

1 «Florenskij setzt bei seinem Leser eine enorme Bildung voraus, die sein Leserkreis von 1914, an den er sich wandte, noch besaß, die man bei einem modernen gebildeten Leser aber gewöhnlich nicht mehr voraussetzen kann. Damit hängt meines Erachtens auch die von Michael Hagemeyer diagnostizierte geringe Rezeption seines Werkes zusammen (Флоренский рассчитывает на серьёзную образованность своего читателя, круг чтения которого в 1914 г. разумеется, невозможно предположить у современного образованного читателя. Поэтому я вполне согласен с выводом Михаила Хагемейстера о непрочитанности (буквально: об ограниченном восприятии) Флоренского)» (Groth B. Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij (1882–1937). S. 1.)

2 Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2009. С. 64–65.

## 1. Вера и разум

Н. К. Гаврюшин в «Этюдах о разумной вере» даёт понимание *разумной веры* через противопоставление её мистическим течениям (спиритизму, духоведению, пиетизму, квиетизму), а также пантеизму и суеверию; в качестве синонимов *разумной веры* используются понятия критической философии (классическим выразителем которой является И. Кант) и рационализма<sup>3</sup>.

*Верующему разуму* посвящён труд о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», в котором, в том числе и с помощью учения об антиномиях, показана ограниченность разума в постижении истины, ему противопоставляется «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов»<sup>4</sup>. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл назвал философию отца Павла «школой верующего разума»<sup>5</sup>.

Разумная вера и верующий разум представляют собой антиномическое единство: являясь противоположностями, они в то же время зависят друг от друга; исключая друг друга, они друг в друге нуждаются. Такой синтез тезиса и антитезиса и представляет собой антиномия: «Антиномия (греч. ἀντινομία — противозаконие) в философии и богословии — противоречие между двумя логически обоснованными положениями»<sup>6</sup>.

Разумная вера есть *разум*, подчинивший себе веру, разум, вникающий в веру и сам определяющий, что он в ней принимает, а что отвергает.

Верующий разум есть разум, уступивший вере, принимающий знание «на веру», отказавшись от собственной критичности, то есть, по сути, верующий разум — это *вера*.

Таким образом, *разум* требует доказанности и обоснованности знания, а значит, исключает принятие его истинности «на веру»; *вера* же, если она «доказывается», уже не есть вера, а логическое убеждение. Одно исключает другое.

И вместе с тем: *вера* принимается разумом, «верую» произносит именно разум, вера осмысливается и развивается благодаря когнитивным процессам. Вера уразумевается — *разум*, в свою очередь,

3 См.: Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 7.

4 Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2017. С. 9.

5 Там же. С. 6.

6 Казарян А. Т. Антиномия // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 494.

верит. Верит в реальность и объективность этого мира; верит органам чувств; верит научным данным (хотя в чём-то сомневается и что-то проверяет, но только лишь фрагментарно); верит людям (безумием грозит сомневаться в каждом услышанном слове); делая любой шаг в будущее, верит, что он осуществится и т.д. Разум и вера находятся в единстве, такое сосуществование взаимоисключений и есть антиномия. Эту антиномию веры и разума (по поводу религиозных вопросов) представляют собой верующий разум и разумная вера, в качестве их частных случаев рассмотрим богословские подходы двух православных священников: символизм П. Флоренского и историзм А. Шмемана. Обратим внимание в первую очередь на их литургическое богословие как основной срез всего богословия в целом.

Православная литургия вбирает в себя вероучение Церкви (догматику), её практическое богословие (аскетику), её представления о должном (этику) и прекрасном (эстетике), память о её святых (агиологию, агиографию, патристику), вообще церковную историю, учение о ценности (асксиологию), учение о мире (космологию) и бытии человека (онтологию), о самом человеке (антропологию), его душе (психологию) и т. д. Причём богослужение оттачивает догматику до сакральных формул, со временем не оставляя ничего не устоявшегося и сомнительного. То же самое и с нравственным, и со сравнительным, и с пастырским богословием — всё осмысленное Церковью представлено здесь в формах сконцентрированных и заверенных опытом молитвы.

Читая книги священников-профессоров Павла Флоренского и Александра Шмемана, убеждаешься, что к литургическому богословию они приступают с одними и теми же задачами, в том числе стремясь показать философскую исключительность и глубину литургии, а также то, что она открывает Божественную реальность, являет Небо на земле. Расхождения же между ними поначалу видятся просто разными плоскостями исследования, разными углами зрения, дополняющими друг друга. Однако, обобщая их взгляды и задаваясь вопросом о том главном, что хотел сказать автор, приходишь к выводу об их разных позициях.

## 2. Освятительное богословие

Куль — самое главное дело на земле. Кажется, именно это хочет сказать священник Павел Флоренский в книгах «Философия культа»

и «У водоразделов мысли» (В. Розанов характеризует самого отца Павла одним словом *ἱερέας*<sup>7</sup>).

По Флоренскому, существуют две формы собственно человеческого созидания: словесность (формулирование понятий, *notiones*) и изготовление орудий (*instrumenta*). Мысль не возникает в отрыве от слова (в этом отец Павел является продолжателем В. Гумбольдта и А. Поттебни), для своего появления она нуждается в овеществлении, в высказанности. Для этого требуются, как минимум, органы речи. Органы же человека находят свое продолжение и усложнение в производстве орудий, *ὄργανον*. Как и словесность, орудиестроительная деятельность (органопроекция) есть критерий человека, отделяющий его от животного мира: «Орудие есть материализовавшееся проявление разума — биологическое самосвидетельство разума»<sup>8</sup>. Итак, человек может быть определен как *Homo faber* или как *ζῷον τεχνικόν*, «существо, выделяющее орудия».

Для слова требуется воплощение — для орудия необходимо осмысление (понимание, объяснение, терминологическое оформление). Таким образом, *notiones* и *instrumenta* взаимообусловлены и не могут существовать друг без друга.

*Notiones* и *instrumenta* составляют культуру. Культура происходит от культа. В культе *notiones* и *instrumenta* обретают равновесие: *notiones* осмысляет действительность, *instrumenta* реализует смысл.

Одно из исторических имён культа — «искусство богоделания», *θεουργία*. Отец Павел говорит о ней: «Феургия, как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла, была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств»<sup>9</sup>.

Кульм синтезирует *notiones* и *instrumenta* и представляет собой деятельность, производящую святыни (*sacra*).

Теоретическая (*notiones*), практическая (*instrumenta*) и литургическая (*sacra*) деятельности выражаются в мировоззрении, хозяйстве и культе и соответствуют трём общественным теориям (по приоритетности той или иной деятельности): идеологизму XVIII в. («Террор завершил эту теорию, пожелав единичными мановениями

7 См.: Булгаков С. Н. Священник отец Павел Флоренский // П. А. Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001. С. 394.

8 Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. М., 2017. Т. 1. С. 390.

9 Флоренский П., свящ. Философия культа. М., 2014. С. 57.



перестроить всю жизнь, до дна, по выдуманным схемам»<sup>10</sup>), экономическому материализму XIX в. и конкретному идеализму XX в.

Конкретный идеализм (или сакральная теория) противопоставляется отцом Павлом протестантствующему богословию в Церкви, которое отрицает культоцентризм и совершает подмену: ставит в центр религиозной жизни *мысль* (смещение в сторону *notiones*, рационализации духовной жизни).

Записями в том же духе открывается дневник отца Александра Шмемана: «Вчера в поезде думал: пятьдесят второй год, больше четверти века священства и богословия — но что все это значит? Или как соединить, как самому себе объяснить, к чему всё это сводится... Соединение, всегда меня самого удивляющее, какой-то глубочайшей очевидности той реальности, без которой я не мог бы дня прожить, со всё растущим отвращением к этим безостановочным разговорам и спорам о религии... Реальность: ещё вчера её ощутил, идя в церковь к обедне, рано утром, в пустыне зимних деревьев, и затем этот час в пустой церкви, до обедни. Всегда то же ощущение: времени, наполненного вечностью, полноты, тайной радости. Мысль, что Церковь только для того и нужна во всей своей «эмпирии», чтоб этот опыт был, жил. Там, где она перестает быть символом, таинством, она ужас, карикатура»<sup>11</sup>.

Можно найти очень много общего у этих священников-апологетов православия: понимание того же символа как явление реальности (а не сообщения о реальности); отношение к лекции как к духовному событию; подчёркнутая ценность семьи; «почти невозможность дальше выносить “академическое изучение духовности”»<sup>12</sup> (Шмеман). Общими для них являются и следующие мысли: «Вы представить себе не можете, до какой степени опротивело от невозможности говорить так, как говорилось бы. “Эзоповский язык” — прикрывание “цитатами”, “справками”, “авторитетами” и всяким мусором...»<sup>13</sup> (Флоренский); «в святая святых проникли немецкие профессоры и всё объясняют нам научно и с примечаниями, его “сущность”, “развитие”, “проблемы”, и всё это, увы, гроша ломаного не стоит. А студент, просидев три года на догматике, патристике и истории Церкви, или просто всё это старается поскорее

10 Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 63.

11 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 9.

12 Там же.

13 Розанов В. В. Литературные изгнанники. М.; СПб., 2010. Кн. 2. С. 109–110.

забыть, или же сам становится “немецким профессоришкой”<sup>14</sup> (Шмеман); «Рассказывают, что плавать теперь за границею учатся на приборах, лёжа на полу; точно так же можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько не соприкасаясь с жизнью, в кабинете своём. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажечь православно — и нет иного пути»<sup>15</sup> (Флоренский) и т. д.

Однако сейчас нас интересует разность их взглядов и, в первую очередь, по поводу освячительного богословия.

«Всякое *освящение* в Церкви не есть создание “священных предметов”, своей священностью противоположных “профанным”, то есть неосвящённым, а отнесение их к их изначальному, а вместе с тем и конечному смыслу, к Божьему замыслу о них»<sup>16</sup>, — такова мысль отца Александра. Как видим, она противоположна взглядам отца Павла, согласно которым «деятельность литургическая, производящая святыни»<sup>17</sup>, — «центральна... собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть *homo liturgus*»<sup>18</sup>; «от машин-инструментов предметы культа отличает их *святость*, то есть их выделенность от прочих предметов...»<sup>19</sup>.

Вряд ли отец Александр не признавал за потиром и диском их священности, и не в том величайший смысл человеческой жизни, чтобы отделять священные вещи от обычных, не об этом пишет П. Флоренский (скорее, они расходятся в логике, в пути осмысления: освящение как включение в Божественное (Шмеман) и как исключение из обыденного (Флоренский)). Но всё же эти цитаты показывают направление их мыслей. Основная мысль работы отца Александра Шмемана заключается в том, что Евхаристия — это очищение богословия от наслоений «изобразительного символизма», ради истинного символизма Литургии как реальности Царства Божиего (т. е. Литургия являет, открывает само Небо, а не изображает его). Для этого отец Александр обращается к историческому осмыслению богослужения.

14 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 20–21.

15 Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. С. 13–14.

16 Шмеман А., *прот.* Литургическое богословие. СПб., 2003. С. 253.

17 Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 60.

18 Там же. С. 59.

19 Там же. С. 58.

Характерно отношение обоих авторов к малому входу на богослужении. А. Шмеман говорит о входе с Евангелием как об одном из этапов приближения к благословенному Царству, исторически выросшему из входа предстоятеля в храм и уже впоследствии усложнённом «изобразительным символизмом» выходящего на проповедь Спасителя. Отец Александр объясняет это так: «Подчеркнём ещё раз, что, несмотря на своё усложнение, “малый вход” сохранил характер именно входа, начала, приближения... Новым элементом, возникшим из развития византийского храма... было перенесение понятия *святимища* со всего храма на *алтарь*, то есть на ту часть храма, что окружает престол и отделена от церкви иконостасом. Под влиянием “мистериального” богословия, о котором я писал в моём “Введении в Литургическое Богословие” и в центре которого стоит противопоставление “посвящённых” “непосвящённым”, и это значит духовенства — мирянам, внутри храма возникло новое *святимище*: *алтарь*, доступ в который открыт только “посвящённым”»<sup>20</sup>.

В работе «Иконостас» отец Павел Флоренский также прибегает к этому противопоставлению посвящённых непосвящённым, а святая святых противопоставляется им просто святыне храма. Однако выводы из этого противопоставления совершенно другие: иконостас не отделяет посвящённых от непосвящённых, а соединяет Небесное и земное (точнее, как раз и открывает нам Небесное); отсутствие же границы-иконостаса не даёт возможности для различения Неба и земли. Что же касается малого входа, то здесь примечательно символическое толкование отца Павла: «Культ запертой двери нередко встречается на египетских надгробных стелах, знаменующей переход в трансцендентную жизнь. И в нашем храме царские врата отделяют алтарь от остальной церкви. Ведь алтарь представляет собой небо, нет, лучше сказать, не представляет, а есть само небо. Это — горный мир. Прохождение через царские врата есть переход в другую, духовную атмосферу, скачок в духовном потенциале. Привычка не только не умаляет этого чувства, а лишь углубляет при живании. Этот момент страшный, в некотором смысле — смерть, как всякий *transcensus* есть скачок в смерть. Где же, в чём же, что есть «порог двойного бытия» по преимуществу? Это — Матерь Божия. Чрез Неё пришел в мир, на землю Иисус Христос, чрез Неё же и мы входим на небо. Вот почему заурядно сравнение её с дверью небесной. Вот почему и малый вход сопровождается пением догматика, то есть

20 Шмеман А., *прот.* Литургическое богословие. С. 251–252.

рассмотрением Матери Божией, поскольку Она есть дверь, чрез которую пришло в мир Слово. Вместе с этой основной мыслью наслояется новая группа идей: если Мать, Матернее Чрево, то, значит, малый вход есть и духовное рождение. Оно же и смерть, так как престол — трансцендентное место. Всё это я говорю для того, чтобы показать, каким образом и методом (общие) понятия отвлекаются от культовых процессов»<sup>21</sup>.

Итак, если отец Александр стремится передать изначальный *смысл* входа, то отец Павел ставит задачу показать, какое *значение* он имеет для его совершителя. В первом случае мы открываем для себя историю литургии, а также продолжение этой истории при каждом совершении службы; во втором случае узнаём, как конкретно священнодействие сказывается на нас. (Здесь можно провести аналогию с буквальным и духовным толкованием текста, которые дополняют и взаимообогащают друг друга: первый говорит о том, что значили данные слова в конкретном времени-месте и для конкретных лиц, второй — о том, что относится лично ко мне.) Вместе с этим сопоставление указанных подходов характеризует богословские взгляды священников П. Флоренского и А. Шмемана. И тому и другому важно выразить реальность совершаемого священнодействия, но если для отца Павла первой задачей является показать духовную составляющую священнодействия, его благодатные свойства, то для отца Александра важно увидеть смысл происходящего. Разница этих подходов — это разница приоритетов: что именно ставится на первое место, внешний смысл таинства, его значение для разума или внутреннее содержание таинства, его духовное воздействие.

Литургическим идеалом для отца Александра является первохристианская община с её пасхальным и эсхатологичным культом, на него он ориентирует современных христиан: «Ранние христиане: Тело Его на престоле, потому что Он среди них. Теперешние христиане: Христос тут, потому что Его Тело на престоле. Как будто бы то же самое, а на деле та основная разница, что отличает раннее христианство от нашего, разница, о которой почему-то не знают, которую почему-то не понимают богословы. Там всё от знания Христа, от любви к Нему. Здесь — от желания “освятиться”. Там к причастию приводит следование Христу и из него вытекает следование Христу.

21 Флоренский П., *свящ.* У водоразделов мысли. С. 403.

Здесь — Христос почти что “ни при чём”. Это почти две разные религии»<sup>22</sup>.

Отвлекаясь от психологического аспекта переживания Христа христианами прошлого и настоящего и всматриваясь в их общую веру в то, что на престоле священнодействуется Тело Христа, можно сделать следующие заключения:

- причина того, что Тело Его на престоле есть то, что Он среди них;
- следствием того, что Тело Его на престоле есть то, что Он среди них.

Для современных христиан, конечно же, важно услышать отца Александра Шмемана и помнить о главном в христианстве — Христа. Но это не значит, что не требуется видеть следствие того, что Тело Его на престоле, то есть того, что литургия приводит ко Христу. Само желание освятиться для христианина означает не что иное, как пребывание со Христом. Не может быть противоречия между знанием Христа, любовью к Нему и желанием освятиться (приобщиться благодати Духа Святого): *...пребывающий в любви, пребывает в Боге* (1 Ин. 4, 16); *если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то лжем и не поступаем по истине* (1 Ин. 1, 6).

Христианский культ по определению христоцентричен. Здесь можно привести мысли отца Павла, согласно которому, как мы уже убедились, «культ есть центр мироздания»<sup>23</sup>. Отец Павел вспоминает роман Жюль Верна о капитане Гаттерасе, который достигает Северного полюса и стоит над недвижной точкой Земли: «Здесь проходит ось мира!» Далее отец Павел описывает священника, который собирается причаститься и стоит, склонившись над престолом держа в правой руке частицу Святых Даров. «И вот, когда стоишь над Дарами, где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место Мировой оси, полюс Земли. Он — как и все точки земной поверхности — и неразумному взору ничто. Но около него вращается всё и все — и самая вселенная, сам же он недвижим»<sup>24</sup>.

Сам термин «культ» (*cultus* от *collere*, «вращать») — по Флоренскому, обращение вокруг святой реальности<sup>25</sup>. «Воплотившийся

22 Шмеман А., *прот.* Дневники. С. 67.

23 Флоренский П., *свящ.* Философия культа. С. 467.

24 Там же. С. 117.

25 См.: Там же.

смысл — Лицо Господа Иисуса Христа — истинная ориентировка мысли. Культ же — конкретное распространение этой ориентировки»<sup>26</sup>.

Сравнение взглядов даёт возможность связать их с определёнными типами. Так, если поставить этих мыслителей между полюсами веры и разума, то Флоренский будет тяготеть к полюсу веры, а Шмеман — к разуму; или иначе: как тяготеющие соответственно к мистицизму и рационализму; относительно же духовного состояния — к созерцанию и рассуждению. Основания для такого размежевания дают изложенные выше их установки на символизм и историзм. Однако и отец Павел, и отец Александр превосходят рамочные типологии, в чём можно убедиться на следующем примере.

### 3. Неверие Фомы

В одной из радиобесед отец Александр характеризует апостола Фому как скептика, не открывшего для себя ценности веры. Слова Спасителя, обращённые к нему: *Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие* (Ин. 20, 29), читаются в данном случае: невидевшие и уверовавшие блаженнее Фомы.

Согласно отцу П. Флоренскому, апостол Фома ищет подтверждения своей веры и благодаря этому свидетельствует телесное воскресение Христа: «Более значило нам для веры неверие Фомы, нежели вера доверчивых учеников» (святитель Григорий Великий)<sup>27</sup>. Слова же Спасителя к Фоме могут быть прочитаны: блажен ты, Фома, но и те, кто не видел, но уверовал, также блаженны. (Аналогичное понимание уверения Фомы находим и у преподобного Силуана Афонского: «Иное дело веровать, что есть Бог, а иное — знать Бога»<sup>28</sup>.)

Как видно, здесь отец Александр и отец Павел занимают уже обратные позиции: А. Шмеман критикует рационализм апостола Фомы и недостаточность у него веры, а П. Флоренский говорит о знании, о практическом опыте апостола, его разумной вере.

26 Флоренский П., свящ. Философия культа. С. 116.

27 Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. С. 144.

28 Силуан Афонский, прп. О познании Бога // Софроний Сахаров, иеромонах. Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск, 2003. С. 341.

### Итоги

Мы выяснили, что литургические взгляды священников П. Флоренского и А. Шмемана отличаются. Причина видится в их разном мировосприятии: Флоренский как бы спускается к вещи в недра, в глубины её обитания и оттуда вещает о ней; Шмеман извлекает вещь на поверхность, разглядывает её на свету и проповедует о ней; для Флоренского это будет разрушением тайны вещи и огрублением познания; свет (как стихия творчества) А. Шмемана — дневной, П. Флоренского — вечерний. «Символизм сам отец Павел считал одной из наиболее характерных черт своего мировоззрения, основой мировоззрения»<sup>29</sup>.

Книги обоих богословов востребованы Церковью, но, как и любое духовное делание, обязывают к трезвенному отношению. Когда священник выходит на Иордань совершать великое водосвятие, он помнит, что в древности это был день принятия в Церковь её новых членов, крещенская вода была водою крещения, но не почтение традиции сообщает в его представлении важность совершающемуся священнодействию, а происходящее здесь, сейчас и лично через него освящение мира.

Или, к примеру, малое освящение воды в первый день Успенского поста — это византийская литургическая традиция, сопровождавшаяся вынесением части Животворящего Креста и совершением крестного хода с молением о предотвращении эпидемий. Память об истоках этой службы даёт твердую почву для осмысления богослужения, для понимания традиции, но опять же не историческая ретроспектива будет поводом для духовной собранности на молитве, а перспектива начавшегося строгого поста. И ещё более глобальная цель Царства Небесного, к которому и ведут аскетические усилия, стоит перед теми, кто молится в этот день первого Спаса (14 августа) и за символом освящаемого мёда различающими сладость будущего века. Символизм открывает небесное — историзм удерживает в его трезвенном восприятии, ограничивает произвольность и бесконечность трактовок тех или иных символов.

Итак, для живого религиозного опыта символическое и историческое толкования антиномичны. Для историка литургии вполне достаточны исторические сведения, но если он — православный

29 Андроник (Трубачев), игум. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. М., 2012. Кн. 1. С. 8.

христианин, то за этими сведениями ему открывается большее — «большее самого себя»<sup>30</sup>, то есть *символ*. А он и составляет истинный смысл литургии — являть Небо на земле, не говорить о Небе, не указывать на эту реальность, а быть этой духовной реальностью: таинством, благодатным словом молитвы, священническим благословением, иконой, облачением, святой водой, колокольным звоном, дымом кадила — всем тем, чем обладает богослужение и посредством чего освящает мир.

Небесное и земное, вера и разум, аллегория и буквализм, символизм и историзм представляют собой единство взаимоисключающих, равновесие между которыми даёт искусство духовной жизни.

### Источники

- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический проект, 2017.
- Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Т. 1., Т. 2. М.: Академический проект, 2017.
- Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Академический проект, 2014.
- Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2009.
- Шмеман А., прот.* Литургическое богословие. СПб.: Библиополис, 2003.

### Литература

- Андроник (Трубачев), игум.* Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 1. М.: Городец, 2012.
- Булгаков С. Н.* Священник отец Павел Флоренский // П. А. Флоренский. Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 391–399.
- Гаврюшин Н. К.* Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
- Казарян А. Т.* Антиномия // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 494–498.
- Софроний (Сахаров), иером.* Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск: Лучи Софии, 2003.

30 «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно чрез него объявляющееся» (*Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли. М., 2017. С. 269).



*Groth B.* Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij (1882–1937) // Из доклада, прочитаного во вторник 4 августа 2015 г. в рамках летней философской недели «Weisheit, Licht und Glanz», посвящённой русской религиозной философии, культуре и живописи, организованной при Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart в местечке Вейнгартен. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/religion-oeffentlichkeit/150803\\_groth\\_florenskij.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf)

## **The Symbolism of P. Florensky and Historicism A. Schmemann as the Antinomy of Believing Reason and Rational Faith**

**Priest Daniil Goryachev**

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

rasumihin@yandex.ru

**For citation:** Goryachev, Daniil A., priest “The Symbolism of P. Florensky and Historicism A. Schmemann as the Antinomy of Believing Reason and Rational Faith”. *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 91–106 (in Russian) DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-91-106

**Abstract.** The article deals with such theological approaches as symbolic and historical interpretation of the Liturgy. These approaches are clearly expressed in the works of the priests Pavel Florensky and Alexander Schmemann. The article develops the thesis that theological symbolism and historicism correlate with the concepts of believing reason and reasonable faith (as per their manifestations). In turn, believing reason and rational faith are the antinomy of faith and reason. An explanation of these terms, including symbol and antinomy, which were actively used in their works by the authors in question, is given. Antinomical method used in the article shows the difference between the symbolic and the historical perception of worship as mutually exclusive and yet concludes that symbolism and historicism need each other and form a unity of a living religious experience. The author of the article offers theological interpretation of the Liturgy through a balanced combination of symbolic and historical approaches. The aim of the work is to study the theological and philosophical heritage of priests Pavel Florensky and Alexander Schmemann using the comparative method. An attempt is made to typologize their philosophical thought as respectively «schools of believing reason» and reasonable faith. On the example of symbolic and historical interpretation of the small entrance to the Liturgy, it is shown what priorities are chosen by the priests-philosophers, what they are interested in first of all: the meaning of the ceremony, its spiritual component or the meaning of what is happening. On this basis the conclusion is made about the tendency of philosophical thought P. Florensky to mysticism, and A. Schmemann – to rationalism (in a spiritual sense – to contemplation and reasoning). However, attention is drawn to the ambiguity of this definition of theological positions.

**Keywords:** liturgical theology, faith, reason, antinomy, symbol, P. Florensky, A. Schmemann.

## References

- Andronik (Trubachev) (2012) *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashhennika Pavla Florenskogo* [The Way to God. Personality, Life and Work of the Priest Pavel Florensky]. Book 1. Moscow: Izdatelsky Dom Gorodez (in Russian).
- Bulgakov S. N. (2001) *Svyashhennik otez Pavel Florensky. Pro et Contra*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RCGI (in Russian).
- Florensky P. (2017) *Stolp i utverzhdanie Istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow: Academicheskyy proyekt (in Russian).
- Florensky P. (2017) *U vodorasdelov mysly* [At the Watersheds of Thought], vol. 1. Moscow: Academicheskyy proyekt (in Russian).
- Florensky P. (2014) *Philosophia culta* [The Philosophy of the Cult]. Moscow: Academicheskyy proyekt (in Russian).
- Gavryushin N. K. (2010) *Etyudy o rasumnoy vere* [Essays on Reasonable Faith]. Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Cerkov (in Russian).
- Groth Bernd (2020). *Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij (1882–1937)*, available at: [https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/religion-oeffentlichkeit/150803\\_groth\\_florenskij.pdf](https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/150803_groth_florenskij.pdf) (26.06.2020).
- Kasaryan A. T. (2010) “Antinomija” [“Antinomy”], in *Pravoslavnaia enciklopedia* [Orthodox encyclopedia], vol. 2, pp. 494–498 (in Russian).
- Schmemmann A. (2003) *Liturgicheskoe bogoslovie* [Liturgical Theology]. Saint-Petersburg: Izdatelstvo Bibliopolis (in Russian).
- Schmemmann A. (2009) *Dnevniky* [Diaries]. 1973–1983. Moscow: Russky put' (in Russian).
- Sophroniy (Saharov) (2003) *Prepodobniy Siluan Afonsky. Zhitie, uchenie i pisaniya* [The Saint Siluan of Athos. Life, Doctrine and Writings]. Minsk: Luchi Sophii (in Russian).

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

# ЕВХАРИСТИЯ В УСЛОВИЯХ КАРАНТИНА: ОПЫТ АНГЛИКАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Протоиерей Павел Великанов

кандидат богословия  
первый проректор Сретенской духовной семинарии  
заведующий кафедрой богословия МДА  
гл. редактор научно-богословского портала Богослов.RU  
141300, Московская область, Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева лавра, Академия  
prot.pavel@gmail.com

Василий Владимирович Чернов

кандидат богословия  
руководитель иностранного отдела научно-богословского  
портала «Богослов.ру»  
vasily.chernov.mail@mail.ru

**Для цитирования:** *Великанов П., прот., Чернов В. В.* Евхаристия в условиях каранти-  
на: опыт Англиканских церквей // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 107–122.  
DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-107-122

## Аннотация

УДК 275

Англиканские Церкви традиционно занимают очень активную позицию по социаль-  
но-значимым вопросам. В данной статье на примере Церкви Англии и Епископальной  
Церкви США будет рассмотрено, какой ответ на вызов пандемии коронавируса дало  
англиканское богословие. Речь идёт в первую очередь о сакраментологии, точнее —  
о богословии Евхаристии. Статья состоит из трех частей. В первой говорится о форми-  
ровании англиканского подхода к причащению Святых Таин вне контекста храмового

богослужения. Во второй части рассказано о современных литургических и канонических нормах, регулирующих причащение Святых Таин вне храма. Третья часть посвящена описанию и краткому анализу тех перемен в практике преподавания таинства Евхаристии, которые произошли и продолжают происходить в англиканской традиции в связи с пандемией коронавируса 2020 г. Методология исследования в первых двух частях основана на анализе богослужебных книг Церкви Англии и Епископальной Церкви США с привлечением классической вторичной литературы. В третьей части основным методом является анализ недавних документов, изданных официальными органами упомянутых Церквей с привлечением данных о практических шагах англиканского духовенства и реакции на них церковных властей, почерпнутых из англиканских церковных СМИ.

**Ключевые слова:** англиканство, Церковь Англии, Епископальная Церковь США, Евхаристия, запасные Дары, духовное причащение, причащение больных, виртуальное богослужение, коронавирус, covid19.

## 1. Формирование богословия и практики причащения вне храма

Английская Реформация началась как в первую очередь политический процесс. В Англии второй половины XVI в. не было собственной оригинальной школы реформационного богословия, как не было и протестантских теологов масштаба Мартина Лютера, Ульриха Цвингли или Жана Кальвина. Главный деятель (хотя неверно считать его лидером) начального периода английской Реформации, архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер, проявил себя не столько как богослов (его личные взгляды сочетали элементы лютеранства и цвинглианства, но он почти никогда не выражал их открыто), сколько как литургист. Подготовленная в 1549 г. при его решающем личном участии «Книга общественного богослужения»<sup>1</sup> в конечном итоге стала основой литургической традиции и одним из столпов богословия всех Церквей Англиканского Содружества. В дальнейшем эта книга пережила несколько крупных переработок (первые были сделаны самим Кранмером), пока не приняла свою классическую форму в издании 1662 г. Несмотря на то, что перемены носили протестантский характер, «англиканство так и не выработало учения о Евхаристии, которое соответствовало бы учению какого-либо из крупных деятелей Реформации или одному из ключевых вероучительных документов протестантизма... Кранмер стремился сделать центром богословия Евхаристии не рассуждения об изменении природы Святых Даров, а сам акт причащения»<sup>2</sup>. В конце XVI в. выдающийся английский философ и богослов Ричард Хукер заложил основы собственно англиканского евхаристического богословия. Как и Кранмер, Хукер предпочитал говорить не о «реальном присутствии» Христа в Святых Дарах (эта фразеология в то время считалась скомпрометированной её римско-католической интерпретацией), сколько

- 1 Название основной исторической книги англиканской традиции — «Book of Common Prayer» — часто переводят как «Книга общих молитв». Однако слово «Common» в данной фразе означает не «общий» в значении «совместный», а «общественный», «публичный», что соответствует латинскому названию книги — «Liber precum publicarum». Оба перевода являются не вполне точными, однако если учесть, что в книге содержатся не отдельные молитвы, а чинопоследования церковных богослужений, то перевод слова «Prayer» или «precum» словом «богослужения» можно считать предпочтительным.
- 2 *Crockett W. R. Holy Communion // The Study of Anglicanism. London; Minneapolis, 1998. P. 309.*

о «реальном приобщении» верующих Христу через Евхаристию (что отличало учение Хукера от реформатской сакраментологии). В отличие от католических, реформатских и лютеранских теологов, Хукер в принципе отказывался говорить что-то определённое об изменении сущности евхаристических хлеба и вина вне контекста их принятия верными. «Мне довольно, — писал он, — что для меня, принимающего их, они суть Тело и Кровь Христовы»<sup>3</sup>. Следует отметить, что и Кранмер, и Хукер в своих рассуждениях принимали во внимание ту особенность средневекового западного богословия евхаристии, согласно которой освящение хлеба и вина и причащение рассматривались как отдельные акты. Однако сама реформационная практика, не предусматривавшая совершения Евхаристии иначе, как для причащения верных, плохо соотносилась с таким подходом; акты освящения Даров и причащения рассматривались как одно целое.

На этой основе к 1620-м гг. сложилась сакраментологическая концепция, известная как «рецепционизм». Согласно ей, евхаристические хлеб и вино являются средствами, с помощью которых верующий приобщается дара Божественной благодати. «Таинства не подают благодати в абсолютном смысле, поскольку не являются её источником. Источник благодати — только Бог... Бог подает Свою благодать безусловно, поскольку таинство основано на Божием обетовании. Принятие же этого дара носит обусловленный характер, поскольку зависит от свободной воли и веры принимающего»<sup>4</sup>. Таким образом, рецепционизм не отрицал реального присутствия Христа в Евхаристии, но «полагал это присутствие не столько в физических хлебе и вине, сколько в достойном причастнике»<sup>5</sup>.

Данная концепция не являлась чем-то статичным. Ряд богословов начала XVII в., например Ланселот Эндрюс, вполне разделяя её на формальном уровне, придавали очень высокое значение именно акту приобщения Святых Даров. Методистское движение XVIII в., хотя и носившее определённо протестантский характер, уделяло Евхаристии ещё больше внимания — не столько в теории, о которой лидеры движения братья Джон и Чарльз Уэсли предпочитали не говорить, сколько в практической области. Об этом свидетельствуют евхаристические гимны Дж. Уэсли и возрождённая методистами

3 *Hooker R.* The Laws of Ecclesiastical Polity. Oxford, 1845. Vol. 2. P. 361.

4 *Crockett W. R.* Holy Communion. P. 310.

5 *Ibid.* P. 311.

практика еженедельного совершения евхаристии с обязательным причащением всех верных. Наконец, в начале XIX в. деятели Оксфордского движения в Церкви Англии начали прямо возвращаться к до-реформационным представлениям о «локальном» присутствии Христа в евхаристических хлебе и вине вне контекста литургии. Очевидным практическим последствием такого отношения стал вопрос о возможности заготавливать запасные Дары. Эта идея вызывала горячее неприятие не только у «протестантского» крыла Церкви Англии, но и значительной части епископата, поскольку последователи Оксфордского движения неразрывно связывали наличие запасных Даров для причащения больных с внелитургическим почитанием этих самых Даров (в первую очередь, с практикой адорации<sup>6</sup>).

Если в первой «Книге общественного богослужения» (1549) ещё допускалось причащение больных запасными Дарами (правда, заготовленными только на ближайшей «церковной» литургии)<sup>7</sup>, то в более поздних редакциях Книги (1552, 1662) священнику при причащении больного на дому предписывалось совершить краткий чин Евхаристии непосредственно рядом с больным<sup>8</sup>. Это было связано как с переменами в богословских воззрениях, так и с тем, что в XVII–XVIII вв. Евхаристия в большинстве храмов Церкви Англии совершалась лишь несколько раз в год.

Несмотря на долгую и серьёзную дискуссию<sup>9</sup>, ко второй половине XX в. практика причащения больных запасными Дарами распространилась во всех Церквях Англиканского Содружества<sup>10</sup>.

6 Адорация – в западной литургической практике почитание евхаристического хлеба вне контекста причащения. Для этого освящённая гостия выставляется в особом богослужебном сосуде – монстранции, и ей воздается богослужебное почитание с соответствующими молитвами, песнопениями и обрядами, подобно тому, как почитаются мощи, иконы или иные материальные святыни.

7 Подробнее см.: *Daniel E.* The Prayer Book: Its History, Language, and Contents. London, 1892. P. 407–409; *Procter F.* A New History of the Book of Common Prayer with a Rationale of Its Offices. London, 1961. P. 626–629.

8 The Communion of the Sick // The Book of Common Prayer. London, 1662.

9 Подробно о причащении больных запасными Дарами и о совершении литургии на дому у больного в практике Церкви Англии в сравнении с другими Церквями см.: *Harris Ch.* Communion of the Sick, Viaticum and Reservation // Liturgy and Worship. London, 1959. P. 541–615. Подробнее о дискуссии вокруг причащения запасными Дарами во второй половине XX в. см.: *Bursell R.* Liturgy, Order and the Law. Oxford, 1996. P. 274–277.

10 Обзор канонических норм по этому вопросу см.: *Doe N.* Canon Law in the Anglican Communion: A Worldwide Perspective. Oxford, 1998. P. 262–263.

Одновременно с причащением запасными Дарами в Церкви Англии со времени Реформации существует концепция «духовного причащения». Её суть заключается в том, что если человек по какой-то причине физически неспособен принять Святые Дары, но имеет желание это сделать, соответствующую веру и расположение, то он получает от Бога все дары благодати, которые преподносятся через причащение Святых Таин. Эта концепция не является протестантской ни в каком смысле и основана на дореформационных богослужебных книгах<sup>11</sup>. Одна из рубрик чинопоследования причащения больших 1662 г. давала указания на случай, если больной окажется неспособен причаститься, причём среди причин, кроме физической неспособности принять причастие, перечислялись «отсутствие того, с кем вместе можно было бы причаститься» и «другие причины»<sup>12</sup>. В этом случае «духовник должен наставить его, что если он [больной] истинно кается в своих грехах и твёрдо верует, что Иисус Христос умер на Кресте за него и пролил кровь для его искупления, поминает полученные им через это блага и благодарит за них Бога, то он вкушает Тело и Кровь Спасителя во здравие своей души, даже если он не принимает таинства своими устами»<sup>13</sup>.

## 2. Современная практика причащения вне церковной литургии

В настоящий момент обе практики — причащения запасными Дарами и «духовного причащения» — присутствуют в богослужебных

- 11 Например, рубрика в Сарумском понтификале: «Если причастник слаб настолько, что не может причаститься... то священник говорит больному: "Брат, в нынешнем случае довлеет тебе истинная вера и благое изволение: посему веруй — и ты уже вкусил"» (*Maskell W. Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae. London, 1846. P. 89*); слова «веруй — и ты уже вкусил» — прямая цитата из Толкования Аврелия Августина на Евангелие от Иоанна (*Augustinus. In Johannis Evangelium // PL. 35. Col. 1602*).
- 12 Название рубрики: *The Communion of the Sick*.
- 13 *Ibid.* «Однако если человека, по причине ли крайней немощи, или от того, что не промедлил с обращением к духовнику, или по отсутствию того, с кем вместе можно было бы причаститься [for lack of company to receive with him], или по иной нужде не может принять таинство тела и крови Христовых, духовник должен наставить его, что если он [больной] истинно кается в своих грехах и твёрдо верует, что Иисус Христос умер на Кресте за него и пролил кровь для его искупления, поминает полученные им через это блага и благодарит за них Бога, то он вкушает Тело и Кровь Спасителя во здравие своей души, даже если он не принимает таинства своими устами».



книгах Церкви Англии и Епископальной Церкви США. В Англии, наряду с упоминавшейся «Книгой общественного богослужения» 1662 г., которая сохраняет официальный статус до настоящего времени, обе практики зафиксированы в серии богослужебных книг «Common Worship 2000»<sup>14</sup>. В Церкви Англии предпочитают не употреблять выражение «запасные Дары» (англ. Reserved Sacrament); вместо него в богослужебных книгах используется фраза «communion by extension», что указывает на причащение вне литургии как на «продолжение» совершения конкретной литургии, а не на отдельный акт. Согласно указаниям рубрик, преподать запасные Дары может и священник, и — с разрешения епископа — мирянин; Святые Дары должны быть взяты с ближайшей службы; священник может причаститься вместе с болящим, но не обязан этого делать; при преподании Даров следует использовать молитвословия той литургии, за которой они были освящены. Эти принципы объединяют практику причащения запасными Дарами и обычное для Реформации восприятие Святых Даров как явления, существующего в первую очередь в контексте литургии. Серьёзным отступлением от традиций Реформации является допускаемая рубриками возможность причащения под одним видом — как хлеба, так и вина («если причастник не в состоянии принять твёрдую пищу»); тем не менее предпочтение отдается причащению под обоими видами<sup>15</sup>.

В разделе данной серии, посвящённом пастырскому окормлению больных, содержатся два варианта совершения Евхаристии: на дому или в больнице (на современном и архаизирующем языке), а также два варианта (по тому же принципу) причащения запасными Дарами. Вариант А (на современном языке) имеет следующую структуру:

Приветствие.

Вступление: «Церковь Божия, членами которой мы являемся, приняла хлеб и вино и совершила над ними благодарение по заповеди Господней. Сии Святые Дары ныне предлагаются нам, дабы мы, с верою и благодарением, приобщились Телу и Крови Христовым».

Вступительная молитва.

Общая исповедь.

Коллекта дня.

Одно или несколько чтений из Священного Писания.

«Отче наш».

14 Common Worship: Pastoral Services. London, 2011. P. 52–91.

15 Ibid. P. 79.

Молитва перед причащением.

Причащение.

Благодарственная молитва.

Если больной не может принять причастие по физической неспособности (иных причин не предусматривается), «его следует уверить, что он верою приобщается Тела и Крови Христовых и получает все духовные блага, которые Христос преподаёт через них»<sup>16</sup>.

В «Книге общественного богослужения» Епископальной Церкви США (1979) предусмотрен чин литургии «при особых обстоятельствах»<sup>17</sup>. Сам чин представляет собой набор рекомендаций и изменяемых частей для совершения евхаристического богослужения на дому, однако само богослужение остаётся тем же, что и при совершении в храме. Отдельный чин совершения Евхаристии для больных не предусмотрен, однако есть указание, что если время для служения ограничено, священник может начать его сразу с оффертория (т. е. с евхаристической молитвы). При причащении запасными Дарами<sup>18</sup> (в служебнике напрямую употребляется термин «Reserved Sacrament» и нет никаких указаний на то, что Дары надо взять с ближайшей литургии) используется то же последование, что и при совершении литургии «при особых обстоятельствах», но без евхаристической молитвы. Его структура следующая:

Вступительные слова из Священного Писания.

Общая исповедь.

«Отче наш».

Причащение.

Благодарственная молитва.

Как и в практике Церкви Англии, допускается причащение под одним видом и «духовное причащение». Таким образом, и в Церкви Англии, и в Епископальной Церкви США в настоящее время существуют следующие нормы при приобщении вне храмовой литургии: (1) совершение Евхаристии вне храма (на дому, в больнице и т. п.); (2) приобщение запасными Дарами как под обоими видами, так и под одним видом хлеба или вина; (3) «духовное причащение» в случае, если человек физически не способен принять Святые Дары.

16 Common Worship: Pastoral Services. P. 79.

17 The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church. New York, 2007. P. 396–399.

18 Ibid. P. 453–461.

### 3. Практическая реализация традиции в контексте пандемии коронавируса 2020 года

С началом пандемии коронавируса в 2020 г., Церковь Англии и Епископальная Церковь США предприняли целый комплекс мер по продолжению пастырского служения в новых условиях. Двадцать четвертого марта 2020 г., через несколько часов после выступления премьер-министра Великобритании Бориса Джонсона, с совместным пастырским посланием к епископату, клиру и мирянам Церкви Англии обратились оба её архиепископа — Кентерберийский Джастин Уэлби и Йоркский Джон Сентаму<sup>19</sup>. В обращении, среди прочего, объявлялось о полном закрытии всех храмов как для богослужения, так и частной молитвы, но при этом подчёркивалась важность использования видеосвязи для поддержания церковной жизни. Архиепископы обратились 27 марта с еще одним посланием<sup>20</sup>, в котором одобрили инициативу тех из числа духовенства и мирян, кто смог организовать у себя дома «особое пространство для молитвы»; поддержку получила также практика видеотрансляции богослужения из домов духовенства. Вскоре был выпущен особый молитвослов «для использования при вспышке коронавируса»<sup>21</sup> с последованиями вечерних и утренних молитв (отличными от чинов утрени, вечерни и повечерия из «Книги общественного богослужения» 1662 г. или «Common Worship» 2000, которые сами по себе могут совершаться одинаково клириками и мирянами).

Условия социального дистанцирования, введённые в Англии, не допускали не только церковного совершения Евхаристии, но и лишили священников возможности приобщать желающих на дому. В связи с этим Церковь Англии опубликовала руководство по «духовному причащению»<sup>22</sup>, которое, как было показано выше, имеет основания в традиции английской Церкви и после, и до Реформации. Акт «духовного причащения» предлагалось совершать

19 Cantuar J., Eboracensis S. From the Archbishops and Bishops of the Church of England, to be Shared with all Clergy. 24 March 2020. URL: <https://churchofengland.org/media/20050>.

20 Ibid. 27 March 2020. URL: <https://churchofengland.org/media/20085>.

21 Prayers for Use During Coronavirus Outbrake. URL: <https://churchofengland.org/media/20166>.

22 Guidance on Spiritual Communion and Coronavirus. URL: <https://churchofengland.org/sites/default/files/2020-03/Guidance%20on%20Spiritual%20Communion%20and%20Coronavirus.pdf>.

в молитвенном уголке; время можно было выбрать любое, но в качестве возможного момента предлагалось время после просмотра интернет-трансляции богослужения. Структура чинопоследования такова:

Размышление о текущем дне, покаяние в грехах.

«Господи, помилуй. Христе, помилуй. Господи, помилуй» (как в начале литургии).

Краткие стихи из Священного Писания.

Молитва о текущих нуждах.

«Отче наш».

Благодарственная молитва: «Благодарю Тебя, Господи Иисусе Христе, за все блага, поданные мне Тобою, за все страдания и поругания, которые Ты понес за меня. И хотя я не могу ныне принять Тебя в таинстве, молю Тебя: духовно приди в моё сердце. Всемиловитый Спаситель, Друг и Брат, сподоби меня ближе познавать Тебя, больше любить Тебя и вернее следовать за Тобою во всякий день. Аминь».

Несколько заключительных молитв.

Благословение.

Епископам и священникам разрешалось в любое удобное для них время совершать Евхаристию у себя дома при условии, что место для её совершения будет должным образом устроено и что в молитвах будет поминаться вся Церковь. (Само по себе совершение Евхаристии одним священником без прихожан прямо запрещено «Книгой общественного богослужения» 1662 г.) При этом было запрещено использовать видеосвязь для освящения евхаристических хлеба и вина в другом доме: «Зрители интернет-трансляций литургии не должны поставлять перед монитором хлеб и вино. Физическое нахождение рядом с хлебом и чашей, а также друг с другом — неотъемлемая часть евхаристического богослужения. В настоящей ситуации это невозможно... Следует избегать любых концепций “удаленного освящения” хлеба и вина»<sup>23</sup>.

Епископальная Церковь США изначально принадлежала к более «высокой» литургической традиции, чем Церковь Англии и свободнее допускала у себя элементы дореформационных традиций. После начала эпидемии коронавируса в США гражданские власти

23 Holy Communion on Maundy Thursday and Easter Day. URL: <https://churchofengland.org/more/media-centre/coronavirus-covid-19-guidance-parishes/holy-week-and-easter-2020>.

отдельных штатов проводили неодинаковую политику относительно сроков и строгости карантина. В связи с этим руководство Епископальной Церкви во главе с предстоятелем епископом Майклом Керри могло предложить лишь общие принципы церковного ответа на ситуацию, оставляя конкретные шаги на усмотрение епархиальных архиереев. В послании духовенству и мирянам от 17 марта 2020 г. Майкл Керри поддержал идею онлайн-богослужений, особенно на Страстной неделе и в пасхальный период<sup>24</sup>.

Практика Епископальной Церкви оказалась более разнообразной по сравнению с Церковью Англии. Например, в епархии Южной Вирджинии проводились «литургии в машине» (англ. drive-thru Holy Communion), при которых во время богослужения под открытым небом миряне оставались в своих автомобилях и причащались через приоткрытое окно из рук священника в маске<sup>25</sup>. Однако Керри высказался об этой практике неодобрительно, а епископ Южной Вирджинии Сьюзан Хейнс запретила её, ссылаясь на то, что причащение в автомобиле не гарантирует безопасности от вируса. Точно так же Хейнс ответила запретом на предложение отправлять Святые Дары через службы доставки: «Почта, как правило, работает хорошо, но иногда и она ошибается. Я считаю неблагоговейным так обращаться с Самим Христом и стать причиной того, что Он будет потерян где-то в почтовой машине», — заявила она<sup>26</sup>. В ряде епархий Святые Дары привозили верующим на дом, однако делали это не службы доставки, а добровольцы. Для этого прихожане отправляли запрос священнику, а Святые Дары, должным образом упакованные, привозили им домой церковные волонтеры. Герметичную упаковку оставляли у двери, после чего звонили хозяевам и следили, чтобы те забрали доставленное и дары были защищены от неблагоговейного обращения. Эта практика также не нашла поддержки у примаса. Не запрещая её, Керри отметил, что доставка Святых Даров домой «разрушает важную связь между общей молитвой и куль-

24 Presiding Bishop Michael Curry's Word to the Church: Holy Week and Easter Day 2020 Online Worship Supported and Encouraged. URL: <https://episcopalchurch.org/posts/publicaffairs/presiding-bishop-michael-currys-word-church-holy-week-and-easter-day-2020-online>.

25 Millard E., Paulsen D. Drive-thru Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation — and Theological Debate. URL: <https://episcopalnewsservice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theological-questions>.

26 Ibid.

минацией этой молитвы — общим причащением»<sup>27</sup>. Настоятель церкви Святого Иоанна Богослова в Спрингфилде, штат Миссури, Дэвид Кендрик совершил литургию в пустом храме, после чего лично отвёз освящённые Дары своим прихожанам, ближе всего подойдя к практике приобщения запасными Дарами в том виде, в котором она предписывается «Книгой общественного богослужения» 1979 г.

Богословскую аргументацию удалённому освящению даров при служении литургии в формате видеоконференции<sup>28</sup> одним из первых предложил Капеллан Гарвардского университета Эйдан Стоддарт. Согласно Стоддарту, физическое расстояние от священника до евхаристических хлеба и вина не является принципиальным, поскольку ни молитва людей, ни действие Божественной благодати не зависят от расстояния. Стоддарт отметил, что содержащаяся в «Книге общественного богослужения» (и английской, и американской) концепция «духовного причащения» при всей своей традиционности является более радикальной, чем удалённое освящение Даров, ведь в случае с «духовным причащением» причастник вообще не принимает в себя Дары, но при этом получает все те духовные блага, которые влечёт за собой достойное причащение Святых Таин. На начало 20-х чисел апреля 2020 г., когда готовилась данная статья, предложение Стоддарта оставалось вне сферы внимания руководства Епископальной Церкви. Настоятельница церкви Святого Матфея в Снеллвилле, штат Джорджия, Лиз Хендрик, которая изначально склонялась к виртуальной литургии, в итоге заменила её виртуальным благословением обычной пищи, которое она охарактеризовала как «агапу». Основной аргумент против виртуального служения в Епископальной Церкви сформулировала уже упоминавшаяся епископ Хейнс. «Мы верим в боговоплощение, — сказала она. — Мы — религия тела. Бог дал нам тела... Он решил, что тело — это достойноеместилище для Его Сына, Который разделил человеческий опыт телесности. Ничего из этого не происходило виртуально... Я уверена, что если мы действительно желаем Тела и Крови Иисуса, то мы получим происходящие от этого духовные блага даже

27 Millard E., Paulsen D. Drive-thru Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation — and Theological Debate. URL: <https://episcopalnewsservice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theological-questions>.

28 Stoddart A. A Eucharistic Proposal for a Time of Pandemic. URL: <https://harvardepiscopalians.org/a-eucharistic-proposal>.

без физического приобщения»<sup>29</sup>. С ней согласна Рут Меерс, декан по научной работе Церковно-богословской школы Тихоокеанского побережья. Она отмечает, что идея совершения Евхаристии по интернет-связи «ставит излишний акцент на акте вкушения Святых Даров, оставляя без должного внимания полноту евхаристического действия, которое состоит не только из причащения, но также из молитвы благодарения... С точки зрения богословия, мы получаем духовные блага не от того, что принимаем в себя Святые Дары как таковые, а благодаря тому, что совершил Христос — Его воплощению, жизни, смерти и воскресению»<sup>30</sup>.

### Выводы

В настоящий момент в англиканской традиции присутствуют три устоявшиеся практики причащения за пределами храма: совершение Евхаристии на дому, причащение запасными Дарами и «духовное причащение». Изначально все они предназначены для причащения больных. В условиях пандемии коронавируса 2020 г. стало очевидно, что совершение Евхаристии на дому возможно лишь в том случае, если это дом священника или епископа. Приобщение запасными Дарами также оказалось весьма затруднительным — как по соображениям эпидемиологической безопасности, так и из опасения неблагоговейного обращения со Святыми Дарами. Необычная практика причащения в машине также себя не оправдала, в первую очередь потому, что она не гарантирует безопасности, поэтому значительная часть англиканского церковного руководства обратилась к традиционной для англиканства и всей западной традиции идее «духовного причащения». Что касается литургического использования интернет-связи, позиция англиканских епископов здесь двойственная. С одной стороны, они горячо приветствуют интернет-трансляцию богослужения (даже если оно совершается в доме священника), с другой — негативно относятся к идее удалённого совершения Евхаристии. Основным аргументом в последнем случае является невозможность «физического» собрания церковной общины, которое многие из англиканских богословов и епископов счита-

29 *Millard E., Paulsen D.* Drive-thru Communion? Remote Consecration?... URL: <https://episcopalnewsser-vice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theological-questions>.

30 *Ibid.*

ют «существенным» для совершения таинства, ссылаясь на «Книгу общественного богослужения» 1662 г. Но присутствующий в этой книге запрет на «самостоятельное» совершение Евхаристии священником нельзя рассматривать вне контекста сакраментологических споров эпохи Реформации. Он очевидным образом не относится к ситуации, когда люди не просто хотят собраться для совершения Евхаристии, но и собираются — в той мере и так близко, как это им позволяют внешние обстоятельства. С учётом того, что англиканская традиция считает возможным «причащение без причащения», то есть без физического принятия Святых Даров, предлагаемые богословские аргументы против удаленного освящения евхаристических хлеба и вина следует признать неубедительными. Тем не менее, важно помнить, что речь идёт о текущих событиях в контексте крайне необычной ситуации. Богословская дискуссия по данной теме не окончена, и не может быть окончена в данный момент.

### Источники

*Augustinus.* In *Johannis Evangelium* // PL. T. 35. Col. 1379–1976.

*Cantuar J., Eboracensis S.* From the Archbishops and Bishops of the Church of England, to be Shared with all Clergy. 24 March 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/media/20050> (дата обращения 26.04.2020).

*Cantuar J., Eboracensis S.* From the Archbishops and Bishops of the Church of England, to be Shared with all Clergy. 27 March 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/media/20085> (дата обращения 26.04.2020).

Common Worship: Pastoral Services. London: Church House Publishing, 2011.

Guidance on Spiritual Communion and Coronavirus. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/sites/default/files/2020-03/Guidance%20on%20Spiritual%20Communion%20and%20Coronavirus.pdf> (дата обращения 26.04.2020).

Holy Communion on Maundy Thursday and Easter Day. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/more/media-centre/coronavirus-covid-19-guidance-parishes/holy-week-and-easter-2020> (дата обращения 26.04.2020).

*Millard E., Paulsen D.* Drive-thru Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation — and Theological Debate. [Электронный ресурс]. URL: <https://episcopalnewsservice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theological-questions> (дата обращения 26.04.2020).

Prayers for Use During Coronavirus Outbreak. [Электронный ресурс]. URL: <https://churchofengland.org/media/20166> (дата обращения 26.04.2020).



- Presiding Bishop Michael Curry's Word to the Church: Holy Week and Easter Day 2020 Online worship supported and encouraged. [Электронный ресурс]. URL: <https://episcopalchurch.org/posts/publicaffairs/presiding-bishop-michael-currys-word-church-holy-week-and-easter-day-2020-online> (дата обращения 26.04.2020).
- Stoddart A.* A Eucharistic Proposal for a Time of Pandemic. [Электронный ресурс]. URL: <https://harvardepiscopalians.org/a-eucharistic-proposal> (дата обращения 26.04.2020).
- The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church. New York: Church Publishing Inc., 2007.
- The Communion of the Sick // The Book of Common Prayer. London: His Maties Printers, 1662.

## Литература

- Bursell R.* Liturgy, Order and the Law. Oxford: OUP, 1996.
- Crockett W. R.* Holy Communion // The Study of Anglicanism / ed. S. Sykes et al. London; Minneapolis: SPSK; Fortress Press, 1998. P. 308–320.
- Daniel E.* The Prayer Book: Its History, Language, and Contents. London: Wells, Gardner, Darton & Co, 1892.
- Doe N.* Canon Law in the Anglican Communion: A Worldwide Perspective. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Harris Ch.* Communion of the Sick, Viaticum and Reservation // Liturgy and Worship / ed. W. Clarke. London: SPCK, 1959. P. 541–615.
- Hooker R.* The Laws of Ecclesiastical Polity. Oxford: OUP, 1845. Vol. 2.
- Maskell W.* Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae. London: William Pickering, 1846.
- Procter F.* A New History of the Book of Common Prayer with a Rationale of Its Offices. London: Macmillan, 1961.

## The Eucharist Under Quarantine: the Experience of Anglican Churches

### **Archpriest Pavel Velikanov**

PhD in Theology  
Dean of the Theology Department, Moscow Theological Academy  
Sergiev Posad, Moscow  
[prot.pavel@gmail.com](mailto:prot.pavel@gmail.com)

### **Vasily V. Chernov**

PhD in Theology  
Executive of the Foreign Department, Bogoslov.ru Academic Portal  
[vasily.chernov.mail@mail.ru](mailto:vasily.chernov.mail@mail.ru)

**For citation:** Velikanov, Pavel I., Archpriest, Chernov V.V. "The Eucharist Under Quarantine: the Experience of Anglican Churches". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 107–122 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-107-122

**Abstract.** The Anglican churches have traditionally been vocal on social issues. In this article the authors provide a case study of the Church of England and the Episcopal Church (United States) seeking to comprehend the Anglican theological, or, more precisely, sacramentological response to Covid19. The article includes three main parts. The part one deals with development of the Anglican approach to distribution of the Eucharistic elements beyond the context of communal worship in church. The part two tells about the present state of the related norms and practices. The part three is a theological study of the changes in the Eucharistic practices caused by the Covid19 pandemic. The method applied for the first two parts is based on analysis of official liturgy sources of the Church of England and the Episcopal Church; some classic secondary works are also used. In the part three the authors offer a theological vision based on a selection of recent documents issued by Anglican church authorities in England and the US as well as on mass media information regarding practical steps proposed by some Anglican clergy in both churches.

**Keywords:** Anglicanism, Church of England, Episcopal Church (United States), Eucharist, Holy Communion, reserved sacrament, reservation, spiritual communion, Visitation of the Sick, streamed worship, virtual worship, Extended Communion, Covid19.

## References

- Bursell R. (1996) *Liturgy, Order and the Law*. Oxford: OUP.
- Crockett W. R. (1998) "Holy Communion", in *The Study of Anglicanism*. London; Minneapolis: SPSK; Fortress Press, pp. 308–320.
- Doe N. (1998) *Canon Law in the Anglican Communion: A Worldwide Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris Ch. (1959) "Communion of the Sick, Viaticum and Reservation", in *Liturgy and Worship*. London: SPCK, pp. 541–615.
- Millard E., Paulsen D. (2020) *Drive-thru Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation — and Theological Debate*, available at: <https://episcopalnewsservice.org/2020/04/08/drive-thru-communion-remote-consecration-covid-19-sparks-new-eucharistic-concepts-and-theological-questions> (26.04.2020).
- Procter F. (1961) *A New History of the Book of Common Prayer with a Rationale of Its Offices*. London: Macmillan.
- Stoddart A. (2020) *A Eucharistic Proposal for a Time of Pandemic*, available at: <https://harvardepiscopalians.org/a-eucharistic-proposal> (26.06.2020).

ПОЛЕМИКА  
С АНТРОПОМОРФИЗМОМ  
В АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ  
ХРИСТИАНСКОЙ  
ТРАДИЦИИ И ЕЁ ИСТОКИ:  
АНТИЧНОСТЬ,  
АРИСТОВУЛ,  
ФИЛОН И КЛИМЕНТ  
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ  
ЧАСТЬ I

Диакон Сергей Кожухов

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

**Для цитирования:** Кожухов С. А., *диак.* Полемика с антропоморфизмом в александрийской христианской традиции и её истоки: античность, Аристовул, Филон и Климент Александрийский. Часть I // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 123–153. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-123-153

**Аннотация**

УДК 801.733

Цель данного исследования — рассмотреть, как в александрийской экзегетической традиции происходила полемика с антропоморфизмом. Анализируются метод и экзегеза главным образом трёх авторов: Аристовула, Филона Александрийского и Климента Александрийского. В связи с этим приводятся данные об истоках антропоморфизма и его критике, причинах, методах экзегезы и истории споров вокруг понимания и толкования священных текстов в разных традициях: в античной философии, александрийском иудео-эллинизме и христианстве. Главная идея, объединяющая представителей

этих разных традиций, состоит в том, что сказанное в священных текстах (Гомера, Гесиода или Ветхого Завета) о Боге посредством антропоморфных категорий не должно пониматься буквально, но с применением аллегорического, символического и т. п. подходов. Цель такого подхода — дать благочестивое толкование, подобающее Богу.

**Ключевые слова:** антропоморфизм, аллегорическое толкование, символическое толкование, апофатические категории, Бог, человек, Аристовул, Филон Александрийский, Климент Александрийский.

## 1. Отвержение антропоморфизма в греческом мире

Проблема антропоморфизмов в священных текстах и толкование последних всегда волновали тех, кто приступал к их интерпретации и среди христиан, и среди языческих философских авторов. Она заключалась в том, что так называемые языческие боги, о которых говорится в священных греческих текстах — «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (VIII в. до Р. Х.) или «Трудах и днях» и «Теогонии» Гесиода (VIII–VII вв. до Р. Х.) и др., — наделялись человеческими формами, совершали действия, характерные для людей, или имели, наряду с чудесными, и человеческие свойства. С появлением логосного критического мышления<sup>1</sup> возникла необходимость объяснения деяний богов неким иным способом, дабы исключить буквальное понимание тех непристойностей, которые происходили среди них. Этим и занялись грамматик, комментаторы, экзегеты и философы разных школ, давая вышеупомянутым текстам аллегорическое толкование, которое современные исследователи классифицировали как физическое, этическое или психологическое (гносеологическое) толкование<sup>2</sup> в зависимости от подхода и умения комментатора пред-

- 1 У древних греков в разные периоды их жизни и мышления сложились три последовательных представления о явлениях, которые сопровождали их жизнь. Эти явления выражались ими в разных формах «слова»: «миф», «эпос» и «логос». «Миф» выражает обобщённо-смысловую наполненность слова в его целостности, «эпос» указывает на звуковую оформленность слова, на сам процесс произнесения, «логос» предполагал первичную выделенность и дифференциацию элементов, переходящую затем в некую их собранность. Таким образом, «логос» связан с развитием аналитического мышления. Начиная с VI в. до Р. Х. из мифа пытаются выделить идейную составляющую, т. е. отделить материальное от идеального путём иносказательного толкования. В классическую эпоху, когда аналитическое мышление стало господствующим, это приобрело полномасштабный характер (см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. Харьков; М., 2000. С. 200; *Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М., 1979. С. 58–60; *Buffière F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956. P. 32–41).
- 2 *Buffière F.* Op. cit. P. 45–388; *Pépin J.* Myth et allégorie. Les origins grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1976. P. 85–210; *Wehrli F.* Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Borna (Leipzig), 1928. S. 1–96; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989; *Бласс Ф. В.* Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка / пер. с нем. Л. Ф. Воеводского. М., 2015. С. 30–75 и далее. Физическое и есть аллегорическое. Нравственное или этическое является одной из разно-

ставить сюжет поэмы в той или иной перспективе. Одним из принципов и важных аспектов такого толкования был уход от антропоморфного представления о богах. В греческой дохристианской философской традиции есть много примеров таких толкований и критики антропоморфизма.

В соответствии с данными, которые имеются в более поздних источниках, первым, кто занимался экзегезой гомеровских мифов, был Феаген из Регию (VI в. до Р. Х.). Он избегал всякого антропоморфизма по отношению к богам и применял аллегорическое толкование<sup>3</sup>. В числе первых были Ферекид Сиротский, учитель Пифагора<sup>4</sup>, а также Ксенофан Колофонский<sup>5</sup>. О нём, как об истинном почитателе

видностей аллегорического толкования так же, как и психологическое. Первое предполагает персонификацию сил природы. Например, Зевс у стоиков — это «эфир», «огонь» или «воздух». Этическое толкование предполагало отождествление тех же богов с добродетелями или пороками души: Афродита — вождление, Афина — мудрость. Вот некоторые примеры от стоиков: «Космос тождествен Зевсу или же объемлет Зевса наподобие того, как человек объемлет свою душу. Аполлон — это солнце, Артемида — луна, а утверждать, что боги обликом похожи на людей — детский лепет и бессмыслица. Часть Зевса, простирающаяся на море, именуется Посейдоном, на воздух — Гэрой, как считает и сам Платон (Cratylus 404c). Поэтому если кто говорит «воздух», то часто имеет в виду Геру, а если «эфир» — Афины. А вот каков смысл выражений «из головы» и «в Зевсе соединены мужское и женское начала» (Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. М., 2010. С. 12). «Эфир — это крайний, высший, всеохватывающий огонь (= Зевс... Афина...) ведущее начало мира... небесный свод... движущийся воздух...» (Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. [Предметный указатель]. С. 155).

3 Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. Berlin, 1960. Bd. 1. S. 51–52. рус. пер.: Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 89–90; Domaradzki M. Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation // Elenchos. 2011. Vol. 32 (2). P. 205–228.

4 Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 84–90.

5 Основатель Элейской школы (VI в. до Р. Х.), он считал, что боги не могли вести себя подобным образом и иметь всевозможные формы, в том числе и человекообразного вида. Он резко критиковал Гомера и Гесиода за их представление богов в таком неприглядном виде: «Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только у людей позором считается или пороком: красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно]» (Fr. 11: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. S. 132; Лебедев А. В. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 171). Но люди мнят, что боги были рождены, Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же] (Fr. 14: Diels H. Op. cit. S. 132; Лебедев А. В. Указ. соч. С. 171); Если бы руки имели быки и львы или <кони,> чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди, кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих, образы (ἰδέας) рисовали богов и тела их ваяли, точно такими, каков у каждого собственный облик (Fr. 15:

Бога и противнике антропоморфизма, упоминает и Климент Александрийский, приводя некоторые его тексты<sup>6</sup>, о чём ниже. Метродор из Лампсака (2-я пол. V в. до Р. Х.) в сочинении «О Гомере» применял нравственную аллегорию в толковании текстов поэта<sup>7</sup>. Платон учил о бестелесности бога и не выносил безнравственности мифологии, критикуя тех поэтов, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова<sup>8</sup>, хотя и относился к мифам положительно и видел в них пользу. Стоики, формулируя свои доктрины через этимологизирование именовании богов и аллегорию, пытались установить подлинную природу последних. Они считали, что бог — это чистейшее тело,

*Diels H.* Op. cit. S. 132–133; *Лебедев А. В.* Указ. соч. С. 171) (см.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. S. 113–138; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 160–162; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 200–204; *Трубецкой С. Н.* История древней философии. М., 1906. Т. I. С. 98–101). Традиционной политеистической мифологии Ксенофан противопоставил монотеистическую концепцию, основанную на представлении о едином боге, вечном и неизменном, ни в чем не похожем на смертные существа (фр. 23). Он весь видит, весь сознает и весь слышит (фр. 24). Он пребывает неподвижным, ибо ему не пристало двигаться то туда, то сюда (фр. 26), и одной лишь своей мыслью он все потрясает (фр. 25). Последняя фраза, несомненно, навеяна гомеровским образом Зевса, потрясающего Олимп мановением своих бровей, однако Ксенофан лишает этот образ всякого антропоморфизма (*Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 17).

- 6 *Clemens Alexandrinus.* Stromata V, 110, 1–3 // GCS. 15. S. 400. Рус. пер.: *Климент Александрийский.* Строматы. Книги IV–VII / пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Кн. 5. С. 209–210; также см.: *Clemens Alexandrinus.* Stromata VII, 22, 1–2 // GCS. 17. S. 16; *Климент Александрийский.* Строматы. Книги IV–VII / пер. Е. В. Афонасина. Кн. 7. С. 207–208. Перевод Е. В. Афонасина скорректирован автором статьи там, где это было необходимо.
- 7 Гесихий: «Агамемноном» Метродор аллегорически назвал эфир. Филодем. Геркуланумские папирусы, с. alt. VII 3 f. 90: И о законах и обычаях людей, и что-де Агамемнон — это эфир, Ахилл — солнце, Елена — земля, а Александр — воздух, Гектор — луна, и что остальные названы подобно этим. А из богов-де Деметра — это печень, Дионис — селезенка, а Аполлон — желчь (см.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch). Berlin, 1906. Bd. 1. S. 325; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 539)
- 8 В «Филебе» (16c — 20e) определяется, что такое Зевс. И оказывается, что Зевс есть синтез предела и беспредельного. У Платона говорится даже о том, что Зевс — это «царственный ум» и «царственная душа» (30 d). В своем «Государстве» Платон сам дает неопровержимые доказательства того, что боги для него являются не чем иным, как только чисто логическими категориями. Именно, он подвергает беспощадной критике тех поэтов и мыслителей, которые пользуются мифологией в буквальном смысле слова, включая все её безнравственные моменты (II 377a — III 403d) (см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 207–208).

и исключали какой-либо антропоморфизм<sup>9</sup>. Гомеровская аллегория вошла в широкое употребление в стоической школе, по-видимому, со времен Кратета Малосского (II в. до Р. Х.)<sup>10</sup>. От его учеников Гераклита-аллегориста<sup>11</sup> и Корнута<sup>12</sup> (оба I в.) мы имеем дошедшие до нас тексты: соответственно «Гомеровские аллегории» и «О природе богов», а также сочинение Пс.-Плутарха «О жизни и поэзии Гомера»<sup>13</sup>. В этих текстах широко используется иносказательная терминологи-

- 9 См.: *Ramelli I.* The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // *International Journal of the Classical Tradition*. 2011. Vol. 18 (3). P. 335–371. В текстах одного из основателей стоицизма Зенон говорил, что «бог есть тело», противопоставляя свое учение Платону, у которого бог «бестелесен» (I 41, 25–28; II 306, 40–42 Arg.). В собрании Арнима на тему о телесной сущности богов приведен 21 фрагмент (1028–1048). О «теловидном» боге (II 306, 33); о том, что он «чистейшее тело» (I 41, 23–24); о боге как о «теле, дыхании, которое мыслительно» (II 112, 31); о «дыхании мыслительном и огневом» (299, 11–12). Зевс у стоиков не только «эфир», то есть «огонь» (II 308, 25; 312, 18; 313, 6), и не только воздух (315, 19; 320, 21), но прежде всего «жизнь» или «виновник жизни» космоса (169, 32; 305, 20; 312, 21; 315, 5). Посейдон – не только воздух в связи с землей и морем (315, 21), но и особого рода «дыхание» в связи с морем (316, 6), или «протяжение» Зевса в смысле моря (III 217, 15) или влаги (II 305, 23). У стоиков Афродита (вместе с Эросом) не только «богиня страстей» (300, 26), но и вообще сила объединения части «в целое» (I 43, 25–28; Деметра и Персефона – это «дыхание, прошедшее через землю и плоды» (319, 31). Гефест, с одной стороны, равен «огню» (I 43, 30; II 315, 14), а с другой стороны, «искусству» (258, 22). Афина – тоже «протяжение ведущей части божества в отношении эфира» (305, 21; ср. также и привлечение Зевса для той же идеи – III 217, 17). Геракл – это «насиловательный и разрушительный дух» (II 319, 31), а также «напряженность» во всем целом (I 115, 16) (см. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. С. 223–225).
- 10 *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. P. 140 и далее. Философ стоик и грамматик, он же Кратет Пергамский. Он создал обширный критический комментарий к Гомеру «Исправление Илиады и Одиссеи», а также и другие комментарии к Гесиоду, Еврипиду и Аристофану.
- 11 *Heraclitus.* Allegoriae vel Quaestiones Homericae // *Héraclite.* Allégories d'Homère / éd. F. Buffière. Paris, 1962; *Гераклит.* Гомеровские вопросы / пер., пред. и прим. Е. А. Марантиди // *UTRIQUE CAMENAE.* Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии. М., 2018. (ОС; вып. LXX). С. 141–212; *Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плутарха // Там же. С. 127–140.
- 12 *Tate J.* Cornutus and the Poets // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (1), P. 41–45; *Tate J.* Plato and Allegorical Interpretation // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (3/4). P. 136–198.
- 13 *Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плутарха. С. 67–76.



гия, которая применяется к толкованию антропоморфизмов Гомера и других авторов древности. Вышеназванные тексты имеют сходство с комментариями Аристовула и Филона Александрийского, о которых ниже<sup>14</sup>. Таким образом, в греческой философской экзегетической традиции по отношению к общепризнанным священным текстам, главным образом текстам Гомера, применялся особый метод толкования с той целью, чтобы исключить неподобающее богам поведение, действия и т. п. Одной из главных задач этого метода было устранение различных антропоморфных представлений ради более достойного отношения к божествам.

## 2. Polemika с антропоморфизмом в иудео-эллинистической традиции толкования

С перемещением данной проблематики в сферу монотеистической религии этот вопрос встал ещё острее. Ведь теперь антропоморфизмы могли быть приписаны единому истинному Богу и его атрибутам. В связи с этим встал вопрос о методе толкования мест из книг Ветхого Завета, в которых содержание представляется с помощью антропоморфных повествований о Боге и Его деяниях. Этот вопрос касается, прежде всего, иудео-эллинистической традиции толкования текстов Ветхого Завета. Главным образом речь идёт об александрийской школе, представители которой были хорошо знакомы с эллинской традицией толкования мифологии. Ярчайший и единственный представитель этой школы — хорошо известный своими текстами Филон Александрийский (20 г. до Р. Х. — ок. 50 г. после Р. Х.)<sup>15</sup>. Наряду с его сочинениями, источники сохранили нам небольшие фрагменты текстов некоего Аристовула (II в. до Р. Х.), предшественника Филона, о котором упоминается во Второй книге Макка-

14 *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. P. 20–35.

15 Филон, помимо знания философии Платона и своей иудейской традиции толкования текста Закона, был хорошо знаком и умел применять, разработанные ещё в греческих школах, методы толкования классических поэм Гомера и Гесиода и других текстов (подробную информацию относительно персонажей и метода см.: *Pépin J.* Mythe et allégorie. P. 30 и далее; *Runia D.* The Structure of Philo's Allegorical Treatises // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38 (3). P. 209–256. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета / группа переводчиков. Вступительная статья Е. Д. Матусовой. М., 2000. С. 7–50).

вейской<sup>16</sup>. Он был придворным философом и толкователем Моисеева Закона для царя Птолемея IV Филометора (181–145 гг. до Р. Х.)<sup>17</sup>. И Аристовул, и Филон были хорошо знакомы с разными философскими традициями греческого мира<sup>18</sup>. Один из фрагментов Аристовула особенно примечателен, поскольку очень точно характеризует его позицию и традицию толкования Закона, которая сложилась к его времени среди александрийских иудеев. Вот как его слова передаёт Евсевий Кесарийский:

«Это архиерей [Елиазар] сказал слушающим эллинам, когда он рассуждал относительно аллегорического метода (τῆς ἀλληγορομένης ἰδέας) в священных законах, как если бы они собирались прибегнуть к переданным им толкованиям Писаний. Аристовул же, принадлежащий к философии Аристотеля и к тому, что унаследовано от отцов<sup>19</sup>, относительно приписываемых Богу в священных книгах частей тела (μελῶν), предлагает понимать это надлежащим образом. Это тот, о котором упоминается в начале Второй книги Маккавейской в послании к царю Птолемею, он даёт ясный метод (τὸν τρόπου)<sup>20</sup>... Но всё же и ты, мой царь, [знаешь] относительно проведённого исследования, что у нас в Законе обозначаются кисти, руки, лицо, ноги [Бога] и прогулки перед лицом божественного могущества. Это будет иметь надлежащее значение (λόγου

- 16 В сто восемьдесят восьмом году живущие в Иерусалиме и в Иудее, и старейшины и Иуда — Аристовулу, учителю царя Птолемея, происходящему из рода помазанных священников, и пребывающим в Египте Иудеям — радоваться и здравствовать (2 Мак. 1, 10).
- 17 Говоря о вычислении сроков празднования Пасхи, Евсевий перечисляет несколько имён. Он называет их «писателями». Среди них упоминается Филон и тот самый Аристовул: «Этот расчет принадлежит не нам: иудеи знали его давно, ещё до Христа, и весьма с ним считались. Это видно из слов Филона, Иосифа, Мусея, и не только их, но и более старых писателей: двух Агатовулов, прозванных учителями, славного Аристовула, который был в числе переводивших для Птолемея Филадельфа и его отца священные книги евреев и посвятил этим царям свои книги толкований Моисеева Закона» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* 7, 32, 16–18 // SC. 41. P. 226. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история.* / вв., комм., библиографический список и указатели И. В. Кривушина. СПб., 2013. С. 361).
- 18 Климент, например, называет Филона пифагорейцем, а Аристовула перипатетиком (*Clemens Alexandrinus. Stromata* I, 72, 4 // GCS. 15. S. 76. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы.* Кн. 1. С. 118).
- 19 Евсевий Кесарийский имеет в виду, что Аристовул был последователем философии Аристотеля с одной стороны и восприимчиком иудейской традиции, т. е. своих предшественников, с другой.
- 20 *Eusebius Caesariensis. Praeparatio Evangelica* VIII 9, 38d:5–10 // GCS. 8. 1. S. 451.

καθήκοντος) и не будет никак противоречить тому, что сказано нами прежде. Но хочу просить тебя понимать воспринятое, беря в его аутентичном значении (πρὸς τὸ φυσικῶς)<sup>21</sup>, овладевая соответствующими понятиями о Боге, и не уклоняться в мифические представления (τὸ μυθώδες), и [приписывать Богу] человеческое устройство (ἀνθρώπινος κατάστημα)<sup>22</sup>.

Здесь Аристовул критикует не только сам антропоморфизм, но и метод, применяемый в философских комментариях, превращавших Бога в природные или метафизические элементы. Александрийская иудео-эллинистическая традиция, в лице Аристовула, предлагает символическое истолкование тех библейских сюжетов, в которых Бог предстаёт в человеческом обличье, действует и проявляет свои свойства. Такое толкование, как противоположность языческим спекуляциям, соответствует монотеистическому представлению о Боге, Его свойствах и действиях в среде александрийских евреев. У Аристовула, безусловно, были и предшественники, о которых мы почти ничего не знаем<sup>23</sup>.

В дошедших до нас текстах Филона Александрийского мы встречаем достаточное количество примеров подобного символического или аллегорического толкования и его полемики с теми, кто интерпретировал такие места из Закона и других книг Писания буквально. В тексте «О смешении языков» Филон очень ясно выражает свою позицию относительно антропоморфизма:

21 Так называемая «физическая аллегория» – это важнейшая особенность филоновского аллегорического метода. Понятие «природы» неразрывно связано у Филона с аллегорией. Он часто использует термин «природа», чтобы обозначить истину, которую аллегористы находят в словах Писания. Многократно (ок. 75 раз) использует термин «φυσικός» для того, чтобы указать на аллегорическую интерпретацию как таковую, и часто для того, чтобы подчеркнуть, что Писание стремится говорить аллегорически. Наконец, несколько раз Филон называет самих аллегористов «φυσικοί ἄνδρες». Физической является и аллегория стоиков, отождествляющая богов с различными силами природы («Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabula...») (ND II 63, 70). Физической интерпретацией является попытка орфического автора Дервенийского папируса обосновать пантеистическую идею о том, что Зевс, будучи воздухом, пронизывает собой все вещи (см.: Матусова Е. Д. Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета // *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. [Вступительная статья]. С. 30–31).

22 *Eusebius Caesariensis*. Praeparatio Evangelica VIII 10, 1–2, 38d:5–10 // GCS. 8. 1. S. 451.

23 Евсевий Кесарийский говорит о «двух Агатовулах, прозванных учителями, славного Аристовула» (*Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica 7, 32,16 // SC. 41. P. 226. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. С. 361).

«А слова: *Сошёл Господь посмотреть город и башню* (Быт. 11, 5) — должно понимать более символически (τροπικώτερον), ибо это нечестие — превосходящее, если можно так выразиться, размеры Океана и Вселенной — предполагать, что Бог подходит, отходит, спускается, или, напротив, поднимается, или вообще принимает те же позы и совершает те же движения, что и живые существа. Этот доступный человеку язык у Законодателя используется с той целью, чтобы сказать, что Бог не имеет человеческого облика (μή ἀνθρωπομόρφου θεοῦ), но, как я уже говорил во многих местах, [так излагается] ради нашего воспитания и пользы (ὠφελείας). Ибо всякий понимает: “сошёл” — значит, одну часть пространства оставил, другую занял. Богом же заполняется всё (ὕπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα), Он необъемлем, но объемлет, и Ему одному дано быть повсюду — и нигде. Нигде, потому что и пространство, и место Он создал Сам одновременно с телесными сущностями, создатель же не объемлется ничем из созданного — это бесспорно; а повсюду, потому что Он распространил силы Свои по суше и воде, по воздуху и небу, ни единой частицы Вселенной не лишив своего присутствия — напротив, Он скрепил все воедино, прошив невидимыми нитями, дабы никогда не распалось. Ибо то, что выше, чем силы Его, но сама эта сила, посредством которой Он расставил и расположил все вещи в мире, отчего и зовется Богом, охватывает все целиком и пронизывает каждую частицу Вселенной. И это божественное начало, невидимое, неоощуемое и повсюду сущее, поистине нигде не бывает видимым и оощуемым. *Вот, Я встал пред тобою* (Исх. 17, 6), как бы давая понять, что может явиться и быть воспринят чувством, хотя Он выше всяких явлений и впечатлений тварного мира. Стало быть, ни одно из слов, обозначающих перемещение, не соответствует Богу по бытию: ни “вверх”, ни “вниз”, ни “направо”, ни “налево”, ни “вперед”, ни “назад”, ибо ни одно из них не подразумевает, что Он способен переместиться в пространстве, не изменив Своего местоположения»<sup>24</sup>.

24 *Philo Alexandrinus. De confusione linguarum 134–139 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13. P. 114–116. Рус. пер.: Филон Александрийский. О смешении языков 134–139. С. 328–329. Среди исследователей имеет место дискуссия относительно метода толкования Филона и какая философская традиция оказала на его экзегезис наибольшее влияние: Левинская О. Л. О терапевтах и философской традиции рассуждения in utramque partem // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 176–193; Sterling G. E. Platonizing Mozes; Philo and Middle Platonism // Studia Philonica Annual. 1993. Vol. 5. P. 97–111; Tobin Th. The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. P. 20–35; Runia D. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*

Это толкование полностью согласуется с вышеприведённым текстом Аристовула и с иудео-эллинистической традицией. Здесь Филон выделяет несколько важных принципов: 1) реальное бытие Бога не соответствует данному антропоморфному описанию; 2) все движения Бога необходимо истолковывать как символические или метафорические и не понимать их буквально; 3) антропоморфизмы в Писании даны для нас ради воспитательной функции и пользы; 4) такое представление о Боге нечестиво и недостойно Его. Такой подход, как увидим ниже, будет иметь место и в христианской экзегезе, в частности в толкованиях Оригена. В другом сочинении «О жертвоприношении Каина и Авеля» Филон также касается этой темы. Для Филона, хорошо знакомого с греческим пантеоном богов, было неприемлемо представлять единого трансцендентного Бога в образе человека, как это делали греки, египтяне и другие народы, поэтому будь то человеческий облик, части тела или какие-либо человеческие действия или атрибуты, имеющие место в повествовании Закона или в других священных текстах, — это то, что требует иного понимания и отказа от буквального прочтения с применением символического или аллегорического подхода. Вместе с тем Филон отмечает особенность пророческого языка, в котором говорится о «клятве», потому что наше представления слабы и не способны осмыслить верность Бога в иных категориях, выйти за пределы самих себя. По этой причине Бог использует понятный нам язык, категории речи и мысли:

«Зачем же Пророк решил представить нам Его дающим клятву? Да затем, чтобы показать слабость человека, но и утешить его. Ведь мы не в силах постоянно хранить в душе главное о Нем: *Бог не человек* (Чис. 23, 19) — и потому не можем подняться выше людского представления о Нем. Мы накрепко привязаны к смертному своему началу и неспособны помыслить что-либо помимо самих себя, мы, как улитки, сидим в раковине своей смертности и сворачиваемся вокруг себя в клубок, словно ежи, и потому полагаем о блаженном и бессмертном то же, что о самих себе. Конечно, нелепое суждение о том, что Бог имеет облик человека (ὅτι ἀνθρωπόμορφον τὸ θεῖον), мы отмечаем, зато впадаем в настоящее безбожие, соглашаясь, что Он подвержен людским страстям. И потому мы примысливаем Причине то, что Ей несвойственно: и части тела, и стра-

сти — мол, есть у Господа и руки, и ноги, Он может войти и выйти, питать вражду, придумывать увёртки, быть отчуждённым и гневным. Вот и “клятва” Его — это тоже уступка нашей слабости»<sup>25</sup>.

По мысли Филона, Бог проявляет к нам снисхождение, посылая своё слово в адаптированном для нас виде «ради обучения большинства» (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν)<sup>26</sup>. Однако мы, со своей стороны, должны также применить те средства, которые присущи нам, чтобы возвысить Бога. Это, прежде всего, разум и благочестие, которыми наделён человек, чтобы представлять Бога высшим себя. Чуть ниже Филон резюмирует свою мысль, противопоставляя свойства, присущие человеку и Богу:

«Так что и сказанное о Боге: как человек (Втор. 1, 31) — есть в несобственном смысле именование (κατάχρησις δὲ ὀνομάτων), утешение в нашей слабости (παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν). И ты, душа, отделяй все тварное, смертное, изменчивое, низкое от мысли, которая от Бога (ἀπὸ ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ) — несотворенного, нетленного, неизменного, чистого и единственно блаженного» (XXX, 101)<sup>27</sup>.

Примечательно, что Филон в этом тексте характеризует Бога в апофатических категориях, что нивелирует антропоморфные

25 Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini 94–96 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4. P. 150–152. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин. С. 180.

26 «И опять кое-кто, услышав сказанное, думает, что Сущее сердится и гневается (θυμὸς καὶ ὀργαῖς χρῆσθαι τὸ ὄν). Оно же — вовсе не подвержено никакой страсти: возмущение ведь — свойство человеческой слабости, Богу же совсем не присущи ни души неразумные страсти, ни части и члены тела (οὔτε τὰ σώματος μέρη καὶ μέλη). И между тем подобные вещи встречаются у законодателя в смысле некоего вводного курса в обучении (τινὸς εἰσαγωγῆς τὰ τοιαῦτα), ради того чтобы вразумить тех, кто не способен поучаться уму-разуму иначе. В предписаниях и запрещениях законов — которые и есть законы настоящие — предлагаются два самых главных положения относительно Причины, одно: не как человек Бог (Чис. 23, 19), а другое, что как человек. Но первое из них заверено нерушимой истиной, а второе — вводится ради обучения большинства, почему и добавлено к нему: Как человек воспитает сына своего (Втор. 8, 5). Все это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе (ἀλλ' οὐχὶ τῷ πεφυκέναι τοιοῦτον εἶναι)» (Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Quod deus sit immutabilis. 52–54. S. 68. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен. С. 145.)

27 Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini 101 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4. P. 156. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин. С. 181.

представления. Отрицательные категории не могут описать Бога в каком-либо пределе, но лишь отрицают его бытийное определение человеческим языком, показывая этим, что оно выше не только антропоморфных представлений, но и всяких определений. В христианской традиции толкования и богословия подобное различие будет иметь место у многих авторов.

В качестве примера полемики с антропоморфизмом, необходимо отметить интерпретацию Филоном Александрийским одного из самых важных повествований Книги Бытия о сотворении человека, который включает два текста: Быт. 1, 26 и 2, 7. В толковании данных мест Филон применяет категории платоновской философии, как и во многих других текстах своих сочинений<sup>28</sup>: в частности, что Бог бестелесен и что космос делится на идеальный и материальный. Основываясь на экзегезе текста Писания с позиций платонизма, Филон формулирует два важных положения: 1) поскольку Бог бестелесен, то и Его «образ» и «подобие» не могут быть в теле сотворённого человека, но только в душе или уме; 2) сотворение человека необходимо разделять на два акта: в первом (Быт. 1, 26) творится душа, или ум, человека как такового, во втором — тело (Быт. 2, 7) и происходит разделение на два пола. Касательно первого, Филон отмечает идеальную составляющую сотворённого образа и подобия. Ничего прежде из сотворённого не было уподоблено Богу, но лишь человек подобен Ему своей душой, тогда как тело не является носителем образа:

«После всего прочего, как уже было сказано, возникает человек, как говорит Моисей, *по образу Божию и по подобию* (Быт. 1, 26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно (οὔτε γὰρ ἀνθρώπομορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα). Об “образе” же говорится по отношению к во-

28 Принципы и метод своей экзегезы Филон даёт в первых шести главах «О сотворении мира», и далее по книге, где говорит о Боге, Логосе, идеях, числах, идеальном и материальном. Вся система имеет чёткое иерархическое строение как в системе Платона (см., например диалог «Тимей»). Вместо бестелесного Единого у Филона присутствует единый Бог, абсолютно бестелесный, однако иногда Филон прибегает и к чисто платонической терминологии, называя Его «Единым», который для него одновременно и «Сущий» (Исх. 3, 14) (*Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 256. Рус. пер.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 92*). Таким образом, в своих текстах Филон применяет идеи греческой философской экзегезы и методологии к текстам Пятикнижия.



дительствующему душой уму (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит»<sup>29</sup>.

Филон здесь рассуждает как поклонник истинного Бога, лишённого какой-либо телесности, представляя здесь антипод языческим представлениям о богах. Безусловно, Филон знает и о ветхозаветных запретах на какое-либо изображение в Иерусалимском храме, данное в Пятикнижие. В толковании на Быт. 2, 7 Филон ещё более раскрывает свою мысль, применяя тот же метод. Тело человека, сотворённое из «праха» не может быть подобно «образу» Бога. В Быт. 1, 26 повествуется о сотворении некоего «вида по образу Божьему» или «рода» человека «по образу», который есть «умопостигаемый, бестелесный, нетленный». Иными словами Филон хочет сказать, что творится идея человека, нетленный образ ещё не имеющий разделения на мужское и женское. Этот «образ» и есть душа, или ум, который оживляет тело:

«После этого он говорит, что *создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни* (Быт. 2, 7). Со всей очевидностью Моисей и здесь указывает, что существует огромная разница между человеком, созданным теперь, и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе (ὁ μὲν ... ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός). Другой же — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, ещё ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный (ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει)»<sup>30</sup>.

Таким образом, в текстах греческой дохристианской философской экзегетической традиции разных школ, иудео-эллинской традиции толкования Закона у Аристовула, и в особенности в текстах Филона Александрийского, мы имеем пример полемики с антропо-

29 Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 186. Рус. пер.: Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 65–66.

30 Philo Alexandrinus. De opificio mundi 134 // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1. P. 230; Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею. С. 82–83.



морфным представлением о божественном. Античные авторы отвергают представление о Боге или богах в человеческом облике, что связано с попыткой придать божественному существу более возвышенное представление или сделать Бога нетварным и трансцендентным, выразить Его в апофатических категориях, подчеркнув Его отличие от человека. Для христианских авторов, и в частности для Климента Александрийского и Оригена, особенное значение будет иметь экзегеза и метод Филона Александрийского, поскольку они обращены к Священному Писанию Ветхого Завета, имевшего для христиан статус канонического.

### 3. Климент Александрийский и его отношение к антропоморфизму

После Филона Александрийского первым христианским автором, который оставил нам довольно обширное письменное наследие, был Климент Александрийский (150–215 гг.). Дидаскал и прекрасный знаток греческой философской, поэтической и эпической традиции, он называет философию «лестницей» или «подпорой» (ὕποβῆθρα)<sup>31</sup>, ведущей ко Христу, поэтому стремится показать её пользу. Однако были в ней и отрицательные моменты, которые необходимо было отметить. Это послужило Клименту основанием для рассмотрения философских учений, религиозных обычаев и литературных произведений древних и современных ему авторов, чтобы представить их своей христианской общине. В христианской среде толкование тех мест Священного Писания, где о Боге говорится в антропоморфных категориях, развивалось на почве как внешнего, так и внутреннего противостояния. Внешнее — это прежде всего повсеместное

31 Такой грамматической формы нет в склонении среднего рода, каковым является приведённое в тексте слово ὑποβῆθρα (подпора, основание). Возможной будет более верной версия прочтения из разночтения ἐπιβῆθρα, что можно перевести как «лестница», «доступ». Е. В. Афонасин переводит это как «ступенька». Вот сам текст: «Вообще говоря, мы не ошибемся, если скажем, что всё необходимое и важное для жизни нам дано самим Богом, а философия — это нечто преимущественно для эллинов, как некий завет, данный специально им, служащий ступенькой, ведущей к философии Христа, хотя и философствующие эллины закрывают сознательно свои уши и не слышат истины, отвергая голос варваров или боясь смертельной опасности, которой подвергаются верующие по законам их государства» (*Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 67, 1 // GCS. 15. S. 465. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6. С. 41*).

изображение языческих богов в разнообразном виде, в том числе и человеческом. Внутреннее базировалось на разных подходах к экзегезе антропоморфных мест Священного Писания среди христианских экзегетов и на полемике с гностиками, которые во времена Климента процветали в Египте вообще и в Александрии в частности.

Начнём с внешнего аспекта, на почве которого развивалось экзегеза и полемика представителей христианской александрийской школы. В своих сочинениях Климент даёт оценку антропоморфным представлениям о Боге в греческой философии и культуре, осмысливая суждения философов и поэтов с христианской точки зрения. Наряду с критикой антропоморфизма в поэмах языческих авторов, Климента полемизирует и с другими его проявлениями — изображениями идолов, прежде всего это касается статуй и живописи. Между идолопоклонством и антропоморфизмом он видит неразрывную связь. В «Протрептике» Климент приводит много примеров того, в чём заблуждались языческие философы и поэты, присоединяя к ним критику всех аспектов языческой культуры, связанной с почитанием божеств: обожествление статуй так называемых богов, природы, элементов, страстных движений. Главный посыл Климента — ничто из вышеперечисленного не может быть богоподобным или как-то выражать идею Бога. Особый акцент Климент делает на статуях, поскольку их обожествление носило повсеместный характер. Статуи получали «форму от мастера» (μορφῆν παρὰ τοῦ τεχνίτου)<sup>32</sup>, их делали наиболее красивыми из золота, дерева, камня и называли именами тех или иных богов. Для Климента это обстоятельство являлось одним из главных аргументов против обожествления статуй и им подобных вещей. Полемизируя с язычниками, Климент говорит об абсолютном трансцендентном Боге, о божестве, которое нельзя создать или вылепить, поэтому такой Бог не нуждается в том, чтобы Ему придавали форму. Любое антропоморфное изображение, включая статуи, не имеет отношения к Богу и связи с Ним, поскольку представляет лишь телесное изображение, тогда как истинный Бог бестелесен и неизобразим. Неизобразим даже образ Божий, данный при сотворении человеку, поскольку восходит к бестелесному Богу и есть ум, или дух, а статуя есть образ идеи мастера, который был в его уме при создании статуи:

32 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 56, 6 // GCS. 12. S. 44. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам / пер. А. Ю. Братухина. СПб, 2010. С. 97.*

«Один лишь Творец вселенной, величайший Мастер, Отец; Он создал такую одушевленную статую — человека. Олимпиец же ваш, образ образа, сильно искажающий истину, является бесчувственным произведением, сделанным руками афинянина. Ибо образ Бога — Слово Его (ср. 2 Кор. 4, 4). Божественное Слово есть истинный Сын Ума, первичный Свет от Света, образ (εἰκὼν) же Слова — истинный человек, то есть ум (ὁ νοῦς), который в человеке, называемый по этой причине созданным *по образу и подобию Божьему* (Быт. 1, 26), сравниваемый нашими чувствами с божественным Словом и потому разумный. Представляется очевидным, что статуи, имеющие облик людей, являются земным образом тленного, видимого человека и далеким от оригинала, недолговечным оттиском (ἐκκαυεῖον)»<sup>33</sup>.

По мнению Климента, статуя выражает только внешний аспект, антропоморфна, ограничена, описуема и не может изображать божество. Для опровержения Климент прибегает и к запретам Ветхого Завета делать изображения, а также к философии Платона, которая рассматривалась им как наиболее совершенное достижение языческого интеллектуального мира. Язык выражения пророков не приемлет возможности представить Бога посредством какого-либо изображения, в том числе и антропоморфного, оставаясь тем самым на почве отрицательного богословия. Священное Писание противопоставляет видимое и невидимое, тварное и нетварное; запрет заповеди творить изображение предполагает то же самое противопоставление:

33 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IX, 98, 3 // GCS. 12. S. 71. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 128–129. Бог — Создатель одушевленной статуи, которая есть дух или ум. В другом месте Климент подчёркивает различие искусства делать статуи и Создателем: «Зачем, выдумывая себе богов из праха и следуя за рожденной тварью вместо нерожденного Бога, вы бросились в кромешный мрак? Прекрасен паросский мрамор, но это ещё не Посейдон; прекрасна слоновая кость, но это ещё не Зевс Олимпийский. Материя всегда нуждается в искусстве, Бог же — самодовлеющ. Прилагается искусство, — и материя облекается в форму, и дорогое вещество, могущее принести барыш, становится благодаря одной лишь форме почитаемым. Статуя твоя является золотом, деревом, камнем — землею, если обратишь мысленный взор к самому началу, получившей форму от мастера. Я же научен землю топтать, а не поклоняться ей. Никогда нельзя доверять бездушному надежды души» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 56, 4–6 // GCS. 12. S. 44. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 96–97*).*

«Нам ведь явно запрещается упражняться в этом лживом ремесле: *Не делай*, — говорит пророк, — *никакого подобия того, что на небе вверху и на земле внизу* (Исх. 20, 4; Втор. 5, 8). Деметру или Праксителя и Кору, и Иакха, чье имя возглашают в мистериях, сочтём богами или же искусство Лисиппа<sup>34</sup> и Апеллесовы<sup>35</sup> руки, которые придали материи богоподобный вид? Но вы настаиваете на том, чтобы статуи изготавливались как можно более красивыми, однако не заботитесь о том, чтоб самим не сделаться подобными статуям из-за бесчувственности. Слово пророка весьма ясно и кратко обличает этот обычай: *Все боги язычников суть идолы демонов; Бог же сотворил небеса* (Пс. 95, 5) и то, что в небе»<sup>36</sup>.

Таким образом, здесь Климент представляет антипод видимого и невидимого, антропоморфного и духовного, что было нормой для богооткровенной ветхозаветной религии. Проявления такого противопоставления он находит и у язычников, поэтому, наряду с текстом Священного Писания, Климент прибегает и к апофатике Платона. Этот подход в полной мере был применён в дохристианскую эпоху в экзегезе Филона Александрийского для критики антропоморфизма. Климент заимствует у Платона апофатический аргумент: истинный Бог нерождён, неопишуем и невыразим человеческим языком. Он соотносится с аргументацией Ветхого Завета:

«Кого ты дашь мне помощником в поисках? Ведь мы не полностью отвергли тебя. Пожалуй, Платона. Где, о Платон, надо искать Бога? “Отца и Творца всего найти трудно, а найдя, невозможно сказать о Нём всем (καὶ εὐρόντα εἰξελεῖν ἄδύνατον)”<sup>37</sup>. Почему — поведай нам ради Самого Бога! Ибо является невыразимым словами. Прекрасно, о Платон, ты прикасаешься к истине! Но прогони усталость: начнем поиски Благого вместе, ибо во всех вообще людях, особенно же в тех, которые проводят много времени в занятиях наукой, вливается по каплям некий божественный поток. По этой причине даже против воли они признают, что Бог — один, негибнущий

34 Лисипп — знаменитый греческий скульптор 2-й пол. IV в. до Р. Х.

35 Апеллес — величайший греческий живописец 2-й пол. IV в. до Р. Х.

36 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus IV, 62, 4, 2-4 // GCS. 12. S. 47-48. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 101.*

37 Вот слова Платона: «καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἄδύνατον λέγειν» (*Plato. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Tim. 28 C. P. 332*).

и нерождённый (ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον)<sup>38</sup>, всегда пребывающий вверху, в небесах, словно на собственном наблюдательном пункте»<sup>39</sup>.

В «Строматах» Климент приводит изречения философов и поэтов, отвергающих антропоморфизм. Он ставит их мнения рядом с текстами Священного Писания, находит между ними связь и соглашается с ними. По его мнению, античные авторы, критиковавшие антропоморфизм, имели близкое к истинному суждение о Боге, ибо полагали, что оно не может быть передано посредством изображения человека или чего-то ещё. В одном из цитирований Климент упоминает киника Антисфена Афинского (444–365 гг. до Р. Х.) и Ксенофана Колофонского, о котором мы уже говорили выше. Их отрицание антропоморфизма по отношению к Богу близко, по мнению Климента, к библейскому, о котором говорит пророк Исаия:

«Последователь Сократа Антисфен, перефразируя пророческие слова: *Кому уподобите меня? — говорит Господь* (Ис. 40, 18), пишет: “Бог ни с чем не сходен (θεὸν οὐδενὶ ἰσικένα). Поэтому Его не узнать по какому-либо изображению (ἐξ εἰκόνας) не в силах что-либо сказать о нем”. Эту же мысль выражает Ксенофонт Афинский: “Тот, кто держит в стройном порядке всю вселенную... этот Бог, великие деяния которого мы видим, остаётся незримым для нас. Имей в виду также, что Солнце, которое как будто всем видимо, не позволяет, однако, людям пристально рассматривать его, но если кто вздумает дерзновенно взглянуть на него, у того оно отнимает зрение”»<sup>40</sup>.

Такой подход связан с убеждением Климента в том, что не только Платон, но и другие языческие философы знали писания Моисея<sup>41</sup>

38 Слова Платона: «ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον» звучат в контексте определения Ума как тождественной, неизменной и нерождённой идеи, которую Климент отождествляет с Богом (*Plato. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV. Tim. 52 A. P. 357*).

39 *Clemens Alexandrinus. Protrepticus VI, 68, 1–3 // GCS. 12. S. 51–52. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. С. 105–106.*

40 *Clemens Alexandrinus. Stromata V, 108, 3–5. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 5. С. 209.*

41 Климент следует в этом за Аристовулом и Филоном. Он принимает их идею, что Платон и вообще греческие философы знали писания Моисея ещё до перевода семидесяти и были хорошо знакомы с еврейской Торой. Климент вкладывает в уста Аристотелю очень интересные сведения, которые, хотя и не подтверждаются из других источников, но могут указывать на существование иудео-эллинистической традиции предполагаемого перевода и комментария еврейской Библии ещё до Септуагинты,

и «на основании» их отказывались «изображать Бога в образе человека или другого какого живого существа». Таков, например, был римский царь Нума, которого Климент называет «пифагорейцем»<sup>42</sup>. Он ввёл такой запрет — и в «следующие сто семьдесят лет в римских храмах не было статуй или живописи»<sup>43</sup>. Климент находит у греческих философов достаточно идей из закона Моисея и других текстов Ветхого Завета, помимо приведённых нами выше. В пятой книге «Стромат» он посвятил обсуждению этого вопроса целую главу под названием «О греческих заимствованиях»<sup>44</sup>.

и в частности Пятикнижия, с которыми, по предположению Климента и могли быть знакомы Платон, Пифагор и другие: «Аристобул в первой книге своего сочинения К Филометру пишет: “Платон также следовал началам нашего законодательства. И очевидно, что он самым внимательным образом вникал во все его подробности. Ведь ещё до Деметрия Фалерского и прежде владычества Александра и самих персов существовал другой перевод, включающий в себя повествование об исходе евреев из Египта, обо всех замечательных событиях, очевидцами или непосредственными участниками которых были наши предки, о завоевании земли обетованной, а также изложение всего нашего законодательства. Очевидно, что вышеупомянутый философ, муж весьма ученый, многое позаимствовал из этого источника. Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения”. Нумений, пифагорейский философ, прямо говорит: “Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии?”» (*Clemens Alexandrinus. Stromata I, 150, 1–4 // GCS. 15. S. 92–93; ibid. I, 72, 4 // GCS. 15. S. 46. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 167; Там же. Кн. 1. С. 153*). Текст Нумения (fr. 8–9) приводит также Евсевий Кесарский в «Евангельском приуготовлении» (XI 10, 12–1) Далее Климент предлагает классификацию «философского учения» Моисея и что было взято из него Платоном и Аристотелем: «Моисева философия подразделяется на четыре части: первая часть — это история; вторая — собственно законодательная. Эти две можно классифицировать как имеющие отношение к этике. Третья часть касается священнодействий (то есть созерцания видимой природы), и, наконец, часть четвертая, которую Платон называет «созерцанием» поистине великих таинств, а Аристотель же — метафизикой, есть часть богословская. Она же именуется у Платона диалектикой, например, в диалоге Политик, где он определяет её как науку, занятую рассуждением и объяснением сущностей (*Clemens Alexandrinus. Stromata I, 176, 1 – 177, 1 // GCS. 15. S. 108–109. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 166*).

42 Речь идёт о римском царе Нуме Помпилии. Он правил Римом с 715 по 672 гг. до Р. Х. Как известно, Пифагор жил намного позже (570–490 гг. до Р.Х.). Образ Нумы, как пифагорейца, был создан последующими историками, поэтами и философами, по причине неординарности и ума царя Нумы (см.: *Бобровникова Т. А. Тайна гроба Нумы: Царь-пифагореец в исторической памяти римлян // Историческая экспертиза. 2016. Т. 7 (2). С. 7–27*).

43 *Clemens Alexandrinus. Stromata I, 71, 1–2 // GCS. 15. S. 45. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 116.*

44 *Ibid. V, 89, 1 – 141, 4 // GCS. 15. S. 384–421. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 197–224.*

В «Строматах» Климент условно различает три группы тех, кто имеет отношение к антропоморфизму в среде христиан: первые — это так называемое «большинство» (οἱ πλεῖστοι)<sup>45</sup>, к которому принадлежали люди простого ума, понимавшие Священное Писание буквально. Они полагали, «что благой и нетленный Бог подобен им»<sup>46</sup>; другие — «обвинители» (οἱ κατήγοροι), оппоненты самого Климента и его круга, которых, по-видимому, можно причислить к радикальным противникам антропоморфизма, экзегетам, не допускавшим даже дидактического толкования проявлений Божественной воли в категориях человеческих чувств или посредством частей тела. По их мнению, Богу нельзя приписывать «состояния, свойственные нам»<sup>47</sup>, которые относятся к душевным движениям, например радость или жалость. И третья группа — это гностики, которых Климент называет «ересиархами» (οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται)<sup>48</sup>. На них недвусмысленно может указывать упомянутый здесь в контексте полемики термин «единосущный» (ὁμοουσίους), употребляемый валентинианами для обозначения высшей (духовной) природы человека, которая единосущна божественной<sup>49</sup>. К таковым гностики причисляли самих себя. Иными словами, в учении гностиков Климент

45 *Clemens Alexandrinus. Stromata V, 68, 1 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 5. С. 185.*

46 *Ibid. V, 68, 1 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 185.*

47 *Ibid. II, 72, 3 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

48 *Ibid. II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.*

49 По термину «единосущный» (ὁμοουσίους), который приводит Климент мы можем с полной уверенностью утверждать, что здесь речь идёт о гностиках, а именно о валентинианах. Первый кто говорит об этом из христианских авторов св. Ириней Лионский. Он в первой книге «Против ересей», направленной против учения Валентина и его школы указывает на то, что уже самой божественной сфере у них присутствует разделение на сущности. Это перешло в антропологическое учение гностиков о трёх природах: духовных (единосущны Отцу), душевных (единосущны Демиургу), материальных (единосущны дьяволу) (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses libri quinque I, 5, 1–5 // PG. 7. Col. 492A:3–501A:5. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей / изд. в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб., 1900. С. 34–39*). То же учение мы находим у представителя александрийской школы валентиниан Феодота (CPG I 1139). Он говорит о «духовных людях» (*Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto // GCS. 17. 42, 3. S. 120; 50, 1. S. 123; 58, 1. S. 126*). Ещё здесь стоит упомянуть о текстах гностика Гераклиона (CPG I 1137), последователя Валентина. Его фрагменты передаёт нам Ориген в своём «Комментарии на Иоанна» в ответ на такой же комментарий Гераклиона, который утверждает, что, те, кто поклоняется Богу в духе единосущны Ему (*Origenes Werke. Der Johanneskommentar // GCS. 15. 13, 25. S. 249; 20, 20. S. 352*).

видит самую неприемлемую разновидность антропоморфизма, при которой божество приобретает человеческую форму и имеет части. Более того, и сам человек-гностик является некой «частью» (τις μερος)<sup>50</sup> божества. Климент в «Строматах», как увидим ниже, обращается к гностикам после опровержения «обвинителей», и это имеет самую непосредственную связь с тем, что Бог не имеет ничего сходного или тождественного с человеком ни в свойствах, ни по сущности.

Первым Климент возражает в традиционной манере, как мы видели выше у Аристовула и Филона: даже если Писание говорит о Боге, используя для описания Его действий части человеческого тела, то это должно понимать символически. Климент предлагает понимать иносказание как благочестивый обычай:

«Не следует полагать, что руки, ноги, рот, глаза, приход, уход, гнев или угроза приписываются евреями Богу в прямом и чувственном смысле. Ни в коем случае. Каждое из этих имен использовано в благочестивейшем (ὁσιώτερον) и аллегорическом смысле (ἀλληγορεῖσθαι)»<sup>51</sup>.

Своим оппонентам-обвинителям Климент отвечает, что даже если чувственные описания и употребляются в Священном Писании, они ни в коем случае не характеризуют Бога или Его состояния. Прежде всего, использование этих категорий допустимо для нас самих, ради «спасения»<sup>52</sup>, чтобы подражать Богу и «слышать»<sup>53</sup> Бога. Такой язык, при помощи которого Бог открывается нам, Климент называет пророческим. Однако антропоморфизмы таких мест должны пониматься не буквально, а исходя из нашей пользы и немощи:

«Здесь наши обвинители (οἱ κατηγοροὶ) снова поднимают крик, утверждая, что такие чувства, как жалость и радость, есть душевные страсти. В их понимании радость — это порыв души, согласный с рассудком; ликование же — это радость при виде чего-либо особо прекрасного. Жалость есть печаль, внушаемая зрелищем незаслуженного несчастья. Все это относится к сфере душевных переживаний и является страстями. Может сложиться впечатление, что

50 *Clemens Alexandrinus. Stromata* II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 300.

51 *Ibid.* V, 68, 3 // GCS. 15. S. 371. Рус. пер.: Там же. Кн. 5. С. 526. Климент, без сомнения, знал текст Филона «О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин» (95, 96, 98, 100) и Аристовула.

52 *Ibid.* II, 72, 4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.

53 *Ibid.* II, 72, 4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Там же. Кн. 2. С. 300.



мы понимаем Писания в телесном смысле (σαρκικῶς νοοῦντες τὰς γραφὰς) и, опираясь на чувственные аналогии (παθῶν ἀναγόμενοι), ошибочно понимаем Божественную волю как нечто подобное нашим душевным движениям (ὁμοίως τοῖς ἡμεδαποῖς κινήμασιν). Но приписывать Всемогущему состояния, свойственные нам: думать, например, что Бог слушает, как мы слышим, было бы нечестивым заблуждением, ибо божество не имеет этого. Однако несмотря на то, что мы облечены в оболочку плоти, мы все-таки можем слышать Бога: так и пророки, подчиняясь спасению Господа, возвестили нам так по причине человеческих немощей (τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ)<sup>54</sup>.

Аргументация Климента против гностиков вырастает непосредственно из предыдущей полемики о том, что свойственное нам, например чувства и части тела, нельзя приписывать Богу. Климент рассматривает гностическое учение как следующий этап в ложном понимании природы божества. По его мнению, у гностиков происходит полное онтологическое тождество человека с Богом по сущности, что ему представляется некой формой антропоморфизма. Он подчёркивает различие между Богом и человеком во всех категориях и отрицает, что человек способен быть Богом и наоборот. Бог и человек «совершенно иные по природе» (φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς), «по сущности» (τῇ οὐσίᾳ), «происхождению» (κατὰ μηδὲν αὐτῷ προσήκοντα), «по природе или в силе» (φύσει ἢ δυνάμει). Человек не единосущен Богу и не является Его частью, равно как и Бога нельзя низводить на уровень человека:

«Бог по своей природе не имеет ничего сходного с нами. При этом не важно, сотворены ли мы из ничего или из материи, поскольку первое не существует вовсе, а вторая должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества, ему единосущным (ὁμοουσίους). По правде сказать, я не понимаю, каким образом можно высказывать хладнокровно такие воззрения, особенно если бросить взгляд на нашу жизнь и на бедствия, которыми она полна. (3) В этом случае окажется, что некоторыми частями своего существа Бог может грешить (а это совершенно неприемлемо). Ведь эти части должны быть действи-

54 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 72, 1–4 // GCS. 15. S. 151. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 300.*

тельно частями целого (если они не составляют целое, значит они не являются частями)»<sup>55</sup>.

По мнению Климента, если согласиться с этим учением, то получится, что Бог может грешить некоторыми частями своего существа, поскольку имеет в человеке «части», что абсурдно. Антропоморфизм гностиков Климент видит в умалении Бога, которому приписывается тождество и единосущее с человеком. От этого тождества Бог может приобретать, по мнению Климента, греховные свойства, присущие человеческой природе, например, такие как деление на части и совершение греха. Иными словами, Климент хочет сказать, что Богу нельзя приписывать наши человеческие свойства и части тела, Он неизменен, но необходимо помнить, что Писание говорит об этом в дидактических целях, допускает антропоморфизм ради нашей пользы из снисхождения к нам, но понимать его нужно как некую метафору, символ, аллегория или как тайну. В связи с этим учение гностиков о единосущности Бога и человека рассматривается Климентом как последующая, по сравнению с предыдущей, крайняя форма антропоморфизма и как следующий этап заблуждений, доходящий до абсурдных положений.

### Заключение

Таким образом, мы рассмотрели три группы авторов, принадлежащих к античной эпохе, но придерживавшихся разных мировоззрений: представителей античной философии Ксенофана Колофонского, Платона, стоиков и других; мыслителей иудео-эллинистического направления Аристовула и Филона Александрийского; одного из христианских авторов — Климента Александрийского. Всех их объединяет одна идея: представить Бога в подобающем виде, отказавшись от антропоморфных и зачастую абсурдных представлений о Нём. В греческом мире это, прежде всего, отход от мифологического мышления, буквального понимания священных для греков текстов Гомера и Гесиода в сторону аллегорического истолкования их образов. У Аристовула и Филона эта полемика переместилась в область монотеистической ветхозаветной религии, и предметом толкования были уже богооткровенные тексты еврейского Закона. В антропо-

55 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 74, 1 // GCS. 15. S. 152; Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 300–301.*

морфных повествованиях Филон видел снисхождение Бога к нам ради воспитательных целей, но предлагал отказаться от буквально-го понимания ради благочестия. Еврейское представление о Боге и запреты Ветхого Завета создавать какое-либо изображение Бога, традиции и методы греческой философии побудили вышеназванных авторов применить иносказательный метод толкования. В их экзегезе намечается чёткое разделение идейного и материального, духовного и телесного, видимого и невидимого, описуемого и неопишуемого, дабы отделить то, что может быть приложимо к Богу и Его действиям от того, что Ему несвойственно. Экзегеза Филона Александрийского была воспринята и усвоена христианскими авторами, главным образом такими представителями александрийской традиции, как Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепец и свт. Амвросий Медиоланский. В первой части нашего исследования мы рассмотрели полемику и аргументы против антропоморфизма Климента Александрийского. Этот автор, помимо текстов Священного Писания и Филона Александрийского, использовал весь аппарат античной философской мысли. Он представляет аргументы как против язычников, прибегавших к разным формам антропоморфизма, так и против христиан разных толков, уровней знания и школ. Позиция Климента близка к позиции Филона Александрийского. Бог не таков, как мы, Священное Писание ради нашей пользы представляет Его в доступной форме, но мы, посредством толкования, должны благочестиво понимать действия Бога по отношению к нам и отказаться от какого-либо антропоморфизма. Такой подход позволил Клименту выработать ряд аргументов, которые будут восприняты последующими христианскими авторами, о чём мы скажем в следующей части нашего исследования.

*Продолжение следует*

### Источники

- Eusebius Caesariensis*. Die Praeparatio Evangelica. B. I–X / hrsg. von K. Mras, bearbeitete Auflage hrsg. von E. Places. Berlin: Akademie Verlag, 1982. (GCS; Bd. 43.1).
- Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica // *Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique*. Livres 5–7 / trad. G. Bardy. Paris: Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Heraclitus*. Allegoriae vel Quaestiones Homericae // *Héraclite*. Allégories d’Homère / éd. F. Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

- Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses libri quinque // PG. T. 7. Col. 433–1224.
- Clemens Alexandrinus*. Protrepticus und Paedagogus / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. (GCS; Bd. 12).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata I–VI / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 15).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae propheticae; Quis dives salvetur; Fragmente / hrsg. von O. Stählin; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 17).
- Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch). Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, <sup>2</sup>1906.
- Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutsch) / hrsg. von W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, <sup>9</sup>1960.
- Origenes Werke. Der Johanneskommentar / hrsg. von E. Preuschen; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2. Quod deus sit immutabilis / editerunt L. Cohn et P. Wendland. Berlin: Reimer, 1897.
- Philo Alexandrinus*. De officio mundi // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1 / introduction generale par R. Arnaldez. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris: Éditions du Cerf, 1961.
- Philo Alexandrinus*. De sacrificiis Abelis et Caini // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4 / introduction, traduction et notes par A. Méaesson. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- Philo Alexandrinus*. De confusion linguarum // Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13 / introduction, traduction et notes par J. G. Kahn. Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Plato*. Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Vol. IV / ex recognitione C. F. Hermani. Lipsiae: in Aedibus B. G. Teubneri, 1907.
- Гераклит*. Гомеровские вопросы / пер., пред. и прим. Е. А. Марантиди / UTRIQUE CAMENAE. Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии (Orientalia et Classica. Выпуск LXX. М., 2018. С. 141–212).
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / вв., комм., библиографический список и указатели И. В. Криушина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013.
- Иринея Лионский*, *сщмч.* Против ересей / изд. в русском переводе прот. П. Преображенским. СПб.: Изд. И. Л. Тузова, <sup>2</sup>1900.
- Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся / пер. с др.-гр., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2010.
- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1 (Книги 1–3) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.

- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 3 (Книги 6–7) / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
- Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
- Луций Анней Корнут*. Греческое богословие / пер. с др.-гр. и пред. М. М. Позднева. СПб.: Формика, 1999.
- Столяров А. А.* Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Ученики и приемники Хрисиппа. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010;
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О сотворении мира согласно Моисею / пер. и комм. А. В. Вдовиченко. Вступительная статья Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин / пер. О. Л. Левинской, комм. Е. Д. Матусовой, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. О смешении языков / пер. и комм. О. Л. Левинской, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. М.: Греко-латинский кабинет, 2000.
- Филон Александрийский*. О том, что Бог не знает перемен / пер., вступ. ст. Е. Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник. Институт философии. М.: Наука, 2002–2003. С. 135–175.

## Литература

- Бобровникова Т. А.* Тайна гроба Нумы: Царь-пифагореец в исторической памяти римлян // Историческая экспертиза. 2016. Т. 7 (2). С. 7–27;
- Бласс Ф. В.* Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка / пер. с нем. Л. Ф. Воеводского. М.: ЛЕЛАНД, 2015.
- Левинская О. Л.* О терапевтах и философской традиции рассуждения *in utramque partem* // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 7. Кн. 2. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.
- Марантиди Е. А.* Терминология иносказания у Гераклита-аллегориста, Корнута и Плуларха / UTRIQUE CAMENAE. Исследования. Переводы. Материалы 1-й и 2-й межвузовских студенческих конференций по классической филологии // ОС. LXX. 2018. С. 126–140;
- Тахо-Годи А. А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 58–82.
- Трубецкой С. Н.* История древней философии. М.: Типо-литография И. Н. Кушнерева, 1906. Т. I.
- Brisson L.* How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology. Chicago; London: University of Chicago Press, 2004.
- Buffière F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

- Clavis Partum Graecorum. Volumen I. Patres Antenicani / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983.
- Domaradzki M.* Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation // *Elenchos*. 2011. Vol. 32 (2). P. 205–228.
- Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Leiden: Brill, 1977 (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums; 11).
- Pépin J.* Myth et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris: Études augustiniennes, 1976.
- Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Ramelli I.* The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // *International Journal of the Classical Tradition*. 2011. Vol. 18 (3). P. 335–371.
- Runia D.* The Structure of Philo's Allegorical Treatises // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38 (3). P. 209–256.
- Runia D.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986. (Philosophia Antiqua 44).
- Sterling G. E.* Platonizing Moses; Philo and Middle Platonism // *Studia Philonica Annual*. 1993. Vol. 5. P. 97–111.
- Tate J.* Cornutus and the Poets // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (1). P. 41–45.
- Tate J.* Plato and Allegorical Interpretation // *The Classical Quarterly*. 1929. Vol. 23 (3/4). P. 136–198.
- Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1983.
- Wehrli F.* Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Borna (Leipzig): R. Noske, 1928.

### **A Polemic Against the Anthropomorphism in the Alexandrian Christian Tradition and Its Origins: Antiquity, Aristobulus, Philo, and Clement of Alexandria**

**Deacon Sergey Kozhukhov**

Associate Professor of the Biblical Studies Department  
of Moscow Theological Academy  
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia  
patrology@yandex.ru

**For citation:** Kozhukhov, Sergey A., deacon. "A Polemic Against the Anthropomorphism in the Alexandrian Christian Tradition and Its Origins: Antiquity, Aristobulus, Philo, and Clement

of Alexandria". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 123–153 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-123-153

**Abstract.** The purpose of this study is to examine how in the Alexandrian exegetical tradition was polemic with anthropomorphism. The method and exegesis of mainly three authors Aritstobul, Philo of Alexandria and Clement of Alexandria are analyzed. In this regard, data is provided on the origins of anthropomorphism and its criticism, the causes, methods of exegesis, and the history of disputes over the understanding and interpretation of sacral texts in different traditions: in ancient philosophy, Alexandrian Judeo-Hellenism, and Christianity. The main idea that unites representatives of these different traditions is that what is said about God in the sacral texts (Homer, Hesiod, or the Old Testament) by anthropomorphic categories should not be understood literally, but using allegorical, symbolic, etc. approaches. The purpose of this approach is to give a pious interpretation befitting of God.

**Keywords:** anthropomorphism, allegorical interpretation, symbolic interpretation, apophatic categories, God, man, Aristobulus, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria.

## References

- Arnaldez R. (ed.) (1961) "Philo Alexandrinus. De opificio mundi 172", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 1*. Paris: Éditions du Cerf, 1961.
- Bardy G. (ed.) (1955) *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Livres 5–7*. Paris: Éditions du Cerf, 1955 (SC; vol. 41).
- Blass F. V. (2015) *Germenevtika i kritika. Iskusstvo ponimanija proizvedenij klassicheskoj drevnosti i ih literaturnaja ocenka [Hermeneutics and Criticism. The art of Understanding the Works of Classical Antiquity and Their Literary Evaluation]*. Moscow: LELAND (in Russian).
- Bobrovnikova T. A. (2016) "Tajna groba Numy: Car'-pifagoreec v istoricheskoj pamjati rimljan" ["The Secret of NUMA's Coffin: the Pythagorean King in the Historical Memory of the Romans"]. *Istoricheskaja ekspertiza [Historical expertise]*, vol. 7 (2), pp. 7–27 (in Russian).
- Brisson L. (2004) *How philosophers saved myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Buffière F. (ed.) (1962) *Héraclite. Allégories d'Homère*. Paris: Les Belles Lettres.
- Buffière F. (1956) *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Domaradzki M. (2011) "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation". *Elenchos*, vol. 32 (2), pp. 205–228.
- Geerard M. (ed.) (1983) *Clavis Partum Graecorum. Volumen I. Patres Antenicani*. Turnhout: Brepols.
- Kahn J. G. (ed.) (1963) "Philo Alexandrinus. De confusion linguarum", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13*. Paris: Éditions du Cerf.

- Lebedev A. V. (1989) *Fragments of early Greek philosophers* [Early Greek philosophers], part 1. Moscow: Nauka, 1989 (Russian translation).
- Levinskaja O. L. (1991) "On therapists and the philosophical tradition of reasoning in utramque partem" ["On therapists and the philosophical tradition of reasoning in utramque partem"], in *Mathesis. Iz istorii antichnoj nauki i filosofii* [Mathesis. From the History of Ancient Science and Philosophy]. Moscow: Nauka, pp. 176–193 (in Russian).
- Losev A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Poslednie veka* [History of ancient aesthetics. Last centuries], vol. 7, book 2. Kharkov: Folio; Moscow: OOO "Izdatel'stvo AST" (in Russian).
- Lucij Annej Kornut (1999). *Grecheskoe bogoslovie* [Greek Theology]. Saint-Petersburg: Formika (Russian translation).
- Marantidi E. A. (ed.) (2018) "Geraklit. Gomerovskie voprosy" ["Heraclitus. Homeric questions"] in *Utrique camenae. Issledovanija. Perevody. Materialy 1-j i 2-j mezhvuzovskih studencheskih konferencij po klassicheskoj filologii* [Utrique camenae. Researches. Translations. Materials of the 1st and 2nd Intercollegiate Student Conferences on Classical Philology]. Moscow: RGGU, pp. 141–212 (Orientalia et Classica; 70) (Russian translation).
- Marantidi E. A. (2018) "Terminologija inoskazanija u Geraklita-allegorista, Kornuta i Plutarha" ["Terminology of allegory in Heraclitus-allegorist, cornutus and Plutarch"] in *Utrique camenae. Issledovanija. Perevody. Materialy 1-j i 2-j mezhvuzovskih studencheskih konferencij po klassicheskoj filologii* [Utrique camenae. Researches. Translations. Materials of the 1st and 2nd Intercollegiate Student Conferences on Classical Philology]. Moscow: RGGU, pp. 126–140 (Orientalia et Classica; 70) (in Russian).
- Méaesson A. (ed.) (1966) "Philo Alexandrinus. De sacrificiis Abelis et Caini", in *Les œuvres de Philon d'Alexandrie 4*. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- Mras K. (ed.) (1982) *Eusebius Caesariensis. Die Praeparatio Evangelica. B. I–X*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 43.1).
- Nikiprowetzky V. (1977) *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée*. Leiden: Brill (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums; 11).
- Pépin J. (1976) *Myth et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Études augustiniennes.
- Pfeiffer R. (1968) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- Ramelli I. (2011) "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato". *International Journal of the Classical Tradition*, vol. 18 (3), pp. 335–371.
- Runia D. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986 (Philosophia Antiqua 44).
- Runia D. (1984) "The Structure of Philo's Allegorical Treatises". *Vigiliae Christianae*, vol. 38 (3), pp. 209–256.
- Sterling G. E. (1993) *Platonizing Moses; Philo and Middle Platonism*. *Studia Philonica Annual*, vol. 5, pp. 97–111.



- Stoljarov A. A. (2010) *Fragmenty rannih stoikov. Vol. 3, part 2: Ucheniki i priemniki Hrisippa [Fragments of the early Stoics. Vol. 3, part 2: Disciples and successors of Chrysippus]*. Moscow: Greko-latinskij cabinet (Russian translation).
- Taho-Godi A. A. (1979) "Mif u Platona kak dejstvitel'noe i voobrazhaemoe" ["Myth in Plato as real and imaginary"], in *Platon i ego jepoha. K 2400-letiju so dnja rozhdenija [Plato and His Epoch. To the 2400th Anniversary of His Birth]*. M.: Nauka, pp. 58–82 (in Russian).
- Tate J. (1929) "Cornutus and the Poets". *The Classical Quaterly*, vol. 23 (1), pp. 41–45.
- Tate J. (1929) "Plato and Allegorical Interpretation". *The Classical Quaterly*, vol. 23 (3/4), pp. 136–198.
- Tobin Th. (1983) *The Creation of Man: Philo and the history of interpretation*. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Wehrli F. (1928) *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. Borna–Leipzig: R. Noske.

# АНГЕЛОЛОГИЯ ИОАННА ФИЛОПОНА В ТРАКТАТЕ «О ТВОРЕНИИ МИРА» («DE ORIFÍCIO MUNDI»): ФИЛОСОФСКО- БОГОСЛОВСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Александр Гивиевич Накаидзе

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

**Для цитирования:** *Накаидзе А. Г.* Ангелология Иоанна Филопона в трактате «О творении мира» («De orifício mundi»): философско-богословские воззрения // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 154–187. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-154-187

## Аннотация

УДК 27-167.2

В статье анализируется учение об ангелах выдающегося христианского мыслителя, философа и богослова Иоанна Филопона (~ 490–575), которое содержится в его трактате «De orifício mundi» с 8-й главы по 22-ю включительно. Рассматриваются его воззрения о предсуществовании, бесплотности, а также неограниченности духовных существ в человеческом понимании. Филопон, как бывший неоплатоник, пытается учитывать философские разработки любых воззрений в вопросе бытия ангелов. Помимо анализа, в качестве метода используется сопоставление между различными толкованиями Филопона и его главного оппонента Феодора Мопсуестийского (350–428). В ходе этой работы показаны те стороны учения Иоанна, которые особенным образом выявляют его склонность к аристотелевской философии. В числе прочего, важность текста в том, что в нём цитируются те воззрения Феодора Мопсуестийского, которые утеряны в оригинале и сохранены Филопоном.

**Ключевые слова:** христианское богословие, учение об ангелах, свт. Василий Великий, Иоанн Филопон, Феодор Мопсуестийский, философия, сущность, бестелесность, сотворение, предсуществование, неограниченность, власть, космогония.

## Введение

В продолжение всего периода собственной истории человечество постоянно интересовалось вопросами, касающимися ангелов. Высокий интерес к ним и попытку объяснить духовное существование бесплотных сил находим ещё у древних греков. Согласно Г. Παναγιωτίδου, душевные явления впервые были подвержены научному исследованию и наблюдению эллинскими мудрецами. Философы-ионийцы, пифагорейцы и элеаты сопоставляли эту область со всем их представлением о вселенной<sup>1</sup>. Ещё ранее греков сведения о существовании небесного мира и бытии ангелов впервые появляются в еврейских источниках. О них прежде всего повествует Священное Писание. И руководствуясь Библией как основой, отцы Церкви проявляют ещё больший интерес к указанной сфере, чем древние греки. Они неоднократно ставили вопросы, имевшие отношение к учению об ангелах, их иерархии, бытию и свойствам. Немаловажное место в христианской письменности занимали также представления о взаимодействии духовного мира с человеческим родом, всегда нуждавшимся в небесных покровителях и посредниках перед лицом невидимого Вседержителя. В византийской литературе существует огромное количество экзегетических толкований касательно ангелов. Среди них особенное место занимает «Небесная Иерархия» Псевдо-Дионисия Ареопагита. Это сочинение комментировали такие великие церковные учителя, как свт. Иоанн Скифопольский, прп. Максим Исповедник, прп. Никита Стифат и др. Одним из таких экзегетов, ангеология которого своеобразна, оригинальна и также имеет сходные мысли с «Небесной иерархией», является бывший учёный неоплатоник, византийский философ и богослов VI в. Иоанн Филопон, толкователь книг Аристотеля и автор многочисленных сочинений.

Предлагаемое исследование рассматривает также формирование христианских представлений о существовании ангелов и посвящено проблеме богословского изучения творчества Иоанна Филопона, касающегося сферы бестелесных существ.

### 1. О времени сотворения премирных ангелов

Среди существенных вопросов, которые исследовались в трактате «О сотворении мира» (*De orificio mundi*), — учение о предсущество-

1 См.: Παναγιωτίδου Γ. Ἱστορία τῆς Ψυχολογίας. Ἀθήναι, 1927. Σ. 109–130.

вании ангельских сил до материального мира и их бестелесности. Филопон счёл удобным собрать представления о бесплотных духах в I-й книге. Таким образом, у него получилась довольно целостная картина, основанная на взглядах свт. Василия Великого, развивающая и отстаивающая учение святителя. Обсуждение этой темы начинается в 8-й главе I-й книги спорным вопросом: когда при сотворении мира были созданы ангелы? Филопон отвечает на него ссылкой на мнения свт. Василия<sup>2</sup>. Иоанн, рассматривая толкование святителем Шестоднева, полагает очевидным, что важным предметом полемики являлся вопрос о существовании ангельских сил и о времени создания небесных чинов до рождения мира<sup>3</sup>. По суждению Филопона, творение духов осуществлялось вне времени, но не без зиждательного начала. Он опровергает аргументы Феодора Мопсуестийского в поддержку совместного происхождения мыслимой и чувственной реальностей, потому что тот, возражая мнению кесарийского святителя, утверждал, что подобное не сказано в Священном Писании<sup>4</sup>. Филопон же опирается на учение свт. Василия, который полагал, что до создания вселенной было нечто приспособленное к сверхмерным (ὕπερκοσμίους) и разумным (νοεραῖς) силам, т. е. ангелам<sup>5</sup>. Иоанн здесь полностью принимает сторону святителя и пишет, что сотворены они прежде видимого мира. Он решительно опровергает мысль Феодора о том, что ангелы созданы в первый день. Филопон подчёркивает, что утверждение прор. Моисея в начале *Бог сотворил небо и землю* (Быт. 1, 1) не означает, что мир старше всего остального, созданного во вселенной, но просто заявляет, что чувственные, осязаемые вещи не появились до тех пор, пока не привелись в бытие невидимые разумные существа<sup>6</sup>.

Относительно времени сотворения ангелов в Священном Писании нет прямых указаний. Большинство толкователей из Свв. Отцов

2 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 8 // *Iohannes Philoponus. De opificio mundi. Libri 7* / ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1782. P. 16–17.

3 См.: *Ibid.* 16 (19–22) // *Op. cit.* P. 35. Ср.: *Verrycken K. The Development of Philoponus' Thought and its Chronology* // *Aristotle Transformed* / ed. R. Sorabji. London, 1990. P. 267.

4 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* 17 (3–8) // *Op. cit.* C. 41. Ср.: *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès* / ed. W. Wolska. Paris, 1962. P. 163. См. также: *Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο*. Ἀθήναι, 2001. Σ. 217.

5 См.: *Basiliius Magnus. Homiliae in Hexaemeron* I, 5 // *SC.* 26. P. 105.

6 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 8 // *Op. cit.* P. 16–17. См. также: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-century Alexandria*. Diss. Lund University, 2005. P. 60.

утверждали, что они созданы до материального мира. По-видимому, в святоотеческой традиции существовали две различные концепции по вопросу о сотворении ангелов. Ориген, свт. Василий, свт. Иоанн Златоуст, Филопон и многие другие придерживались мнения об их предсуществовании<sup>7</sup>. Похожую мысль высказывал свт. Григорий Богослов<sup>8</sup>. Блж. Феодорит Кирский (~ 393–466) имел особое мнение по этому вопросу, придерживался мысли Феодора Мопсуестийского о том, что ангелы сотворены вместе с чувственным миром, однако не настаивает. «Говорю же сие не утвердительно; ибо смелым признаю утверждать решительно, о чём не говорит в точных словах божественное Писание. Напротив того, высказал я, что почёл сообразным с благочестивым образом мыслей. Впрочем, необходимо знать, что все существа, кроме Святой Троицы, имеют тварную природу. А если сие будет признано, то не повредит учению благочестия, если сказать, что сонмы ангелов получили бытие, прежде неба и земли»<sup>9</sup>. Филопон решительно выступил против тезиса Феодора, противоречащего Писанию, и доказывал, что последний выразил неправильное мнение, когда упрекал свт. Василия за его мысли<sup>10</sup>.

Вообще блж. Феодорит считал излишним рассуждать о том, прежде ли неба и земли стали существовать ангелы, или они приведены в бытие вместе с ними. Такая мысль, по мнению блаженного отца, не приносит никакой пользы узнавшему время создания бесплотных духов<sup>11</sup>. Сам блж. Феодорит Кирский задавался другим вопросом: «Пока не было ангелов, как песнословим был Бог всяческих?»<sup>12</sup> Если допустить такое мнение, окажется, что служебные силы также совечны

7 См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. 2005. P. 49.

8 См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38 // PG. 36. Col. 321D:11*. Рус. пер.: «Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое наполнено Словом и совершено Духом... Поскольку же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир — вещественный и видимый...» (*Григорий Богослов, свт. Слово 38 // Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 445*).

9 *Theodoretus. Quaestiones in Genesim I, 4 // PG. 80. Col. 84C*. Рус. пер.: *Феодорит, блж. Толкование на книгу Бытия I, 4 // Творения Блаженного Феодорита, еп. Кирского. 2-е изд. Сергиев Посад, 1905. Ч. 1. Т. 12. С. 11*. См. также: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 14 // Op. cit. P. 33–34*.

10 См.: *Jean Philopon. La création du monde / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris, 2004. (Les Pères dans la Foi). P. 46, note 59*.

11 См.: *Theodoretus. Quaestiones in Genesim I, 3 // PG. 80. Col. 80CD*. Рус. пер.: *Феодорит, блж. Толкование на книгу Бытия I, 3 // Цит. соч. С. 9*.

12 См.: *Ibid. I, 4 // PG. 80. Col. 81C*. Рус. пер.: *Цит. соч. С. 10*.

Вседержителю. Постулирующие возникновение ангелов до материи не видят, что Господь создал небесные светила в 4-й день. Кирский епископ полагает, что бесплотные силы появились вместе с чувственным миром, «чтобы, видя, как свет создается из ничего, и твердь огустевает среди воды, и влажная сущность отделяется от земли, и земля, по слову Божию, украшается всякого рода произрастаниями, и всё прочее, по Божией воле, приходит в бытие, — из видимого ими познали, что и сами они имеют тварную природу, получив бытие от Бога». И, по рассуждению блж. Феодорита, ап. Павел присоединяет духовные существа к вселенной: *Мы сделались позорищем для мира, для Ангелов и человеков* (1 Кор. 4, 9)<sup>13</sup>. Мнение о том, что бесплотные силы сотворены ещё до появления Адама, подтверждается событием искушения, когда первых людей соблазнил денница в облици змея (см. Быт. 3, 1–4). Следовательно, создание ангелов и падение некоторых из них произошло ранее возникновения человека<sup>14</sup>.

Несмотря на это, Феодор Мопсуестийский настаивает, что небесные силы были сотворены вместе с материальным космосом, облечены телом, заключены внутри видимого мира и ограничены местом пребывания<sup>15</sup>. Однако Филопон подвергает сомнению позицию Феодора Мопсуестийского и полагает, что Бог не нуждался в сосуществовании с ним других существ до сотворения осязаемого мира<sup>16</sup>. Ссылаясь на трактат «Против Прокла», он отвергает, как противоречивую, мысль о том, что Бог нуждается в тех вещах, которым Он даровал бытие<sup>17</sup>.

Размышляя в этом направлении, Филопон делит творения на видимые и невидимые, относя ко второй группе ангельские силы<sup>18</sup> по причине их природы: разумной, умопостигаемой и бесплотной, — даже если они появляются в человеческом облици. Его суждение об онтологическом единстве творения заставляет приводить следующие доводы о бестелесной сущности ангелов.

13 См.: *Theodoretus. Quaestiones in Genesim. Col. 84ABC. Рус. пер.: Феодорит, блж. Толкование на книгу Бытия I, 3 // Цит. соч. С. 10–11.*

14 См.: *Aurelius Augustinus. De Genesi ad Litteram XI 14, 16, 19. См. также: Иванов М. С. Ангелология // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 301.*

15 См.: *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. С. 44.*

16 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 8 // Op. cit. P. 17 (18); 18 (6).*

17 См.: *Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 823.*

18 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 8 (19–22) // Op. cit. P. 16.*

а) Он противопоставляет различие души, которая бестелесна по отношению к телу<sup>19</sup>, но по отношению к Богу — материальна, сущности ангельских сил, которые являются бестелесными по отношению к видимому творению и бестелесными по отношению к божественной сущности<sup>20</sup>. Посредством этого соотношения тварность невидимой природы преподносится Филопоном в понятийном определении границ *описуемых и неописуемых*<sup>21</sup>. Феодор Мопсуестийский относил эти силы к описуемым, не принимая во внимание то, что они не имеют материальной оболочки, а ведь только чувственное, как телесное, является трёхмерным<sup>22</sup>. С точки зрения Филопона, ангелы по отношению к Богу являются описуемыми, будучи частью Его творения. И среди них он выделяет описуемых по возможности<sup>23</sup> и описуемых по величине<sup>24</sup>, вероятно, имея в виду тех ангелов, которые принимают человеческий облик, выполняя связующие функции между Господом и людьми.

В экзегетическом трактате «De officio mundi» важное место занимает полемика Филопона с его главным оппонентом Феодором Мопсуестийским, и в вопросах ангеологии эти авторы также не совпадают во взглядах. В основе представлений Иоанна Филопона об ангелах лежит критика взглядов Феодора Мопсуестийского<sup>25</sup>, поэтому Филопон не рассматривает детально структуру иерархии ангелов, которую, например, можно найти у Ямвлиха, Прокла или Псевдо-Дионисия Ареопагита. А для Филопона гораздо важнее явно обозначить оппозицию к несторианам, и значительная часть общей полемики Филопона против них влечёт за собой опровержение их представлений об ангелах. Подчёркивая умопостигаемое и бестелесное состояние ангелов, Филопон более тесно связывает свои

19 Ср.: Verrycken K. The Development of Philoponus' Thought and its Chronology. P. 267.

20 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 10 (23–24) // Op. cit. P. 23.

21 См.: *Τριαντάρη-Μαρά* Σ. Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 217–218.

22 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 16 (24–25) // Op. cit. P. 39: Οὐκοῦν Θεόδορος ἐν τόπῳ τὰς ἀγγελικὰς οὐσίας εἶναι βουλόμενος οὐδὲν ἕτερον αὐτὰς ἢ σώματα νομίζει. Ср.: Wolska W. G. La Topographie chrétienne. P. 179. Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. London, 1975. P. 132.

23 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 16 (7–8) // Op. cit. P. 36: τὸ γὰρ ἐν τόπῳ εἶναι μόνων ἐστὶ σωμάτων, ἄπερ τριχῆ διέστηκε. Ср.: Wolska W. C. La Topographie chrétienne. P. 179–180.

24 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 18 (4–9) // Op. cit. P. 43.

25 Другую точку зрения, подчёркивающую антиоригенистскую полемику «De officio mundi» и её возможную связь с апокрифической литературой, см.: MacCoull L. S. B. The Monophysite Angelology of John Philoponus // Byzantion. 1995. Bd. 65. S. 388–395.

неоплатонические воззрения с христианской экзегезой, дистанцируясь от материалистической антелологии несториан. Епископ Мопсуестийский Феодор и его ученик Косьма в своих работах помещали ангелов в физические пределы вселенной и тем самым, согласно Филопону, признавали их телесность<sup>26</sup>.

б) Филопон возводит природу ангельских сил к неписанным догматам, которые церковь ввела «из высказанных и обдуманых правильных понятий»<sup>27</sup> и которых, по сути, не принимал Феодор Мопсуестийский, и это отмечает в своём трактате Филопон.

Также Иоанн Филопон подвергает критике и другие ошибочные утверждения своего оппонента в области догматического богословия<sup>28</sup>. Например, Филопон, касаясь темы искушения первых людей, ставит вопрос: откуда Феодор и его сторонники берут сведения, что известное всем дерево познания добра и зла, от которого Бог воспретил вкушать Адаму (см. Быт. 2, 17), было смоковницей и что он был изгнан из рая за то, что вкушал смоквы? Если, согласно Феодору, это были листья смоковницы, из которых Адам и Ева сделали повязки для прикрытия наготы<sup>29</sup> (ср. Быт. 3, 21), то прежде они не были слепы так, что не видели своих обнаженных тел. В Писании не сказано буквально, что дерево было смоковницей или что, вкусив смокв, первые люди нарушили заповедь Божию<sup>30</sup>. Также не говорится, что ризы прародителей были сделаны из древесной коры, что сами прародители были сотворены в начале шестого дня и что они взалкали в шестой час того же дня, в тот же час, когда мы сами алчем, и что они тогда вкусили смоквы и были изгнаны из рая в девятый час, и их пребывание в раю продолжалось всего девять часов. Иоанн рассуждает, что если ангелы были сотворены одновременно с небом и землей, то удивительно, что денница остался на пять дней в своем чине и что, как только он был сотворен, он сразу вошёл в озлобленное состояние по причине губительной зависти по отношению к человеку (*завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2, 24))<sup>31</sup>, хотя у пророка ни-

26 См.: Pearson C. W. Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. Diss. Harvard, 2000. P. 191.

27 См.: Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 12 (15–16) // Op. cit. P. 28.

28 См.: Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνωσὴ καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 218.

29 Диодор Тарсийский, по-видимому, является одним из первых, кто выдвинул эти предположения. См.: Jean Philopon. La création du monde. P. 44, note 56.

30 См.: Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 12 // Op. cit. P. 29–30.

31 См.: Квашин С. Ф. Учение об ангельском мире святителей Григория Богослова и Григория Нисского // АВЦН. 2019. № 1. С. 19.



чего об этом не сказано. Филопон считает эти утверждения ошибочными и даже обвиняет Феодора Мопсуестийского и его сторонников в выдумывании определений, противоречащих божественному Духу и не подтверждённых Священным Писанием, соответственно, неубедительных и бесполезных<sup>32</sup>.

В трактате «De officio mundi» в 10-й главе I-й книги Филопон касается вопроса о сотворении человека и цитирует Священное Писание: «Вспомни, что Ты создал меня из брения и опять в землю возвращаешь меня» (Иов 10, 9), а также: «Ибо ты — земля и в землю отойдешь» (Быт. 3, 19). Этими цитатами Филопон подчёркивает различие между телом и душой. Когда было создано человеческое тело, Бог вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2, 7). Филопон акцентирует внимание читателя на очень тонком моменте: только при сотворении человека процесс создания имеет две фазы — создание тела и наделение его душой. При создании других живых существ, отмечает Филопон, подобные сложности не присутствовали. Человеческая душа была последним творением: она гораздо выше, чем человеческое тело, и гораздо выше, чем души животных. Если это так, то ангелы должны стоять ещё выше, поскольку они сотворены прежде всякого творения и они должны, безусловно, быть выше всякой телесной и тленной природы. И неверно думать, что они были созданы вместе с телом, как если бы они были сотворены из той же сущности, что и тело<sup>33</sup>. Если душа не телесна, как утверждали и античные, и христианские традиции, то её особая природа, согласно Филопону, есть высшая и священная природа умопостигаемого мира.

В критике оппонента определяется позиция Иоанна Филопона: сотворение ангелов носило характер сверхъестественной Божественной деятельности. Филопон, как и Немезий Эмесский, указывает на то, что ни Книга Бытия пророка Моисея, ни какое-либо другое боговдохновенное Писание не отвечает на вопрос о происхождении духовного мира и не говорит о том, что духовный и материальный мир были созданы одновременно<sup>34</sup>. Но всё же он не делает решитель-

32 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* I, 12 // Op. cit. P. 30–31.

33 См.: *Ibid.* I, 10 // Op. cit. P. 23–24.

34 См.: *Ibid.* I, 8 (18–20) // Op. cit. P. 18: τοῦ γὰρ σωματικοῦ κόσμου τὴν γένεσιν μόνου παρέδωκεν, οὐ τῶν ἀγγελικῶν ταγμάτων; VI, 11:15 // Op. cit. P. 252: μόνου δὲ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν γένεσιν παρέδωκε Μωϋσῆς; ср.: I, 10 (23–24) // Op. cit. P. 25 и далее; *Nemesius Emesenus. De natura hominis* 2, 105 // *Nemesius Emesenus. De natura hominis* / ed. M. Morani. Leipzig, 1987. S. 30. Рус. пер: «С этим согласно и повествование Моисея:

ного вывода о вечности духовного мира и присоединяется, по-видимому, к мнению свт. Григория Богослова. «Домирное происхождение» духовных существ (ἡ ὑπερκόσμιος αὐτῶν συνῆκται γένεσις), по словам Филопона, «доказывается и тем, что пророк не упоминает о создании их вместе с чувственным миром, и тем, что они бестелесны и не привязаны к телам устроенным, как это приличествует нашей душе; из их сверхъестественной силы... Ангелы беспрестанно созерцают Бога» (Мф. 18, 10), что является наивысшим ведением из всех возможных, поскольку оно открывает Лицо, Которое не относится ни к одному из существ в этом мире.

Филопон отрицает установленные в святоотеческой литературе утверждения об одновременности создания души человека с телом. Души людей, по действию Создателя, получили сверхъестественное происхождение. «Если бы Сам Бог поставил последним из разумных бестелесных существ подобного Себе<sup>35</sup>, то насколько же выше разумные силы, так превосходящие наши души по их сущности, их силе и их ведению, не были бы они удостоены Богом существования намного превосходящего наши души и отделены от тел?»<sup>36</sup>

Перечисляя все возможные предположения относительно времени происхождения духовных существ, Филопон находит справедливым принять только одно из них: они созданы Богом («πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γένεσεως»<sup>37</sup>). Иоанн настойчиво опровергает своего главного оппонента Феодора Мопсуестийского, не соглашающегося с мнением свт. Василия Великого в том, что «ангелы существовали раньше чувственного мира», и утверждающего, что «вместе с чувственными телами приведены в бытие и разумные невидимые существа святых ангелов»<sup>38</sup>. По мнению Филопона, пророк Моисей не оставил бы без внимания факт создания ангелов вместе с чувственным миром или после его создания. И само отсутствие упоминания об ангелах в Книге Бытия говорит о том, что ангелы были созданы до тварного мира, о создании которого повествовал

описывая происхождение всего чувственного бытия, Моисей не говорит определенно, что в нем уже находилась и природа умопостигаемого, хотя некоторые предположительно и думают так, однако с ними не все соглашаются» (*Немесий, еп. Эмесский. О природе человека / пер. с греческого Ф. С. Владимирского. М., 1996. С. 54*).

35 В иерархии существ человеческая душа является последним разумным или мыслящим существом. См.: *Jean Philopon. La création du monde. P. 52, note 40.*

36 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 10 (8–14) // Op. cit. P. 26.*

37 См.: *Ibid. P. 26:21; 27:1–6.*

38 См.: *Ibid. I, 8. P. 16–18; cp. VI, 11:12–16 // Op. cit. P. 252.*

ветхозаветный пророк<sup>39</sup>. Если бы ангелы принадлежали к миру, то он бы упомянул о них. Ведь вслед за этим он подробно описал некоторые из наиболее значимых во вселенной существ, которые превосходят весь мир по сущности, по силе, по действиям, по ведению, по достоинству<sup>40</sup>.

В трактате Филопона явно заметно, что Феодор во многих местах возражает взглядам свт. Василия и обвиняет его в обращении к фактам, которые отсутствуют в Писании. Иоанн же укрепляет аргументы свт. Василия, находя необходимые фрагменты (например, Иов 40, 14). Далее Филопон рассуждает о размышлениях Феодора, которые не содержатся в Писании и считает, что ему следовало бы знать, что многие другие догматы были сформированы в Церкви Божией, не будучи записаны в Писании, а были выведены как следствия других догматов<sup>41</sup>.

## 2. О сущности и о бестелесности ангелов

Рассмотрев в целом сотворение премирных ангелов, уместно приступить собственно к изучению их природы. В 9-й главе I книги «De opificio mundi» Филопон выдвигает и на протяжении всей главы обсуждает вопрос, из какой субстанции созданы ангелы. В этом разделе он использует много библейских цитат<sup>42</sup>. Этими цитатами он обосновывает различие между духом и материей в отношении их сущности. Иоанн, излагая учение об ангелах, приводит для сравнения хорошо ему известные концепции античных философов. Он говорит, что «если бы множества разумных и невидимых служебных воинств Божиих были созданы одновременно с небом, землей и стихиями, то они являлись бы или телесными, или бестелесными, как наша (т. е. человеческая) душа...»<sup>43</sup>. Относительно вопроса о природе небесного (духовного) мира Филопон возражает Аристотелю и высказывает свое мнение о бесплотности ангельских существ. Филопон задает вопрос: «Если ангелы материальны по существу, созданы

39 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 10 (15–20) // Op. cit. P. 26; Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 11 // Op. cit. P. 27–28.*

40 См.: *Ibid. I, 10 // Op. cit. P. 26–27.*

41 См.: *Ibid. I, 11 (7–16) // Op. cit. P. 28.*

42 См.: Пс. 103, 4; Ин. 4, 24; 3, 8; 4, 20; Втор. 4, 24; Мф. 18, 10; Втор. 32, 8; Дан. 10, 13–20; Нав. 5, 13; Пс. 102, 20; Лк. 1, 18; 1, 26; 2 Цар. 24, 15; 4 Цар. 19, 35; Ис. 10, 5; 10, 6; Пс. 33, 8; Ин. 20, 12; Быт. 18; 24; Дан. 8, 15; 10, 5.

43 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi I, 9 (4–8) // Op. cit. P. 19.*

ли они из четырех элементов или из другого вещества, как, например, Аристотель представил пятый элемент, который движется по кругу?»<sup>44</sup> И так, если они состоят из пятого элемента, то пусть кто-нибудь объяснит, каков он, какова его сущность. Если ангельские существа состоят из четырёх (будь то один, несколько или все элементы), то где об этом сказано в Писании? Филопон возражает Феодору в том, что сущность ангелов находится в пространстве, и в том, что считает ангелов не чем иным, как телами<sup>45</sup>.

Считалось, что ангелы состоят из какого-то другого вида воздуха и огня, не такого, каковы они в элементах на земле. Связь духовных существ с воздухом (дуновением) и огнём отражена в Псалмах: «Ты творишь Ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным» (Пс. 103, 4). Филопон комментирует, что в данном случае описывается не тот огонь, который известен человеку, или знакомое нам дуновение воздуха. Далее он рассуждает о том, что часть ангелов происходит от первого (огонь), а часть — от другого (воздух), поэтому некоторые являются огненными, а другие воздушными телами. То есть если бы это было так, то один ангел, созданный из первого, существовал бы как тело огня, а другой ангел, созданный из второго, существовал бы как тело воздуха. Следует особенно внимательно читать перевод Псалма 103, 4: в исходном древнееврейском тексте не ангелы созданы из воздуха, а дуновения ветра становятся ангелами, также и языки пламени — служителями<sup>46</sup>.

Филопон, со своей стороны, вероятно, истолковал этот стих так, как указано выше. Далее он развивает мысль, цитируя фрагмент

44 *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 9 (4–8; 12–21) // Op. cit. P. 19; I, 9. P. 19–21; III, 5 (3–12) // Op. cit. P. 118. См.: *Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия. С. 235. Ср.: *Aristote. De mundo* 392B:35; 393A:4; *De caelo* I, 2: 269B:16; 270B:20–24. Речь идёт, пятой сущности, которая относится к явлениям небесным, надлунным. Свт. Василий отвергает учение Аристотеля об эфире как о «пятом элементе». Следует заметить, что Филопон в то время, когда писал сочинение «*De opificio mundi*», уже не допускал пятого элемента, как это было раньше. См.: *Elmskiold E. B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. P. 78, note 90.

45 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 16 // Op. cit. P. 39–40. См.: *Elmskiold E. B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. P. 77.

46 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 9 // Op. cit. P. 9–20. См.: *Elmskiold E. B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. P. 70. Филопон стих цитирует так: «ὁ πῶθιν τοῦς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοῦς λειτουργοῦς αὐτοῦ πῦρὸς φλόγα». Тогда как Септуагинта использует πῦρ φλέγον вместо πῦρὸς φλόγα. Здесь видны особенности экзегетического подхода Филопона. Когда он сомневается в точности перевода Септуагинты, то он обращается к переводам Акилы, Симмаха и Феодотиона.

из Евангелия от Иоанна, в котором Господь говорит самарянке, верившей, что Бог был привязан к некоему месту: «Бог есть дух<sup>47</sup>, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24). Филопон здесь поясняет, что «нужно поклоняться Богу, Который является бестелесным и невидимым в бестелесной и невидимой душе, ибо дух невидим (Ин. 3, 8). Не должно определять Богу место как телу (Ин. 4, 20). Филопон ясно дает понять свою точку зрения: термины πνεῦμα (дуновение) и πῦρ (огонь) в приводимых им цитатах следует интерпретировать метафорически. В полемике с Феодором он, стремясь показать, что Бог действительно бестелесен, вновь обращается к словам пророка Моисея: «Бог твой есть огонь поядающий» (Втор. 4, 2). Но нельзя допустить, что огонь — это материальная сущность Господа, поскольку у Него нет материальности. Не стоит смешивать священную силу Господа и вещественные понятия<sup>48</sup>.

Сущность ангелов, утверждает Филопон, должна быть либо телесная, либо бесплотная. Если она телесная, то она состоит либо из пятого элемента, либо из четырёх; и если это не тело, то ангелы — по сущности разумные и бестелесные либо связаны с органическими телами. Иоанн пытается доказать, что ангелы не имеют тела, более того, если они бесплотны, то не привязаны к телам, подобно человеческой душе. Ангелы являются только бестелесными существами, причём сверхъестественными. По этой причине пророк Моисей упоминал о них как о вездесущих служителях Бога<sup>49</sup>. Свт. Григорий Богослов телесность ангелов отождествлял с невещественным огнём, не имевшим связи с материей<sup>50</sup>. Свт. Григорий

47 Буквально: «Бог — это дыхание», которое допускает сходство с воздухом. См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. P. 70.

48 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 9* // Op. cit. P. 19–20. Пс.-Дионисий Ареопагит говорит: «...явно, что богословие употребило священные пиитические изображения для описания умных Сил, не изменяющих образа, имея в виду... наш разум, заботясь о свойственной и ему сродной способности возвышаться от дольного к горнему и приспособляя к его понятиям свои таинственные священные изображения» (*Ps.-Dionysius Areopagite. De coelesti hierarchia II* // PG. 3. Col. 137B. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. СПб., 2002. С. 47–49). См. также: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. P. 71, note 79.

49 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 15 (5–20)* // Op. cit. P. 34.

50 См.: *Gregorius Nazianzenus. Carmina moralia. In laudem virginitatis 30–34* // PG. 37. Col. 524A. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Похвала девству // Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский, свт. Творения: В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 50. Ср.: Gregorius Nazianzenus. Oratio 28, 31* // PG. 36. Col. 72. Рус. пер.: Цит. соч. С. 786: «Естество

Нисский же учил, что они совершенно нематериальны, и представить, какие они, на самом деле невозможно. Они не только чужды телесности, но даже не причастны ничему чувственному<sup>51</sup>. По Филопону, ангелы не начали существовать с первыми телами — ни пророк Моисей, ни другой пророк не говорят об этом, и не следует считать, что мириады невидимых, разумных и служебных сил Бога начали существовать вместе с телами, как и человеческая душа. Поскольку они отделены от телесной сущности и иной природы, то Бог создал ангелов до сотворения мира, заключает Филопон<sup>52</sup>. Прп. Максим Исповедник, хотя специально не говорит об ангелах, но также считает их бестелесными<sup>53</sup>.

В трактате «De officio mundi», в 10-й главе I-й книги, Филопон сущность ангелов сопоставляет с душой человека и утверждает, что она также бестелесна. Несомненно, Филопон высоко почитает ангелов. Их бестелесность никоим образом не умаляет их могущества. Напротив, он, по-видимому, оценивает их выше, чем душу человека, и в 22-й главе I-й книги упрекает Феодора за то, что он считает ангелов ниже людей, когда речь идёт о разуме<sup>54</sup>. Иоанн убеждён в том, что ангелы выше человеческих душ в отношении сущности, власти и знания<sup>55</sup>. Иоанн, исходя из этих рассуждений, приходит к выводу, что ангелы совершенно бесплотны, поскольку ни одно живое существо не начало существовать одновременно с небом и землёй<sup>56</sup>.

Свт. Григорий Нисский, приписывая ангелам свойство духовности, не сопоставляет её с вездесущностью, которая свойственна только Богу, ангелы же лишены такого качества, но в то же время они и не ограничены местом, и не нуждаются в усилиях, чтобы переместиться, находясь в том же пространстве, что и люди<sup>57</sup>. Свт. Григорий

ангельское называется духом и огнём: духом — как сверхчувственное, огнём — как очистительное».

51 См.: *Квашнин С. Ф.* Учение об ангельском мире святителей Григория Богослова и Григория Нисского. С. 19.

52 См.: *Iohannes Philoponus.* De officio mundi I, 15 // Op. cit. P. 34–35.

53 См.: *Maximus Confessor.* De charitate 3, 30; 33 // PG 90. Col. 1025DA, 1028B. Рус. пер.: *Максим Исповедник прп.* Главы о любви / пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: 2013. С. 96–97.

54 См.: *Ibid.* I, 22 // Op. cit. P. 58–59.

55 См.: *Ibid.* I, 10 // Op. cit. P. 24–25.

56 См.: *Ibid.* I, 9 (1–17) // Op. cit. P. 23.

57 См.: *Квашнин С. Ф.* Учение об ангельском мире святителей Григория Богослова и Григория Нисского // АВЦН. 2019. № 1. С. 19.

Богослов, опровергая учение о телесности божества, также считает ангельские силы бестелесными и непостижимыми для человека<sup>58</sup>. У свт. Епифания Кипрского их бестелесность определяется одним свойством — невидимой природой<sup>59</sup>. Свт. Василий Великий в экзегезе на пророка Исаию выделял денниц воздушных, огненных или смешанных из двух элементов<sup>60</sup>. А блж. Диадокх Фотикийский их подразделял на тонких и грубовещественных. Прп. Макарий Египетский счёл, что ангелы, а также душа человека по природе — телесные, но тело это тонкое и в отличие от неё плотное<sup>61</sup>. Прп. Ефрем Сирий полагал, что Бог и ангелы имеют свои *qnota*, относящиеся к трёхмерным и измеримым вещам, которые вложены в пространство и время, и они состоят из огня и духа<sup>62</sup>. Тексты ареопагитского корпуса окончательно разъясняют проблему телесности ангелов. В них часто встречаются термины *ἀσώματος* и *ἄυλος* по отношению к небесным силам<sup>63</sup>.

Филопон, продолжая спор, раскрывает составность ангельской природы. Если ангелы получают существование от одного из элементов или ото всех, то они будут составлены из тленных тел. Они будут совершенно лишены разума и всякого ведения, даже если они сотворены из какого-либо другого нетленного тела. «Ибо само по себе ни одно тело не причастно к каким-либо знаниям, будь то простым, как элементы, или составным, как металлы. Что ещё можно говорить о лишении ведения? Они не могли бы достичь одной способности

58 См.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 28, 31 // PG. 36. Col. 72.

59 См.: *Ephanius*. Adversus Haereses 3, 1. Contra Anomaeos 31, 1 // PG. 42. Col. 617AB. Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* Против Аномеев 31 // Творения святого Епифания Кипрского. М., 1882. Ч. 5. С. 149.

60 См.: *Basiliius Magnus*. Enarratio in prophetam Isaiam X, 236 // PG. 30. Col. 533A. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию 10, 237 // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 803.

61 См.: *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собрание 1 / изд. греч. текста, иссл. и публ. А. Г. Дунаева и иером. Винсена (Дэпрэ) при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. М., 2015. С. 62; 103. См. также: *Ларионов А. В.* Ангелология Михаила Пселла: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 27–28.

62 См.: *Martikainen J.* Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephräms der Syrer. Åbo, 1978. S. 27–29; *Ларионов А. В.* Ангелология Михаила Пселла. С. 28.

63 См.: *Roem P., Lamoreaux J.* John Scythopolis and Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite. Oxford, 1998. P. 136; *Ларионов А. В.* Ангелология Михаила Пселла. С. 29.



осязания как, подобные зоофитам, губки»<sup>64</sup>. Приведённые им аргументы доказывают, что природа ангельских сил состоит не из каких-то четырёх элементов или из пятого, а из тонких эфирных материй, хотя Иоанн Филопон не высказывается об этом прямо. Они, по словам свт. Василия, характеризуются как первоначальный состав и раствор сущности, в который вложена святость<sup>65</sup>. «Вид и определение» ангельской сущности, по прп. Иоанну Дамаскину, «знает один только Создатель». В своём служении ангелы обнаруживают себя как разумно-свободные существа, носящие в себе образ Божий<sup>66</sup>. Ориген, Феогност, свт. Мефодий Патарский, свт. Василий Великий считают, что ангелы не являются существами «чисто духовными», а признают некую телесность<sup>67</sup>. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорил: «Бестелесною же она (ангельская природа) называется, так же и невещественною по сравнению с нами, ибо всё, сопоставляемое с Богом, Который один только несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно»<sup>68</sup>. В XI в. прп. Никита Стифат вслед за прп. Иоанном Дамаскином в отношении телесности ангелов выскажет: в сопоставлении с сущностью Бога их естество вещественно, более грубо и плотно, по сравнению же с человеком нематериально и бестелесно. Согласно воззрению преподобного, по природе они описуемы. Они неспособны наполнить всё природой своей славы<sup>69</sup>. В сочинении «О сотворении мира» в конце 15-й главы I-й кни-

- 64 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi I, 9 (15–24). P. 20. Иоанн Филопон здесь ссылается на класс промежуточных существ между растениями и животными, согласно классификации Аристотеля. См.: *Aristoteles*. De partibus animalium IV, 5, 681B // *Aristotele*. Les parties des animaux / ed. P. Louis. Paris, 1956. Рус. пер.: *Аристотель*. О частях животных IV, 5, 681B // *Аристотель*. О частях животных / рус. пер. с греч., вступительная статья и примечания В. П. Карпова. Б. м., 1937. С. 138–139.
- 65 *Basiliius Magnus*. Homilia in Psalmum 32, 4 // PG. 29. Col. 333CD. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседы на Псалмы // Цит. соч. С. 521.
- 66 См.: *Iohannes Damascenus*. De fide orthodoxa II, 3 // PG. 94. Col. 865B–868A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 2015. С. 83.
- 67 См.: *Origenes*. De principiis I, 6 (4), II, 2 (1–2), IV (35) // PG. 11; *Theognosti Alexandrini* Hypotyposeson libri VII. (*Photius*. Bibliotheca // PG. 103. Cod. 106. Col. 376; *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto 16, 38 // SC. 17. P. 380.
- 68 См.: *Iohannes Damascenus*. De fide orthodoxa II, 3 // PG. 94. Col. 869C–872A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. С. 83.
- 69 См.: *Nicetas Stethatos*. Epistula V, 6, 7, 8 // *Nicetas Stéthatos*. Opuscules et lettres / introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzes // SC. 81. P. 252, 254; *Дионисий (Шлёнов), иерод.* Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения:



ги Филопон ещё раз кратко, но твёрдо заявляет, что ангелы не являются ни телесными, ни бестелесными, но имеют вокруг себя эфирное тело, подобное душе человека<sup>70</sup>.

Позже, в эпоху классической патристики, эти вопросы об эфирности ангельских тел и бестелесности души снова станут предметом обсуждения. Несмотря на многочисленные споры, всё-таки удалось достигнуть некоторого согласия. Подавляющее большинство христианских мыслителей склонялось к бесплотной сущности души (ἄϋλος καὶ ἀσώματος οὐσία)<sup>71</sup>. Учение относительно условной материальности ангельской и человеческой души озвучено на VII Вселенском Соборе в следующей формулировке: «что касается ангелов, и архангелов, и других святых сил, высших их, — присовокуплю к этому и наши человеческие души, — то католическая Церковь признает их разумными, но не совершенно бестелесными... только имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные»<sup>72</sup>. Следует сказать, что ещё до свт. Василия этот догмат обсуждался в Никео-Константинопольском символе. Он исходил из традиции, которая сформировалась на основе взглядов александрийцев (Климент, Ориген, Дидим) и антиохийцев (Феofil Антиохийский, Диодор Тарсийский). Вопрос о предсотворении душ и их предсуществовании по отношению к тварным телам был решительно отвергнут и осуждён в 553 г. на Вселенском Соборе. Против этой теории выступали другие экзегеты, особенно Феодор Мопсуестийский, Севериан Гавальский, блж. Феодорит Кирский и Косьма Индикоплов. Иоанн Филопон категорично опроверг их мнение по вопросу о времени сотворения ангелов вместе с материальным миром и встал на защиту свт. Василия<sup>73</sup>.

В трактате «De officio mundi» в 9-й и 16-й главах I-й книги Филопон явно затрудняется в вопросе о бестелесности и ограниченно-

Диссертация на соискание степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 1998. С. 192–193.

70 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 15 (14–15) // Op. cit. P. 34.

71 См.: *Basiliius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron III, 7 // SC. 26. P. 222; *Gregorius Nyssenus*. De hominis officio 9, 14 // PG. 44. Col. 149BC; *Nemesius Emesenus*. De natura hominis 2, 124 // Op. cit. S. 37; 3, 34 // Op. cit. S. 41; *Anastasius Sinaita*. Hodegos // PG. 89. Col. 72D; *Maximus Confessor*. De anima 6 // PG. 91. Col. 356D; *Iohannes Damascenus*. De fide orthodoxa II, 12 // PG. 94. Col. 924B.

72 Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda / E. Lamberz. Vol. 3. Pars 1–3. Berlin; Boston, 2008. P. 258. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 4. С. 494.

73 См.: *Congourdeau M.-H.* Introduction // *Jean Philopon*. La création du monde. P. 25.

сти тела<sup>74</sup>. Он, по-видимому, принимает во внимание три условия: а) бестелесное и неограниченное (ἀσώματος καὶ ἀπερίγραφος), б) бестелесное, но наделённое телом в качестве орудия (ἀσώματος καὶ ὀργανικὰ σώματα περικείμενος); в) телесное (σῶμα). Для ангелов он считает необходимым первое условие, а для душ — второе. Следовательно, ангелы отличаются от душ тем, что они совершенно не связаны с телом (σῶμα). Таким образом, отделяя ангелов от человеческих душ, Филопон не соглашается с аргументацией Косьмы, берущей начало в учении о человеческой душе<sup>75</sup>.

На самом деле трудно понять представление Косьмы о сущности ангелов. Но очевидно, что в его понимании их сущность материальна. Конечно, это не означает, что они облечены телами, которые разрушимы. Филопон в 9-й главе I-й книги своего труда утверждает, что если бы сущность ангелов состояла из одного элемента или из всех четырёх, то они были бы сотворены из тленных тел, с чем не соглашается Феодор. Между Феодором и Косьмой тоже наблюдается определённая разница во взглядах по этому вопросу. Косьма считает, что ангелы подвержены каким-то изменениям. В топографии II книги, в 98-й главе он цитирует апостола Павла: «*Вся тварь совокупно стенает и мучится донныне*» (Рим. 8, 22). Филопон, дабы прояснить утверждение о бестелесности ангельских существ, снова возвращается к экзегезе и цитирует слова блж. Феодорита Кирского: «...как вообразить умом, по словам божественного Даниила, *тысячи тысяч... и тмы тем* (Дан. 7, 10), не представляя каждого ангела в особом ограничении?»<sup>76</sup>

В этом месте Филопон высказывает мнение о Святой Троице, в соответствии с которым каждая Ипостась отличается свойствами от других. Это приводит к выводам, не позволяющим найти компромисс относительно тринитарной доктрины<sup>77</sup>. Возможно, он подразумевает ересь Савеллия, который настаивал на преобладании одного

74 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* I, 9 (19). P. 22; I, 16 (16–20). P. 38.

75 См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. P. 75.

76 *Theodoretus. Quaestiones in Genesim* I, 3 // PG. 80. Col. 81A. Рус. пер.: *Феодорит, блж.* Толкование на книгу Бытия I, 3 // Цит. соч. С. 9.

77 Греч. ἰδιώμασι от ἰδιώμα, что специальный словарь теологии переводит как «идиома». См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: At the clarendon press, 1961. P. 666–667 (то, что каждое Лицо Святой Троицы имеет в себе по отношению к Двум Другим. См.: *Jean Philopon. La création du monde*. P. 64, note 51).

(божества) с двумя обликами<sup>78</sup>. Однако Филопон отклоняется от правильности толкования догмата о Святой Троице. Его философская мысль склоняется к отождествлению сущности с ипостасью, так что обнаруживается тройственное присутствие Бога с аристотелевским выражением природы, в которой её существование неотделимо от свойств, её характеризующих. Это подтверждается одним фрагментом в его труде «Третейский судья», где он отождествляет термины «природа» и «сущность», считая, что в термине «природа» находится совокупность всех существ, которые имеют общую сущность<sup>79</sup>. Он здесь понимает сущность как силу, равную ипостаси, состоящую из качеств, которые её определяют. В том же трактате Филопон весьма осторожно отождествляет ипостась с лицом, посредством которого обнаруживается совокупность свойств, определяющих различность существ одной и той же природы, и называет их неделимыми<sup>80</sup>. В своих суждениях он по смыслу отождествляет термины «ипостась», «личность» и «человек», пытаясь посредством общего определения придать им онтологическое содержание.

Здесь позиция Филопона представляет некую трудность: Иоанн полагает, что природа присутствует в каждом человеке, от которого она берёт бытие со свойствами, характеризующими и отличающими его от других людей<sup>81</sup>. Однако параллельно с отождествлением природы и личности он признаёт три ипостаси через наличие свойств<sup>82</sup>. Можно заметить, что к рассуждению Филопона, возможно,

78 См.: *Iohannes Philoponus*. De officio mundi I, 16 (15–25) // Op. cit. P. 40. См.: *Jean Philopon*. La création du monde. P. 64, note 52.

79 См.: *Iohannes Philoponus*. Diaetetes seu arbiter XXXVI (6–10) // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Ein griechische Florilegium aus der Wende des 7 und 8 Jahrhunderts / hrsg. von Evangelos Chrysos // Aschendorf: Münster, 1907. S. 274: «Φύσιν μὲν οὖν οἶεται τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας, ὡς ἀνθρώπου παντὸς τὸ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν τοῦτο γὰρ οὐδεὶς ἀνθρώπων διενήνοχεν οὐσίαν δὲ καὶ φύσιν εἰς ταῦτὸν ἄγει» (Он думает, что природа — это общее понятие бытия тех, которые причастны к той же самой сущности, как всякому человеку (свойственно быть) животным разумным смертным и восприимчивым к знанию, ведь этим никто из людей не отличается (друг от друга), но приводит природу и сущность к тождественному). См.: *Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστη στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Ἀθήνα, 2001. Σ. 218, σημ. 451. Σ. 247.

80 См.: *Iohannes Philoponus*. Diaetetes seu arbiter XXXVI (10–15) // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. S. 274. См. также: *Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστη στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 218, σημ. 452. Σ. 247–248.

81 См.: *Iohannes Philoponus*. Diaetetes seu arbiter XXXVI (3–8). S. 276.

82 См.: *Ibid.* XXXVI, (16–19). S. 276.

присоединяются слова Плотина о формах, посредством которых Одно раскрывается как ипостась<sup>83</sup>. По свт. Василию Великому, ипостась существенно отличается от природы и понимается как отдельная сущность<sup>84</sup>. Интерпретацией триадологического взгляда Филопон подтверждает свою позицию о бестелесной сущности ангелов, применяя аллегорическое толкование, возводящее нас к боговдохновенным писаниям<sup>85</sup>, и считает, что важнее понимать скрытый смысл каждого слова в них, чем опираться на их буквальное толкование<sup>86</sup>.

### 3. О предназначении ангелов и их власти

Филопон, перейдя к проблеме о предназначении ангелов и их власти, опять полемизирует со сторонниками взглядов Феодора Мопсуестийского и снова обращается к Священному Писанию (а именно к стихам: 2 Цар. 24, 15; 4 Цар. 19, 35), где приведено много примеров, свидетельствующих о познаниях и силе ангелов<sup>87</sup>. В начале времён Бог дал человеку обязанность возделывать и сохранять землю. Были ли ангелы наделены подобным знанием? В «De ofificio mundi» в 9-й главе I-й книги Филопон говорит, что они являются служителями Божиими. Но он также упоминает несколько фрагментов из Ветхого Завета, которые описывают, как ангелы приходили на помощь людям во времена бедствия<sup>88</sup>. Это свойство не телесной природы, а бестелесной, разумной и словесной субстанции, повинующейся Богу. Интересно видеть, как Филопон находит и раскрывает те библейские отрывки, которые указывают на силу ангелов<sup>89</sup>. Иногда эта сила ис-

83 См.: *Böhm W. Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel. München; Paderborn; Wien, 1967. P. 29–30.*

84 См.: *Iohannes Philoponus. Diaetetes seu arbiter XXXVI // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. S. 277.* См. также: *Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνωσις καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 220, σμ. 456. Σ. 248–249.*

85 См.: *Iohannes Philoponus. De ofificio mundi I, 18 (1–6) // Op. cit. P. 47. Ματσούκας Ν. Α. Ἐπιστήμη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία στὴν ἐξαήμερον τοῦ Μ. Βασιλείου. Θεσσαλονίκη, 1990. Σ. 196–197.*

86 См.: *Iohannes Philoponus. De ofificio mundi I, 22 (2–4) // Op. cit. P. 58.* См.: *Τριαντάρη-Μαρά Σ. Ἡ Γνωσις καὶ ἡ πίστις στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Σ. 220.*

87 См.: *Iohannes Philoponus. De ofificio mundi I, 9 // Op. cit. P. 21–22.* Ис. 10, 5; Ис. 10, 6; Пс. 33, 8; Пс. 90, 11.

88 См.: Дан. 10, 13; Нав. 5, 13.

89 См.: Лук. 1, 18–20, 2 Цар. 24, 15, 4 Цар. 19, 35, Ис. 19, 5–6, Пс. 33, 8, Пс. 90, 11.

пользуется для помощи, иногда для наказания и мести, но ангелы, без сомнения, наделены силой. Филопон, со своей стороны, похоже, не ставит под сомнение ангельские способности и их послушание Господу. Согласно Писанию, служители Божии непрестанно созерцают лицо Божие (см. Мф. 18, 10), что является наивысшим познанием. Ко всему прочему, ангелам было поручено предводительствовать и вести людей<sup>90</sup>.

Облик, в котором являются ангелы, — это лишь проявление их силы, а не их реальное бытие в этом виде. *Он установил пределы народов по числу ангелов Божиих* (Втор. 32, 8). Одного ангела Он назначил руководителем персов, а другого — эллинов (Дан. 10, 13–20). И верховный предводитель воинств сил Господа пришёл на помощь Иисусу Навину в образе человека (Нав. 5, 13). Всё это является делом природы не телесной, но бестелесной, словесной и мыслящей, добровольно служащей божественным замыслам, ибо они — *сильные крепостью, творящие слово Его* (Пс. 102, 20). Встречи ангелов с людьми и их пришествия проявляют их силу и ведение, поскольку они вдохновлены Богом. Так, архангел Гавриил применил в качестве наказания Захарии, не поверившему его словам, немоту, а Пресвятой Деве же объявил весть о зачатии (Лк. 1, 18.26)<sup>91</sup>.

В Библии приводятся факты, которые дают представление о силе и мощи ангелов. Некоторые факты имеют конкретное числовое выражение. И Филопон находит эти примеры. Так, единственный ангел, посланный для наказания израильтян, за короткое время поразили семьдесят тысяч человек. Их число известно потому, что Давид сосчитал свой народ (2 Цар. 24, 15). По молитве пророка Иезекииля, обращенной к Богу в то время, когда персы осаждали Иерусалим, ангел истребил сто восемьдесят пять тысяч врагов (4 Цар. 19, 35). Священное Писание даёт много других примеров о познаниях и силе ангелов. Например, природной силой стихии воды Бог уничтожил людей во времена праведного Ноя; силой огня — жителей Содома; Он также наказал ассирийцев, которых назвал жезлом Своего гнева (Ис. 10, 5). «*Гнев Мой пошлю на народ беззаконный*» (Ис. 10, 6), — говорит Он. Таким же образом, с помощью ангелов, получивших от Него силу, одних Он наказывает, других же спасает. *Ополчится Ангел Господень вокруг боящихся Его и избавит их* (Пс. 33, 8).

90 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 9 // Op. cit. P. 20–21.

91 См.: *Ibid.* I, I, 9 (1–19) // Op. cit. P. 21.

*Ангелам Своим Он заповедает о тебе — хранить тебя на всех путях твоих* (Пс. 90, 11)<sup>92</sup>.

Филопон, приводя все эти примеры из Священного Писания, хочет показать, что если ангелы наделены Богом такой великой силой, то их сущности не могут считаться телесными. Иначе они оказались бы даже ниже бессловесных животных, обладающих чувствами и воображением, и ниже растений. Иоанн предполагает, что если ангелы по своей сущности облечены в сформированные тела, подобно человеческой душе, то они, в свою очередь, окажутся смертными, поскольку будут иметь тело смертное, состоящее из тленных элементов, подобно людям. Этот взгляд на ангельскую сущность, а именно на то, что она не ограничена телом, создаёт трудность для Филопона. Поэтому он делает важное замечание, что никому не позволительно утверждать, что Бог сотворил людям тело бессмертное. В Писании не говорится ни о том, что ангелы являются смертными или бессмертными, ни о том, что они облечены в тела<sup>93</sup>. Если они часто представлены в человеческом облике, то это не значит, что ангелы в качестве орудий используют тела, облачённые в светлые одеяния (Ин. 20, 12). Даже Сам Бог в видениях являлся пророкам в человеческом облике (см.: Быт. 18; 32, 24; Дан. 8, 15; 10, 5). Но никто не приписывал телесности Богу и ангелам, в том числе даже херувимам и серафимам, поскольку они не привязаны к сформированному телу. Следовательно, не только ангелы, но даже Бог, могут казаться антропоморфными, не говоря уже о других формах, в которых может появиться божество. Но ни один человек, наделённый разумом, не мог в этих явлениях даже представить себе телесность Бога<sup>94</sup>.

Взгляд Косьмы на ангельское предназначение отличается от взгляда Иоанна в одном важном аспекте. В то время как Филопон считает ангелов слугами Божиими, Косьма видит в них служителей людей<sup>95</sup>. В «Христианской топографии» в 86-й главе II-й книги Косьма поднимает одну важную для него тему. Он считает, что ангелы связаны с людьми узами дружбы<sup>96</sup>. Когда Адам согрешил и получил смертный приговор, ангелы сожалели о нём. После грехопадения че-

92 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, I, 9 // *Op. cit.* P. 21–22.

93 См.: *Ibid.* I, 9 // *Op. cit.* P. 22–23.

94 См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes.* P. 75.

95 См.: *Ibid.* P. 81.

96 Представления о связи дружбы между ангелами и людьми и о том, что ангелы связаны с судьбой людей, содержатся в учениях Феодора. См.: *Ibid.* P. 82, note 104.

ловека ангелы боялись, что мир обречён, что он погибнет, как и человек, поскольку человек, будучи образом Бога, является связующим звеном между Богом и Его другими творениями. Они пришли в отчаяние, предполагая конец вселенной и свой собственный, и потеряли готовность служить людям. В 90-й главе II-й книги Косьма утверждает, что, когда родился Христос — второй Адам, ангелы вновь обрели мужество и счастье. Когда впоследствии Спаситель подвергся искушениям от дьявола, но сумел устоять, ангелы возрадовались ещё больше. В 92-й главе II-й книги Косьма продолжает рассказывать о том, как ангелы радовались вместе с людьми воскресению Господа, а в 74-й главе V-й книги он цитирует апостола Павла: «...дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многообразная премудрость Божия» (Еф. 3, 10). Таким образом, он ясно даёт понять, что ангелы участвуют в жизни Церкви и что они получают знания в ходе этого служения. По этому поводу Косьма высказал мнение, которое было весьма распространено в среде его современников: во многих собраниях люди стояли на молитве ради почитания ангелов, присутствующих в храме. Это, однако, должно означать, что ангелы, как полагает Косьма, пребывают на земле<sup>97</sup>. Нужно отметить, что Церковь не поощряла подобное мифотворчество и относилась к нему негативно.

Филопон, напротив, служение ангелов описывает следующим образом: «Если мы часто называем их “небесными” или “небесными силами”, то в этом нет ничего удивительного, так как даже Богу мы отводим небо и называем Его [Царём] Небесным. Итак, поскольку ангелы являются служебными силами Бога, то по мнению людей, где находится Бог, там же находятся и Его ангелы; ведь мы, люди, выделяем святые места присутствия Бога, отделяя их от всех общих, и оказываем им почтение, общаясь с Богом в наших молитвах, как будто Он присутствует, как написано: *Ночью поднимайте руки ваши к святыням и благословляйте Господа* (Пс. 133, 2)<sup>98</sup>. Что удивительного, спрашивает Иоанн, если кто-то приписывает Богу небо, которое является самым чистым и почитаемым из всех существующих понятий? Люди протягивают руки к небу, когда они молятся, для того чтобы в какой-то мере отрешиться от всего земного и возвысить свой дух к Богу. Многие люди действительно неспособны прийти к осмы-

97 См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. P. 82.

98 См.: *Iohannes Philoponus. De opificio mundi* I, 19 (3–14) // *Op. cit.* P. 49.



слению сверхъестественных вещей<sup>99</sup>. Итак, для них вполне естественно, что служители Бога находятся с самим Богом на небесах, а для убедительности и более полного восприятия скромным человеческим представлением воображают конкретно и телесно божественную сущность<sup>100</sup>. Очевидно, что взгляд Филопона на служение ангелов Богу отличается от взгляда Косьмы. Филопон твёрдо убеждён в том, что ангелы бестелесны и потому не могут находиться ни внутри, ни вне неба (οὐδέ ἐντὸς εἶναι ἢ ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ)<sup>101</sup>. Византийская гимнография издревле воспевала единство небесного и земного миров, которое исповедовало непосредственную связь между духовными и человеческими существами: «Твоим Крестом, Христе, едино стадо бысть ангелов и человеков, и во едином соборе небо и земля веселятся, вопия: Господи слава Тебе»<sup>102</sup>.

С точки зрения Филопона, абсурдные противоречия несторианцев на этом не заканчиваются. Помимо приписывания ангелам природных явлений, Косьма распространил на ангелов представление Феодора о природе человека, которая определяет его тесную связь с другими творениями: ангелы оказываются связанными с людьми такими же тесными связями (σύνδεσμος); Косьма буквально приковывает их к служению человечеству и ставит их в зависимость от человека в их служении. Мопсуестийский епископ считал человека главенствующим во вселенной, единственным сотворённым существом, которое имеет все различные природы, составляющие существование: смертное и бессмертное, разумное и неразумное, видимое и невидимое. По этому вопросу о предназначении бесплотных сил и их связи с людьми Иоанн значительно расходится с ним. Филопон в VI-й книге «De officio mundi» критикует мысль о том, что ангелы почитают человека как единственно созданного «по образу и подобию». Иоанн старается показать превосходство ангельской природы над человеком и подчёркивает, что небесные силы выше человека по знанию и чести<sup>103</sup>. Возможно, здесь он проявляет свою приверженность платонизму, в частности в суждении о преимуще-

99 Иоанн Филопон различает физическое небо, которое позволяет наименее духовным людям возвести свой дух к Богу, и гиперкосмическое небо (над миром), которое является истинным бесплотным и невидимым местом обитания Бога, но этого могут достичь только некоторые духовные.

100 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* I, 19 (3–26) // Op. cit. P. 49.

101 См.: *Elmskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*. P. 83.

102 Стихира в среду утра, глас первый, см.: Октоих. Гласы 1–4. М., 2004. С. 117.

103 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi* I, 11 (15–17) // Op. cit. P. 27.



стве нематериального над тварным. Иоанн отвечает, что тварь служит не только человеку<sup>104</sup>. Филопон не соглашается с Феодором в том, что человек, будучи образом Божиим, является представителем Бога на земле; служа человеку, вся тварь, в том числе и ангелы, поклоняются через него Богу. Филопон не примет учения относительно того, что ангелы подчинены человеку. Важным аспектом, лежащим в основе оппозиции Филопона представлению об ангелах, служащих людям вместо Бога, является критика египтянами конца VI в. некоторых апокрифических повествований об ангелах в ранней вселенной<sup>105</sup>. Впрочем, и вытекающую отсюда мысль о том, что всё земное создано для пользы человека и предназначено служить ему, Иоанн высказывает с некоторым ограничением, вынуждаемый к этому своей полемикой против Феодора и его оригинального учения о назначении человека. По словам Феодора Мопсуестийского, «человек создан по образу Божию для того, чтобы, почитая его, вся тварь почитала Бога, подобно тому, как посредством царской статуи почитается сам царь»<sup>106</sup>. В этом преувеличении епископ Мопсуестийский доходит до того, что и ангелов заставляет служить человеку

- 104 См.: Pearson C. W. *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria*: Diss. Harvard, 2000. P. 271–273. См. также: Беневиц Г. И. Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 639.
- 105 Согласно комментарию на Книгу Бытия еретического (гностического) автора, называемого по-разному: Енот или Исидор, Бог повелел ангелам и архангелам поклониться Адаму; когда дьявол отказался сделать это, он был сброшен с неба и заменён архангелом Михаилом. В конце VI в. Иоанн Парал (см.: Головнина Н. Г. Иоанн Парал // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 366–367) в Египте осудил эту историю; это также опровергается в более поздней части проповеди «о богатстве», приписываемой Петру Александрийскому IV в., но позже ясно написанной частично, в разделе о Михаиле, вероятно, во второй половине VI в. Филопон соглашается со своими коллегами — египетскими теологами-монофизитами в том, что они решительно противостоят любым попыткам распространить учение или взгляд на бытие, в котором ангелам предписывается поклоняться людям или первому человеку как их прототипу. См.: MacCoull L. S. B. *The Monophysite Angelology of John Philoponus* // Byzantion. 1995. Bd. 65. S. 394.
- 106 «Подобно тому, как если бы некий царь построил великий город, создал свой образ и возвысил его в центре этого города, для того чтобы граждане могли почитать его вместо царя или даже преклоняться перед ним» (*Iohannes Philoponus. De officio mundi VI, 9 (20–25) p. 244; (5–12) // Op. cit. P. 245*). Таким же образом Бог сотворил мир и в устройство привёл человека — свой собственный образ, чтобы все творения, служа Ему, возносили Богу ту честь, которая Ему подобает». Ср.: *Theodoretus. Quaestiones in Genesim I, 20 // PG. 80. Col. 109B*.

вместо Бога<sup>107</sup>. Согласно ему, ангелы служат человеку и связаны с его судьбой<sup>108</sup>, то есть привязаны к материальному миру, пока он не упразднится и не наступит всеобщее воскресение. Феодор считает, что ангелы сами должны служить человеку вместо Бога, и в качестве аргумента приводит слово апостола: «*Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?*» (Евр. 1, 14). Опираясь на это высказывание, Феодор Мопсуестийский утверждает, что это была главная причина сотворения ангелов<sup>109</sup>. На аргумент Феодора Филопон отвечает словами Священного Писания: «... так как Сын Человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить (Мф. 20, 28), ибо пришёл взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10). Филопон, возражая оппоненту, говорит, что ангелы посылаются для нашего спасения не как подчинённые человека, а как слуги Божии (Лк. 15, 7; Мф. 6, 10); по его мысли, Христос объявил, что после воскресения люди будут подобны ангелам на небесах (Мф. 22, 30) и то, что, согласно апостолу Павлу, сейчас видится как смутное отражение в зеркале, потом увидится ясно лицом к лицу (1 Кор. 13, 12)<sup>110</sup>.

Также Филопон оспаривает мысль оппонента о том, что ангелы — источник движения небесных тел<sup>111</sup>. Иоанн спрашивает: какое из этих рассуждений является более смешным? «Разве Бог, создавший их, не мог вложить в луну, солнце и звёзды такую же движущую силу, как силу, вложенную в тяжёлые и лёгкие тела или во все живые существа?»<sup>112</sup> Иногда Филопон возражает оппонентам довольно резко<sup>113</sup>. Всякое тело, утверждает он, которое не движется естественно,

107 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 9 (15) // Op. cit. P. 245. См.: *Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий, еп. Эмесский*. О природе человека. М., 2011. С. 255–256.

108 Ср: *Cosmas Indicopleustes*. Topographia christiana II, 84. P. 402.

109 Об этом отрывке комментария Феодора к Бытию, см.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vatican: Biblioteca Apostolica. 1948. P. 12; *Petit F.* L'homme créé «à l'image» de Dieu; quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste // *Muséon*. 1987. Vol. 100. P. 274–280. См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi VI, 9 // Op. cit. P. 245–246. См.: *Jean Philopon*. La création du monde. P. 237, note 20.

110 См.: *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi I, 22 (3–9) // Op. cit. P. 58.

111 См.: *Wolska W. G.* La Topographie chrétienne. II. 83–84 // SC. 141. P. 400–403.

112 *Iohannes Philoponus*. De opificio mundi I, 12 // Op. cit. P. 28–29.

113 См.: *Ibid.* I, 12 (5–10) // Op. cit. P. 29. «Пускай сторонники учения Феодора скажут нам, из какого боговдохновенного Писания им позволительно говорить, что ангелы движут луну, солнце и всякую звезду!» Мысль, изложенную Косьмой, см.: *Wolska W. G.*

получает вынужденное, противоестественное движение как причину своего разрушения. В таком случае, каким образом столь большие и многочисленные тела смогли бы устоять, когда их силой тянут на столь большое расстояние?<sup>114</sup> Иоанн, ведя полемику, спрашивает, какое пророческое или какое евангельское слово было основой этих убеждений? Кто открыл им, что Владыка Христос стоит над твердью<sup>115</sup>? Филопон приводит весомый аргумент в виде вопроса: что же тогда означают слова: «Сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих (Пс. 109, 9) — и: «Который воссел одесную престола величия на небесах» (Евр. 8, 1)? Разве что они не низвели Самого Бога вниз<sup>116</sup>.

Филопон настаивал на том, что природные явления, такие как землетрясения или движение звезд, должны объясняться естественными причинами, а не вмешательством небесных существ. Ответ Филопона ученику Феодора Мопсуестийского Косме, который утверждал, что небесные тела приводят в движение ангелы, привлёк внимание историков физики<sup>117</sup>, поскольку именно в этом контексте Филопон представляет свой краткий комментарий «о движении звезд»<sup>118</sup>. Во-первых, Филопон сомневается в том, что Писание даёт достаточные основания для такого утверждения; и во-вторых, он пред-

La Topographie chrétienne. II. 83–84 // Op. cit. P. 401–403. В соответствии с Космией, они тянут светила вперёд или же толкают сзади, как те, которые поднимают и заставляют вращаться, или же совершают эти действия одновременно, или носят их на своих плечах.

114 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 12* // Op. cit. P. 28–29.

115 «От тверди до свода первого неба простирается второе пространство, то есть Царство Небесное, куда вошел воскресший из мертвых Христос Господь, и куда должны иметь доступ праведники. С этой целью заложил небо или, лучше сказать, твердь, и первое небо для стен и сводчатой крыши» (*Cosmas Indicopleustes. Topographia christiana IV, 9* // Op. cit. P. 547).

116 Рассуждение Иоанна Филопона, по-видимому, таково. Если сторонники Феодора Мопсуестийского думают, что Христос восседает на тверди, которая находится под первым небом, учитывая, что Он восседает одесную Бога; таким образом, для них Сам Бог находится под небом. См.: *Jean Philopon. La création du monde*. P. 55, note 43.

117 См.: *Chadwick H. Philoponus the Christian Theologian* // *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* / ed. R. Sorabji. London, 1987. P. 7–10; *Sorabji R. Infinite Power Impressed: Transformation of Aristotle's Physics and Theology* // *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence* / ed. R. Sorabji. London, 1990. P. 181–198; *Wolff M. Geschichte der Impetustheorie*. Frankfurt, 1978. S. 67.

118 См.: *Iohannes Philoponus. De officio mundi I, 12* // Op. cit. P. 28 (20); 29 (9).

лагают хорошо разработанный философский аргумент<sup>119</sup>. Если ангелы двигают звезды, то движение будет вынужденным: вынужденные движения противоречат природе и, как таковые, приводят к разрушению объекта. Всякое подобное действие рано или поздно прерывается. Небесные сферы же и звёзды существуют уже давно, поэтому ангелы не могут их двигать, иначе небесные тела уже были бы изношены и если бы они двигались ангелами, то давно бы прекратили перемещение<sup>120</sup>. Скорее, Филопон настаивает здесь, как он делает это в работах «Против Аристотеля» (*Contra Aristotelem*) и «Комментарий на метеорологию» (*in Meteorologica*), что движение небес должно рассматриваться как естественное явление. Иоанн выдвигает следующее предположение: Бог вложил движущую силу внутрь звёзд. Осторожность Филопона, возможно, вызвана пониманием того, что новизна его идеи неизбежно столкнётся с потенциально негативными реакциями. Впоследствии именно это предположение укрепилось, вытеснило наивную идею о том, что ангелы тянут звёзды по своим кругам, и легло в основу объяснения причин движения (*impetus*) небесных тел<sup>121</sup>.

### Заключение

Итак, ответ на вопрос, почему у Филопона ангелы занимают такое значительное место и почему он так подробно рассматривает их сущность, следует искать в самом тексте. Трактат «*De opificio mundi*» был его первым богословским трудом, в содержание которого он вложил свое исследование о бытии ангелов. Очевидно, что время от времени автор испытывал трудности в толковании некоторых фрагментов Священного Писания. Филопон, в отличие от Феодора и его сторонников, имел преимущество, аргументируя свою позицию не только в богословском аспекте, но и обращаясь к достижениям античной научной мысли. Однако Филопон соглашается с самим фактом существования ангелов, но этим его компромиссы и ограничиваются. При разработке серьезнейшей богословской и научной проблемы, Филопон обнаруживает незаурядный талант полемиста.

119 Более подробную аргументацию по этим направлениям можно найти: «*Philoponus' contra Aristotelem*» книга I. См. также: *Pearson C. W. Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria*. Diss. Harvard, 2000. P. 222.

120 См.: *Беневич Г. И. Иоанн Филопон* // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 638.

121 См.: *Pearson C. W. Scripture as Cosmology*. P. 222.

Позиции идеологических оппонентов существенно расходятся относительно проблемы предсуществования ангелов, а также вопросов о том, созданы ли они из какой-то субстанции или состоят из определённых элементов, с какой целью приведены в бытие, где находится их место, ограничены ли они пространством. Филопон видит в ангелах слуг Божиих, и их сила безгранична, как и их природа, они могут быть постижимы только разумом. В исследуемом трактате он часто использует философские термины и обвиняет Феодора в непонимании значений терминов. Это вполне естественно, если учесть тот факт, что Филопон, будучи философом, в случае, когда ему нужны определённые термины, берёт слово из повседневного греческого языка и придаёт ему особое значение. Анализ научно-богословских трактатов Иоанна Филопона позволяет утверждать, что этот христианский мыслитель значительно опередил время своими философскими рассуждениями по богословским вопросам.

### Источники

- Acta conciliorum oecumenicorum, Series secunda / ed. E. Lamberz. Vol. 3. Pars 1–3. Berlin; Boston: De Gruyter, 2008.
- Anastasius Sinaita*. Hodegos // PG. T. 89. Col. 36–310.
- Basile de Césarée*. Homélie sur l’Hexaéméron / ed. S. Giet. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 26). P. 86–522.
- Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit / ed. B. Pruche. 2 ed. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 17). P. 250–530.
- Basiliius Magnus*. Enarratio in prophetam Isaiam // PG. T. 30. Col. 117–668.
- Basiliius Magnus*. Homilia in psalmum // PG. T. 29. Col. 210–493.
- Basiliius Magnus*. Homiliae in Hexaemeron // PG. T. 29. Col. 4–207.
- Basiliius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / hrsg. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudborg. Berlin: Hardcover, 1997. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; NF Bd. 2).
- Cosmas Indicopleustès*. La Topographie chrétienne. T. 1 (Livres I–IV) / ed. W. G. Wolska. Paris: Éditions du Cerf, 1962. (SC; vol. 141).
- Cosmas Indicopleustès*. La Topographie chrétienne. T. 2 (Livre V) / ed. W. G. Wolska. Paris: Éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 159).
- Epiphanius*. Adversus Haereses. Lib III, t. I. Contra Anomaeos // PG. T. 42. Col. 515–640.
- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 119–369.
- Gregorius Nyssenus*. Apologia in Hexaemeron // PG. T. 44. Col. 61–124.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes 27–45 // PG. T. 36. Col. 9–623.
- Iohannes Damascenus*. De fide orthodoxa // PG. T. 94. Col. 790–1227.

- Iohannes Philoponus*. De officio mundi. Libri 7 / ed. G. Reichardt. Leipzig: Teubner, 1897.
- Iohannes Philoponus*. Dialectes seu arbor // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechische Florilegium aus der Wende des 7 und 8 Jahrhunderts / hrsg. E. Chrysos. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907. S. 272–283.
- Jean Philopon*. La création du monde / ed. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris: «Les Pères dans la Foi» Migne, 2004.
- Maximus Confessor*. De anima // PG. T. 91. Col. 354–362.
- Maximus Confessor*. De charitate // PG. T. 90. Col. 960–1080.
- Nemesius Emesenus*. De natura hominis / ed. M. Morani Leipzig: Teubner, 1987. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Martikainen J.* Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephräms der Syrer: Ein systematisch-theologische ... Åbo: Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut, 1978.
- Nicétas Stéthatos*. Opuscules et Lettres / introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzes. Paris: Éditions du Cerf, 1961. (SC; vol. 81). P. 228, 234–244, 246–290.
- Origenes*. De principiis // PG. T. 11. Col. 115–414.
- Photius*. Bibliotheca. Cod. 240 // PG. T. 103. Col. 1208–1214.
- Photius*. Bibliothèque / ed. R. Henry. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres, 1967. (Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Bude).
- Pseudo-Dionysius Areopagita*. Celestial Hierarchy / trans. C. Luiheid. New York: Paulist, 1987.
- Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Theodoretus*. Quaestiones in Genesim // PG. T. 80. Col. 76–225.
- Аристотель*. О частях животных / рус. пер. с греч., вступительная статья и примечания В. П. Карпова. М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937.
- Василий Великий, святитель, Архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3).
- Григорий Богослов, святитель, архиепископ Константинопольский*. Творения: В 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1–2).
- Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника [схолий Иоанна Скифопольского. вместе с остальными схолиями] / пер. с греч. и вступ. ст. Г. М Прохорова. 6-е изд., испр. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2017.
- Деяния Вселенских Соборов. В 4-х томах. Издание 5-е, испр. Репринт. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 4.
- Епифаний Кипрский, свт.* Творения. М., 1882. Ч. 5.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благовонница, 2015.

- Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собрание 1 / изд. греч. текста, иссл. и публ. А. Г. Дунаева и иером. Винсена (Дэпрэ) при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. М.: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
- Максим Исповедник прп.* Главы о любви / пер. и комент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница, 2013.
- Октоих. Гласы 1–4. М., 2004.
- Немесий, еп. Эмесский*. О природе человека / пер. с греческого Ф. С. Владимирского. М.: Изд. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. (Учители неразделенной Церкви).
- Немезий, еп. Эмесский*. О природе человека / пер. с греческого Ф. С. Владимирского; сост., послесловие, общ. ред. М. Л. Хорькова. М.: Изд. «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
- Феодорит, еп. Кирский, блж.* Толкование на книгу Бытия // Творения Блаженного Феодорита, еп. Кирского. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Ч. 1. Т. 12. (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при МДА; т. 26). С. 7–88.

## Литература

- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В в-х т. Т. 2 / сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: «Никея»–РХГА, 2009. (Smagdos Philocalias; Византийская философия; т. 4). С. 33–54.
- Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 635–647.
- Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский*. О природе человека / пер. с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 176–439.
- Дионисий (Шлёнов), иерод.* Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения: Диссертация на соискание степени кандидата богословия. Сергиев Посад: МДА, 1998 (машинопись).
- Иванов М. С.* Ангелология // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 300–305.
- Квашнин С. Ф.* Учение об ангельском мире святителей Григория Богослова и Григория Нисского // АВЦН. 2019. № 1. С. 18–22.
- Ларионов А. В.* Ангелология Михаила Пселла: Диссертация на соискание степени кандидата богословия. Сергиев Посад: МДА, 2008 (машинопись).
- Морескини К.* История патристической философии. М.: изд. «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011.

- Böhm W.* Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel. München; Paderborn; Wien: Schöningh, 1967.
- Elmskiold E. B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-century Alexandria. Diss. Lund University: Media-Tryck, Lunds universitet, 2005.
- MacCoull L. S. B.* The Monophysite Angelology of John Philoponus // Byzantion. 1995. Bd. 65. S. 388–395.
- Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. London; Oxford: Mowbrays, 1975.
- Pearson C. W.* Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. Diss. Harvard University, 2000.
- Roem P., Lamoreaux J.* John Scythopolis and Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Verrycken K.* The Development of Philoponus' Thought and its Chronology // Aristotle Transformed / ed. R. Sorabji. London: Duckworth, 1990. P. 233–274.
- Wolff M.* Geschichte der Impetustheorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- Ματσούκας Ν. Α.* Ἐπιστήμη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία στὴν ἐξαήμερον τοῦ Μ. Βασιλείου. Θεσσαλονίκη: ἐκδ. Π. Σ. Πουρναράς, 1990.
- Τριαντάρη-Μαρά Σ.* Ἡ Γνώση καὶ ἡ πίστη στὸν Ἰωάννη Φιλόπονο. Ἀθήναι: Ἐπέκταση, 2001.

## **The Angelology of John Philoponus in the Treatise «De officio mundi»: Philosophical and Theological Views**

**Alexander G. Nakaidze**

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

**For citation:** Nakaidze, Alexander G. "The Angelology of John Philoponus in the Treatise «De officio mundi»: Philosophical and Theological Views". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 154–187 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-154-187

**Abstract.** The article analyzes the teaching about angels of the outstanding Christian thinker, philosopher and theologian John Philopon (490–575), which is contained in his treatise "De officio mundi" from the 8th Chapter to the 22nd inclusive. We consider his views on the pre-existence, disembodied, and unlimited spiritual beings in the human understanding. Philoponus, as a former Neoplatonist, tries to take into account the philosophical developments of any views on the question of the existence of angels. In addition to analysis, the method is used by comparing the various interpretations of philoponus and His main opponent Theodore of Mopsuestia



(350–428). In the course of this work, the sides of John's teaching that particularly reveal his inclination to Aristotelian philosophy are shown. Among other things, the text is important because it quotes the views of Theodore of Mopsuestia, which are lost in the original and preserved by Philoponus.

**Keywords:** Christian theology, teaching about angels, St. Basil the Great, John Philopon, Theodore of Mopsuestia, philosophy, essence, incorporeality, creation, pre-existence, unlimited, power, cosmogony.

## References

- Amand de Mendieta E., Rudborg S. Y. (eds.) (1997) *Basilii von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron*. Berlin: Hardcover (Die griechischen christlichen Schriftsteller; NF 2).
- Benevich G. I. (2010) "Ioann Filopon" ["John Philopon"], in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, pp. 635–647 (in Russian).
- Benevich G. I. (2009) *Ioann Filopon*, in *Antologija vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksija i geterodoksija: v 2-h t. [John Philopon, in Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy: in 2 vols.]*, vol. 2. Moscow; Saint-Petersburg: "Nikeja"–RHGA, 2009 (Smaragdus Philocalias; Vizantijskaja filosofija; 4), pp. 33–54 (in Russian).
- Böhm W. (1967) *Johannes Philoponus. Grammatikos von Alexandrian (6. Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der moderne Physik, Wissenschaft und Bibel*. München; Paderborn; Wien: Schöningh.
- Darrouzes J. (ed.) (1961) *Nicétas Stéthatos. Opuscules et Lettres*. Paris: Éditions du Cerf (SC; 81).
- Dionisij (Shljonov) (1998) *Prepodobnyj Nikita Stifat i ego bogoslovskie sochinenija: Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata bogoslovija (mashinopis') [Saint Nikita Stifat and his Theological Writings: Dissertation for the Degree of Candidate of Theology (typewriting)]*. Sergiev Posad: MDA (in Russian).
- Dunaev A. G., Vinsena (Djeprje) (eds.) (2015) *Makarij Egipetskij, Prepodobnyj. (Simeon Mesopotamskij). Duhovnye slova i poslanija. Sobranie 1 [Macarius Of Egypt, Saint. (Simeon of Mesopotamia). Spiritual Words and Messages. 1]*. Moscow: Izdanie pustyni Novaja Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrja (Russian translation).
- Elmskiold E. B. (2005) *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-century Alexandria. Diss.* Lund: Media-Tryck, Lund University.
- Giet S. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. Paris: Éditions du Cerf (SC; vol. 26), pp. 86–522.
- Henry R. (ed.) (1967) *Photius. Bibliothéque*, vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Bude).
- Ivanov M. S. (2001) "Angelologija" ["Angelology"] in *Pravoslavnaia enciklopedia [Orthodox encyclopedia]*, vol. 2, pp. 300–305 (in Russian).

- Karpov V. P. (ed.) (1937) *Aristotel'. O chastjah zivotnyh [Aristotle. About parts of animals]*. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo biologicheskoy i medicinskoj literatury (Russian translation).
- Kvashnin S. F. (2019) "Uchenie ob angel'skom mire svjatitelej Grigorija Bogoslova i Grigorija Nisskogo" ["The Doctrine of the Angelic World of Saints Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa"]. *Aktual'nye voprosy cerkovnoj nauki*, no. 1, pp. 18–22 (in Russian).
- Lambez E. (ed.) (2008) *Acta conciliorum oecumenicorum, Series secunda*, vol. 3, pars 1–3. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Larionov A. V. (2008) *Angelologija Mihaila Psella: Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata bogoslovija (mashinopis') [Angelology of Mikhail Psella: Dissertation for the Degree of Candidate of Theology (typewriting)]*. Sergiev Posad: MDA (in Russian).
- Luihheid C. (ed.) (1987) *Pseudo-Dionysius Areopagita. Celestial Hierarchy*. New York: Paulist.
- MacCoull L. S. B. (1995) "The Monophysite Angelology of John Philoponus". *Byzantion*, vol. 65, pp. 388–395.
- Martikainen J. (1978) *Das Böse und Teufel un der Theologie Ephräms des Syrers [dissertation]*. Åbo: Stiftelsens für Åbo Akademi Forskningsinstitut.
- Matsoúkas N. A. (1990) *Ἐπιστήμη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία στὴν ἐξαήμερον τοῦ Μ. Βασιλείου [Science, Philosophy and Theology at the Present Day. Kingdom]*. Thessalonikh: ἔκδ. P. S. Poyrnarác (in Greek).
- Meyendorff J. (1975) *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. London; Oxford: Mowbrays.
- Morani M. (ed.) (1987) *Nemesius Emesenus. De natura hominis*. Leipzig: Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Moreskini K. (2011) *Istorija patristicheskoj filosofii [The History of Patristic Philosophy]*. Moscow: Greko-latinskij kabinet (in Russian).
- Pearson C. W. (2000) *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria*. Diss. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Prohorov G. M. (ed.) (2017) *Dionisij Areopagit. Korpus sochinenij. S tolkovanijami prp. Maksima Ispovednika [Dionysius The Areopagite. The body of the essay. With the Interpretations of the Saint Maxim of the Confessor]*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko (Biblioteka hristianskoj mysli. Istochniki) (Russian translation).
- Pruche B. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Paris: Éditions du Cerf (SC; vol. 17), pp. 250–530.
- Rahlfs A., Hanhart R. (eds.) (2006) *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Roem P., Lamoreaux J. (1998) *John Scythopolis and Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosset M.-C., Congourdeau M.-H. (eds.) (2004) *Jean Philopon. La création du monde*. Paris: "Les Pères dans la Foi" Mign.
- Sidorov A. I. (ed.) (2013) *Maksim Ispovednik prp. Glavy o ljubvi [Maximus the Confessor, Saint. The Chapter on Love]*. Moscow: Sibirskaja blagozvonnica (Russian translation).

- Triantárh-Marã S. (2001) *'H Gnōsh ka η pisth stón 'Iwánnh Filópono [Knowledge and Faith in John Philopon]. Athēnai: 'Epéktash (in Greek).*
- Verrycken K. (1990) "The Development of Philoponus' Thought and its Chronology", in *Aristotle Transformed*. London: Duckworth, pp. 233–274.
- Vladimirskij F. S. (ed.) (1996) *Nemesij, episkop Jemesskij. O prirode cheloveka [Nemesius, Bishop of Emesa. On the Nature of Man]*. Moscow: Uchebno-informacionnyj jekumenicheskij centr apostola Pavla (Uchiteli nerazdelennoj Cerkvi) (Russian translation).
- Vladimirskij F. S., Hor'kov M. L. (ed.) (2011) *Nemesij, episkop Jemesskij. O prirode cheloveka [Nemesius, Bishop of Emesa. On the Nature of Man]*. Moscow: Izd. "Kanon" ROOI "Reabilitacija" (Istorija hristianskoj mysli v pamjatnikah) (Russian translation).
- Wolff M. (1978) *Geschichte der Impetustheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wolska W. G. (ed.) (1962) *Cosmas Indicopleustès. La Topographie chrétienne*, vol. 1–2, books 1–5. Paris: Éditions du Cerf (SC; vols. 141, 159).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

# СУДЬБА ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ В 1917 ГОДУ

ПО МАТЕРИАЛАМ КОСТРОМСКОЙ  
ЕПАРХИИ

Ферапонт (Кашин)

митрополит Костромской и Нерехтский  
глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви  
кандидат богословия  
156000 Кострома, ул. Богоявленская, 26а  
ferapontk@ya.ru

**Для цитирования:** *Ферапонт (Кашин). Судьба церковно-приходских школ в 1917 году (по материалам Костромской епархии) // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 188–207. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-188-207*

## Аннотация

УДК 261.5 (261.7) (281.93)

В статье на примере Костромской епархии рассматриваются события 1917 г., связанные с положением церковных учебных заведений — школ грамоты, одно- и двухклассных церковно-приходских школ, второклассных и церковно-учительских школ. Описываются переживавшиеся церковно-школьной системой трудности и попытки их разрешения, излагаются обстоятельства передачи церковных школ в ведение Министерства народного просвещения и их упразднения после Октябрьского переворота. Делается вывод о том, что система церковно-приходских школ не оправдала общественных надежд не только из-за низкой профессиональной подготовки учителей, как полагают современные учёные, но и из-за её чрезмерной зависимости от государственного финансирования, что сделало церковные учебные заведения беззащитными перед лицом вначале религиозно-безразличного, а затем агрессивно-безбожного правительства.

**Ключевые слова:** школы грамоты, церковно-приходские школы, второклассные школы, церковно-учительские школы, Русская Православная Церковь, Костромская епархия, епархиальный училищный совет, реформа прихода, Министерство народного просвещения, Поместный Собор 1917–1918 гг.

Система церковных школ, формировавшаяся в России с 80-х гг. XIX в., к 1917 г. представляла собой масштабную структуру, охватывавшую всю империю. Современные исследователи отмечают: «С середины 1880-х годов в стране быстрыми темпами, с мощной правовой и финансовой поддержкой государства и Православной Церкви начинает разворачиваться новая, параллельная система народного образования. Утратив отчасти влияние на начальные министерские и общественные школы, государство и Церковь заново создали свою народную школу, сделав в ней главными действующими лицами священника и членов причта. Не случайно первоначальный замысел предусматривал, что церковно-приходские школы должны были постепенно вытеснить нецерковные школы. На деле ситуация складывалась таким образом, что церковно-приходские школы не вытеснили, а дополнили сеть уже существующих земских, городских и государственных народных школ»<sup>1</sup>.

Согласно «Положению о церковных школах ведомства православного исповедания» от 1 апреля 1902 г., такие учебные заведения подразделялись на начальные (собственно для обучения детей: школы грамоты, одно- и двухклассные церковно-приходские школы) и учительские (для подготовки педагогов начальных школ: второклассные и церковно-учительские школы). С 1903 г. срок обучения в школах грамоты составлял три года (ранее два года), в одноклассных церковно-приходских школах — четыре года (ранее три года); однако переход с трёхлетнего на четырёхлетнее обучение в церковно-приходских школах в целом по России не завершился и к 1917 г. Окончившие одноклассную школу могли продолжить учёбу в двухклассной (возможно, уже вместе с профессиональным обучением) либо поступить во второклассную школу, чтобы стать учителем школы грамоты<sup>2</sup>. Церковно-учительские школы, имевшие уже специальную педагогическую направленность, появились в 90-х годах XIX в., но официальный статус получили лишь в 1902 г., а в 1906 г. в порядке эксперимента на шесть лет были утверждены их программы. В церковно-учительские школы принимались выпускники второклассных школ или соответствующих им других учебных заведений (земских

- 1 Гончаров М. А., Плохова М. Г. Церковно-приходские школы и их место в подготовке учителей в России в конце XIX — начале XX века // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2 (25). С. 108.
- 2 Следует отметить, что, в отличие от современности, понятие «класс» в описываемое время подразумевало период не в один учебный год, а в несколько лет.

или министерских), которые после трёхлетнего обучения становились учителями народных училищ. Наконец, для повышения квалификации преподавателей церковных школ проводились их съезды, организовывались специальные курсы.

В общероссийском масштабе работой церковных школ руководил Училищный совет при Святейшем Синоде, а в регионах действовали епархиальные училищные советы, имевшие свои отделения по уездам. Костромской епархиальный училищный совет ежегодно составлял и публиковал в «Костромских епархиальных ведомостях» отчёт о работе церковных школ на территории Костромской губернии (иногда, впрочем, публиковались лишь ведомости со сводными данными о школах). Так, согласно ведомостям за 1915 г., опубликованным в епархиальном журнале<sup>3</sup>, в Костромской епархии к началу 1916 г. действовали:

- одна церковно-учительская школа в селе Хреново Кинешемского уезда (87 учащихся);
- 11 второклассных школ — 6 мужских (273 ученика) и 5 женских (219 учениц);
- 5 двухклассных школ, все смешанные (462 ученика и 280 учениц);
- 356 одноклассных школ — 11 мужских, 28 женских и 317 смешанных (всего 9 828 учеников и 6 769 учениц);
- 5 школ грамоты для детей, все смешанные (52 ученика и 134 ученицы);
- одна воскресная школа грамоты для взрослых (учащихся: 21 мужчина и 12 женщин).

За 1915 г. из местных средств (на губернском уровне): от церквей, монастырей, братств, земств и городских управлений, волостных и сельских обществ, приходских и церковно-школьных попечительств, от разных учреждений, предприятий и от частных лиц — на нужды церковных школ Костромской епархии поступило 85 644 рубля. В том же году и на те же цели по линии государственного финансирования (через Святейший Синод) было направлено в Костромскую епархию 273 683 рубля<sup>4</sup>.

3 Ведомость о церковных школах Костромской епархии за 1915 гражданский год // КЕВ. 1916. 15 июля. № 14. Прибавление к официальной части. С. 1–10. Сведения за 1916 г. в епархиальном журнале не публиковались.

4 Там же. С. 2–7.

В целом же по Российской империи (согласно сведениям из доклада на заседании Поместного Собора Православной Российской Церкви 28 сентября 1917 г. председательствующего в Училищном совете при Святейшем Синоде протоиерея Павла Соколова) на 1 января 1915 г. имелось: «1) начальных церковных школ: а) для детей 37 528, в том числе одноклассных церковно-приходских школ 34 341, двухклассных 1 016, школ грамоты 2 171; б) для взрослых: воскресных церковно-приходских школ 100, специально рукодельных 4; 2) учительских церковных школ: а) второклассных 418 и б) церковно-учительских школ или семинарий 21»<sup>5</sup>.

Трудности, переживавшиеся населением России в годы Первой мировой войны, не прошли мимо церковных школ и нашли отражение в епархиальной печати. На первых же страницах «Костромских епархиальных ведомостей» за 1917 г. мы встречаем текст определения Святейшего Синода от 28–31 октября 1916 г. № 7965 «по возбуждённым некоторыми епархиальными училищными советами ходатайствам о сокращении в текущем учебном году учебных занятий в церковных школах»<sup>6</sup>. Из текста следует, что отдельные епархиальные училищные советы просили у высшей церковной власти разрешения сократить время учебы в школах «ввиду чрезвычайного повсеместного повышения цен на топливо, освещение и прислугу»<sup>7</sup>. Однако Училищный совет при Святейшем Синоде в заключении по данному вопросу, а затем и сам Синод в определении напомнили: в 1916 г. церковным школам уже стали выделять пособия на хозяйственные нужды, в том числе и на отопление школьных зданий, и запланировали отпускать такие пособия и впредь, поэтому Синод определил, «что сокращение учебных занятий в церковных школах в текущем учебном году не должно быть допускаемо и что ввиду переживаемых тяжелых бедствий войны необходимо принять все меры к поддержанию нормального течения учебных занятий в школах и к возможному даже усилению их»<sup>8</sup>. Но на местах всё выглядело не столь гладко. Например, в мае 1917 г. совет Георгиевской второклассной школы Кологривского уезда в объявлении о начале (с сен-

5 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга II. Вып. 2. Деяния XX–XXX. Пг., 1918. С. 102.

6 Определение Святейшего Синода // КЕВ. 1917. 1 января. № 1. Отдел официальный. С. 3–4.

7 Там же. С. 3.

8 Там же. С. 4.

тября) нового учебного года предупреждал: «Плату за содержание в общежитии совет школы точно определить не может ввиду резкого колебания цен на продукты продовольствия, а будет взимать столько, сколько выйдет. В начале учебного года ученики обязаны представить 20 рублей каждый и по 2 пуда ржаной муки»<sup>9</sup>. О том же говорилось в объявлении совета Корцовской второклассной женской школы Солигаличского уезда «Плата за содержание в общежитии в зависимости от цен на продукты потребления»<sup>10</sup>.

И все же не следует думать, что проблемы церковных школ решались лишь субсидиями из столицы и за счёт самих учеников: епархия в этом плане также делала всё что могла. К примеру, костромское православное Феодоровско-Сергиевское братство (фактически ставшее епархиальным структурным подразделением и активно занимавшееся на протяжении многих лет духовно-просветительской и миссионерской деятельностью) ежегодно устраивало тарелочный сбор пожертвований на свои нужды, проводившийся по всем храмам Костромской епархии в один из праздничных дней<sup>11</sup>. 21 ноября 1916 г. общее собрание братства постановило просить епископа Костромского и Галичского Евгения<sup>12</sup> разрешить такой сбор и в 1917 г., в частности «ввиду обозначившейся потребности увеличить субсидию на содержание церковных школ»<sup>13</sup>. Управляющий епархией это постановление утвердил, а Костромская духовная консистория назначила сбор пожертвований на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы 25 марта 1917 г.<sup>14</sup>

Нужду испытывали и преподаватели церковно-приходских школ. А вот педагогов начальных (но не церковных) учебных заведений Временное правительство обеспечивало лучше: 1 марта 1917 г. их годовой оклад был увеличен на 240 рублей и составил 600 рублей, на 1 июня 1917 г. планировалось ещё одно повышение оклада.

9 От совета Георгиевской второклассной учительской школы Кологривского уезда // КЕВ. 1917. 15 мая. № 10. Отдел официальный. С. 145.

10 От совета Корцовской второклассной женской школы // КЕВ. 1917. 15 июня. № 12. Отдел официальный. С. 218.

11 Тарелочный сбор означает собрание денежных пожертвований на специальную тарелку, которая во время богослужения проносится церковными служителями среди молящихся в храме прихожан.

12 Бережкова (1864–1924 гг.).

13 Распоряжения епархиального начальства // КЕВ. 1917. 15 февраля. № 4. Отдел официальный. С. 58.

14 Там же.



«Эти планы хотя и не были осуществлены, но они не могли не произвести впечатления на учительский персонал. Жалование учителей церковно-приходских школ оставалось на прежнем уровне — 360 рублей в год. Существовать на эти средства, учитывая всевозрастающую инфляцию, становилось с каждым месяцем сложнее, поэтому требования уравнивать жалование с учителями школ министерства народного просвещения становились всё сильнее»<sup>15</sup>.

Весной 1917 г. учителя и учительницы церковно-приходских школ Костромского уезда на своём собрании, председателем которого был избран учитель Семиловской второклассной школы Аркадий Правдин, составили прошение обер-прокурору Святейшего Синода об увеличении педагогам оклада содержания до 600 рублей в год. Прошение было отослано в Петроград, а 10 июня 1917 г. Училищный совет при Святейшем Синоде отправил на имя Правдина извещение: духовное ведомство поставило перед Временным правительством вопрос об увеличении основного оклада жалованья учащим (учителям и учительницам) церковно-приходских школ с 360 рублей до 600 рублей в год, но это ходатайство Временным правительством пока не рассматривалось. В ответе костромским педагогам Училищный совет также указывал, что «центрального церковно-школьного управлением принимаются все меры к скорейшему обеспечению тружеников и тружениц церковно-приходских школ повышенным окладом содержания. По разрешении потребного на указанный предмет кредита, причитающиеся в распоряжение епархиальных училищных советов суммы будут переведены без замедления»<sup>16</sup>. Но сам Правдин сообщил редакции епархиального журнала (тогда уже переименованного в «Костромской церковно-общественный вестник»), что это извещение от Училищного совета он получил лишь 20 июля 1917 г., когда положение церковных школ в России принципиально изменилось.

Даже в сложных условиях военного времени костромским работникам церковно-школьного дела удавалось заниматься деятельностью, ориентированной на будущее. В марте 1917 г. в «Костромских епархиальных ведомостях» было опубликовано такое

15 Житенев Т. Е. Церковно-приходские школы в России. 1884–1918 гг. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 2004. С. 259.

16 К сведению учащихся церковно-приходских школ // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 71.

объявление от епархиального училищного совета: «Принимая во внимание, что на местах, за отсутствием специалистов, часто встречаются затруднения в составлении планов церковно-школьных зданий в согласии с требованиями техники и с требованиями, предъявляемыми Училищным советом при Святейшем Синоде, епархиальный училищный совет выработал типы наиболее удобных и недорогих по цене церковно-приходских построек, по которым и предлагается отцам заведующим строить здания церковно-приходских школ в тех случаях, когда на постройку испрашивается казенное пособие или ссуда; образцы типичных планов и схемы смет к ним можно видеть в уездных отделениях, куда и рекомендуется обращаться за ними при составлении строительных ходатайств»<sup>17</sup>.

На страницах епархиального журнала за 1917 г. мы встречаем интересный двойной портрет руководителя костромской церковной школы — два некролога памяти скончавшегося 17 декабря 1916 г. в селе Бонячки Кинешемского уезда (ныне это территория города Вичуги Ивановской области) протоиерея Василия Петровича Груздева, служившего в местном храме и заведовавшего Бонячкинской двухклассной церковно-приходской школой. И приход, и школа опекались известными фабрикантами Коноваловыми. Автор первого некролога, подпоручик А. Ф. Устинский, до Первой мировой войны работал учителем в Бонячкинской школе и хорошо знал покойного. Бывший учитель писал: «Смерть отняла у нас большого работника в школьном деле: он был заведующим Бонячкинской двухклассной церковно-приходской школой и много трудов, сил и энергии вложил в это дело... Как заведующий, отец протоиерей был непосредственным начальником учительского персонала и школы. В его же руках находилось ведение хозяйственной части школы и отчётности — ежемесячной и годовой. К учительскому персоналу он относился как опытный советник. Для разрешения возникавших школьных вопросов он созывал нас, чтобы общими силами вернее и целесообразнее решить дело, причём так вёл совещания, что в них не было борьбы тенденциозных мнений.

В выборе методов обучения он предоставлял нам полную свободу и давал возможность пользоваться разнообразными наглядными пособиями, приобретаемыми им для школы. Он надеялся на учительский персонал и верил в него. Учащие, со своей стороны, видя

17 От Костромского епархиального училищного совета // КЕВ. 1917. 1 марта. № 5. Отдел официальный. С. 69.

доверие к себе, старались проявлять в школьном труде своё усердие. Так получалось сотрудничество, а не обучение по указке и из-под палки, что в школьном деле имеет огромное значение»<sup>18</sup>.

Во втором некрологе имеются любопытные сведения о конкуренции церковно-приходских школ с государственными: «В 1910 году хозяином фабрики И. А. Коноваловым было построено новое каменное здание в два этажа для двухклассной смешанной школы с ремесленными классами. Новую школу предположено было передать в министерство народного просвещения, в ведении которого состояла и начальная школа, вместо которой устроилась новая двухклассная. Но отец Василий, всегда так зорко оберегавший интересы Православной Церкви, не допускал мысли, чтобы новая школа, значение которой для населения несомненно выше значения начальной школы, могла стоять вне влияния Православной Церкви. Поэтому он постарался убедить строителя школы передать её в ведомство православного исповедания. Передав в ведение церкви новую школу, строитель заведывание ею всецело поручил отцу Василию, которому он вполне доверял во всём»<sup>19</sup>.

Представляемая здесь картина жизни церковных школ Костромской епархии включает события конца 1916 г., зимы, весны и начала лета 1917 г., то есть и до и после Февральской революции, при царской власти и при Временном правительстве. Мы не делаем принципиального акцента на этом историческом переломе, ибо по сути (как и в ситуации с духовно-учебными заведениями) для провинциальных церковных школ с крушением империи мало что изменилось. Революция отразилась на них внешне, не затрагивая существа учебного процесса и (до времени!) хозяйственных аспектов бытия, хотя, конечно, портреты императора из классов исчезли, а в молитвах упоминания царствующего Дома Романовых сменились на «благочестивое Временное правительство». И всё же церковное священноначалие, осознавая необходимость всестороннего переустройства

18 Устинский А. Ф. Памяти отца протоиерея В. П. Груздева // КЕВ. 1917. 15 февраля. № 4. Отдел неофициальный. С. 72–73.

19 Протоиерей В. П. Груздев. (Некролог) // КЦОВ. 1917. 22 августа. № 7. Отдел неофициальный. С. 85. В текстах некрологов упоминаются Александр Иванович Коновалов (1875–1949) – фабрикант, почетный попечитель Воскресенской церковно-приходской школы (1914–1917), ставший в 1917 г. министром торговли и промышленности, заместителем председателя Временного правительства, и его отец Иван Александрович Коновалов (1849–1924), основатель Товарищества мануфактур Ивана Коновалова с сыном.

жизни Церкви и начиная подготовку к Поместному Собору, не могло пройти мимо церковно-школьной системы.

Поскольку деятельность церковных школ была связана с приходской жизнью — о чём говорило и их название, — постольку концептуальное оформление церковно-школьного дела в новых условиях проходило отчасти в рамках реформы прихода. Училищный совет при Святейшем Синоде на заседании 28 марта 1917 г. (с участием обер-прокурора В. Н. Львова) счёл необходимым включить в проект устава православного прихода, готовившийся для рассмотрения и утверждения Синодом, особую главу о церковно-приходских школах, являвшуюся, по сути, конспективным изложением законодательных инициатив Церкви в этом направлении. «Сам проект был подготовлен Училищным советом задолго до его обсуждения в этом собрании и отражал планы школьного руководства по реформированию устройства церковных школ. Синодальный Училищный совет оказывался подготовленным к проектируемым Временным правительством “демократическим” преобразованиям. Проблема заключалась в том, что прихода как оформленной организации ещё не существовало. Кроме того, усиление церковных институтов и укрепление авторитета Церкви не входило в планы новой власти»<sup>20</sup>. Текст этой особой главы под названием «Просвещение населения» был опубликован в «Костромских епархиальных ведомостях» (основанием для напечатания текста в журнале послужило распоряжение Костромского епархиального училищного совета от 18 мая 1917 г.)<sup>21</sup>. В том же номере «Костромских епархиальных ведомостей» публиковались «Временные правила о составе епархиальных училищных советов и их уездных отделений»<sup>22</sup>, представленные на рассмотрение Временного правительства через обер-прокурора Святейшего Синода 17 апреля 1917 г.

В конце апреля — начале мая 1917 г. стали озвучиваться мнения о необходимости передачи церковных школ земствам (к слиянию земских школ с церковными стремились, разумеется, земские собрания и управы на местах) или в ведение Министерства народного просвещения. С последним предложением выступали и преподаватели церковных учебных заведений, недовольные скудным финан-

20 Житенев Т. Е. Церковно-приходские школы в России. 1884–1918 гг. С. 254.

21 Проект реорганизации церковно-школьного дела // КЕВ. 1917. 1 июня. № 11. Отдел официальный. С. 177–180.

22 Там же. С. 180–181.

совым обеспечением: «Во многих епархиях состоялись съезды учителей церковных школ. Участники Донского съезда выступили за немедленное и полное слияние церковных школ со школами Министерства народного просвещения, указывая на свое тяжёлое материальное положение, высказались за передачу школ из рук заведующих учительскому персоналу. Такой же взгляд высказали и участники Екатеринославского и Владивостокского съездов»<sup>23</sup>. Эти события требовали от церковного священноначалия не медлить с проведением реформ. Упомянутый выше проект главы «Просвещение населения» для приходского устава был фактически утверждён определением Святейшего Синода от 8–18 мая 1917 г. № 3096 (тогда же были утверждены временные правила о составе училищных советов). Современный исследователь отмечает важность такого решения: «... даже не имея опыта отдельного от государства существования, Православная Российская Церковь после февраля 1917 года пыталась укрепиться в новом для неё светском мире, рассчитывая прежде всего на свои собственные силы, и уже во вторую очередь — на отказавшееся от “симфонии” государство, психологическая зависимость от которого и после падения монархии была исключительно велика»<sup>24</sup>.

Государственная власть в лице Временного правительства имела свой взгляд на школьное дело. «До 1917 года государство было заинтересовано в церковных школах, поэтому частично дотировало их содержание, в то время как часть их обеспечивалась за счёт Церкви. Теперь изменилось отношение государства к Церкви и соответственно к церковным школам, которые оказались не востребованными и, по мнению правительства, не способными к решению задач провозглашённой новой образовательной политики. Более того, церковные школы и религиозное образование рассматривались как тормоз в проведении полноценной реформы начального образования»<sup>25</sup>. Стремясь к централизации образовательной деятельности, Временное правительство сочло необходимым объединить начальные училища, в том числе и церковные школы, передав их министерству на-

23 Житенев Т. Е. Церковно-приходские школы в России. 1884–1918 гг. С. 255.

24 Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 521.

25 Синельников С. П. Конфессиональные постановления Временного правительства о судьбе церковно-приходских школ // ИГП. 2013. № 21. С. 32.

родного просвещения. Так начался «единственный серьёзный конфликт Церкви с Временным правительством»<sup>26</sup>.

Двадцатого июня 1917 г. министр народного просвещения кадет А. А. Мануйлов подписал постановление Временного правительства об объединении в этом министерстве всех учебных заведений из разных ведомств в целях введения всеобщего обучения. С одной стороны, государство, вкладывавшее немалые средства в церковно-школьное дело (уже приводившиеся нами данные свидетельствуют, сколь сильна была зависимость церковных образовательных учреждений от государственного финансирования), считало себя вправе распоряжаться судьбой таких школ. Но у Церкви в этом вопросе была своя правда, и подобная аргументация прозвучала (но уже слишком поздно!) при обсуждении проблемы церковных школ на Поместном Соборе осенью 1917 г. Забегая вперёд, приведём эти доводы в изложении С. Л. Фирсова: «... члены Собора указали на большой вред, причинявшийся законом от 20 июня 1917 года Церкви в её просветительской деятельности. Закон даёт повод к заключению, согласно которому пользование министерством помещениями церковно-приходских школ нарушает права в отношении пользования имуществом церковных учреждений и является явным нарушением охраняемой законом воли жертвователей и завещателей. Отдельно говорилось о церквах-школах, представлявших здание, в котором находился алтарь. Такое здание, по мнению Собора, вообще не могло служить для целей нерелигиозных»<sup>27</sup>.

И всё же решение Временного правительства, пусть и категорически не одобрявшееся Церковью, следовало выполнять (собственно, синодальный строй не мог предложить иных вариантов реагирования). Училищный совет при Святейшем Синоде издал 19 июля 1917 г. циркулярное распоряжение для епархиальных училищных советов и их уездных отделений, предписывавшее осуществить передачу указанных в постановлении от 20 июня (текст которого также содержался в циркуляре) церковных школ представителям ми-

26 *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года. (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008. С. 15. Тот же автор отмечает: «В данном конфликте обе стороны проявили неразумную неуступчивость. Причём вся полемика по этому вопросу не дала никаких результатов» (там же).

27 *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 519–520.

нистерства народного просвещения или уполномоченным от него органам местного самоуправления<sup>28</sup>.

Судьба церковно-приходских школ заставляла задуматься о будущем церковного образования в целом. В этом смысле показательна статья «Организация прихода и выборы в Учредительное собрание», напечатанная в «Костромском церковно-общественном вестнике» от 1 августа 1917 г. Обосновывая необходимость активного участия духовенства и мирян в предстоящих выборах членов Учредительного собрания, автор статьи касался и церковно-школьной темы:

«Учредительному собранию придётся, вероятно, также в связи с вопросом об отношениях Церкви и государства разрешить в том или ином смысле вопрос о положении духовно-учебных заведений и об отношении Православной Церкви к делу народного образования. Перед Церковью встаёт в настоящее время и встанет во время заседаний Учредительного собрания вопрос о дальнейшей судьбе тех учебных заведений, которые находятся в её ведении. В значительной части своей церковные школы (церковно-приходские, второклассные), включённые в школьную сеть, переходят уже ныне в министерство народного просвещения, но судьба остальных, особенно духовных средне-учебных заведений, является доселе нерешенной... Возможно, что для нашей Церкви было бы желательнее сохранить ныне находящиеся ещё в её руках школы в своём ведении и даже открывать новые с достаточным материальным пособием из средств государства и некоторым контролем над постановкой дела со стороны министерства народного просвещения: ведь поддерживает государство денежными субсидиями всевозможных типов частные учебные заведения, следовательно, казалось бы, имеют право на его поддержку и духовные общеобразовательные и специальные школы с занимающим надлежащее место богословско-философским и вообще религиозным элементом в обучении и соответствующим религиозным характером воспитания»<sup>29</sup>.

В этом тексте, как и в других подобных материалах того времени, можно наблюдать противоречивость взгляда церковных людей

28 Циркуляр Училищного совета при Святейшем Синоде от 19 июля 1917 г. № 309 в епархиальные училищные советы и уездные отделения // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел официальный. С. 31.

29 Организация прихода и выборы в Учредительное собрание // КЦОВ. 1917. 1 августа. № 4. Отдел неофициальный. С. 39–40.



на перспективы жизни Церкви. С одной стороны, прежняя государственная церковность в формате «ведомства православного исповедания» ушла — и, как позднее выяснится, безвозвратно. Но, с другой стороны, церковные деятели — образно говоря, дети синодальной эпохи — упорно не хотели (или просто не могли?) расстаться с иллюзорными надеждами на возвращение благословенного прошлого: солидного, обеспеченного, защищённого. Возможно, что в психологическом плане церковно-приходские школы выглядели особенно ярким маркером стабильности: ведь развертывание церковно-школьной системы было связано с именем всемогущего К. П. Победоносцева — не просто обер-прокурора Синода, но человека-эпохи, во времена которого Россия действительно выглядела великой державой.

Вопрос о церковно-приходских школах активно обсуждался и на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Предварительные дискуссии состоялись 4, 11 и 14 сентября 1917 г. в XIV отделе Собора, занимавшемся церковно-школьными делами. «Но уже здесь среди участников не оказалось единого мнения во взглядах на начальную церковную школу. Первым пунктом, который вызвал неоднозначную реакцию, был вопрос о самом существовании школы, находящейся в ведении Церкви. Некоторые участники отдела высказывали мнение, что если школы получают средства из государственного казначейства, то пусть переходят в ведение государства. Председатель высказал опасения, что в таком случае вряд ли будут обеспечены задачи религиозно-нравственного образования и воспитания в начальных школах, переданных министерству... Архимандрит Виссарион заявил, что “нужно употребить все силы, чтобы церковные школы оставались в противовес светским школам”, с чем согласилось большинство участников отдела»<sup>30</sup>.

Церковно-школьная проблема рассматривалась на заседаниях Собора 28 и 30 сентября 1917 г., а 2 октября членами Собора было принято постановление, которым предусматривалось: просить Временное правительство отменить закон от 20 июня 1917 г. в части церковных школ и уравнивать правовое и материальное положение последних

30 Житенев Т. Е. Церковно-приходские школы в России. 1884–1918 гг. С. 265. Председателем XIV отдела был архиепископ Херсонский и Одесский (впоследствии митрополит Курский и Обоянский) Назарий (Кириллов; 1850–1928). Архимандрит Виссарион (Ильинский; 1850 — не ранее 1923), настоятель Макариево-Унженского мужского монастыря, являлся членом Поместного Собора Православной Российской Церкви от Костромской епархии.



со школами министерскими и земскими, а по исполнении этих просьб — передать все церковно-приходские школы и школы грамоты в ведение православных приходов.

Однако обращение Поместного Собора к Временному правительству (которому оставалось править меньше месяца) ожидаемо не увенчалось успехом. 10 октября в «Вестнике Временного правительства» был опубликован порядок передачи бывших церковных школ в ведение министерства народного просвещения, а на следующий день, 11 октября 1917 г., А. Ф. Керенский принял в Зимнем дворце делегацию Поместного Собора (специально отправленную в Петроград для обсуждения вопроса о церковных школах) и заявил, что отмена закона от 20 июня 1917 г. невозможна, поскольку, «предоставляя Церкви полную свободу в её внутренней жизни, правительство не может не порвать тех пут, которые мешают новому строю стать внеконфессиональным»<sup>31</sup>. В Костромской епархии к тому времени уже шёл процесс перехода церковных школ к ведомствам, уполномоченным на то государственной властью. 28 сентября 1917 г. газета костромских кадетов «Народная свобода» сообщила, что состоялась передача церковно-приходских школ города Костромы в ведение городской управы<sup>32</sup>.

В те же дни конца сентября 1917 г. в Петрограде состоялось совещание министра исповеданий А. В. Карташёва и представителей министерства народного просвещения по вопросам реализации закона от 20 июня 1917 г. Основная часть итогового документа совещания (в материалах Поместного Собора он назван «правительственным законопроектом 28 сентября») регламентировала вопросы передачи церковных зданий. 23 октября, в преддверии октябрьского переворота, Поместный Собор принял постановление по поводу этого документа. Правительственный законопроект, равно как и закон от 20 июня, были подвергнуты резкой критике: «Священный Собор Православной Российской Церкви, состоящий из представителей всего православного русского народа, епископов, клириков и мирян, считает долгом заявить Временному правительству, что закон 20 июня 1917 года о передаче церковно-приходских школ в ведомство министерства народного просвещения причиняет большой

31 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга II. Вып. 2. Деяния XX–XXX. С. 249.

32 Хроника событий 1917 года в Костроме / автор и сост. А. М. Белов. Кострома, 2017. С. 81 (ссылка: Народная свобода. 1917. 28 сентября. № 117).

вред Православной Церкви в её христианско-просветительной деятельности, внезапно отнимая у православных приходов незаменимое средство выполнять своё важное назначение»<sup>33</sup>. Содержание этого постановления предполагалось довести до сведения Временного правительства через министра исповеданий. Но достаточно взглянуть на даты, чтобы понять, могло ли иметь успех такое намерение...

С 12 по 14 ноября 1917 г. прошли выборы во Всероссийское Учредительное собрание, открытие которого ожидалось как историческое событие, начало новой эпохи жизни России. Смотритель Кинешемского духовного училища протоиерей Димитрий Лебедев в своей статье «На злобу дня», опубликованной в «Костромском церковно-общественном вестнике» от 1–8 декабря 1917 г., писал: «Открывается Учредительное собрание, которое должно установить новый строй русской государственной жизни, пересмотреть основные государственные законы и определить новое взаимоотношение Церкви и государства»<sup>34</sup>. Уже в следующем абзаце статьи автор задавался ожидаемым вопросом о государственном финансировании церковной деятельности: «Как то определится и как то отзовется новый строй государственной жизни на дальнейшей судьбе нашей Церкви Православной? Будет ли государство поддерживать Церковь и материально помогать ей в осуществлении её культурно-просветительных задач, или оно совершенно откажется от Церкви, отделится от неё и предоставит её собственному, совершенно во всем независимому от государства духовному и экономическому самоопределению?»<sup>35</sup> Отец Димитрий смотрел в ближайшее будущее с опасениями, а в отдалённое — не без оптимизма: «Конечно, можно надеяться, что пройдет 10–15 лет, и Православная Церковь, даже и при немедленном, полном отделении её от государства, очистившись от всех несвойственных ей наслоений, обновившись при Божией помощи, ещё более окрепнет и ещё в большей силе проявит своё влияние в народе. Но предстоящее переходное время весьма тяжело должно отразиться на теперешних церковных деятелях и учреждениях»<sup>36</sup>.

33 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга II. Вып. 2. Деяния XX–XXX. С. 363–364.

34 *Лебедев Д., прот.* На злобу дня. (По поводу бывших выборов в Учредительное собрание) // КЦОВ. 1917. 1–8 декабря. № 20–21. Отдел неофициальный. С. 243.

35 Там же.

36 Там же. С. 244.

Эта статья вышла из печати уже после октябрьского переворота — но мало кто мог тогда предполагать, что большевизм и его идейные порождения станут главной движущей силой нашего государства на протяжении почти всего XX в. Между тем последней надеждой защитников церковно-школьного дела оставалось Учредительное собрание, которое должно было открыться в январе 1918 г. Девятого декабря 1917 г. на заседании Поместного Собора группа из пятидесяти его членов представила заявление о необходимости обращения Собора к Учредительному собранию по вопросу церковно-приходских школ. Этот документ был передан в соборный отдел по церковно-приходским школам. Но в итоге направлять обращение оказалось не к кому: вторая сессия Поместного Собора открылась 20 января 1918 г., а за две недели до этого Учредительное собрание, только начавшее работу, было распущено. Притом ещё в декабре 1917 г. полемика по вопросу церковных школ пришла к завершению: большевики действовали куда решительнее, чем Временное правительство. Одиннадцатого декабря комиссариатом по народному просвещению РСФСР было принято уже упоминавшееся нами постановление «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение комиссариата по народному просвещению», не оставлявшее никаких перспектив для сохранения церковных школ в их прежнем виде:

«Ввиду неясности постановлений предыдущих министерств о переходе церковно-приходских школ в ведение министерства народного просвещения, о чём свидетельствуют многочисленные заявления с мест о разъяснении, комиссариат по народному просвещению (бывш[ее] м[инистерство] н[ародного] п[росвещения]), пересмотрев вопрос, постановил: передать из духовного ведомства дела воспитания и образования ведению комиссариата народного просвещения. Передаче подлежат все церковно-приходские (начальные одноклассные, двухклассные) школы, учительские семинарии, духовные училища и семинарии, женские епархиальные училища, миссионерские школы, академии и все другие носящие различные названия низшие, средние и высшие школы и учреждения духовного ведомства, со штатами, ассигновками, движимыми и недвижимыми имуществами, то есть со зданиями, надворными постройками, с земельными участками под зданиями и необходимыми для школ землями, с усадьбами (если таковые окажутся), с библиотеками и всякого рода пособиями,

ценностями, капиталами и ценными бумагами и процентами с них и со всем тем, что предназначалось для вышеозначенных школ и учреждений.

Вопрос о церквях в этих учреждениях будет разрешен в связи с декретом об отделении церкви от государства»<sup>37</sup>.

Так был подведён итог бытию церковных школ, история которых хронологически заняла период с 1884 по 1917 г. Сейчас, век спустя, в этой масштабной церковно-образовательной программе, некогда охватывавшей всю Российскую империю, можно увидеть и положительные, и отрицательные стороны. К примеру, современные исследователи указывают на низкий уровень подготовки церковно-школьных педагогов: «...была слабо поставлена организация подготовки учительских кадров, что неизбежно снижало качество преподавания и определяло низкий уровень квалификации учителей»<sup>38</sup>, усматривая в этом основную причину того, что «система церковно-приходских школ оставила такой скромный след в истории народного образования, не оправдала вложенных материальных средств, а главное — надежды общества, Церкви, правительства»<sup>39</sup>. Мы же полагаем важным отметить: слабым местом церковно-школьной системы оказалась её чрезмерная зависимость от государственного финансирования, поэтому кардинальное изменение политической ситуации сделало церковные учебные заведения беззащитными перед лицом угрозы со стороны тех, кого самостоятельность церковной школы не устраивала (а таковыми оказались и религиозно-безразличное Временное правительство, и, естественно, агрессивно-безбожные большевики). Этот исторический урок сохраняет актуальность и сейчас, когда Церковь уделяет большое внимание возрождению и развитию всей системы церковного образования, в том числе приходских воскресных школ и православных гимназий.

37 Декреты Советской власти. Том I. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М., 1957. С. 210–212.

38 Яценко Р. В., Воробьев Е. П. Процесс обучения в церковно-приходских школах в конце XIX — начале XX веков // Начальная школа плюс До и После: ежемесячный научно-методический и психолого-педагогический журнал. 2013. № 7. С. 77.

39 Гончаров М. А., Плохова М. Г. Церковно-приходские школы и их место в подготовке учителей в России в конце XIX — начале XX века // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2 (25). С. 116.

### Источники

- Ведомость о церковных школах Костромской епархии за 1915 гражданский год // Костромские епархиальные ведомости. 1916. 15 июля. № 14. Прибавление к официальной части. С. 1–10.
- Декреты Советской власти. Том I. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.
- К сведению учащихся церковно-приходских школ // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 71.
- Лжебеде[в Д., протоиерей]*. На злобу дня. (По поводу бывших выборов в Учредительное собрание) // КЦОВ. 1917. 1–8 декабря. № 20–21. Отдел неофициальный. С. 243–248.
- Определение Святейшего Синода // КЕВ. 1917. 1 января. № 1. Отдел официальный. С. 3–4.
- Организация прихода и выборы в Учредительное собрание // КЦОВ. 1917. 1 августа. № 4. Отдел неофициальный. С. 39–40.
- Объявления от учреждений и лиц. От Костромского епархиального училищного совета // КЕВ. 1917. 1 марта. № 5. Отдел официальный. С. 69.
- Объявления от учреждений и лиц. От совета Георгиевской второклассной учительской школы Кологривского уезда // КЕВ. 1917. 15 мая. № 10. Отдел официальный. С. 145.
- Объявления от учреждений и лиц. От совета Корцовской второклассной женской школы // КЕВ. 1917. 15 июня. № 12. Отдел официальный. С. 218.
- Проект реорганизации церковно-школьного дела // КЕВ. 1917. 1 июня. № 11. Отдел официальный. С. 177–180.
- Протоиерей В. П. Груздев. (Некролог) // КЦОВ. 1917. 22 августа. № 7. Отдел неофициальный. С. 83–86.
- Распоряжения епархиального начальства // КЕВ. 1917. 15 февраля. № 4. Отдел официальный. С. 57–59.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга II. Выпуск 2. Деяния XX–XXX. Пг.: Издание Соборного Совета, 1918.
- Устинский А. Ф.* Памяти отца протоиерея В. П. Груздева // КЕВ. 1917. 15 февраля. № 4. Отдел неофициальный. С. 72–73.
- Циркуляр Училищного совета при Святейшем Синоде от 19 июля 1917 года № 309 в епархиальные училищные советы и уездные отделения // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел официальный. С. 30–33.

### Литература

- Гончаров М. А., Плохова М. Г.* Церковно-приходские школы и их место в подготовке учителей в России в конце XIX — начале XX века // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2 (25). С. 101–117.

- Житенев Т. Е.* Церковно-приходские школы в России. 1884–1918 гг. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 2004.
- Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года. (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб.: «Лики России», 2008.
- Синельников С. П.* Конфессиональные постановления Временного правительства о судьбе церковно-приходских школ // ИГП. 2013. № 21. С. 30–35.
- Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2002.
- Хроника событий 1917 года в Костроме / автор и сост. А. М. Белов. Кострома: Костромской государственный университет, 2017.
- Яценко Р. В., Воробьев Е. П.* Процесс обучения в церковно-приходских школах в конце XIX — начале XX веков // Начальная школа плюс До и После: ежемесячный научно-методический и психолого-педагогический журнал. 2013. № 7. С. 73–77.

## **The Fate of Parochial Schools in 1917 (Based on the Materials of the Kostroma Diocese)**

Ferapont (Kashin) Metropolitan of Kostroma and Nerekhta  
candidate of theology  
head of the Kostroma Metropolia of the Russian Orthodox Church  
156000 Kostroma, 26a Bogoyavlenskaya str.  
ferapontk@ya.ru

**For citation:** Ferapont (Kashin), Metropolitan. “The Fate of Parochial Schools in 1917 (Based on the Materials of the Kostroma Diocese)”. *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 188–207 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-188-207

**Abstract.** The article considers (on the example from the Kostroma diocese) the events of 1917 associated with the situation of church educational institutions — literacy schools, one- and two-year parochial schools, two classes and church-teacher schools. It describes the difficulties met by the church-school system and the attempts to resolve them. The article sets out the circumstances of the transfer of church schools to the Ministry of Education and their abolition after the October Revolution.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Kostroma diocese, literacy schools, parochial schools, two classes schools, church-teacher schools, Diocesan College Council, Parish reform, Ministry of Education, Local Council of 1917–1918.

## References

- Belov A. M. (ed.) (2017) *Hronika sobytij 1917 goda v Kostrome [Chronicle of the Events of 1917 in Kostroma]*. Kostroma: Kostromskoj gosudarstvennyj universitet (in Russian).
- Dekrety (1957) *Dekrety Sovetskoj vlasti. Tom I. 25 oktjabrja 1917 g. — 16 marta 1918 g. [Decrees of the Soviet Government. Volume I. October 25, 1917 — March 16, 1918]* Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury (in Russian).
- Firsov S. L. (2002) *Russkaja Cerkov' nakanune peremen (konec 1890-h — 1918 gg.) [Russian Church on the eve of changes (late 1890s–1918)]*. Moscow: Kul'turnyj centr “Duhovnaja Biblioteka” (in Russian).
- Goncharov M. A., Plohova M. G. (2012) “Cerkovno-prihodskie shkoly i ih mesto v podgotovke uchitelej v Rossii v konce XIX — nachale HH veka” [“Parish Schools and their Place in Teacher Training in Russia at the end of the XIX-beginning of the XX century”]. *Vestnik PSTGU. Serija IV: Pedagogika. Psihologija*, issue 2 (25), pp. 101–117 (in Russian).
- Jashhenko R. V., Vorob'ev E. P. (2013) “Process obuchenija v cerkovno-prihodskih shkolah v konce XIX — nachale XX vekov” [“The Process of Education in Parochial Schools in the late XIX — early XX centuries”]. *Nachal'naja shkola plus Do i Posle: ezhemesjachnyj nauchno-metodicheskij i psihologo-pedagogicheskij zhurnal*, no. 7, pp. 73–77 (in Russian).
- Rogoznyj P. G. (2008) *Cerkovnaja revoljucija 1917 goda. (Vysshee duhovenstvo Rossijskoj Cerkvi v bor'be za vlast' v eparhijah posle Fevral'skoj revoljucii) [The Church Revolution of 1917. (The Highest Clergy of the Russian Church in the Struggle for Power in the Dioceses after the February Revolution)]*. Saint-Petersburg: “Liki Rossii” (in Russian).
- Sinel'nikov S. P. (2013) “Konfessional'nye postanovlenija Vremennogo pravitel'stva o sud'be cerkovno-prihodskih shkol” [“Confessional resolutions of the Provisional government on the fate of parochial schools”], in *Istorija gosudarstva i prava*, no. 21, pp. 30–35 (in Russian).
- Zhitenev T. E. (2004) *Cerkovno-prihodskie shkoly v Rossii. 1884–1918 gg. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Moskovskij gosudarstvennyj universitet imeni M. V. Lomonosova [Parochial Schools in Russia. 1884–1918 years. The Dissertation on Competition of a Scientific Degree of Candidate of Historical Sciences. Moscow State University Named after M. V. Lomonosov]*. Moscow (in Russian).

# К 120-ЛЕТИЮ МОСКОВСКОГО ВАЛААМСКОГО ПОДВОРЬЯ: СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ТИХОН НА ПОДВОРЬЕ В 1920-Е ГОДЫ

Татьяна Ивановна Шевченко

кандидат богословия  
кандидат исторических наук,  
старший научный сотрудник  
отдела новейшей истории Русской Православной Церкви ПСТГУ  
127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1, офис 219  
tatyana\_valaam@mail.ru

**Для цитирования:** Шевченко Т. И. К 120-летию московского Валаамского подворья: Святейший Патриарх Тихон на подворье в 1920-е годы // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 208–229. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-208-229

## Аннотация

УДК 27-9 (271.22)

Статья посвящена истории основания в Москве в 1901 г. и закрытия в 1924–1926 гг. подворья Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. Акцент сделан на первом десятилетии существования подворья при большевистской власти, описываются обстоятельства посещения подворской церкви Святейшим Патриархом Московским и всея России Тихоном (Беллавиным) в 1922–1924 гг. События исследованы в контексте истории гонений на Церковь в Советской России и отображают отношение подворского братства к основным реалиям того времени: кампании изъятия церковных ценностей, обновленческому расколу, календарной реформе, процессу формирования отношений с властью и антирелигиозным гонениям. Несмотря на провокацию смуты, братья смогли сохранить единство и верность Патриарху Тихону, отвергли обновленческий раскол и устояли под давлением властей, не признававших их право на самоопределение в новом мире.

**Ключевые слова:** история Русской Православной Церкви, история Москвы, Валаамский монастырь, московское подворье Валаамского монастыря, Патриарх Тихон (Беллавин), антирелигиозные гонения, кампания изъятия церковных ценностей, обновленчество, новомученики.



**В** конце XIX — начале XX в. Москва была уникальным городом монастырей, которых насчитывалось только в черте города около 25, не считая общин. Вся же Московская епархия, занимавшая первое место по количеству монастырей, включала в себя 56 обителей. В самом начале XX в. здесь появился ещё один религиозный центр — частица Русского Северного Афона, подворье Валаамского Спасо-Преображенского монастыря, 120-летний юбилей основания которого будет отмечаться в 2021 г.

Общие сведения о послереволюционной жизни московского Валаамского подворья находятся в основном в современных популярных изданиях Спасо-Преображенского Валаамского монастыря<sup>1</sup>. Они подтверждаются сохранившейся в архиве финляндского Ново-Валаамского монастыря перепиской тех лет между монастырём и подворьями, документами Центрального исторического архива Москвы (ЦИАМ), Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Центрального государственного архива Московской области (ЦГАМО) и др. В последние годы опубликованы несколько статей<sup>2</sup> и две монографии по теме<sup>3</sup>.

Данная статья посвящена истории учреждения московского Валаамского подворья и первому десятилетию его существования при новой, большевистской, власти. В 1922–1924 гг. подворье посещал и служил в домовый церкви Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон (Беллавин). Рассматриваемые события исследуются в контексте истории гонений на Церковь в Советской России и отображают отношение подворского братства к основным реалиям того времени: кампании изъятия церковных ценностей, обновленческому расколу, календарной реформе, процессу изменения церковно-государственных отношений и гонениям.

В декабре 1917 г. Валаамский монастырь на Ладогe отошёл к провозгласившей независимость Финляндии. Однако в обеих столицах

- 1 Валаамские подвижники. СПб., 1997; Валаамский патерик. М., 2003.
- 2 *Шатохина Р. Д.* Свет Валаама в храме Ржевской иконы Божией Матери // VIII Кадашевские чтения: сборник докладов конференции 20–21 декабря 2010 г. М., 2011. С. 219–232; *Шевченко Т. И.* К истории закрытия в Москве в 1920-е гг. подворья Спасо-Преображенского Валаамского монастыря // Вестник ПСТГУ. Серия II. 2013. № 6. С. 3–71.
- 3 *Иосиф (Крюков), иг.* Московское подворье Спасо-Преображенского Валаамского монастыря: вехи истории. М., 2017; *Шевченко Т. И.* Валаамские иноки в эпоху гонений: Московское подворье Валаамского монастыря и его насельники после революции 1917 года. М., 2018.

в России сохранились его подворья, которые монастырское правление, несмотря на собственное сложное положение, пыталось защитить и с которыми оно поддерживало связь в основном посредством переписки.

В ноябре 1918 г. Финляндская и Выборгская епархия Православной Российской Церкви, к которой относился Валаамский монастырь, была наделена правительством независимой Финляндии статусом второй государственной церкви национального меньшинства, что помогло сохранить русские монастыри и православные приходы на её территории. После четырёх месяцев кровопролитной гражданской войны в Финляндии положение русских весной-летом 1918 г., особенно тех, кто не имел финляндского гражданства, было крайне тяжелым. «Они были лишены каких-либо источников существования и всякой правовой защиты»<sup>4</sup>. Местные власти намеревались выслать из Финляндии всех российских подданных: наблюдался рост антирусских настроений и прилагались большие усилия для ликвидации всех внешних признаков русского влияния, с которыми ассоциировалась и Православная Церковь.

Имя Святейшего Патриарха Тихона для Православной Церкви в Финляндии значимо в том числе тем, что в 1921 г. он благословил её автономию. В оставшихся на финской территории русских монастырях имя Патриарха Тихона особенно почиталось, к его мнению прислушивались, его благословения искали, не переставая молиться, с нетерпением ждали вестей о нём. А вести поступали в основном с подворий, оставшихся в Советской России и выполнявших важную функцию звена, связующего с потерянной родиной. Трудно представить, что когда-то их полезность приходилось доказывать<sup>5</sup>.

Валаамский архипелаг в Ладожском озере расположен в нескольких часах пути от материка, поэтому для монастыря издавна было жизненно необходимым иметь подворья в столице как для того, чтобы размещать приезжавшую по делам обители братию, так и для организации паломничеств, сбора средств и распространения литературы о Валааме. Кроме того, при подворьях устраивали часовни и храмы, в которых за богослужением употреблялся традиционный валаамский распев и совершались молебны и службы основателям

4 Мусаев В. И. Судьба русской диаспоры в независимой Финляндии (1918 г.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия II. 2007. Вып. 2. С. 107.

5 Иосиф (Крюков), иг. Московское подворье Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. С. 10–11.

Валаамской обители преподобным Сергию и Герману, что было важно для миссионерской работы.

Монастырь имел два подворья в Северной столице — на Калашниковской набережной (1834) и на Васильевском острове (1896). Первое подворье было учреждено в Петербурге ещё в 1820 г. распоряжением императора Александра I, за год до этого побывавшего на Валааме и находившегося под большим впечатлением от поездки. Именно после этой поездки состоялось общероссийское прославление прпп. Сергия и Германа Валаамских (1819). Император имел личное попечение об устройстве подворья, сам неоднократно его посещал для бесед с настоятелем и старцами. Однако расположение подворья — на Мясной улице в районе Малой Коломны — было не очень удобным для обители, поэтому в 1834 г. его перенесли на Калашниковскую набережную, где располагались пристань и проживало благочестивое купечество. Второе подворье в Петербурге — на Васильевском острове, недалеко от Смоленского кладбища — открыли в 1896 г. в память о «почившем в Бозе царе-миротворце» императоре Александре III, который, будучи ещё великим князем посещал Валаам в 1858 г. В часовне при подворье ежедневно совершалась панихида о нём. После революции 1917 г. подворья в Северной столице просуществовали ещё около пятнадцати лет, до конца 1920-х — начала 1930-х годов. Большая часть их насельников была арестована в ночь с 17 на 18 февраля 1932 г. Двое из них, иеромонахи Патрикий (Петров) и Арефа (Митренин), были прославлены для общецерковного почитания в лике преподобноисповедников в 2000 г.<sup>6</sup>

В Москве Валаамское подворье было учреждено гораздо позднее и с немалыми препятствиями в период с 1900 по 1903 г.<sup>7</sup> Расположилось оно на пересечении Второй Тверской-Ямской улицы и Александро-Невского переулка, где находится и поныне. В апреле 1993 г. здание подворья было возвращено Валаамскому монастырю.

История основания московского подворья ныне хорошо известна, она началась в 1862 г. Тогда валаамскому игумену Дамаскину<sup>8</sup> «более семидесяти человек из почётных граждан г. Москвы письменно изъявили готовность... за свой счёт построить... часовню

6 Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские подворья Валаамского монастыря и подвиг их новомучеников. СПб., 2018. С. 8–32.

7 Официальное открытие подворья — 1901 г.

8 Дамаскин (Кононов Дамиан, 1795–1881), игумен, настоятель Валаамского монастыря (1839–1881).

Валаамского подворья с необходимым при ней зданием»<sup>9</sup>. Появление в Москве Валаамского подворья предназначалось не только для увековечивания памяти великих основателей обители Преподобных Сергия и Германа. Почётные граждане Москвы объясняли своё намерение ещё и тем, что их не смогло оставить равнодушными «выдающееся любвеобильное гостеприимство» Валаамского монастыря, которое тот оказывал «всем многочисленным его посетителям», и щедрая благотворительность обители, особенно в отношении соседей — корелов и финнов, «по крайней бедности страны весьма нуждающихся в помощи». Так москвичи устройством подворья хотели помочь монастырю «в средствах его содержания, в которых он, находясь в краю лютеранствующем, имеет большой недостаток»<sup>10</sup>.

Проблематичным оказалось получить разрешение на строительство в Москве часовни. При Петре I было запрещено возводить новые часовни, старые же деревянные следовало разбирать. Указ императрицы Анны Иоанновны подтвердил этот запрет, однако «народная любовь к подобной форме благочестия возобладала над правительственными постановлениями... Часовни продолжали возникать как в сельской местности, так и в городах — для хранения почитаемых икон, на месте знаменательных событий... для сбора пожертвований»<sup>11</sup>.

Указом Святейшего Синода от 25 августа 1865 г. было разрешено допускать в столицах сооружение часовен лишь по достойным уважения причинам, каковых не усмотрели в прошении игумена Дамаскина, поэтому в 1869 г. ему было отказано в строительстве часовни. В Московской духовной консистории посчитали, что «дозволить основать в Москве часовню в увеличение средств обители, которая состоит в другой епархии, Московскому епархиальному начальству нет оснований, а если «московские граждане имеют особенное усердие к тому монастырю, то, конечно, могут делать

9 Дело об отказе удовлетворить прошение настоятеля с братией первоклассного Спасо-Преображенского Валаамского монастыря Санкт-Петербургской епархии о разрешении построить часовню в Москве. 29 окт.–31 дек. 1896 // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 444. Д. 14. Л. 5–8 об.; Валаамский патерик. Т. 2. С. 271–279.

10 Там же.

11 *Балашова Т. В.* Часовня и подворье Валаамского монастыря в Москве в начале XX в. // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура. Материалы Второй международной научной конференции 29 сент.–1 окт. 2003. СПб., 2004. С. 155.

пожертвования и без устройства часовни»<sup>12</sup>. Но доброты из московских граждан, игумен и братия проявили настойчивость, вознаграждённую успехом.

Игумену Дамаскину не суждено было увидеть московское подворье — он скончался в 1881 г. В 1895 г. для наблюдения за принадлежавшим обители доходным домом и для устройства подворья по благословию игумена Гавриила (Гаврилова) в столицу приехал монах Иоанн (Собакин). Ныне его почитают как одного из основателей подворья. Через год московский благотворитель С. С. Прусаков в благодарность за исцеление супруги решил помочь с устройством часовни и, купив дом у Тверской заставы, в 1899 г. передал его монастырю. За домом числился долг Московскому кредитному обществу от бывших владельцев, который монастырь погасил в 1915 г.<sup>13</sup>

Разрешение на устройство московского Валаамского подворья удалось получить только в 1900 г., тогда же была совершена закладка часовни подворья, которую построили и освятили<sup>14</sup> уже через два месяца. А 18 октября 1901 г. был освящён храм, построенный на втором этаже подворского здания. Освящение и Божественную литургию возглавил будущий священномученик митрополит Московский Владимир (Богоявленский). И часовня на первом этаже, и главный придел домово́й церкви на втором были освящены в честь преподобных Сергия и Германа Валаамских. Это были первые в Москве часовня и церковь в честь этих святых. Главный храм подворья вмещал до полутора тысяч молящихся. Главным архитектором комплекса был гражданский инженер Александр Иванович Рооп, для которого это был первый крупный проект.

В епархиальных отчётах за 1905–1908 гг. монастырское подворье в Москве удостаивалось особой похвалы: «Несомненно, светлое

12 Дело об отказе удовлетворить прошение настоятеля с братией первоклассного Спасо-Преображенского Валаамского монастыря Санкт-Петербургской епархии о разрешении построить часовню в Москве. 29 окт.–31 дек.1896 // ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 444. Д. 14. Л. 6–6 об., 8.

13 Дело о залоге имущества жены надворного советника Васильевой В. И. под. № 88–51 на 2-й Тверской-Ямской ул., в 2 участке и переходе его во владение коллежского советника Херодинова И.П., его вдовы Херодиновой М.И., дворянина Херодинова С.А., крестьянина Прусакова С.С., Валаамского монастыря Финляндской епархии. План владения. Фасад дома. 11.03.1891–8.05.1915 // ЦИАМ. Ф. 117. Оп. 13. Д. 134. Л. 71.

14 Освящение совершил настоятель Валаамского монастыря игумен Гавриил (Гаврилов).

впечатление оставляет посещение подворий Валаамского монастыря, и особенно московского подворья. Особый целый монастырь, уголок сурового Валаама на московской почве. Прекрасный, запрестольный, светлый, художественно расписанный храм, содержимый в полной чистоте и благолепии, посещаемый москвичами очень усердно. Внизу часовня, где почти в течение целого дня отправляются молебны и панихиды, валаамские строго церковные напевы, истовая служба, суровая дисциплина, строгость валаамской жизни подворских иноков — всё оставляет прекрасное впечатление. Храм не только достаточен утварью и ризницей, но и прямо богат»<sup>15</sup>. Это подворье приносило монастырю самый большой доход — до 50 тысяч рублей в год<sup>16</sup>.

Величественное здание Валаамского подворья в русско-византийском стиле явилось настоящим украшением города и по своему устройению действительно напоминало небольшой монастырь. Церковь и часовня отличались благолепием росписи и убранства. На первом и полуподвальном этажах разместились кухня, трапезная, портновская мастерская и монашеские комнаты на сорок насельников. Во дворе находились баня, крытый навес для дров и ледник<sup>17</sup>. В храме каждый вечер служили вечернюю службу, всенощные, а по утрам, как правило, были две литургии — в шесть и в девять часов. В часовне ежедневно в установленное время читался акафист. При подворье работали книжный магазин и паломническая служба.

После революции 1917 г. валаамское правление, оказавшись на территории независимой Финляндии, вполне обоснованно пыталось спасти своё, с такими трудами открытое, учреждение, где проживала братия, подвергавшаяся угрозе репрессий. Двадцать второго октября 1918 г. настоятель Валаамского монастыря игумен Павлин

15 Отчет о состоянии Финляндской епархии 1908 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2309. Л. 9. Цит. по: *Мусаев В. И.* Валаамский монастырь в составе Финляндской епархии Русской Православной Церкви (кон. XIX — нач. XX вв.): материальные и правовые аспекты // VII Валаамские образовательные чтения: «Богоизбранная обитель», к 30-летию возобновления монашеской жизни на Валааме 17–19 мая 2019 г. М., 2020. С. 49–56.

16 Отчет о состоянии Финляндской епархии 1905 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2125. Л. 9 об.

17 Договор с группой верующих о передаче им церкви т/н «Сергия и Германа» Валаамского подворья, с актами и описями церковного имущества (2.02.1919–21.05.1923) // ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 137. Л. 1 об., 8 об., 12; Дело о страховании недвижимого имущества Валаамского Спасо-Преображенского монастыря Финляндской епархии, находящегося под № 88, 51 на 2 и 3-х Тверских-Ямских улицах в Жильцовом пер., в 2 участке, Сушевой части. Планы владения. 30 янв. 1910 — 1 фев. 1916 г. ЦИАМ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 129. Л. 7 об., 11 об.

(Мешалкин) обратился в Финляндский Правительственный Сенат с просьбой защитить от национализации имущества подворий монастыря в Советской России. Он аргументировал обращение тем, что Валаамский монастырь находился теперь в независимом от России государстве и потому являлся для советской власти «иностранным учреждением»: «Валаамский монастырь находится в Финляндии как самостоятельном государстве, в силу чего распоряжение Советского правительства не имеет законных оснований к отобранию вышеупомянутого имущества»<sup>18</sup>.

В ЦГАМО хранится так называемая «охранная грамота» Финской миссии от 1918 г., выданная московскому Валаамскому подворью<sup>19</sup>, которая была доставлена в Московский совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (Моссовет). На какое-то время она произвела нужный эффект. Тем не менее статус «иностранный учреждения» оказался слишком шатким и не защитил подворье от общей судьбы монастырей и храмов в Советской России. Ценное имущество церкви Преподобных Сергия и Германа Валаамских в соответствии с декретом об изъятии церковных ценностей было конфисковано 31 марта 1922 г. Настоятель игумен Павлин (Мешалкин) писал с Валаама 9 июля 1922 г.: «Грустно слышать, что всё благоустройство храмов Божиих изъято насилием. Пусть будет это на ответственности тех, кто дерзнул покуситься на Божие достояние, мы же должны помнить, что Церковь Христова дорожит своими святынями по их внутреннему значению, а не ради материальной ценности и что все насилия и гонения бессильны отнять у Церкви главное её достоинство — святую веру»<sup>20</sup>.

Очевидец, насельник подворья, в письме на Валаам описывал подробности конфискации: «Явилось пятеро большевиков... Один из прибывших составлял список награбленных вещей, а другой стоял у дверей и караулил... Они втискивали в ящики ризы с образов, при этом ризы повергались на пол и там сгибались ногами... Когда всё было обобрано и автомобиль стоял уже, у подъезда подворья собралась тысячная толпа народа... Товарищи не решались выносить

18 О разных предметах // VLA. Ea 81 (1918). Д. 1. Л. 36.

19 Договор с группой верующих о передаче им церкви т/н «Сергия и Германа» Валаамского подворья, с актами и описями церковного имущества (2.02.1919–21.05.1923) // ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 18. Д. 137. Л. 23.

20 С донесениями особой важности о состоянии монастыря, вследствие переживаемого тревожного времени и с перепиской с монастырскими подворьями в Петрограде и Москве // VLA. Ea 81 (1918). Д. 20. Л. 76–76 об.



ящики... Они дождались прибытия конницы в 20 верховых и тогда, отогнав народ от подъезда, вынесли ящики, сложили их в автомобили и увезли. Народ в это время кидал в них комьями снега»<sup>21</sup>. «Изъятие» прошло достаточно мирно, комья снега — это не пули и не камни. Один из иноков даже попытался угостить чаем членов губкомиссии, слишком долго проводивших процедуру<sup>22</sup>.

В конечном итоге, «охранная грамота» не помешала как ликвидации в 1924 г. самого подворья, так и в 1926 г. церковного прихода при нём. После выселения братия ещё два года приходила служить в подворскую церковь, проживая в подвале здания напротив. Жилые же помещения подворья сначала отдали под общежитие беспризорных женщин и кружковые занятия студентов, затем в здании надолго разместились медицинские учреждения.

Двадцатые годы прошлого столетия были особенно непростыми для Русской Церкви. Но память о том времени, тем не менее, дорога нам: эти годы оказались последними годами жизни выдающегося святителя-исповедника Русской Церкви Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона (Беллавина). Историками подробно описаны события жизни Святейшего вплоть до его кончины в апреле 1925 г. Обстоятельства посещения Патриархом Валаамского подворья и другие факты, связывавшие его с подворьем в те годы, открывают новые подробности истории и самой Валаамской обители, и церковной Москвы. В частности, они помогают понять, как на подворье прошла «обновленческая смута» и каким было отношение братства к Патриарху Тихону и митрополиту Сергию (Страгородскому), возглавлявшему до революции Финляндскую и Выборгскую епархию.

На Валаамском подворье в те непростые годы останавливались архиереи, стоявшие у кормила Русской Церкви: непримиримый борец против обновленчества будущий священномученик архиепископ Фаддей (Успенский), митрополит Сергей (Страгородский), да и сам Патриарх Тихон, находясь под домашним арестом, обращался к властям с просьбой перевести его на Валаамское подворье.

В декабре 1919 г. Патриарха поместили под домашний арест после того, как он отказался пересмотреть своё отношение к советской власти. Святейший был подвергнут допросам 13 сентября и 10 октября

21 О положении церкви в Советской России. 1921 г. // ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 138.

22 Шевченко Т. И. Валаамские иноки в эпоху гонений. С. 44.



1920 г. Арест сняли не ранее сентября 1921 г. Из письма, написанного на Валааме 2 марта 1921 г. исполнявшим обязанности настоятеля иеромонахом Павлином (Мешалкиным), можно узнать, что весной 1921 г. заведующий подворьем, будущий священномученик иеромонах Галактион (Урбанович-Новиков) удостоился быть у Святейшего Патриарха, лично получил его благословение и даже «поднёс ему нечто от трудов своих», по поводу чего настоятель Павлин выражал большую радость<sup>23</sup>.

В 1921 г. на Валаамском подворье в Москве проживало 36 человек братии. Из них 11 человек приняли в тот год монашеский постриг, а некоторые были посвящены в священнический сан митрополитом Сергием, проживавшим на подворье.

В начале 1921 г. был арестован и митрополит Сергей, о чём упоминал Патриарх Тихон в письме к Финляндскому архиепископу Серафиму (Лукьянову) 5 февраля 1921 г. В письме Святейший между прочим писал, что не одобряет тенденции к автокефалии в Финляндской Церкви: «Недавно доставили из Эстонского Синода письмо Ваше... и представление Ваше насчет автономии и викариатства. На днях и то и другое, вероятно, будет удовлетворено. Особенно страшного ничего нет, и Господь нас вразумляет. Мне только кажется, что усиленно домогающиеся автокефалии впадают в... ошибку, смешивая божеское и вечное с человеческим, временным, земным... Не то теперь нужно, и именно в единении, согласном действовании и братской любви — сила»<sup>24</sup>. Тем не менее, именно в этот период, 11 февраля 1921 г., постановлением Патриарха Тихона и Священного Синода при нём была дарована широкая автономия Православной Церкви в Финляндии.

В начале 1922 г. Патриарх Тихон служил в подворской церкви: 4 февраля — всенощное бдение, а 5 февраля возглавил Божественную литургию. В этот день празднуется память свт. Павлина Ноланского Милостивого. Святейший почтил день ангела тогдашнего валаамского настоятеля игумена Павлина (Мешалкина). Вероятно, именно во время этого посещения, по более позднему уверению

23 С донесениями особой важности о состоянии монастыря, вследствие переживаемого тревожного времени и с перепиской с монастырскими подворьями в Петрограде и Москве // VLA. Ea 81 (1918). Д. 20. Л. 54–54 об.

24 Цит. по: Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М., 1995. С. 140–141.

членов приходского совета, Патриарх сказал часто упоминаемые ныне слова о подворском братстве, что оно есть «единственный оплот, столп православия и рассадник веры» в столице, охваченной обновленческой смутой, и выразил надежду, что братия обители «до конца останется утешением всем скорбящим и обремененным»<sup>25</sup>. Члены приходского совета считали, что таким образом Святейший выражал волю на то, чтобы подворская братия осталась в Москве, а не уезжала на Валаам.

Подворье в те годы действительно служило духовной пристанью москвичам, ищущим опору в смутное время. Московский обыватель Н. П. Окунев сделал запись в своем дневнике 29 октября 1922 г.: «Вот я теперь повадился на Валаамское подворье — на Второй Тверской-Ямской, — а почему? Потому что там служат по-старому, поют настоящим, старомонастырским напевом, речей не говорят, электрического освещения нет, монахи, может быть, и пьющие, и блудящие, но умеющие и читать, и петь, и крестное знамение класть. Нет у них стриженных бород, бритых шей и щёк. Всё как 20, 40, 100 лет тому назад. И как там легко стоитя длинная трёхчасовая служба, как примирительно себя чувствуешь там, и видишь кругом — церковь полна, и все понимают, что они не на концерт пришли, не на эксперимент каких-нибудь Антонинов и Красницких, а в Храм Божий!»<sup>26</sup>

Прямой угрозы ликвидации московского подворья до 1923 г. не было. С весны 1922 г. большевики сменили тактику «кавалерийской» атаки на разложение Церкви через обновленческое движение. В газетах появлялись публикации священников, поливавших грязью Патриарха и восхвалявших новую власть. Расчёт делался на то, что Патриарх будет осуждён верующими. Готовился расстрельный процесс над первоиерархом. В мае 1922 г. он был вновь арестован по обвинению в «сопротивлении изъятию церковных ценностей» и заключён под домашний арест на Троицком подворье. Девятнадцатого мая патриаршая резиденция была захвачена обновленцами.

В конце 1922 г. в Ликвидационном отделе Наркомюста наконец вспомнили и о Валаамском подворье. Случайно или нет, но поводом послужила попытка приходского совета защитить от обновленцев подворскую часовню. Совет написал жалобу во ВЦИК. Её «спустили»

25 С донесениями особой важности о состоянии монастыря, вследствие переживаемого тревожного времени и с перепиской с монастырскими подворьями в Петрограде и Москве // VLA. Ea 81 (1918). Д. 20. Л. 84 об.

26 Окунев Н. П. Дневник москвича: 1917–1924. М., 1997. Кн. 2. 1920–1924 гг. С. 246.

в Наркомюст, где были сильно удивлены, почему подворье и храм при нём до сих пор существуют. Двадцать шестого февраля 1923 г. поступило распоряжение: «Ликвидировать домовую церковь и [с подворьем поступить на общем основании]»<sup>27</sup>.

Вести о закрытии московского подворья быстро дошли до Валаама. В апреле 1923 г. настоятель Павлин сообщал об этом бывшему валаамцу архимандриту Мелетию (Розову) в Иерусалим: «Вести, приходящие из России, заставляют глубоко страдать за гонимую Святую Церковь и Её предстоятеля-страдальца Владыку Патриарха Тихона. Еретическое церковное движение в России... в угоду врагам христианства, принимает всё более широкие и жестокие размеры: все, не подчиняющиеся сатанинскому сборищу, кощунственно именованному “живою церковью”, подвергаются беспощадному гонению воинствующего безбожия и сатанизма. Не избежали этой участи и наши иноки, живущие в России»<sup>28</sup>.

В 1923 г. Пасха приходилась на 8 апреля. Патриарх был под арестом в ожидании громкого судебного процесса. Агентам ГПУ было дано задание «фиксировать разговоры среди различных слоёв населения до и после процесса». ГПУ опасалось, что процесс и возможная казнь Патриарха вызовут возмущение. Во внутреннюю тюрьму ГПУ Патриарха перевели 19 апреля 1923 г.<sup>29</sup>

Шестнадцатого апреля с московского подворья на Валаам писал некий иеромонах Константин (Денисов), выставивший себя борцом с обновленчеством, на деле же — не по разуму ревновавший о чистоте православия. В письме он сообщал, что на подворье против «живой красной церкви» выступают только пять иноков. Остальная же братия и особенно заведующий, иеромонах Галактион, по его мнению, были слишком «равнодушны». Иеромонах Константин называл себя единственным «главным воякой», который «ведёт борьбу с ересью развёрнутым фронтом» и намерен «сохранить подворье в чистоте». И хотя автор письма называл в числе своих «советников» авторитетных епископов Феодора (Поздеевского) и Андрея (Ухтомского), а также знаменитого затворника иеросхимонаха Алексия

27 Цит. по: Шевченко Т. И. К истории закрытия. С. 3–71.

28 Письмо игумена Павлина архимандриту Мелетию от 9[?] апреля 1923 г. (№ 10) // История Русской духовной миссии в Иерусалиме в письмах архимандрита Мелетия (Розова) 1919–1929 гг. / публ. С. Н. Бакониной. URL: <http://pstgu.ru/download/1302948257.rdm.pdf>.

29 Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013. С. 280.

(Соловьёва), якобы во всём его поддержавших<sup>30</sup>, — показательно-демонстративный тон письма вызвал подозрение. Упоминание об этом иеромонахе и его поступках важно как пример спровоцированной властями смуты и реакции на неё.

В письме настоятелю ревнитель рассказал о том, как он со всей строгостью и вопреки общему на подворье спокойному настроению поступил с митрополитом Сергием (Страгородским) — не допустил его, как признавшего обновленцев, причащаться: «Много у меня было энергии и силы по борьбе с ересью — хоть отбавляй, и всё это я пустил в дело... сколько нужно было мужества... одному действовать против убеждений всех братий. Когда митрополита Сергия я один не допустил приобщиться... то братья колотили кулаками об стол на кухне и говорили, что выкинуть Константина нужно с подворья... Я... заявил: ...отказываюсь от служения, а наше подворье будет запачкано ересью... Я... с Великой Субботы не хожу в церковь»<sup>31</sup>.

Надо сказать, что случилось это ещё до публичного покаяния митрополита Сергия перед Патриархом Тихоном. Вполне вероятно, что упомянутые в письме авторитетные лица действительно поддерживали поступок иеромонаха. Однако в самом монастыре на Валааме к ревности данного отца, даже внешне оправданной, отнеслись недоверчиво. В конце концов иеромонах Константин добился удаления митрополита Сергия с подворья, но не остановился на этом, заподозрив и Патриарха.

Весь май 1923 г. в правительственных кругах решался вопрос об открытом судебном процессе над Патриархом Тихоном. Но Антирелигиозная комиссия во главе с Е. М. Ярославским считала более «перспективным» план «раскаяния» Патриарха в «антисоветских преступлениях». Ярославский полагал, между прочим, что в случае согласия Патриарха на «раскаяние» его вполне можно было перевести на Валаамское подворье, разрешив «церковную деятельность»<sup>32</sup>.

Пятого января 1923 г. Патриарх обращался во ВЦИК с просьбой переселить его на Валаамское подворье из Донского монастыря<sup>33</sup>. В июне 1923 г. подворье получило предписание от игумена Павлина — всей братии уезжать на Валаам. Решение было обосновано тре-

30 Шевченко Т. И. К истории закрытия. С. 3–71.

31 Цит. по: Там же.

32 Там же.

33 Соловьёв И., свящ. Документы о последнем периоде жизни и деятельности Патриарха Тихона (Беллавина) // Церковь и время. 2009. № 3. С. 241.

вогой за судьбы иноков. Это повергло в «глубокую скорбь» приходской совет, члены которого умоляли настоятеля оставить братию в Москве и, как аргумент, привели вышеупомянутые слова Патриарха, что подворье — это «единственная пристань» от бурь в то время, когда часть духовенства изменила «вере отцов наших», братия же на подворье «твёрдо и непоколебимо» стояла «на своём великом посту»<sup>34</sup>. Это утверждение было бы невозможным, если бы, как уверял иеромонах Константин, вся братия была «равнодушна» к обновленчеству.

Члены приходского совета надеялись организовать общину на родном подворье и закрепить за ней хотя бы часть жилых помещений. Приходской совет наивно полагал, что община после перерегистрации сможет сама выбирать служителей культа и избавиться от посягательств Живой Церкви. Ответ настоятеля Павлина был написан 27 июня 1923 г. Сочувствуя он тем не менее вначале отказал приходскому совету, ссылаясь на постановление монастырского собрания и тогдашнего Финляндского архипастыря Серафима (Лукьянова). Однако очень скоро он изменил своё мнение. Что могло повлиять на это?

Власти рассматривали возможность переселения Патриарха на Валаамское подворье и наблюдения за ним. Одновременно подворскую часовню хотело занять обновленческое «Высшее Церковное управление», чему воспротивился приходской совет. В случае заселения Патриарха ему понадобилась бы поддержка. Определённую роль сыграла и нездоровая выходка иеромонаха Константина. Всё это, возможно, побудило правление монастыря пересмотреть своё решение. Перемена произошла за очень короткий промежуток времени. Приходской совет меньше чем через месяц благодарил игумена за данное монахам разрешение остаться. Настоятель писал братии, что обстоятельства изменились и теперь обязывали братию «временно остаться на подворье», чтобы «содействовать восстановлению и укреплению нашего Святого и Бесценного Православия»<sup>35</sup>.

В заточении в Донском монастыре Патриарха продержали год. Из этого периода 38 дней его томили во внутренней тюрьме ГПУ на Лубянке, допрашивали, применяя давление, запугивание и, возможно, физическое воздействие — один раз его увозили в больницу

34 Шевченко Т. И. К истории закрытия. С. 3–71.

35 Цит. по: Там же.

и по Москве ходили слухи, что Патриарх скончался<sup>36</sup>. Двадцать седьмого июня 1923 г. его освободили из внутренней тюрьмы ГПУ. Патриаршие послания о лояльности к советской власти, скорректированные с учётом требований властей, были изданы в листовках и опубликованы в газетах. Однако надежды большевиков на то, что Патриарх будет отвергнут народом, как пошедший на «делку» с властями, не оправдались. Его всюду встречали с ликованием. По освобождении Святейший поселился в Донском монастыре. Он так и не получил разрешения переехать на Валаамском подворье. Однако официальный отказ властей пришел только в середине января 1925 г., незадолго до кончины Патриарха, видимо, после того, как надежды властей склонить его к «сотрудничеству» иссякли. Группа верующих подворья обращалась к Калинин 15 ноября и 23 декабря 1924 г. с просьбой разрешить Патриарху переехать, но ответа не получила.

Вскоре после освобождения из тюрьмы ГПУ, 10–11 июля 1923 г., накануне и в самый день памяти прпп. Сергия и Германа Валаамских Патриарх в сослужении ряда епископов провёл праздничное богослужение в подворской церкви. Об этом 7 августа 1923 г. писал из Иерусалима на Валаам архимандрит Мелетий (Розов): «Патриарх Тихон на первых днях после своего освобождения служил на Валаамском подворье, оказав валаамским инокам своё особенное Патриаршее благоволение за их преданность Законной Власти и стойкость в борьбе с Живой церковью»<sup>37</sup>. Похвала преданности и стойкости насельников опять не подтверждает утверждения ревнителя о том, что почти вся подворская братия и её руководитель равнодушны к обновленцам.

Благодаря сохранившимся сводкам ГПУ о наблюдении за Патриархом, можно узнать об обстановке на Валаамском подворье в дни патриаршей службы. Деястого июля праздничное вечернее богослужение началось в 18 часов, а закончилось только в 23 часа. Известно, что Патриарх заночевал на подворье. Наблюдатель отметил подчёркнутую предусмотрительность всех присутствовавших в отношении Патриарха: «Было заметно как всё духовенство нянчилось с ним,

36 Сафонов Д. *свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. С. 309, 318.

37 Письмо архимандрита Мелетия монаху Иувиану от 7 августа 1923 г. (№ 12) // История Русской духовной миссии в Иерусалиме в письмах архимандрита Мелетия (Розова) 1919–1929 гг.

точно с ребенком, прислуживая во всём. Было приготовлено много яств». Агент ГПУ также отметил присутствие множества молодых монахинь, которые, прячась от него, пытались подойти к Патриарху и поклониться ему. Другая наблюдательница писала, что в храме были почти одни рабочие, и все они поддерживали Патриарха<sup>38</sup>.

Литургия в сам день праздника началось в 10 часов утра. «По оценке наблюдателя, “все разговоры были направлены против власти”. Верующие восхищались мужеством Патриарха: “Публика была на стороне Тихона, сочувствуя ему, восхваляя его страдания, и... труды”»<sup>39</sup>.

Однако сыщики не заметили, что не всё было гладко в подворском братстве. Нашлись и те, кто осудил вынужденное заявление Патриарха о лояльности советской власти. Это был все тот же иеромонах Константин. За день до визита Патриарха он отказался послушаться начальника подворья, заявив, что не признаёт приходской совет, одновременно он распространял провокационные слухи. Можно предположить, что это были слухи о якобы «сотрудничестве» Патриарха с властями.

Как возмущённо вспоминал позднее валаамский настоятель Харитон (Дунаев), иеромонах Константин добился того, чтобы не допустить к жительству на подворье только что освобождённого из тюрьмы Патриарха, за богослужением не поминал его и других побуждал к тому же. Об устроенном скандале вынужден был доложить в монастырь заведовавший подворьем иеромонах Галактион: «Ему [Константину] не священнические ризы носить, а хулиганское тряпье... Я ещё большего такого озорника не знаю!» На подворье пришлось собрать «церковный совет и всю братию», чтобы выяснить, кем на самом деле являлся вышеупомянутый ревнитель. «И эта разборка дела происходила до трёх часов утра»<sup>40</sup>.

В результате выяснилось, что и руководство подворья, и большая часть братии были преданы Патриарху, и вскоре Святейший ещё раз служил на подворье — это была всенощная 23 сентября 1923 г. накануне праздника перенесения мощей основателей обители преподобных Сергия и Германа Валаамских.

Очередной «манёвр» ГПУ в отношении Патриарха касался введения нового стиля, что стало ещё одним из способов внесения рас-

38 Сафонов Д., *свящ.* Свяtitель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. С. 347.

39 Цит. по: Там же. С. 349.

40 Цит. по: Шевченко Т. И. Игумен Харитон. М., 2011. С. 441.



кола в Церковь. Когда под давлением органов вышло распоряжение Святейшего о переходе на новый календарь с 1 октября 1923 г., тогда вышеупомянутый иеромонах Константин перестал возносить имя Патриарха на ектеньях и призывал остальных ему последовать. Братия подворья опять не пошла за смутьяном.

Позднее, в 1925 г., тот же иеромонах Константин в письме на Валаам написал довольно странную для защитника Церкви фразу: «Советская власть нас не обижает, за что мы ей благодарны»<sup>41</sup>. Он продолжал проживать вместе с братством даже после закрытия подворья, когда иноки основали нелегальный монастырь при церкви Ржевской иконы Божией Матери, и имел определённое влияние на события, связанные с календарной смутой в основном монастыре на Ладого. Там смущение по поводу перехода на новый стиль было столь велико, что эконом подворья обеспокоенно писал на Валаам: «Отец Иувиан, будь добр, ответь мне в нескольких словах, по чистой совести, как перед Богом: как в настоящее время обстоит духовная жизнь в нашей обители, и как вы все себя духовно чувствуете, и есть ли духовный мир? Мы плохо знаем, находимся в недоразумении, и думаем, и понимаем двусмысленно. Прошу, рассея недоразумения по совести. За всякую неправду ответ перед Богом дадим»<sup>42</sup>.

Передать в руки обновленцев Валаамское подворье не удалось, как не удалось и спровоцировать бунт против Патриарха. В «Известиях ВЦИК» от 3 февраля 1924 г. было опубликовано постановление о выселении монахов с подворья. Большой поддержкой для братии в то время, несомненно, стало последнее патриаршее богослужение в подворской церкви 11 июля 1924 г. Патриарх возглавил Божественную литургию в честь престольного праздника обители — памяти преподобных Сергия и Германа Валаамских.

Согласно записке монастырской канцелярии, 22 октября 1924 г. братию выселили с подворья. Иноки стали жить в подвале здания напротив и ещё какое-то время приходили служить в свою церковь.

Таким образом, можно резюмировать, что московское Валаамское подворье не избежало общих испытаний, обрушившихся на храмы и монастыри России. Несмотря на попытку обновленцев захватить подворье, провокацию смуты, отдельные протесты не по разуму

41 *Шевченко Т. И.* Игумен Харитон. С. 121.

42 С донесениями особой важности о состоянии монастыря, вследствие переживаемого тревожного времени и с перепиской с монастырскими подворьями в Петрограде и Москве // VLA. Еа 81 (1918). Д. 20. Л. 95 об.



ревновавших братий, невзирая на давление властей, порывавшихся неоднократно закрыть подворье и скомпрометировать насельников, братия оставалась верной Патриарху Тихону и своему непосредственному руководителю — начальнику подворья, будущему преподобномученику Галактиону (Урбановичу-Новикову), не признала обновленчества, какое-то время предоставляла тихую пристань для русских иерархов. Подворье состояло в переписке с основным монастырем на Валааме, где молились за Русскую Церковь и её Предстоятеля. Неудавшаяся же попытка смуты показывает, что само по себе подворское братство было крепким, дружным и устоявшимся, хранило послушание и монашеские заветы, что оказалось единственной верной тактикой в отношениях с новой властью. Четверо подворских иноков прославлены ныне в лице новомучеников и исповедников российских: иеромонах Галактион (Урбанович-Новиков), игумен Афанасий (Егоров), монах Таврион (Толоконцев). До 1924 г. на подворье также подвизался перебравшийся позднее в Петроград иеромонах Арефа (Митренин).

### Архивные документы

- ГАРФ. Ф. 6343 (Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей (до 1941). Оп. 1. Д. 263 (О положении церкви в Советской России. 1921).
- РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 442 (Отчеты о состоянии епархий за 1853–1916 гг.). Д. 2125; Д. 2309.
- ЦГАМО. Ф. 66 (Московский Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов). Оп. 18. Д. 137 (Договор с группой верующих о передаче им церкви т/н “Сергия и Германа” Валаамского подворья, с актами и описями церковного имущества (2.02.1919–21.05.1923).
- ЦИАМ. Ф. 117 (Московское городское кредитное общество при Московском городском общественном управлении). Оп. 13. Д. 134 (Дело о залоге имущества жены надворного советника Васильевой В. И. под. № 88-51 на 2-й Тверской-Ямской ул, в 2 участке и переходе его во владение коллежского советника Херодинова И. П., его вдовы Херодиновой М. И., дворянина Херодинова С. А., крестьянина Прусакова С. С., Валаамского монастыря Финляндской епархии. План владения. Фасад дома. 11.03.1891–8.05.1915).
- ЦИАМ. Ф. 203 (Московская духовная консистория). Оп. 444. Д. 14 (Дело об отказе удовлетворить прошение настоятеля с братией первоклассного Спасо-Преображенского Валаамского монастыря Санкт-Петербургской епархии о разрешении построить часовню в Москве. 29окт.–31 дек.1896)
- ЦИАМ. Ф. 295 (Московское городское общество взаимного от огня страхования). Оп. 1. Д. 129 (Дело о страховании недвижимого имущества Валаамского Спасо-

Преображенского монастыря Финляндской епархии, находящегося под № 88, 51 на 2 и 3-х Тверских-Ямских улицах в Жильцовом пер., в 2 участке, Суцевской части. Планы владения. 30 янв. 1910 — 1 фев. 1916 г.).

Valamon Luostarin Arkisto (VLA). Ea 81 (1918). Д. 1 (О разных предметах); Д. 20 (С донесениями особой важности о состоянии монастыря, вследствие переживаемого тревожного времени и с перепиской с монастырскими подворьями в Петрограде и Москве).

### Источники

Валаамские подвижники / 2-е изд., испр. и доп., реп. 1891 г. СПб.: Валаамский монастырь, 1997.

Валаамский патерик: в 2 т. М.: Валаамский монастырь; Паломник, 2003.

История Русской духовной миссии в Иерусалиме в письмах архимандрита Мелетия (Розова) 1919–1929 гг. / публ. С. Н. Бакониной. [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/download/1302948257.rdm.pdf> (дата обращения 01.02.2011).

Окунев Н. П. Дневник москвича: 1917–1924. М.: Кн. 2. 1920–1924 гг. Воениздат, 1997.

Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / сост. Г. Штриккер. М.: ПроPILEI, 1995.

Соловьев И., свящ. Документы о последнем периоде жизни и деятельности Патриарха Тихона (Беллавина) // Церковь и время. 2009. № 3. С. 235–248.

### Литература

Балашова Т. В. Часовня и подворье Валаамского монастыря в Москве в начале XX в. // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура. Материалы Второй международной научной конференции 29 сент.–1 окт. 2003 г. СПб.: Валаамский монастырь и др., 2004. С. 155–159.

Иосиф (Крюков), иг. Московское подворье Спасо-Преображенского Валаамского монастыря: вехи истории. М.: Валаамский монастырь; Абрис, 2017.

Мусаев В. И. Валаамский монастырь в составе Финляндской епархии Русской Православной Церкви (кон. XIX — нач. XX вв.): материальные и правовые аспекты // VII Валаамские чтения: «Богоизбранная обитель», к 30-летию возобновления монашеской жизни на Валааме (17–19 мая 2019). М.: Свет Валаама, 2020. С. 49–56.

Мусаев В. И. Судьба русской диаспоры в независимой Финляндии (1918 г.) // Вестник Санкт-Петербургского университета (II). 2007. Вып. 2. С. 103–114.

Сафонов Д. свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013.

*Шатохина Р. Д.* Свет Валаама в храме Ржевской иконы Божией Матери // VIII Кадашевские чтения: сборник докладов конференции 20–21 декабря 2010 г. М.: ОРПК «Кадашевская слобода», 2011. С. 219–232.

*Шевченко Т. И.* Игумен Харитон. М.: Валаамский монастырь, 2011.

*Шевченко Т. И.* Валаамские иноки в эпоху гонений: Московское подворье Валаамского монастыря и его насельники после революции 1917 года. М.: ПСТГУ, 2018.

*Шевченко Т. И.* К истории закрытия в Москве в 1920-е гг. подворья Спасо-Преображенского Валаамского монастыря // Вестник ПСТГУ (II). 2013. № 6. С. 3–71.

*Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские подворья Валаамского монастыря и подвиг их новомучеников. СПб.: Свет Валаама, 2018. С. 8–32.

## **To the 120th Anniversary of Valaam Monastery's Metochion in Moscow: St. Patriarch Tikhon on the Metochion in the 1920s.**

**Tatiana I. Shevchenko**

PhD in History

PhD in Theology,

Senior Researcher of Department

at the Russian Orthodox Church's Modern History

at the St. Tikhon's Orthodox University

6/1 Likhov pereulok, office 219,

127051 Moscow Russian Federation

tatyana\_valaam@mail.ru

**For citation:** Shevchenko, Tatiana I. "To the 120th Anniversary of Valaam Monastery's Metochion in Moscow: St. Patriarch Tikhon on the Metochion in the 1920s". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 208–229 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-208-229

**Abstract.** The article covers the story of the establishment in 1901 and the closure in 1924–1926 of the Metochion of Valaam monastery of the Lord's Transfiguration in Moscow. The author focuses on the first decade of the Metochion's life under Bolshevik rule, describes the circumstances of the visit by His Holiness Patriarch of Moscow and All Russia Tikhon (Belavin) to the church at the Metochion in 1922–1924. The study was carried out in the context of the story of the persecution against the Church in Soviet Russia and reflects the attitude of the Valaam Brotherhood in Moscow to the main realities of the time – the company of the seizure of Church property, renovationists' schism, calendar reform, process of forming relations with the soviet government and anti-religious persecution. Despite the provocation, the brothers were able to maintain unity, loyalty to Patriarch Tikhon. They rejected the schism and resisted the pressure of the Bolshevik authorities who did not recognize their right to self-determination in the new world.

**Keywords:** history of Russian Orthodox Church, history of Moscow, Valaam Monastery, Moscow Metochion of Valaam Monastery, Patriarch Tikhon (Bellavin), anti-religious persecution, company of seizure of Church property, renovationism, new martyrs of Russia.

## References

- Bakonina S. N. (2011) *Istorija Russkoj duhovnoj missii v Ierusalime v pis'mah arhimandrita Meletija (Rozova) 1919–1929 gg.* [History of the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem in the Letters of Archimandrite Meletius (Rozov) 1919–1929], available at: <http://pstgu.ru/download/1302948257.rdm.pdf> (01.02.2011) (in Russian).
- Balashova T. V. (2004) “Chasovnja i podvor'e Valaamskogo monastyrja v Moskve v nachale XX v.” [“Chapel and Metochion of Valaam Monastery in Moscow in early Twentieth Century”], in *Valaamskij monastyr': duhovnye tradicii, istorija, kul'tura. Materialy Vtoroj mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 29 sent.–1 okt. 2003 g.* [Valaam Monastery: Spiritual Traditions, History, Culture. Materials of Second International Scientific Conference September 29 – October 1, 2003]. Saint-Petersburg: Valaamskij monastyr', pp. 155–159 (in Russian).
- Krjukov I. (2017). *Moskovskoe podvor'e Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja: vehi istorii* [Moscow Metochion of Valaam Monastery of the Transfiguration]. Moscow: Valaamskij monastyr', Abris (in Russian).
- Musaev V. I. (2007) “Sud'ba russkoj diaspory v nezavisimoj Finlyandii (1918)” [“Destiny of Russian Diaspora in Independent Finland (1918)”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, II, no. 2, pp. 103–114 (in Russian).
- Musaev V. I. (2020) “Valaamskij monastyr' v sostave Finlyandskoj eparhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (kon. XIX — nach. XX vv.): material'nyje i pravovyje aspekty” [“Valaam Monastery as Part of Finnish Diocese of Russian Orthodox Church (late XIX — early XX centuries): Material and Legal Aspects”], in *VII Valaamskie obrazovatel'nye chteniya: “Bogoizbrannaya obitel”, k 30-letiju vozobnovleniya monasheskoj zhizni na Valaame (17–19 maj 2019)* [VII Valaam Educational Readings: “God's Chosen Cloister”, on the 30th Anniversary of Monastic Life Resumption on Valaam (may 17–19, 2019)]. Moscow: Svet Valaama, pp. 55–60 (in Russian).
- Sapfonov D. (2013) *Svyatitel' Tihon, Patriarh Moskovskij i vseya Rossii, i ego vremja* [St. Patriarch of Moscow and All Russia Tikhon and His Epoch]. Moscow (in Russian).
- Shatokhina R. D. (2011) “Svet Valaama v hrame Rzhhevskoj ikony Bozhiej Materi” [“Valaam's Light in Church of Rzhev Icon of Mother of God”], in *VIII Kadashevskie chteniya: sbornik dokladov konferencii 20–21 dekabrya 2010 g.* [VIII Kadashev Readings: Collection of Conference Reports December 20–21, 2010]. Moscow, pp. 219–232 (in Russian).
- Shevchenko T. I. (2011) *Igumen Hariton* [Igumen Hariton]. Moscow: Valaamskij monastyr' (in Russian).
- Shevchenko T. I. (2013) “K istorii zakrytiya v Moskve v 1920-e gg. podvorya Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya” [“On History of Closure of Metohija

of Valaam Monastery of the Transfiguration in Moscow in the 1920s”]. *Vestnik PSTGU*, II, no. 6, pp. 3–71 (in Russian).

Shevchenko T. I. (2018) *Valaamskie inoki v epohu gonenij: Moskovskoe podvorje Valaamskogo monastyrja i ego nasel'niki posle revoljucii 1917 goda [Valaam Monks in Era of Persecution: Moscow Metochion of Valaam Monastery and its Inhabitants after Revolution in 1917]*. Moscow: PSTGU (in Russian).

Shkarovskiy M. V. (2018) *Sankt-Peterburgskie podvorja Valaamskogo monastyrja i podvig ih novomuchenikov [St. Petersburg Metohijas of Valaam monastery and Feat of their New Martyrs]*. Sankt-Peterburg: Svet Valaama (in Russian).

Soloviev I. (2009) “Dokumenty o poslednem periode zhizni i deyatel'nosti Patriarha Tihona (Belavina)” [“Documents of last period of Patriarch Tikhon's (Belavin) life and work”]. *Cerkov' i vremya*, no. 3, pp. 235–248 (in Russian).

Stricker G. (ed.) (1995) *Russkaya Pravoslavnaja Cerkov' v sovetskoe vremja (1917–1991): Materialy i dokumenty po istorii otnoshenij mezhdou gosudarstvom i Cerkovju [Russian Orthodox Church in Soviet times (1917–1991): Materials and Documents on History of Relations Between the State and the Church]*. Moscow: Propilei (in Russian).

# СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК В БОРЬБЕ СО ШТУНДОЙ<sup>1</sup>

Варвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук  
профессор ФГБОУ Российской академии живописи, ваяния  
и зодчества Ильи Глазунова  
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21  
v\_kashirina@mail.ru

**Для цитирования:** Каширина В. В. Святитель Феофан Затворник в борьбе со штундой // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 230–242. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-230-242

## Аннотация

УДК 27-67 (271.22)

Объектом исследования в статье является переписка святителя Феофана с Н. В. Елагиным, протоиереем Николаем Флоринским и протоиереем Димитрием Ждановым. Тематика переписки — религиозно-нравственные братства («штунды») для изучения Библии, возникшие в начале XIX в. в южных областях Украины и быстро увеличивавшие своё влияние среди православных христиан. Методология исследования базируется на комплексном применении традиционных научных методов: источниковедческого, историко-логического и сравнительно-исторического. В результате исследования была реконструирована история издания сочинения А. Д. Ушинского «Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании Священного Писания в беседах православного мирянина с сектантами» против штундистов и выявлено участие в подготовке издания святителя Феофана Затворника. Труд А. Д. Ушинского, написанный при деятельном участии и поддержке святителя Феофана, явился одним из первых, посвящённых штунде. В книге были опубликованы и подробно разобраны вероучительные положения штундистов, которые ходили в рукописном виде или же распространялись только устно.

**Ключевые слова:** штунда, А. Д. Ушинский, святитель Феофан Затворник, миссионерство.

1 За помощь в подготовке материала автор выражает благодарность сотрудникам Феофановского проекта Издательского совета Русской Православной Церкви.

## Введение

Штундизм как протестантское движение зародился в Германии в XVIII в. Идеология движения во многом базировалась на идеях пиетизма, необходимости изучения Библии, идее личного благочестия, благотворительности и миссионерстве, при этом игнорировались церковные таинства и пастыри Церкви. Последователи учения собирались для чтения Библии и духовно-нравственных бесед в определенные часы (от нем. Stunde — «час»), что и послужило названием этого направления.

В 1780 г. в Базеле было основано миссионерское «Общество для поддержания христианского учения и истинного благочестия», переименованное впоследствии в «Немецкое общество для поддержания христианской истины и правды», последователи которого получили поддержку обер-прокурора Священного Синода князя А. Н. Голицына и других официальных лиц.

В России штундизм возник в южных областях Украины, первоначально у немцев-колонистов, среди которых создавались религиозно-нравственные братства («штунды») для изучения Библии. Представитель Базельского общества евангельских миссий реформатский пастор Иоганн Бонекемпер (Bonkemper) в 1824 г. был назначен пастором прихода Рорбах в Херсонской губернии. Основой пропагандируемых им идей были призывы к возрождению христианского благочестия в рамках исповедуемого вероучения и стремления к «духовному пробуждению» каждого верующего. В 1835 г. был издан правительственный указ, запрещающий деятельность всех неправославных миссий. В 1848 г. Бонекемпер покинул Россию. Однако в 1860-х гг. в Россию прибыл его сын, пастор Карл Бонекемпер (1827–1903), который продолжил миссию отца. Благодаря активной миссионерской деятельности в 1860–1870-е гг. штундизм актив распространяется в Центральной России.

Наиболее полно тема штунды раскрывается в переписке святителя с Н. В. Елагиным, протоиереем Николаем Флоринским и товарищем святителя по Академии протоиереем Димитрием Афанасьевичем Ждановым. Переписка относится к концу 70-х — началу 80-х гг. XIX в.

### 1. А. Д. Ушинский как исследователь вероучения малорусских штундистов

В письме к протоиерею киевского Софийского собора Николаю Флоринскому от 23 ноября 1875 г. святитель Феофан отмечал: «Гибнет

православие. У вас там штундисты, с севера неметчина давит. Того и гляди, что вера испарится. Да чай уже и начала»<sup>2</sup>.

В 1880-е гг. святитель Феофан приступает к более подробному изучению вероучения штундистов благодаря переписке с Александром Дмитриевичем Ушинским, старшим братом известного педагога Константина Дмитриевича Ушинского.

А. Д. Ушинского святитель знал лично, познакомившись с ним в период работы в Санкт-Петербургской духовной академии в 1845–1847 гг. Характеризуя А. Д. Ушинского в письме к протоиерею Дмитрию Жданову, святитель Феофан отмечал: «Он из общества Бурачкова... И православный, крепко православный»<sup>3</sup>.

Уже в ранних своих исследованиях А. Д. Ушинский отстаивал идею о необходимости сохранения «православно-религиозных верований русского народа»<sup>4</sup> без интеграции в «общечеловеческие, то есть так называемые западные»<sup>5</sup>, ценности.

В 1875 г. А. Д. Ушинский отметил в Таращанском уезде Киевской губернии «печальное явление»<sup>6</sup> — распространение между крестьянами штунды, которую он назвал «протестантской сектой»<sup>7</sup>. В херсонских немецких колониях А. Д. Ушинский встретился с Карлом Бонекемпером для сбора сведений об учении. Сведения о штунде были представлены сенатору Александру Александровичу Половцеву, организатору и впоследствии председателю Русского исторического общества. В 1881 г. по поручению А. А. Половцева А. Д. Ушинский проинспектировал Таращанский, Звенигородский и Сквирский уезды, где штунда особенно сильно распространилась среди крестьян. По замечанию святителя Феофана, успех распространения штунды был обусловлен также тем, что Карл Бонекемпер оказывал крестьянам и медицинскую помощь<sup>8</sup>. А. Д. Ушинский встретился с руководителями штундистов, которые сообщили ему основные

2 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. [Печоры; М.], 1994. Вып. II. С. 16. (Письмо № 215 от 23 ноября 1875 г.).

3 Письма преосвященного Феофана // Киев. Неф. 1894. № 15. 1 августа. С. 435.

4 *Ушинский А. Д.* Современные идеи и православие. СПб., 1857. С. 20.

5 Там же.

6 *Ушинский А. Д.* Вероучение малорусских штундистов, разобранный на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами. Киев, 1883. С. III.

7 Там же.

8 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 157. (Письмо № 1152. От 14 марта 1882 г.).



положения своего учения. Ушинский полагал, что они сбивают с толку православных привлекая многих в свои ряды тем, что «как кто станет штундистом, так начнет добре жить...»<sup>9</sup>.

После этой поездки А. Д. Ушинский отправил отчет А. А. Половцеву, все собранные материалы — на Вышу святителю Феофану, которого ценил как духовного писателя и миссионера, выпустившего недавно «Письма к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры», которые были направлены против учения Пашкова. Семь писем были опубликованы в журнале «Душеполезное чтение»<sup>10</sup> в 1880–1881 гг., в 1881 г. вышло отдельное издание первого письма<sup>11</sup>.

## 2. Работа святителя Феофана по подготовке сочинения о штунде

Первоначально святитель Феофан планировал написать на основе присланных материалов отдельное сочинение против штундистов, о чём сообщал Н. В. Елагину в конце 1881 г.: «Ушинский, прочитав письма в Санкт-Петербург, прислал мне свои тетради — против штундистов, с которыми он лично знакомился, — и выведаль все их бредни. Пишет очень дельно. И я просил его продолжать. Просил и мне прислать пункты учения штундистов. Может быть, — леность отойдет, — и я что-нибудь напишу»<sup>12</sup>.

- 9 Письма преосвященного Феофана // КиЕВ. Неоф. 1894. № 15. 1 августа. С. 436.
- 10 <Епископ Феофан>. Письмо к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры // ДЧ. 1880. Ч. I. Март. С. 295–331; <Епископ Феофан>. Второе письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // Там же. Ч. II. Июль. С. 315–340; <Епископ Феофан>. Третье письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // Там же. Ч. II. Июль. С. 341–369; <Епископ Феофан>. Четвертое письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // Там же. Ч. II. Август. С. 397–430; <Епископ Феофан>. Пятое письмо в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры // Там же. 1881. Ч. I. Январь. С. 22–39; <Епископ Феофан>. Шестое письмо в СПб по поводу появления там нового учителя веры // Там же. Ч. I. Февраль. С. 192–207; <Епископ Феофан>. Письмо седьмое в Санкт-Петербург по поводу нового явившегося там учителя веры // Там же. Ч. I. Февраль. С. 208–222.
- 11 Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881.
- 12 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 152. (Письмо № 1150 от 4 декабря 1881 г.).

А. Д. Ушинский разделил штундистов на два толка, назвав по центральному месту их дислокации:

- 1) Косяковский, который, по словам святителя Феофана, «похож на реформатство»<sup>13</sup>;
- 2) Чаплынский — по словам святителя Феофана, направление «духоборческое — квакерское»<sup>14</sup>.

В конце декабря 1881 г. — начале января 1882 г. святитель Феофан сделал для себя копии присланных документов, а также, как отмечал в письме к Н. В. Елагину, «на первое кое-какие заметки сделал, как просил Ушинский (для него), — а во втором — ничего не разберешь: темна вода. И только что освободился от сей почти пустой работы. Впрочем, исповедание штундистов реформатского толка — не пустое дело. Его ни у кого нет, кроме Ушинского, — и ещё у сенатора Половцева, который посылал к штундистам Ушинского, — и этот доставил ему полный отчёт о всём найденном, слышанном и виденном»<sup>15</sup>.

По мнению святителя, этот отчёт был А. А. Половцевым представлен обер-прокурору Священного Синода К. П. Победоносцеву, в результате чего, в частности «обер-прокурор собирал сведения о том, какие иереи упражняются в лечении больных»<sup>16</sup>, чтобы противодействовать штундистам, которые усиливали своё влияние на крестьян при помощи оказания им медицинской помощи. Эти сведения были особенно актуальны при подготовке реформы высшей духовной школы 1884 г., когда определялось, в каком направлении будет развиваться образование будущих священников.

Весной 1882 г. святитель Феофан сообщал о своей решимости написать отдельное сочинение против штунды. В марте: «Собирался писать против штунды. И не бросаю ещё сборов. Но подожду, что выйдет от Ушинского»<sup>17</sup>, в апреле: «Предполагаю взяться за штунду; и под её титлом — за её родителей и весь род (протестантов). Но подожду, что напишет Ушинский и что издаст о прот. Остромысленский»<sup>18</sup>.

Здесь святитель Феофан упоминает об исследовании протоиерея Евфимия Остромысленского о заблуждениях молокан и «родст-

13 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 154. (Письмо № 1151 от 13 января 1882 г.).

14 Там же.

15 Там же.

16 Там же. С. 156–157. (Письмо № 1152 от 14 марта 1882 г.).

17 Там же. С. 156. (Письмо № 1152 от 14 марта 1882 г.).

18 Там же. С. 160. (Письмо № 1154 от 18 апреля 1882 г.).

венников их штундистов»<sup>19</sup> в двух выпусках, выходявших в 1881–1885 гг.<sup>20</sup>, а также о разборе вероучения малорусских штундистов А. Д. Ушинского, вышедшего в 1883 г.<sup>21</sup>

А. Д. Ушинский, отправив святителю свои материалы «на ревизию»<sup>22</sup>, предложил ему «пересмотр бесед»<sup>23</sup> со штундистами. Святитель Феофан, получив материалы, отмечал: «Тут придётся покопаться»<sup>24</sup>.

Из писем к Н. В. Елагину становится ясно, что в конце 1882 — начале 1883 г. святитель Феофан подробно работал с материалами А. Д. Ушинского. Например, для рассмотрения вопроса об иконопочитании святитель обращался к сочинению прп. Иоанна Дамаскина, отмечая, что «лучшей книги для познания христианской веры и жизни в общем обзоре нет, и едва ли может быть», попутно отмечая своё предложение об отдельном издании сочинений прп. Иоанна Дамаскина, считая, что оно «будет лучше всех катехизисов!»<sup>25</sup>

По изучении материалов святитель Феофан предложил практические меры по борьбе с распространением штунды для православных миссионеров: «заводить везде православную штунду... внецерковные собрания и беседы...», ведь «штунда, собственно, есть собрание для бесед благочестивых не в богослужебные часы... Тут поют дух. стихи, читают Евангелие, книги, беседы ведут...»<sup>26</sup>.

Одна из причин уклонения в штунду, по мнению святителя Феофана и Ушинского, — это «непонятность церковных песнопений»<sup>27</sup>, поэтому необходима была работа по редакции церковных текстов и пояснении их для клира и прихожан<sup>28</sup>.

19 *Остромысленский Е. А.* Письмо к Леониду (Кавелину), архим. // НИОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 55. Л. 1. 8 октября 1881 г.

20 *Остромысленский Е., прот.* Молоканская секта: Об иконописании и иконопоклонении. Вып. 1–2. СПб., 1882–1885.

21 *Ушинский А. Д.* Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами. Киев, 1883.

22 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 164. (Письмо № 1158 от 29 декабря 1882 г.).

23 Там же. Вып. VII. С. 164. (Письмо № 1156 от 26 октября 1882 г.).

24 Там же.

25 Там же. С. 165–166. (Письмо № 1157 от 21 ноября 1882 г.).

26 Письма преосвященного Феофана // Киев. Неф. 1894. № 15. 1 августа. С. 436.

27 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. II. С. 143. (Письмо № 289).

28 Подробнее см.: *Каширина В. В.* Святитель Феофан о переводе богослужебных текстов на русский язык // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 33–38.

В декабре 1882 г. святитель писал Н. В. Елагину, что думал «сначала пополнять» сочинение А. Д. Ушинского или даже «пополнее, может быть, сам вздумая писать»<sup>29</sup>.

В марте 1883 г. святитель Феофан отмечал: «...перedelывал всё и, кажется, статьи две переделал... Я сделал только пометки, что поправить, что выпустить и порядок какой. Всё, что казалось нужным, замечено. Но исполнение того отдал ему в руки»<sup>30</sup>.

Хотя святитель не закончил до конца работу по редакции полученных материалов, однако в конце марта 1883 г. отправил рукопись А. Д. Ушинскому, так как «на ту пору кто-то подзадорил Ушинского — давай напечатаю как есть. Он и пишет, прося прислать рукопись как есть и выставляя резон, что-де упускать случай нельзя. Обеими руками схватил я рукопись поскорей упаковывать, как бы тот не передумал. И отослал»<sup>31</sup>.

В апреле 1883 г. в письме к протоиерею Дмитрию Афанасьевичу Жукову отмечал, что пока материалы лежат «без движения»<sup>32</sup> и предлагал напечатать их в «Киевских епархиальных ведомостях», отмечая при этом: «Я не видал, чтоб штунду кто как следует знал... А у него это ясно», «всё православно»<sup>33</sup>.

### **3. Сочинение А. Д. Ушинского «Вероучение малорусских штундистов...», изданное под руководством святителя Феофана**

Однако вскоре сочинение было напечатано в Киеве отдельным изданием под заглавием «Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании Священного Писания в беседах православного мирянина с сектантами». По классификации А. Д. Ушинского, косяковская штунда «держится отчасти лютеранского, отчасти реформатского и анабаптистского (меннонитского) исповеданий, принимая два таинства: крещение (только для взрослых) и причащения под обоими видами, и допуская перекрещивание совращённых в секту православных под тем предлогом, что крещение младенцев, буд-

29 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. VII. С. 166. (Письмо № 1158 от 29 декабря 1882 г.).

30 Там же. С. 168–169. (Письмо № 1159 от 28 марта 1883 г.).

31 Там же.

32 Письма преосвященного Феофана // Киев. Неф. 1894. № 15. 1 августа. С. 436.

33 Там же.

то бы недействительно»<sup>34</sup>; чаплинская штунда «далеко превзошла в своих заблуждениях протестантское учение и Лютера, и реформаторов, от которых и получила свое начало, или так называемых “духовных христиан”, отвергающих все таинства и всякие обряды на том основании, что христианская религия будто бы должна быть только внутренняя — духовная»<sup>35</sup>.

Чаплинская штунда была более распространена, однако долгое время не имела письменного изложения своего вероучения, а основывалась на произвольном толковании Священного Писания со стороны своих руководителей. Этот толк составляется «преимущественно из отрицаний», а последователи «довольствуются тем, что, поступив в секту, освободились от всяких обязанностей к Церкви и духовенству и могут прикрывать трезвым образом жизни и личною мнимо-духовного христианства своё отступничество, возникшее сколько из грубейшего религиозного невежества и холодности к вере, столько же и из своекорыстных житейских расчётов»<sup>36</sup>.

Сочинение А. Д. Ушинского построено на подробном разборе и толковании положений вероучения и отрывков из Священного Писания, на которые ссылаются штундисты в оправдание своего учения. Сопоставляются два взгляда — штундиста и православного. И из толкования автора становятся явными заблуждения штундистов и истинность православной веры. По свидетельству А. Д. Ушинского, «опровергая их религиозные заблуждения, я старался вместе с тем изложить православное учение о тех предметах веры, которые неправильно истолкованы проповедниками протестантской и молоканской секты, успевшими, к несчастью, распространить жалкое предубеждение против Церкви и духовенства во многих сельских приходах, пользуясь простотой и религиозным невежеством поселян»<sup>37</sup>.

Хорошо понимая, что сочинение против штундистов, изданное в 1883 г., является только первым ознакомительным пособием к исследованию их вероучения, автор справедливо полагал, что оно, предоставив фактический материал, побудит более авторитетного автора «написать и издать для противодействия их распространению

34 Ушинский А. Д. Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами. С. IV–V.

35 Там же. С. V.

36 Там же. С. VI.

37 Там же. С. VIII.

более полное критическое исследование этих вероучений, с живым и популярным изложением нашего православного исповедания и величественного церковного богослужения»<sup>38</sup>.

Издание имело большое практическое значение для миссионерской работы и было сразу направлено в области, где была распространена штунда. По свидетельству самого А. Д. Ушинского, «почти всё первое издание этой книги вытребовано в епархии Одесскую, Подольскую и Киевскую для распространения между священниками тех местностей, где появилась штунда; из чего надо заключить, что книга признана полезной для противодействия учению этой секты»<sup>39</sup>.

Святитель Феофан высоко оценивал миссионерское значение сочинения Ушинского, отмечая, что его «пригодно употреблять и для вразумления молокан»<sup>40</sup>.

Подробный разбор первого издания представлен в письме святителя Феофана к протоиерею Николаю Флоринскому от 9 октября 1883 г.

Святитель возражает на «несправедливые» обвинения в неполноте разбора вероучения штундистов, ибо «автор и не скрывает этого недостатка, а прямо сознается, что он плохой богослов и — издаёт книгу с тою целью, чтобы раздражить могущих написать пополнее и побудить их приступить тотчас к сему делу»<sup>41</sup>.

Отец протоиерей укорял, «что теперь штундисты будут иметь печатное изложение своей веры». Святитель Феофан пояснял: «Не вижу, какой от сего вред. Если б у них не было сего изложения — другое дело. Но оно у них есть и, конечно, переписывается друг у друга. Ушинский от них получил тетради и списал для себя. Но в тетрадях оно ходит без опровержения, а в книге с опровержением. Какое ни будь опровержение, но оно всегда будет оставлять след и производить колебание. Есть пункты сильно опровергнутые. Кто поколеблется в нескольких пунктах, тот не может оставаться покойным и относительно всего прочего. Выходит польза, а не вред»<sup>42</sup>.

38 Ушинский А. Д. Вероучение малорусских штундистов, разобранный на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами. С. VII.

39 Там же. С. XI.

40 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. III. С. 23. (Письмо № 383 от 26 февраля 1893 г.).

41 Там же. Вып. II. С. 24. (Письмо № 222 от 9 октября 1883 г.).

42 Там же.

Святитель Феофан отмечает: «Я не утверждаю, что книга удовлетворительна; но не могу думать, чтобы она была бесполезна» — и пишет о её несомненном значении для дальнейшего усиления миссионерской работы, для привлечения богословов и иереев к данной работе: «Ушинский написал книгу в опровержение мудрований штундистов. Но он положил только начало. Немало и ещё надо прибавить к сказанному у него. Это — предисловие. Затем приступайте к положению всякого пункта особо. Первый пункт штундистов так-то читается. Против него сказать вот что. Сказано дело; но не всё досказано. Досказываю... И начинайте писать пункт за пунктом и всю книгу пополните. Вот это будет дело. Если одни ленитесь, возьмитесь вдвоём, втроём, вдесятером — только пополните книгу; и штунда будет разоблачена во всех подробностях. Смотрите ж, непременно это сделайте. Сроку вам даётся один месяц; другой месяц на печатание; третий — вся Россия уже читает»<sup>43</sup>.

Второго издания сочинения А. Д. Ушинского в электронных каталогах российских библиотек найти не удалось. Третье издание книги вышло в Киеве в 1886 г. с указанием, что оно выполнено под руководством епископа Феофана. Сам святитель по смирению писал: «Кто это напечатал “под редакцией Феофана?” (Это сильно сказано: Я перечитываю рукопись и только... Но это далеко от редакции)»<sup>44</sup>.

Однако А. Д. Ушинский считал по-другому, и достоинства книги относил только к деятельному участию в работе святителя Феофана: «Если труд мой имеет какие-либо достоинства, то этим я обязан известному писателю, досточтимому епископу Феофану, под руководством которого составлена большая часть разбора штундистских заблуждений и изложения православных догматов веры»<sup>45</sup>.

## Заключение

Труд А. Д. Ушинского, написанный при деятельном участии и поддержке святителя Феофана, явился одним из первых, посвящённых штунде. В книге были опубликованы и подробно разобраны вероу-

43 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Вып. II. С. 25.

44 Там же. С. 26.

45 *Ушинский А. Д.* Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами / под руководством Феофана. С. XI–XII.

чительные положения штундистов, которые ходили в рукописном виде или же распространялись только устно.

Своим деятельным участием в подготовке издания о штунде святитель Феофан показал образец ревностного служения Русской Православной Церкви, пример борьбы с сектами и лжеучениями, распространившимися в России во второй половине XIX в. В книге «Мысли на каждый день», толкуя евангельский стих: *горе вам... что затворяете Царство Небесное человекам* (Мф. 23, 13), святитель Феофан писал о необходимости участия как архиереев, так и иереев в борьбе с различными лжеучениями и сектами: «Это сказано архиереям, которые и сами не учат народ спасительному пути и священников не заставляют делать то; сказано и священникам, которые оставляют народ в небрежении, не заботясь толковать им, что нужно для спасения души. От этого народ пребывает в слепоте, и одна часть остаётся в уверенности, что идёт исправно; другая хоть и замечает, что у неё не так дело идёт, но не идёт куда следует, потому что не знает, как и куда идти. От этого разные нелепые понятия в народе; от этого находят у него приём и раскольники, и молоканы, и хлысты, от этого удобно идёт к нему и всякое злое учение»<sup>46</sup>.

### Источники

- <Епископ Феофан>. Второе письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // ДЧ. 1880. Ч. II. Июль. С. 315–340
- <Епископ Феофан>. Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881.
- <Епископ Феофан>. Письмо к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры // ДЧ. 1880. Ч. I. Март. С. 295–331.
- <Епископ Феофан>. Письмо седьмое в Санкт-Петербург по поводу нового явившегося там учителя веры // ДЧ. 1881. Ч. I. Февраль. С. 208–222.
- <Епископ Феофан>. Пятое письмо в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры // ДЧ. 1881. Ч. I. Январь. С. 22–39.
- <Епископ Феофан>. Третье письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // ДЧ. 1880. Ч. II. Июль. С. 341–369.
- <Епископ Феофан>. Четвертое письмо в Санкт-Петербург по случаю появления там нового учителя веры // ДЧ. 1880. Ч. II. Август. С. 397–430

46 Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия: Краткие поучения. М., 2007. С. 215.



- <Епископ Феофан>. Шестое письмо в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры // ДЧ. 1881. Ч. I. Февраль. С. 192–207.
- Письма преосвященного Феофана // КиЕВ. Неоф. 1894. № 15. 1 августа. С. 434–436.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем. Изд. Свято-Успенского-Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994. Вып. I–VIII.
- Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия: Краткие поучения. М.: Правило веры, 2007.

### Архивные материалы

- Остромысленский Е. А. Письмо к Леониду (Кавелину), архим. // НИОР РГБ. Ф. 148. К. 8. Ед. хр. 55.

### Литература

- Каширина В. В. Свяtitель Феофан о переводе богослужебных текстов на русский язык // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 33–38.
- Остромысленский Е., прот. Молоканская секта: Об иконописании и иконопоклонении. Вып. 1–2. СПб.: Синод. тип., 1882–1885.
- Ушинский А. Д. Вероучение малорусских штундистов, разобранные на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами. Киев: тип. А. С. Ивановой, 1883.
- Ушинский А. Д. Вероучение малорусских штундистов, разобранные на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами / под руководством Феофана. 3-е изд. Киев: тип. Г. Л. Фронцкевича, 1886.
- Ушинский А. Д. Современные идеи и православие. СПб.: тип. Ю. Штауфа, 1857.

### Saint Theophan the Recluse in the Struggle with Shtunda

**Varvara V. Kashirina**

Doctor of Philology

Russian Academy of painting, sculpture and architecture of Ilya Glazunov

Myasnitskaya str., 21, 101000, Moscow, Russia

v\_kashirina@mail.ru

**For citation:** Kashirina, Varvara V. "Saint Theophan the Recluse in the Struggle with Shtunda". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 230–242 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-230-242

**Abstract.** The object of research in the article was the correspondence of Saint Theophan with N. V. Elagin, Archpriest Nikolai Florinsky and Archpriest Dimitri Zhdanov. The subject of the correspondence is religious and moral fraternities («shtund») for Bible study, which appeared in the early XIX century in the southern regions of Ukraine and quickly increased their influence among Orthodox Christians. The research methodology is based on the complex application of traditional scientific methods: source-based, historical-logical and comparative-historical. The study was reconstructed history of editions of works by A. D. Ushinsky «a little Creed of Stundists, dismantled on the basis of Holy Scripture in the conversations of an Orthodox layman with zealots» against Stundists identified and involved in the preparation of the edition of St. Theophan the Recluse. The work of A.D. Ushinsky, written with the active participation and support of Saint Theophan, was one of the first dedicated to shtunda. The book published and analyzed in detail the doctrinal statements of the shtundists, which went in handwritten form or were distributed only orally.

**Keywords:** shtunda, A.D. Ushinsky, St. Theophan the Recluse, missionary work.

## References

- Kashirina V.V. (2027) “Svyatitel’ Feofan o perevode bogoslužebnyh tekstov na russkij yazyk” [St. Theophan on the translation of liturgical texts into Russian language], *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, vol. 18, no. 1, pp. 33–38 (in Russian).

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

# «НЕ КОНКУРЕНЦИЯ И ВРАЖДА, А ГАРМОНИЧЕСКИЙ СОЮЗ». ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В ТРУДАХ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ КАНОНИСТОВ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Диакон Никита Кузнецов

магистр богословия  
преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин,  
юрист Казанской православной духовной семинарии  
аспирант МДА  
420036, г. Казань, ул. Челюскина, 31-а  
kuznetsovns@inbox.ru

**Для цитирования:** *Кузнецов Н.С., диак.* Положение Церкви в государстве по трудам дореволюционных канонистов Московской духовной академии // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 243–257. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-243-257

## **Аннотация**

УДК 348 (2-67)

Данная статья посвящена обзору и анализу взглядов дореволюционных канонистов Московской духовной академии на церковно-государственные отношения, преимущественно профессоров Николая Семёновича Суворова и Николая Александровича Заозерского. Были проанализированы их библейские, святоотеческие и исторические аргументы по данной теме. Представлены их взгляды на следующие системы

церковно-государственных отношений: симфония, иерократия, слияние Церкви с государством, государственная церковность, отделение Церкви от государства. Автор статьи дает оценку мнениям вышеуказанных канонистов и комментирует их. В работах Суворова и Заозерского также отражена их реакция на провозглашение свободы совести Манифестом 17 октября 1905 г., что рассматривается автором статьи. Преимущественное внимание к западной постановке проблемы взаимодействия Церкви и государства и её решению сказалось на их положительном отношении к сложившемуся синодальному строю в Российской империи при общем христианском понимании специфики вопроса.

**Ключевые слова:** церковно-государственные отношения, внешнее церковное право, Московская духовная академия, Н. С. Суворов, Н. А. Заозерский, Церковь и государство, отделение Церкви от государства, русская каноническая наука, Манифест 17 октября 1905 г.

**М**осковская духовная академия оставила значительный след в науке канонического права и его преподавании<sup>1</sup>. Имена профессоров Н. С. Суворова, Н. А. Заозерского, свт. Филарета Московского (Дроздова), епископа Иоанна (Соколова)<sup>2</sup>, Н. К. Соколова<sup>3</sup>, А. С. Павлова<sup>4</sup>, архиепископа Алексия (Лаврова), митрополита Евгения (Болховитинова), которые преподавали или вышли из МДА, навсегда заняли почётное место на пьедестале истории отечественной каноники. Можно также отметить имена М. Е. Красножена<sup>5</sup> и П. В. Гидулянова, которые были связаны с академией опосредованно.

В 1887 г. профессор Н. С. Суворов сетовал, относительно положения церкви в государстве, на то, что «у нас в России до сих пор ещё очень мало изучали вопрос об отношении между государством и церковью или, даже имея обширное знакомство с отдельными фактами из прошедшей истории и из современной жизни, давали себе очень мало труда дисциплинировать мышление и подняться до более или менее цельной концепции, до более или менее систематического воззрения на вопрос»<sup>6</sup>. (Суворов вообще достаточно критично смотрел на церковно-правовую науку как в Византии, так и в России и говорил о необходимости использовать исключительно западноевропейский католический и протестантский инструментарий в канонике.)<sup>7</sup> Однако в скором времени отечественная каноническая наука стала восполнять этот пробел<sup>8</sup>. В частности, церковно-государственные отношения стали одним из основных научных направлений казанской академической школы церковного права<sup>9</sup>. Рассмо-

1 Цыпин В. А., *прот.* Каноническое право. 2-е изд. М., 2012. С. 88–93.

2 Иоанн (Соколов), *еп.* Церковь и государство // ХЧ. СПб., 1865. Ч. I. №5. С. 510–537.

3 Соколов Н. К. Из лекций по церковному праву. М., 1874.

4 Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.

5 Красножен М. Е. Основы церковного права // Ученые записки Императорского Юрьевского университета. М., 1913. №5.

6 Суворов Н. С. Характеристика католицизма и протестантизма в их отношении к государству // ЮВ. 1887. Т. XXVI. Кн. 3. № 11. С. 501.

7 См.: Суворов Н. С. Церковное право как юридическая наука // ЮВ. 1888. Т. XXVIII. С. 520–530.

8 Появлялись рецензии и на иностранные издания. Заозерский Н. А. К вопросу об отношении между государством и Церковью // БВ. 1912. Т. 1. № 3. С. 637–646.

9 Кузнецов Н. С. Система церковно-государственных отношений в трудах канонистов Казанской духовной академии: магистерская диссертация. МДА. Сергиев Посад, 2017. С. 6.

трим некоторые аспекты церковно-государственных отношений, которых касались канонисты Московской духовной академии.

Николай Семёнович Суворов, комментируя известный отрывок из Евангелия от Матфея 22, 21: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*, отмечает, что Господь наш Иисус Христос даёт такой ответ, которого от Него не ожидали. С одной стороны, Он не оттолкнул от Себя народ, с другой — не дал повода для обвинений Его в подстрекательстве к государственному неповиновению<sup>10</sup>. Помимо очевидного смысла данного евангельского отрывка о повиновении государственной власти и необходимости выполнения законов божественных, здесь косвенно указывается на образ построения Церковью отношений не только с государством, но и со всем внешним миром. Его можно обозначить как «не давать повода ищущим повода».

Суворов указывает и на пример благого неповиновения власти, причём духовной, но тесно связанной со светской. В книге Деяний апостолы в ответ на требование синедриона прекратить благовествование сказали: *должно повиноваться больше Богу, нежели человекам* (Деян. 5, 29). Здесь требование власть имущих прямо противоречит богозаповедной миссии Церкви: *идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28, 19)<sup>11</sup>.

Описывая религиозную политику Римской империи с I по начало IV в. Николай Семёнович отмечает её одновременную противоречивость и последовательность. Противоречивость заключалась в том, что при общеизвестной веротерпимости римлян, которые позволяли все местные культы, в том числе явно безнравственные, такие как Астарты и Ваала, христиане, проповедовавшие высокие нравственные идеалы и готовность повиновению власти, терпели жестокие гонения<sup>12</sup>. Причину этого он видел «в том слиянии религиозного с политическим, сакрального с публичным, в силу которого римский культ рассматривался, как основа государственного порядка и поэтому обязательно должен был распространяться на всех подданных Римской империи»<sup>13</sup>. Только христиане не могли по своим внутренним убеждениям поклоняться прижизненному культу

10 Суворов Н. С. Учебник церковного права / под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М., 2004. С. 417.

11 Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Изд. 2-е. Казань, 1913. С. 767.

12 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 418.

13 Он же. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. 2. С. 454.

императора. Иудеи в этом плане пользовались привилегиями на основе древности своей религии и тем фактом, что у них практически не было фактов перехода в их веру других национальностей, чего нельзя сказать о христианстве<sup>14</sup>. Таким образом, стоит отметить, что новизна и массовость в христианстве больше всего пугали Римское государство, по мнению Суворова.

Новизна и массовость любого общественного явления всегда по-нуждает государство к каким-либо действиям, регулятивным или охранительным<sup>15</sup>, именно поэтому римляне, уже практически завоевав весь мир своей армией и правом<sup>16</sup>, стали с их помощью последовательно действовать против христиан. Единичные гонения при Нероне и Домициане уже сменялись последовательными, с точки зрения государства, законодательными и военными действиями Трояна, Марка Аврелия, Деция, Валериана. Апогея в этой последовательности достиг последний гонитель христианства — Диоклетиан, повелевший просто истреблять всех христиан, которые отказались поклоняться римским богам. Увидев бесплодность своих действий, римские императоры Галерий и Константин Великий отреагировали последовательно: в 311 г. христиан объявили религией терпимой, а в 313 г. — религией дозволенной с широкими правами для самих римских граждан по выбору вероисповедания<sup>17</sup>.

В описании византийской системы церковно-государственных отношений мы видим значительную критику со стороны Суворова<sup>18</sup>. По его мнению, «система эта характеризуется: 1) слиянием Церкви с государством, 2) принципиальной невыясненностью отношений между императорской властью и священником, 3) широким участием

14 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 420.

15 В чём, собственно, и состоит одна из функций государства. См.: Матузов Н. И., Малько А. В. Теория государства и права. М., 2017. С. 55–56.

16 Черниловский З. М. Всеобщая история государства и права: учебник. М., 1995. С. 94.

17 Суворов Н. С. Курс церковного права. Т. 2. С. 456.

18 Однако в своей критике он обычно останавливается на некоторых частных проблемах и нарушениях границ церковной и светской власти. Это хорошо видно в его работе «Византийский папа», где при общей критике византизма и патриарха Михаила Керулария Суворов сохраняет всецелую веру в Промысл Божий. «Человек мог руководиться мотивами своего личного честолюбия и действовать не безупречными средствами, а Бог обращает сделанное человеком к иным последствиям, о которых человек не думал в то время, когда действовал.... Всякий вообще урок, хотя бы и самый прискорбный, обращается Промыслом Божиим на пользу же человечеству» (Суворов Н. С. Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902. С. 159).

епископов в делах государственного управления, 4) содействием со стороны органов государственной власти соблюдению церковного порядка»<sup>19</sup>. Все эти недостатки он видел и в допетровской России.

В слиянии Церкви с государством он видел недостижимый идеал, к которому стремилась политическая власть. В качестве примеров он приводит неумелую политику императоров в их попытке объединить народ единой вероисповедной формулой. Однако, как известно, стремились они не к слиянию, а к симфонии. Такие тенденции он видел и в Меровингской франкской монархии<sup>20</sup>. То же можно сказать и о принципиальной невыясненности границ церковной и государственной власти. Достаточно вспомнить мнения отцов и учителей Церкви, таких как свт. Афанасия Великого<sup>21</sup> и Иоанна Златоуста<sup>22</sup>, и самих императоров Юстиниана<sup>23</sup>, Феодосия II<sup>24</sup>, чтобы убедиться в принципиальной согласованности в этом вопросе. Отдельные недоумения касались именно вопросов совместного ведения или нарушения установленных границ власти. На Руси, по мнению Суворова, это несколько смягчалось значительным присутствием иноверцев, которые не подвергались каким-либо ограничениям. Невыясненность границ светской и церковной власти им иллюстрировалось, в частности, на неудачном примере спора патриарха Никона и царя Алексея Михайловича<sup>25</sup>. Здесь имело место скорее прямое нарушение границ власти вследствие личных амбиций, а не невыясненность их границ.

Смущало Суворова и участие епископа в делах государственного управления, которое он видел в суде над духовенством, праве печалования, тюремном и социальном служении и др<sup>26</sup>. Однако это прямые обязанности духовной власти, к исполнению которых призывает

19 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 422.

20 Там же. С. 465–466.

21 Курганов Ф. А. Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению его с идеалом Церкви, отношения между церковной и гражданской властью // ПС. Казань, 1881. Ч.2. С. 280.

22 Родников Н. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью сравнительно с учением о том отцов, учителей и писателей Церкви первых четырёх веков и средневековых теократических богословов Западной церкви. Казань, 1897. С. 38.

23 Курганов Ф. А. Византийский идеал царя и царства. С. 289–290.

24 Деяния Вселенских соборов. СПб., 2008. Т. I. С. 213–214.

25 Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. С. 455–456.

26 Он же. Курс церковного права. Т. 2. С. 459–460.



Священное Писание и каноны Церкви вне зависимости от государственной санкции. Участием в государственном управлении данные действия никак нельзя назвать. Участие же государственной власти в делах церковного порядка носило внешний характер. Вмешательство государства во внутренние церковные дела не являлось проблемой чисто византийской<sup>27</sup>. Иногда это происходило из-за крайнего пренебрежения своими обязанностями со стороны церковной власти. Например, саксонские курфюрсты часто инспектировали и реформировали монастыри на своей территории, делая это «не через испорченное духовенство, а через благочестивых и энергических мирян»<sup>28</sup>.

Обращаясь к средневековью и характеризуя систему блаженного Августина Суворов находит в ней, что «за светской властью не только отрицается всякий духовный и священный характер, но и та самостоятельная миссия — быть органом божественного мироправления и воздавать справедливость, — о которой говорили апостолы»<sup>29</sup>. По мнению блаженного Августина, нести эту миссию можно лишь в том случае, если государство будет полностью следовать воле Божией, поэтому повиновение государству возможно лишь в том случае, если законы государства согласуются с божественными заповедями. В противном случае христианин повиноваться этим законам не может. Внешне данная формула выглядит вполне согласующейся с христианскими истинами. Однако западная практика её применения очень расширительно толковала волю Божию, включая в неё любое мнение и желание духовенства, что в дальнейшем послужило оправданию иерократии. Наряду с ней, существовала так называемая средневековая западная теория двух мечей, где Церковь и государство мыслились как единое целое с двумя способами управления — светским и духовным.

В начале Нового времени Реформация исключила из компетенции духовной власти и все церковные вопросы, в том числе проблемы вероучения и внутреннего управления, что потом отразилось на протестантских взглядах по поводу отношений Церкви и государства<sup>30</sup>. Развиваемая позднее теория естественного права уже от-

27 Бердников И. С. Церковное право как особая, самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права // ПС. Казань, 1885. Ч. 3. С. 194.

28 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 435.

29 Там же. С. 428.

30 В свою очередь, это тесным образом связано с понятием веротерпимости, концепция которой также начала формироваться в протестантской среде. (Задорнов А. В., *прот.* Концепция веротерпимости на начальном этапе Европейского модерна // Сретенский

ходила от теологических воззрений на государство и ставила перед ним задачу не прославления Бога, а достижения блага для государства как такового, его безопасности и благосостояния. Религия стала рассматриваться лишь как одно из средств к их достижению<sup>31</sup>. «Религиозные идеи реформации делали государя проводником церковных требований в государственной жизни, а, напротив, воззрения естественного права делали его проводником государственных требований в церковной жизни»<sup>32</sup>. Всё это в целом оформилось в идею «государственной церковности», которая предполагала полноправную власть государства во всех церковных делах, которые прямо не урегулированы Священным Писанием или божественным установлением. По сути, церковь лишилась всяческой правительственной власти<sup>33</sup>. Суворов считает её обратной стороной, ответом на иерократию и крайним воплощением полицейского государства.

Ещё одну новую модель взаимоотношений Церкви и государства, появившуюся во второй половине XVIII в., — отделение Церкви от государства — Н. С. Суворов называл американской системой церковно-государственных отношений. Относительно причин его возникновения Николай Семёнович прежде всего отмечает, что она была построена потому, что первые переселенцы как никто понимали пагубность каких-либо преследований по религиозным мотивам<sup>34</sup>. Это отделение характеризовалось свободой совести относительно выбора вероисповедания, что, однако, не порождало господства атеизма. Руководствуясь практической пользой и христианской совестью, в США сохранялась святость воскресного дня, обязательность молитвы перед каждым заседанием конгресса и уголовное наказание в некоторых штатах за богохульство<sup>35</sup>.

В Европе распространению модели отделения Церкви от государства способствовало распространение идей так называемого

сборник. Научные труды преподавателей Сретенской духовной семинарии. М., 2014. Вып. 5. С. 264).

31 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 438.

32 Там же. С. 439.

33 Он же. Курс церковного права. Т. 2. С. 474.

34 И. С. Бердников в качестве причины реализации данного принципа называл поликонфессиональность американских переселенцев. В этих условиях невозможно было какое-либо исповедание установить в качестве доминирующего (см.: Бердников И. С. Новое государство в его отношении к религии. Речь, произнесённая на торжественном годовичном собрании КазДА 1886 г. Казань, 1888. С. 11).

35 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 441.

современного, или нового<sup>36</sup>, государства. Как отмечает Суворов, оно заключается в трёх принципах: церковное верховенство, паритет и индивидуальная свобода совести. Первый принцип заключается в том, что государство, определяет границы деятельности религиозных обществ, так как без этого невозможно было бы совместное существование нескольких исповеданий. Принцип паритета исключает существование в государстве господствующей церкви, а свобода совести исключает применение государством принуждения к принятию каких-либо религиозных взглядов<sup>37</sup>. Католическая церковь выступала резко против распространения этих идей, протестантизм встретил их восторженно. Православная же Церковь, по мнению Суворова, не выработала ясного отношения к ней.

Немного позднее в защиту начал свободы совести, вводимых в России Манифестом 17 октября 1905 г., высказывался Н. А. Заозерский. Ревнителей и охранителей, выступающих против введения этого принципа, он обвинял в маловерии, гордости и неразумии. «Самая мысль о спасении Церкви есть богохульная и неразумно гордая мысль, нисколько не лучшая мысли об уничтожении Церкви. Каждому христианину нужно заботиться о личном спасении чрез Церковь, а не о спасении Церкви»<sup>38</sup>. Он видел в свободе совести несомненную пользу для православия, ведь оно будет освобождено от несвойственного ему принуждения и давления на инакомыслящих. По его мнению, православие выдержит конкуренцию с любым вероисповеданием, тем более принцип свободы совести не лишает Церковь возможности пользоваться правами первенствующей и наиболее распространенной религии<sup>39</sup>. Ими он особенно призывает воспользоваться для реализации своего права созыва Собора, в котором, по его меткому замечанию, Православная Церковь нуждается так же, как католичество — в институте папства<sup>40</sup>.

Остановимся ещё на одном примере. В результате долгой борьбы, революционных потрясений и войн в 1905 г. принцип отделения церкви от государства был также введён во Франции. Он заключался в следующем:

36 И. С. Бердников говорит о нём именно как о новом государстве (см.: *Бердников И. С. Новое государство в его отношении к религии.* С. 7).

37 *Суворов Н. С. Характеристика католицизма и протестантизма в их отношении к государству* // ЮВ. 1887. Т. XXVI. Кн. 3. № 11. С. 499.

38 *Заозерский Н. А. О принципе религиозной свободы* // БВ. 1908. Т. 1. № 3. С. 513.

39 Там же. С. 514.

40 *Он же. О церковной власти.* Сергиев Посад, 1894. С. 410.

- 1) прекращалось государственное финансирование религии, за исключением культа в образовательных учреждениях, тюрьмах и благотворительных учреждениях;
- 2) религиозные организации полностью переходили из сферы публичного права в частное;
- 3) существенно изменялось церковное устройство, которое заключалось в фактической ликвидации всех церковных организаций и замене их на ассоциации, которые должны были формировать сами верующие. Эти ассоциации, в свою очередь, могли формироваться в союзы. Всё прежнее церковное имущество должно было передаваться государству, которое предоставляло его ассоциациям в безвозмездное пользование<sup>41</sup>. Несмотря на внешнюю революционность этих шагов, практика введения этого принципа не привела к таким катастрофическим последствиям, как это было в России<sup>42</sup>.

Также Суворовым выделялась так называемая теория координации, которая «состоит в том, что государство и конкретная церковь стоят рядом друг с другом как две взаимно самостоятельные области, не претендующие на высшую власть, одна над другой, причём государство не вторгается в церковные дела, а церковь ограничивается кругом дел, вытекающих из её церковных задач»<sup>43</sup>. Эта теория, с одной стороны, близка к теории симфонии, с другой — к отделению Церкви от государства. И та и другая стремятся к взаимовыгодному сосуществованию, основанному на уважении и признании важности друг друга. В этом же духе Николай Семёнович описывает и теорию правового государства, в котором само государство, сообразуясь со своими интересами, усваивает тот или иной статус разным исповеданиям. Оно предоставляет ей право внутренней авто-

41 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 446.

42 Понкин И. В. «Сломанные копья» вокруг закона Франции от 9 декабря 1905 г. о разделении Церквей и государства как отражение сути дискуссии вокруг светскости государства // Наука теории и истории государства и права в поиске новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А. А. Дорская. СПб., 2012. С. 287.

Реализация данного принципа в Советской России привела не к отделению Церкви от государства, а к попытке её уничтожения. См. Кузнецов Н. С., диак. Отделение Церкви от государства: как это происходило в Советской России // БВ. 2019. № 32. Вып. 2. С. 234–235.

43 Суворов Н. С. Учебник церковного права. С. 449.

номии, но в то же время оставляет за собой право на проверку её деятельности в соответствии со своим законодательством<sup>44</sup>.

В духе воззрений на теорию государственной церковности и теории координаций Суворов положительно описывает петровские реформы. Упразднением патриаршества была разрешена якобы существовавшая путаница между «двумя государями» и упразднено «государство в государстве». Все реформы были продиктованы лишь заботой о церковном благополучии. По мнению Николая Семёновича, были разрешены и другие противоречия: духовенство перестало участвовать в делах государственности (к ним, напомним, Суворов относил тюремное, социальное служение), государство стало оказывать содействие в достижении религиозными учреждениями их целей, а именно: «распоряжения, решения и приговоры духовно-правительственных учреждений разных вероисповеданий имеют исполнительную силу в государстве»<sup>45</sup>. Однако несложно заметить, что последнее, во-первых, существовало и существует и без господства государства над церковью, во-вторых, для церкви это не имеет принципиального значения, ибо в каком-либо санкционировании со стороны государства её установлениям не нуждаются. Для Суворова же дела духовные были, несомненно, одной из ветвей власти государственной. Высказывал он также идею о том, что все дела всех вероисповеданий стоит подчинить одному государственному органу<sup>46</sup>.

Н. Заозерский допускал мысль о том, что церковная организация может и впредь развиваться по образцу государственной организации, то есть быть государством в государстве или частью государственной организации. Однако он всё же отмечает, что Церковь не должна идти этим путём, ведь вся пагуба синодальной системы уже тогда была для всех очевидна<sup>47</sup>. Также он оправдывает царящий в Святейшем Синоде государственный характер, преобладание руководства светских людей над церковной иерархией, формализм делопроизводства и решений. Он объясняет это необходимостью крепкой государственной опоры и национальными особенностями, причём необязательно недостатками<sup>48</sup>. Восторженно пишет он

44 Суворов Н. С. Курс церковного права. Т. 2. С. 484–485.

45 Он же. Учебник церковного права. С. 461.

46 Он же. Учебник церковного права. Изд. 3-е. М., 1908. С. 457–461.

47 Заозерский Н. А. Церковь и государство. Сергиев Посад, б. г. С. 5–24.

48 Он же. О церковной власти. С. 368–369.

и о самодержавии, называя его одной из отличительных особенностей русского самосознания<sup>49</sup>.

Как мы видим, московская каноника делала акцент прежде всего на процессах в области церковно-государственных отношений, которые происходили в государствах с инославным большинством. Преимущественно по ним они мерили и российскую действительность. Однако они всё же не теряли христианского взгляда на церковно-государственные отношения, который заключался в признании за государством его особой роли и необходимости гармоничных контактов с ним. «Нормальное отношение между государством и Церковью — не конкуренция и вражда, а гармонический союз... Всё дело в том, чтобы во взаимном обмене влияниями двух союзников одному не захватывать от другого в своё владение того, что ему не только не нужно, но и положительно вредно»<sup>50</sup>.

### Источники

Деяния Вселенских соборов. Т. I. 6-е изд. СПб.: Воскресение, 2008.

### Литература

*Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Издание 2-е, заново переработанное и весьма значительно дополненное. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1913.

*Бердников И. С.* Новое государство в его отношении к религии. Речь, произнесенная на торжественном годичном собрании КазДА 1886 г. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1888.

*Бердников И. С.* Церковное право как особая, самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права // ПС. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1885. Ч.3. С. 172–195.

*Задорнов А. В., прот.* Концепция веротерпимости на начальном этапе Европейского модерна // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей Сретенской духовной семинарии. М.: Изд-во Сретенской духовной семинарии, 2014. Вып.5. С. 248–264.

*Заозерский Н. А.* Государь, Церковь и народ: Ко дню священного коронования Их Императорских Величеств // БВ. 1896. Т. 2. № 5. С. 264–280.

49 *Заозерский Н. А.* Государь, Церковь и народ: ко дню священного коронования Их Императорских Величеств // БВ. 1896. Т. 2. № 5. С. 264–270.

50 *Он же.* О сущности церковного права // БВ. 1909. Т. 3. № 10. С. 338.

- Заозерский Н. А.* К вопросу об отношении между государством и Церковью // БВ. 1912. Т. 1. № 3. С. 637–646.
- Заозерский Н. А.* Церковь и государство. Сергиев Посад: Издание Н. М. Елова, б. г.
- Заозерский Н. А.* О сущности церковного права // БВ. 1909. Т. 3. № 10. С. 312–338.
- Заозерский Н. А.* О церковной власти (Основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства церковной власти по учению православно-канонического права). Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1894.
- Заозерский Н. А.* О принципе религиозной свободы // БВ. 1908. Т. 1, № 3. С. 506–516.
- Красножен М. Е.* Основы церковного права // Ученые записки Императорского Юрьевского университета. М., 1913. №5. С. 1–158.
- Кузнецов Н. С.* Система церковно-государственных отношений в трудах канонистов Казанской духовной академии: магистерская диссертация. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2017.
- Кузнецов Н. С., диак.* Отделение Церкви от государства: как это происходило в Советской России // БВ. 2019. № 32. Вып. 2. С. 226–238.
- Курганов Ф. А.* Византийский идеал царя и царства и вытекающие отсюда, по сравнению его с идеалом Церкви, отношения между церковной и гражданской властью // ПС. 1881. Ч. 2. С. 276–304.
- Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права. М.: Изд. дом «Дело», 2017.
- Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад: Собственная типография СТСЛ, 1902.
- Понкин И. В.* «Сломанные копыя» вокруг закона Франции от 9 декабря 1905 г. о разделении Церкви и государства как отражение сути дискуссии вокруг светскости государства // Наука теории и истории государства и права в поиске новых методологических решений: Коллективная монография / отв. ред. А. А. Дорская. СПб: Астерион, 2012. С. 267–292.
- Родников Н.* Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью сравнительно с учением о том отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов западной Церкви. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1897.
- Иоанн (Соколов), еп.* Церковь и государство // ХЧ. 1865. Ч. I. № 5. С. 510–537
- Соколов Н. К.* Из лекций по церковному праву. М.: Ун. тип., 1874.
- Суворов Н. С.* Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М.: Ун-ая тип., 1902.
- Суворов Н. С.* Курс церковного права. Ярославль: Типо-лит. Г. Фальк, 1890. Т.2.
- Суворов Н. С.* Учебник церковного права / под ред. и с пред. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004.
- Суворов Н. С.* Учебник церковного права. Изд. 3-е. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1908.
- Суворов Н. С.* Характеристика католицизма и протестантизма в их отношениях к государству // ЮВ. 1887. Т. XXVI. Кн. 3. № 11. С. 492–503.

Суворов Н. С. Церковное право как юридическая наука // ЮВ. 1888. Т. XXVIII. Кн. 4. № 8. С. 520–550.

Цыпин В. А., *прот.* Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.

Черниловский З. М. Всеобщая история государства и права: учебник. М.: Юристъ, 1995.

### **«It is not a Competition and Enmity, but Harmonious Union». Church and State in the Works of Pre-revolutionary Canonists of the Moscow Theological Academy**

**Kuznetsov, Nikita S., deacon**

MA in Theology

Lecturer of the Department of Church and Practical Disciplines

lawyer of the Kazan Orthodox Theological Seminary

PhD student of Moscow Theological Academy

420036, Kazan, st. Chelyuskina, 31-a

kuznetsovns@inbox.ru

**For citation:** Kuznetsov, Nikita S., deacon. "«It is not a Competition and Enmity, but Harmonious Union». Church and State in the Works of Pre-revolutionary Canonists of the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 243–257 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-243-257

**Abstract.** This article reviews and analyzes the views of pre-revolutionary canonists of the Moscow Theological Academy on church-state relations, mainly professors Nikolai Semenovich Suvorov and Nikolai Alexandrovich Zaozersky. Their biblical, patristic and historical arguments on the subject were analyzed.

Particular attention to this issue was due to the general upgrade of Russian theological and canonical science and the exacerbation of this issue in the West. The second half of the XIX – beginning of the XX centuries was marked by the processes of separation of the Church and State. Their views on the following systems of church-state relations are presented: symphony, hierocracy, the merger of Church and State, state churchness, separation of Church and State. The author gives each system its own assessment and comment on the opinions of the above canonists. Their work also reflects the reaction to the beginnings of freedom of conscience, which were proclaimed by the Manifesto on October 17, 1905. Most of their attention to the western formulation and the solution of cooperation between the Church and the state affected their positive attitude to the existing synodal system in the Russian Empire with a general Christian understanding of the specifics of this issue.

**Keywords:** church-state relations, external church law, Moscow Theological Academy, N. S. Suvorov, N. A. Zaozersky, Church and State, separation of Church and State, Russian research on Canon Law, the Manifest of October 17, 1905.



## References

- Chernilovskij Z. M. (1995) *Vseobshhaja istoria gosudarstva i prava: uchebnik* [The General History of State and Law: A Textbook]. Moscow: Yurist (in Russian).
- Cypin V. A. (2012) *Kanonicheskoe parvo* [Canon law]. Moscow: Izd. Sretenskogo monastyrja (in Russian).
- Kuznecov N. S. (2019) "Otdelenie Cerkvi ot gosudarstva: kak eto proishodilo v Sovetskoj Rossii" ["Separation of the Church from the State: how did this Happen in Soviet Russia]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 2, no. 32, pp. 226–238 (in Russian).
- Kuznetsov N. S. (2017) *Sistema cerkovno-gosudarstvenny'h otnoshenij v trudah kanonistov Kazanskoj duhovnoj akademii. Magisterskaya dissertacija* [The System of Church-state Relations in the Writings of Canonists of the Kazan Theological Academy. Master's Thesis]. Sergiev Posad: Moskovskaja dukhovnaja akademija (in Russian).
- Matuzov N. I., Mal'ko A.V. (2017) *Teoriya gosudarstva i prava* [Theory of State and Law]. Moscow: Izd. dom "Delo" (in Russian).
- Ponkin I. V. (2012) "Slomannyje kopja vokrug zakona Francii ot 9 dekabrya 1905 g. o razdelenii Cerkvej i gosudarstva kak otrazhenie suti diskussii vokrug svetskosti gosudarstva" ["'Broken Spears' around the French Law of December 9, 1905 on the Separation of Churches and the State as a Reflection of the Essence of the Discussion around the Secular State], in A. A. Dorskaya (ed.) *Nauka teorii i istorii gosudarstva i prava v poiske novyh metodologicheskikh reshenij: Kollektivnaya monografija* [Science of Theory and History of State and Law in Search of New Methodological Solutions: Collective Monograph]. Saint-Petersburg: Asterion, pp. 267–292 (in Russian).
- Suvorov N. S. (2004) *Uchebnik cerkovnogo prava* [Uchebnik cerkovnogo prava]. Moscow: Zerczalo (in Russian).
- Zadornov A. V. (2014) "Konceptcija veroterpimosti na nachal'nom etape Evropejskogo moderna" ["The Concept of Tolerance at the Starting Stage of European Art Nouveau"], in *Sretenskij sbornik. Nauchnyje trudy prepodavatelej Sretenskoj duhovnoj seminarii*, vol. 5. Moscow: Izd. Sretenskoj duhovnoj seminarii, pp. 248–264 (in Russian).

ЛИТУРГИКА

# ИСТОРИЯ И ПРОБЛЕМЫ ОПИСАНИЯ ЯРОСЛАВСКОГО ЧАСОСЛОВА XIII ВЕКА

Иеромонах Далмат (Юдин)

кандидат богословия  
преподаватель кафедры филологии МДА  
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева  
лавра, Академия  
mon.dalmat@gmail.com

**Для цитирования:** Далмат (Юдин), иером. История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII в. // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 258–292. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-258-292

## Аннотация

УДК 27-282.5 (930.253)

Уникальный литургический памятник второй половины XIII в. — Ярославский Часослов (Научная библиотека ЯМЗ, № 15481) — до настоящего времени не имеет такого поста-тейного описания, которое соответствовало бы его значимости. В настоящей статье представлен анализ работ, затрагивающих вопросы описания данного Часослова. Обозначены некоторые проблемы, возникающие при определении отдельных текстов рукописи. Автор предлагает свой взгляд на структуру сборника, а также даёт полную роспись состава гимнографических текстов рассматриваемого сборника.

**Ключевые слова:** Ярославский Часослов, Студийский устав на Руси, славянская гимнография, свт. Кирилл Туровский, молитвы, келейное правило.

## Введение

До сих пор сохраняют актуальность слова И. П. Ерёмкина, сказанные им в археографическом обзоре письменного наследия свт. Кирилла, епископа Туровского, относительно молитв и канонов последнего: «Изучение гимнографического наследия Кирилла Туровского, правда, уже давно наталкивается на одно *серьёзное препятствие*: не издан так называемый Ярославский сборник, пергаменный, второй половины XIII в.»<sup>1</sup>. К сожалению, даже на сегодняшний день Ярославский Часослов (далее — ЯрЧ)<sup>2</sup> остаётся неопубликованным<sup>3</sup>. Более того, до сих пор не существует полного постатейного описания этого памятника, а для имеющихся можно указать ряд существенных недостатков: большая неоднородность по степени детализации структурных частей (надписания и инципиты даны далеко не для всех текстов), недостаточная структурированность дополнительных текстов (речь идёт о выделении однородных блоков), необоснованные обобщения и ошибки в комментариях к отдельным элементам состава. Всё перечисленное не позволяет исследователям надёжно обращаться к ЯрЧ как источнику даже в простых случаях, без знакомства с текстами рукописи *de visu*.

### 1. Описания без учёта перестановки листов

Первое описание ЯрЧ представлено Е. В. Барсовым на Седьмом археологическом съезде в рамках доклада о содержащемся в рукописи списке цикла седмичных молитв свт. Кирилла Туровского<sup>4</sup>. Цель докладчика — показать место седмичных молитв в составе уникального литургического сборника, который представляет собой особого вида Часослов. Причём необычный состав его, по замечанию Е. В. Барсова, «в своём достоинстве как бы закрепляется и освящается авторитетом Кирилла Туровского», подтверждение чего приведены слова из кино-варных указаний после молитвы «в субботу по вечерни»: «тако конь-

1 Ерёмкин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 365.

2 Ярославский музей-заповедник. Научная библиотека, рукопись № 15481.

3 Впрочем, отдельные его тексты всё же издавались.

4 Барсов Е. В. Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского // Труды седьмого Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М., 1892. Т. III. С. 46–51. Описание: С. 46–48.

чавъ оуставъ сии оубогы кюриль» (Л. 162)<sup>5</sup>. Таким образом, задача докладчика — раскрыть общую структуру сборника, дать «возможно полное понятие об его содержании»<sup>6</sup>. Поставленная задача решена: даётся краткий перечень последований Часослова, который дополнен подробным перечнем дополнительных молитв (приведены их надписания и инципиты, а для молитв свт. Кирилла Туровского также сопровождающие их указания). Принципиальное упущение этого описания в том, что Е. В. Барсов не учёл перестановку листов в рукописи, вследствие чего ошибочно указал место чина мефимона в структуре сборника. Впрочем, ошибка не отразилась на выводах, поскольку в поле внимания автора не вошли дополнительные тексты мефимона.

*Поправки и дополнения* к описанию и выводам Барсова сделал А. С. Раевский<sup>7</sup>. Некоторые из них следует признать существенными и конструктивными.

- 1) Предлагает свою датировку, которая оказывается на сегодня общепринятой: рукопись «следует относить ко второй половине XIII в.»<sup>8</sup>. Эту же датировку поддерживал А. И. Соболевский, который отнёс ЯрЧ по месту происхождения к юго-западной Руси<sup>9</sup>.
- 5 В тексте доклада ошибка: назван Л. 157 об., но здесь начало молитвы, тогда как соответствующие киноарные указания помещены после молитвы на л. 162. Следует отметить, что приведённая фраза в данном списке не является чтением архетипа. Существует ряд поздних списков, которые сохраняют исходную авторскую редакцию: «таж сотвори молитву [т. е. Иисусову, которая положена в начале и в конце каждого последования], и тако кончай» — заключительные слова предшествующего последования, «Устав сии убогаго Кюрила» — данная фраза является своего рода заглавием заключительного авторского слова, относящегося ко всему келейному уставу. В некоторых списках сохранилось и вступительное слово, надписанное именем свт. Кирилла и являющееся его авторским текстом. Примером списка, сохранившего оба слова, является список полного цикла седмичных молитв посл. четв. XV в., происходящий из собрания Киево-Печерской лавры, ныне хранящийся в фондах Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского: Ф. 1. № 5357. Молитвы Кирилла Туровского (4<sup>о</sup>, 57 л.; вступление и заключение см.: Л. 1, 57–57 об.).
  - 6 Барсов Е. В. Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского. С. 46.
  - 7 Раевский А. С. О Часослове библиотеки Ярославского архиерейского дома XIII в. // Труды одиннадцатого Археологического съезда в Киеве 1899 г. М., 1902. Т. II. Протоколы. С. 72–73.
  - 8 Мнения И. И. Срезневского (датирует концом XII в.) и Е. В. Барсова (относит к XIV в.) не получили поддержки.
  - 9 При издании текста «Молитва на дьявола» (СПб., 1899), а также позднее подтвердил свое мнение при издании нескольких текстов из ЯрЧ: Соболевский А. И. Русские мо-

- 2) Четыре листа 57-й тетради подшиты в начале рукописи, началом же сохранившейся части рукописи следует считать 5-й лист.
- 3) Сборник предназначен не для «часовенных служб», а для «общего или келейного правила». Рукопись эту «следует признать сводом, составленным из Часослова по Студийскому уставу».
- 4) Рукопись могла быть прислана в Ярославль или Ростов «из Киева в руководство» местным монастырям, судя по её палеографическим особенностям, которые «не сходятся» с языковыми признаками рукописей, «написанных в Ростовско-Суздальской области».

Вместе с тем А. С. Раевский предлагает как сомнительные, так и явно ошибочные дополнения и обобщения. Ими продолжают некритично пользоваться некоторые современные исследователи. Перечислим тезисы Раевского, сопровождая анализом.

- 1) Утверждает, что в ЯрЧ находятся молитвы прп. Феодосия Печерского, а именно: «молитва о верных», как несомненно ему принадлежащая, а также молитва, надписанная именем св. Иоанна Златоуста, которая может быть ему приписана, поскольку в её тексте есть поминание: «Феодосия, написавшего молитву сию». Вывод Раевского о тождестве молитвы «о верных» (Л. 64 об. — 66) и известной молитвы прп. Феодосия Печерского «за вся крестьяны», по всей видимости, основан только на сходстве их начальных фраз по цитированному в описании Барсова фрагменту<sup>10</sup>. Если бы он сопоставил указанные тексты, то отметил бы, что, во-первых, молитва «о верных» существенно меньше по объёму текста, чем молитва прп. Феодосия<sup>11</sup>; во-вторых, оба

литвы с упоминанием западных святых // Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 36.

10 Барсов Е. В. Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского. С. 47. Приведена цитата начала молитвы «о верных», к тексту которой описание присоединяет без ограничения текст следующего блока составной молитвы-помянника, ограниченный в рукописи абзацным отступом и отмеченный инициалом, нач.: «И ещё молюся...» (Л. 66).

11 Обычно ссылаются на древнейший список молитвы прп. Феодосия из Псалтири ГИМ, Син. 235 (Л. 275 — 277 об.), где молитва помещена после 17 кафизмы и занимает ровно два с половиной листа (5 стр.×17 строк/стр.×20 зн./строка ≈ 1700 знаков). Мо-

текста сходны только в начальных фразах<sup>12</sup>, причём сходство далеко не буквальное. Так что в данном случае возможно говорить лишь о том, что автор молитвы «о верных» заимствовал в переработанном виде несколько фраз из молитвы прп. Феодосия. Молитва 12-го часа (Л. 41 об. — 51), имеющая надписание: «святаго Иоанна Златоустаго к Господу о съгрѣшениих», действительно упоминает некоего Феодосия, однако уже ближайший контекст этой молитвы обнаруживает вставной характер данного упоминания: «...любящим же нас отмести богатыми дарми твоими. и прочая отца и братию нашу *Феодосия написавшаго молитву сию* и вся сестры имярек со мною яко человеколюбець помилуй вся» (Л. 49 об.). На это обратил внимание К. В. Харлампович, который справедливо оспаривает предложенную Раевским атрибуцию молитвы прп. Феодосию и относит вставку с именем к переписчику рукописи<sup>13</sup>.

- 2) Без доказательств постулирует «явно католический характер многих молитв, помещённых за часами и вечерней, а также на необычных 7–8 и 10–12 часах». Между тем неясно, в чём именно был усмотрен «католический характер» молитв, поскольку не приведено ни одного примера, не названы конкретные тексты.

В обобщающем выводе о содержании ЯрЧ А. С. Раевский соединяет справедливое суждение о возникновении сборника на базе Студийской богослужебной традиции с ошибочными и спорными утверждениями, а именно: считает ЯрЧ сводом богослужебных текстов, «составленным из Часослова по Студийскому уставу, в соответственных местах которого были размещены молитвы, сочинённые Печерскими иноками, Кириллом Туровским и взятые из славяно-католического Бревиария...»<sup>14</sup>.

Датировка ЯрЧ второй половиной XIII в. принята составителями Сводного каталога славяно-русских рукописных книг XI–XIII вв., в котором рукопись именована «Сборник молитв (Молитвослов или

литва «о верных» в ЯрЧ занимает менее полутора листов ((2 стр.×19 строк/стр.+7 строк)×16 зн./строка ≈ 720 знаков).

12 До слов «иже суть в горах и пустынях и пещерах» — середина молитвы по ЯрЧ.

13 Харлампович К. В. О молитвах преп. Феодосия Печерского // Известия Отделения русского языка и словесности ИАН. Т. XVII. Кн. 2. СПб., 1912. С. 167–168.

14 Раевский А. С. О Часослове библиотеки Ярославского архиерейского дома XIII в. С. 72.

Часослов)»<sup>15</sup>. Типологическая неопределённость относительно названия рукописи происходит из-за того, что составители не принимают во внимание литургическую структуру сборника. Предложенное описание, опираясь на труд Е. В. Барсова, напрочь лишено структурной ясности последнего, допущены грубые ошибки в названиях учтенных статей<sup>16</sup>, на передний план выходит фрагментарное перечисление дополнительных молитв<sup>17</sup>. Более того, привлекая труд А. С. Раевского, составители описания берут не его принципиальное замечание о переставленных листах, но его ошибочную атрибуцию двух молитв прп. Феодосию Печерскому. Таким образом, с точки зрения соответствия содержанию рукописи, данное описание оказывается непригодным для научных целей.

## 2. Схемы расположения последований ЯрЧ, отражающие структуру сборника

В исследованиях Е. Э. Сливы, посвящённых славяно-русским спискам Студийского Часослова, были предложены варианты реконструкции состава ЯрЧ в целом, включая утраченную часть сборника. Так, в ранней публикации он предлагает считать порядок суточных служб ЯрЧ сходным с Часословами из РНБ (Q.п.I.57 и Соф. 1052)<sup>18</sup>,

- 15 Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.). М., 1984. № 387. С. 320–322.
- 16 Приведём примеры. 1. Начало чина мефимона (на переставленных листах 1–4 об. в начале рукописи) названо «конец чина повечерия». Заметим, что мефимон и повечерие — названия одного и того же последования в двух различных богослужебных традициях на Руси: Студийской и Савваитской соответственно. 2. Следующий далее чин часов (5–73 об.) назван — «чин мефимона». 3. Основная часть чина мефимона в конце рукописи (л. 202–218 об.) частью отнесена к молитвам после вечерни свт. Кирилла Туровского (поскольку не учтено, что перед л. 202 должны находиться л. 1–4 об.), частью представлена как отдельные тексты, а по большей части вообще не расписана (чего следовало бы ожидать, поскольку чин мефимона подвергнут росписи как набор отдельных текстов).
- 17 О происхождении данного описания Н. Н. Бедина замечает: «Ярославскими исследователями сделано археографическое описание, которое было перенесено в Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.)» (Бедина Н. Н. Чинопоследование Часослова XIII в. библиотеки Ярославского музея-заповедника // «От мудрости и святости былого...» VII Тихомировские чтения. Тезисы докладов. Ярославль, 1999. С. 51–58).
- 18 Пользуемся схемой из статьи: *Слива Е. Э. О некоторых церковнославянских Часословах XIII–XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 188.*

а именно<sup>19</sup>: 1. Чин куроглашения (молитвы, заутреня, 1-й час с почасием); 2. Чин обедный (часы 3, 6 и 9-й с почасиями, изобразительные, молитвы над обедом); 3. Чин вечерний; 4. Чин малого мефимона; 5. Чин великого мефимона, или «Ношные часы» (после чина — молитвы «спати хотяще»); 6. Чин полунощного пения (после чина — последование молитв «спати хотяче» и последование молитв «аще съблзнит сътона во снѣ»). Однако в следующей работе Е. Э. Слива предлагает иную реконструкцию структуры ЯрЧ, выделяя этот Часослов в отдельный тип<sup>20</sup>. Этот гипотетический тип Часослова не встречается в известных источниках, которые чётко разделяются на два типа: начинающиеся с чина заутрени (Часослов) и начинающиеся с чина вечерни (Часовник). Согласно реконструкции Сливой, в начале ЯрЧ был чин ночных часов (а значит, и следующий за ним чин полунощного пения). Основанием этой гипотезы является указание в последовании «аще съблзнит сътона во снѣ» к инципиту Пс. 56: «писан в полунощных часах», совместно с тем соображением, что отсылка идёт к предшествующим по составу чинам. Гипотеза эта несомненно верна для протографа, в котором, наверняка, ночные часы действительно были на своём месте (т. е. после мефимона и перед последованием соблазвившемуся во сне), однако она не учитывает, что перед нами отнюдь не точная копия исходного сборника. Хотя основа данной копии и взята из авторского Часослова свт. Кирилла Туровского, но какая-то часть его осталась не воспринятой<sup>21</sup>, при том что имеются дополнительные молитвы, привнесенные из сторонних источников, о чём свидетельствует их невысокое из-за давнего бытования и многократного переписывания качество, не сопоставимое с сохранностью текста молитв свт. Кирилла.

19 Схема из статьи Е. Э. Сливой приводится с указанием дополнительных молитв, которые необходимы для последующего анализа состава. Названия чинов, роспись элементов составных чинов и дополнительные молитвы приведены согласно Часослову Q.п.1.57, который взят за основу и в статье: *Слива Е. Э. О некоторых церковнославянских Часословах XIII–XIV вв. (особенности состава)*.

20 *Слива Е. Э. Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 99–100. См. Таблицу 2, где представлен порядок последований суточного круга в составе часословов студийской традиции, как для сопоставления между собой, так и с Часословом по Иерусалимскому уставу.*

21 Сюда вполне можно отнести чин ночных часов, который в Студийском уставе был дополнительным келейным правилом для времени Великого поста. Потому-то этот чин, наряду с почасиями, остаётся факультативным дополнением лишь в некоторых келейных русских часословах студийской эпохи, при этом названные чины вовсе не встречаются в Часовниках.



Таким образом, более естественно признать, что ЯрЧ по структуре и порядку глав соотносится с наиболее полными часословами келейного правила русской Студийской традиции, началом которых является чин заутрени, предваряемый последованием курогласных молитв<sup>22</sup>.

### 3. Описания, учитывающие исходное место переставленных листов

Развернутое описание состава рукописи ЯрЧ с указанием переставленных и утраченных листов составлено Н. Н. Бединой<sup>23</sup>. Описание адекватно отражает структуру и порядок глав рукописи, в нём подробно расписан состав чина часов с изобразительными и чина вечерни. Впрочем, при несомненных достоинствах, в сравнении с предшествующими описаниями, рассматриваемое также имеет ряд недостатков. Помимо того что публикация труднодоступна<sup>24</sup>, при её использовании возникает ряд проблем для литургического и историко-славяноведческого изучения ЯрЧ:

- по причине неравномерного раскрытия состава рукописи (не указаны инципиты для корпуса молитв свт. Кирилла Туровского, для собрания молитв «на разные случаи», а также для текстов последования «аще съблзнит сътона во снѣ»);
- из-за отказа автора не только реконструировать состав чина мефимона (для этого на то время не было надежных данных), но даже просто перечислить сохранившиеся тексты мефимона (чин раскрыт фрагментарно);
- при описании молитв свт. Кирилла Туровского<sup>25</sup> неверно сделаны обобщения об уставных указаниях, а также не ска-

22 Подобно тому, что видим в Часословах Q.п. I.57 и Соф. 1052.

23 Бедина Н. Н. Чинопоследование Часослова XIII в. библиотеки Ярославского музея-заповедника. С. 51–58.

24 Искренне благодарю Наталью Николаевну за предоставленный в электронном виде текст доклада с описанием.

25 Проблема порядка следования и инципитов для седмичных молитв по списку ЯрЧ решается, если учитывать недавнюю публикацию этих молитв В. В. Колесовым, см.: Молитвы Кирилла Туровского: древнерусский текст, перевод В. В. Колесова // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 6. Наследие Кирилла Туровского. История, культура и мысль Древней Руси. СПб.; Казань, 2016. С. 236–253. Публикация содержит опечатки, в неё не вошли «вторые» молитвы «по вечерни»,

зано, что среди молитв «по вечерни» на каждый день приходится по две молитвы;

- повторён ошибочный вывод А. С. Раевского: молитва «о верных» в изобразительных приписана прп. Феодосию Печерскому.

Совсем недавно появилось *ещё одно описание* ЯрЧ, предложенное диаконом А. Щепеткиным в составе исследовательской статьи, в которой автор ставит целью указать литургические особенности ЯрЧ в сравнении с иными известными часословами русской Студийской традиции<sup>26</sup>. Автор даёт общую роспись структуры ЯрЧ, опираясь на описание Н. Н. Бединой, восполнением которого становится постатейная роспись состава для чина мефимона<sup>27</sup>. Упрёк автора в адрес Н. Н. Бединой за отказ расписывать мефимон нельзя признать справедливым, поскольку она даёт ссылку на работу Е. Э. Сливой, который на тот момент только начал разрабатывать вопрос о круге часословов Студийской традиции. Между тем сам автор описания не справился с поставленной перед собой задачей: справедливо отмечая структурное сходство мефимона в ЯрЧ с прочими древнерусскими часословами<sup>28</sup>, исследователь не называет особенностей чина по данной рукописи. Есть и другие недоработки, из которых перечислим ниже наиболее существенные.

- 1) Не идентифицирован особый тип гимнографических текстов *κατὰ στίχων* в составе мефимона, исследователь называет эти тексты общим родовым именем — «молитва». Необходимые сведения доступны в работах С. Фрэйсхова,

не надписанные именем свт. Кирилла, а также уставные указания и краткие покаянные стихи, который сопровождают седмичные молитвы св. Кирилла Туровского.

26 Щепеткин А. В. Литургические особенности Ярославского Часослова 15481 в сравнении с другими древнерусскими часословами // Вопросы национальных и федеративных отношений. Вып. 4 (49). Т. 9. М., 2019. С. 370–377.

27 Чин мефимона ЯрЧ «можно восстановить с удовлетворительной полнотой и достоверностью. Настоящая статья имеет целью восполнить данный пробел» (Там же. С. 372).

28 Данное обобщение — вывод далеко не новый, и представляет собой лишь часть из того, что уже известно о составе мефимона из работы свящ. Или Шугаева: «Во всех древнерусских часословах XIII–XIV вв. начало мефимона одинаково и представляет собой первую часть современного великого повечерия. Но окончание мефимона имеет в рукописях довольно непостоянный состав» (Шугаев И., свящ. Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. МДА. Сергиев Посад, 1999. С. 76).

касающихся гимнов *κατὰ στίχων* в византийских часословах<sup>29</sup>, а также в часословах древнерусских<sup>30</sup>.

- 2) Не отмечена существенная особенность мефимона в ЯрЧ по сравнению с прочими русскими студийскими часословами: собрание гимнов *κατὰ στίχων* занимает здесь иное место в составе чина — сразу после гимна «Бесплотное естество...», чему есть параллель в византийских источниках (греческий Часослов в составе рукописи Erlangen, Codex A2, 1025 г.)<sup>31</sup>.
- 3) Публикуется без соблюдения принципов научного издания текст молитвы-исповедания из конца чина вечерни по ЯрЧ (Л. 147 — 151 об.). Автору остались неизвестны научные публикации этого текста: как собственно по списку ЯрЧ<sup>32</sup>, так и с параллельным критическим текстом латинской молитвы-прототипа<sup>33</sup>.
- 4) Транслируется ошибочное утверждение А. С. Раевского, что ЯрЧ содержит «молитвы иноков Киево-Печерского монастыря (прежде всего — молитву прп. Феодосия Печерского “о верных”»<sup>34</sup>.

Отмеченного достаточно, чтобы стало ясно следующее: к сожалению, автор описания не стал утруждать себя ни детальным анализом чина мефимона по списку ЯрЧ, ни библиографическим поиском по затронутым в своей работе аспектам изучения ЯрЧ,

29 *Frøyshov S.* Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) // Богословские труды. Вып. 43–44. М., 2012. С. 381–400; Вып. 45. М., 2013. С. 272–307.

30 Об этом в докладе: *Frøyshov S.* Kata stichon Hymnography in the Horologion // International conference «Liturgy and Hymnody in Byzantium» (22–23 ноября 2018 г., Москва). М., 2018.

31 *Frøyshov S.* S. R. Erlangen University Library A2, A.D. 1025: A Study of the Oldest Dated Greek Horologion // Rites and Rituals of the Christian East. Eastern Christian Studies 22. Leuven; Paris; Walpole, 2014. P. 225.

32 Текст издавался дважды: *Соболевский А. И.* Несколько редких молитв из русского сборника XIII века // Известия ОРЯС ИАН. СПб., 1905. Т. X. Кн. 4. С. 66–78; *Mareš F. V.* An Antology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München, 1979. P. 76–78.

33 *Veřek M.* Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v cirkevňeslověnské a lattinské tradici. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013. S. 144–163.

34 *Щенеткин А. В.* Литургические особенности Ярославского Часослова. С. 371. Здесь заимствование без ссылки из работы: *Бедина Н. Н.* Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2003. № 12. С. 70.

ни проверкой выводов, заимствуемых им у предшествующих исследователей рукописи.

#### 4. Анализ содержания ЯрЧ с элементами описания в статье М. Н. Сперанского

Выделяется среди прочих описаний работа М. Н. Сперанского<sup>35</sup>: только в ней дано описание внешнего вида рукописи, характера письма и его палеографических особенностей. К сожалению, кодикологическое описание содержит ошибку<sup>36</sup>. Перечислена актуальная на момент публикации библиография, касающаяся ЯрЧ. Формальной росписи содержания ЯрЧ здесь нет, ценность статьи в другом: исследователь представляет свои результаты лингвистического исследования текстов сборника, выводы о регионе происхождения и истории бытования ЯрЧ.

Наиболее существенны рассуждения о ЯрЧ на основании анализа его содержания, которые приводят исследователя к выводу, что перед нами монашеский келейный Часослов, который является одной из близких копий авторского сборника свт. Кирилла Туровского. Последний был создан согласно разработанному автором келейному уставу молитвы. Устав «убогаго Кюрила», о котором упоминается в указаниях после молитвы «в субботу по вечерни», предстаёт как тип часослова с особыми дополнительными молитва-

35 Сперанский М. Н. Ярославський збірник XIII в. // Науковий збірник за рік 1924. Записки Українського наукового товариства в Києві, тепер Історичної секції Всеукраїнської академії наук. Київ, 1925. Т. XIX. С. 29–36.

36 Исследователь не учитывает перестановку листов в ЯрЧ: относит четыре первых листа к несохранившейся 31-й тетради, тогда как это остаток 57-й тетради (начало чина мефимона). Он знает о докладе А. С. Раевского (это видно из его черновых материалов по изучению ЯрЧ, сохранившихся в личном фонде М. Н. Сперанского: РГАЛИ. Ф. 439), однако игнорирует его, даже не включает в библиографию, скорее всего по принципиальным соображениям: он недоволен тоном доклада и голословностью Раевского. Так, в черновике, комментируя доклад последнего, Сперанский замечает: «О языке — ни слова», перед этим заметка содержит выписку об атрибуции двух молитв прп. Феодосию Печерскому, где выделено относительно первой молитвы: «Молитву о вѣрных» он считает *несомненно* (!) принадлежащей Феодосию Печерскому» (РГАЛИ. Ф. 439 ОП. 1, № 331, Л. 3). Здесь же далее в другой заметке, относящейся к статье К. В. Харламповича о молитвах прп. Феодосия Печерского, находит подтверждение в ошибочности атрибуции Раевского второй молитвы из ЯрЧ прп. Феодосию, полемизирует с Раевским, эмоционально поддерживая Харламповича: «Правильно!» (Там же. Л. 17).

ми, уставными заметками и указаниями о практике исполнения келейного правила. Всё перечисленное — это «материал наивысшей ценности для изучения [литургической] деятельности Кирилла, писателя XII–XIII вв.»<sup>37</sup>. Данную гипотезу принял во внимание И. П. Ерёмин, однако с той оговоркой, что она лишь намечает направление дальнейшего исследования литургического и гимнографического творчества свт. Кирилла Туровского: «Соответствует ли гипотеза М. Н. Сперанского действительности — ответ на этот вопрос может дать только систематическое изучение всего дошедшего до нас рукописного материала, относящегося к молитвам Кирилла»<sup>38</sup>.

В конце статьи М. Н. Сперанский приводит ряд своих наблюдений над специфическими текстами ЯрЧ. Во-первых, это группа гимнов *катà стѣхов*, которые он не идентифицирует как гимнографию данного вида<sup>39</sup>, однако определяет силлабическую систему «Азбуковника»<sup>40</sup> и даёт его лингвистическую характеристику, а предшествующие ему три гимна опознает как так называемые «мирские псалмы», известные по славяно-русским индексам «ложных» книг в редакции XIV в., связанной с деятельностью свт. Киприана, митрополита Московского<sup>41</sup>. Во-вторых, учёный выделяет группу молитв, отнесённых им к начальному периоду славянских литератур<sup>42</sup>. На основании языковых признаков они, вероятно, ведут происхождение от латинских оригиналов<sup>43</sup>.

37 М. Н. Сперанский — один из немногих исследователей, кто принимает год 1182 г. не как год смерти свт. Кирилла, но как время удаления его от епархиальных дел: «Кирилл, как известно, около 1182 г. оставил епископство, ушёл на покой и умер в конце XII столетия, либо в начале XIII» (*Сперанский М. Н. Ярославский збірник XIII в. С. 33*).

38 Ерёмин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 11. С. 365.

39 К тому времени уже вышли работы П. Мааса с анализом метрики и публикацией гимнов *катà стѣхов* по византийским источникам: *Maas P. Ein frühbyzantinisches Kirchenlied auf Papyrus // BZ. 1908. Bd. 17. S. 307–311; Maas P. Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie // BZ. 1909. Bd. 18. S. 309–323*.

40 Предлагает рассматривать стихотворный размер гимна как «византийский политический 12-стопный» (*Сперанский М. Н. Ярославский збірник XIII в. С. 34*).

41 Там же. С. 35.

42 «Время это приходится на начальный этап славянской литературы, время Кирилла и Мефодия, либо ближайших их преемников... Время это приблизительно можно определить IX–X вв.» (Там же. С. 36).

43 Пока что эта гипотеза подтвердилась лишь для молитвы св. Григория и молитвы-исповедания, как показано в работе М. Вепржека (см. выше).

Таким образом, в рассмотренной статье М. Н. Сперанского положено начало литературоведческому и лингвистическому анализу ЯрЧ, без чего не представляется возможным дать качественное описание этого уникального сборника.

### **5. Роспись гимнографических текстов Ярославского Часослова**

С целью восполнить отсутствие издания ЯрЧ, а также и его подробного описания, в настоящей статье публикуется полная роспись гимнографических текстов, входящих в состав рукописи (см. Приложение). Можно думать, что для некоторых исследовательских задач источниковедческого характера данная информация поможет найти решение, хотя бы предварительное, без обращения непосредственно к рукописи.

Информация представлена в табличном виде: указан тип гимна, его начальные и конечные фразы, занимаемые листы в составе рукописи. С целью последующего использования (для быстрой ссылки) в исследовательских работах гимнографическим текстам Часослова присвоены условные обозначения<sup>44</sup> согласно порядковому номеру (числовое значение предваряет знак # с целью превратить порядковый номер в уникальный идентификатор текста), как тексты следуют друг за другом в рукописи.

#### **Структура Ярославского Часослова:**

Чин часов (без начала).

- Часы с 7-го по 12-й и обедница (Л. 5 — 73 об.).
- Собрание молитв «кончавше часы» (Л. 73 об. — 89).
- Молитвы седмичные «по часех» свт. Кирилла Туровского (Л. 89 — 108 об.).

Молитвы на разные случаи в течение дня.

- Четыре пространные молитвы (Л. 108 об. — 128).
- Собрание из десяти кратких молитв (Л. 128 — 131 об.).

Чин вечерни.

- Вечерня (Л. 131 об. — 154).

44 В нумерацию не включены псалмы и краткие стихи.

- Молитвы седмичные «по вечерни» свт. Кирилла Туровского с предваряющими дополнительными молитвами без надписания авторства (Л. 154 об. — 201 об., 1).
- Чин мефимона (Л. 1 — 4, 202 — 218 об.) с собранием гимнов *катà стѣхов* в составе.
- Последование «аще съблзнит сътона во снѣ» (Л. 218 об. — 226 об.; без конца).

### Заключение

Перспективы дальнейшего изучения ЯрЧ следует искать в проведении комплексного анализа каждой из выделенных структурных составляющих этого нестандартного сборника. При этом основными срезам анализа, очевидно, должны стать:

- сравнительная литургика: а именно поиск параллелей в часословах и богослужебных сборниках византийской и славянской традиций;
- источниковедение: аспект бытования отдельных гимнов и их собраний в контексте славянской книжности, а также тех книжных традиций, из которых эти гимны заимствованы;
- текстология: здесь, в первую очередь, стоит задача разграничения различных текстов при сходстве их инципитов (как было показано на примере молитвы, ошибочно приписанной исследователями прп. Феодосию Печерскому — #24)<sup>45</sup>, а также определение разных редакций одного и того же текста (последнее актуально для молитв седмичного цикла свт. Кирилла Туровского).

Чтобы показать скрытые проблемы описания и изучения ЯрЧ, приведу несколько примеров на материале часовых молитв.

Помещённая в конце десятого часа первая молитва (#15) начинается с той же фразы, что и молитва, часто встречающаяся после 3-й кафизмы в списках славянской Псалтири XIII–XIV вв.: «Господи Иисусе Христе, Спасителю наш, скровище благых, даи же ми покаяние свершено»<sup>46</sup>. Этот текст в списках Псалтири представляет собой

45 Здесь и далее условные обозначения даны согласно предложенной росписи текстов ЯрЧ (см. Приложение).

46 Текст характерен как для ранних южнославянских списков (Псалтирь Григоровича — РГБ, Ф. 87, № 4; Боянская Псалтирь), так и для русских пергаменных Псалтирей

вторую часть молитвы прп. Исаака Сирина из окончания Слова 68<sup>47</sup>. Однако в ЯрЧ после указанной фразы дальнейший текст молитвы #15 — совершенно иная молитва-исповедь. Она также встречается после кафизм в славяно-русских списках Псалтири<sup>48</sup>, впрочем, не содержит обозначенного выше инципита, поэтому если дать в описании как инципит только начальную фразу данной молитвы, то этого будет явно недостаточно для отождествления текста.

Источниковедческий поиск относительно молитв чина часов ЯрЧ, проведённый А. А. Андреевым<sup>49</sup>, показал, что для многих из них можно указать византийские прототипы. В то же время часть текстов не получается разыскать в византийских часословах. Из них текст молитвы #19 на одиннадцатом часе — это молитва из «Жития прп. Нифонта, епископа Констанцкого», которая помещается в славянском переводе как в полной версии Жития, так и в сокращённой. Обе версии Жития<sup>50</sup> были известны в древнерусской литературе домонгольского периода, поэтому, скорее всего, в ЯрЧ текст молитвы заимствован не из какого-либо византийского литургического источника, а привлечён в состав Часослова на Руси как выдержка из славянского перевода «Жития св. Нифонта».

Приведённые примеры могут быть свидетельством того, что ЯрЧ — действительно реплика авторского сборника келейных молитв на базе Часослова. Сборник этот представляет собой результат творческой переработки Часослова по русской версии Студийского устава общего типа в нестандартный Часослов по келейному уставу «убогаго Кюрила». Составной частью последнего оказывается собрание дополнительных гимнографических текстов, созданное выдающимся русским книжником свт. Кириллом, епископом Туровским, из различных пластов традиционных текстов, а также в русле традиции им самим.

Студийского периода (ЯМЗ № 15482; ГИМ, Син. 325; РНБ, Ф.п.1.4; ряд списков Типографского собрания РГАДА: № 27, 29, 30, 32, 34).

- 47 Об отречении от мира и о воздержании от вольного обращения с людьми. См.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. С. 421–422.
- 48 В адаптированном к новому языковому изводу виде встречается в списках XVI в. из собраний РГБ: собр. Егорова (Ф. 98), № 492 — после 20-й кафизмы; собр. Троице-Сергиевой лавры фонд. (Ф. 304.1), №315 — после 13-й кафизмы.
- 49 Андреев А. А. Последование часов в Часослове ЯМЗ 15481 в контексте греческих и славянских памятников X–XIV вв. // Доклад на XXX ежегодной богословской конференции ПСТГУ «Наследие русских литургистов: данность и заданность» (Москва, 12 ноября 2019 г.).
- 50 Полный вариант: РГБ. Ф. 304.1. № 35. Житие св. Нифонта. 1222 г.; сокращённый вариант: Выголексинский сборник (РГБ. Ф. 178. № 1832. Рубеж XII–XIII вв.).



## ПРИЛОЖЕНИЕ

## Состав гимнографических текстов Часослова ЯМЗ 15481

№	Тип текста	Incipit	Explicit	Листы
Чин часов (без начала) <sup>51</sup> . Л. 5 — 73 об.				
Час 7				
	Пс. 21	...велицѣ исповѣмъ ти сѧ. ѿвѣты моѧ въздамъ гѣи предо всѣми боѧщими сѧ іего...	...възвѣстити правдоу іего лѧдемъ родѧщимъ сѧ таже створити.	5–5 об.
#01	тропарь	Пречѣтѣмому ти ѿбразѣ покланѧемъ сѧ бл҃гвы...	...радѣсти исполни всѧ спѣсе нашъ пришедын спѣтъ всего мира.	5 об. — 6
#02	тропарь	Неповѣдимую твою млѣвоу стажавъ бл҃гаѧ...	...приними моѧ влѣдѣце хѣудѧ молѣннѧ. зане послоуша мене паче всѧкоѧ помощи.	6
#03	молитва	Сѣѧи влѣко бѣ нашъ. иже в нынѣшнѧи чѧ на пречѣтѣмъ крѣтѣ твоємъ...	...должное словословіе приносити на всѧко врѣмѧ. въ славоу твою безначальнаго Оца и сѧна и сѣго дѣѧ и нынѣ. прѣн.	6 об. — 7
#04	молитва	Гѣи въ вышнихъ всѣхъ и всѣхъ ради пою бл҃гволю кланѧю сѧ. словословлю бл҃годарствѣю...	...бѣ рекыи азъ іесемъ пѣтъ истиньныи животъ. тако бл҃гнѣ іеси въ вѣкы вѣкомъ амѣн.	7–7 об.
Час 8				
	Пс. 58	Изми мѧ ѿ врагѣ моихъ бѣ. и ѿ въстающихъ на мѧ ѿими мѧ...	...ни беззаконіе же моѧ ни грѣхъ мои гѣи. беззаконіе...	7 об.
<утрата лл.> <sup>52</sup>				
	Пс. 68	...ннѧ моѧ ѿ тебе не оутанша сѧ. да не постыдатъ сѧ ѿ мнѣ терпѧции тѧ гѣи...	...и сѣмѧ рабѣ твоихъ оудержати и. любѧще имѧ твоѧ вселѧтъ сѧ вонь.	8–10 об.

51 Текст Пс. 21 начинается с середины 26-го стиха.

52 Текст Пс. 58 обрывается на начале 5-го стиха. Текст Пс. 68 начинается с середины 6-го стиха. Судя по объѣму утраченного текста (Пс. 58:5b — 18; Пс. 68:2 — 6a), недостает двух листов.

#05	тропарь	Оісе[ниіе] сдѣта посрѣдѣ земла хѣ бѣ. на крѣтѣ прѣчѣи роуцѣ свои простре. свирага вса языки въпи[ю]щиа гї слава тебе.		11
#06	тропарь	Боію выхомъ овыщници іестъствоу. тебе ради бїе приснодѣа. бѣ бо намъ [въ]площеса породи. тѣмъ же по долгоу та величаемъ.		11
#07	молитва	Гї ісѣ хѣ има твоє призываю. твоимъ именовъ живу...	...съ безъначальнѣмъ ѡцѣмъ вседержителемъ. и съ прѣстѣмъ и бл҃гымъ и животворащимъ дх҃мъ твоимъ. всегда и нынѣ и присно въвѣк.	11 — 13 об.
Час 9				
	Пс. 83	Коль възавблена села твоа гї силъ. желаетъ дша моа сконьчати са въ дворы гїа...	...гѣ не лишитъ добра ходащихъ незлобою. гї бѣ силъ бл҃жнѣ моужь оуповага [нанѣ].	14—15
	Пс. 84	Бл҃говолилъ іеси гї землю твою. възвратилъ іеси плѣнѣ таковъ...	...правда предѣ нимъ предѣидеть положи въ путь стопы своа.	15—16
	Пс. 85	Приклони оухо твоє оуслыши ма тако нишь оубогъ іесмъ азъ...	...оузрѣтъ ненавидащии мене постыдатъ са. тако ты гї помжеши ми оутѣшилъ ма іеси.	16—18
#08	тропарь	Іже въ ѡ. чѣ насъ ради плотию смрті вкоусилъ іеси гї. оумртѣви похоти плоти нашеа хѣ бѣ спїи и помилуи насъ.		18
	стихи	Да приблизитъ са млѣва моа прѣдѣ та гї. по словесе твоємѣ вразоуми ма. Да внидетъ прошение моє предѣ та гї. по словесе твоємѣ избави ма.		18 — 18 об.
#09	тропарь	Рожни са насъ рад ѡ дѣы. распатиє пострадавѣ бл҃гын...	...спїсе спїи насъ люди съгрѣшешаа ти.	18 об.
#10	тропарь	Не предаиже насъ до коньца имени твоего ради...	...за исака раба твоего. излѣ ст҃го твоего.	18 об. — 19
#11	молитва	Бл҃га бл҃гѣлю та гї бѣ мон. и прославлю има твоє...	...и настави ма на поуть ѡправдании твоихъ. тако бл҃гнѣ іеси въвѣкы аминь.	19 — 19 об.

#12	молитва	Влѣко гѣи животе всѣхъ. иже нѣизреченьнаго твоего члѣколюбна и многаго ради млѣрдна...	...съ ѿцѣмъ и съ престѣмъ бл҃гомъ и животворащимъ дх҃мъ твоимъ. вса дѣи живота нашего. и ны и присно въ в[ѣ]кы.	19 об. — 21
-----	---------	---	--	----------------

## Час 10

	Пс. 39	Терпа потерпѣхъ гдѣ внатѣ ми и оуслыша млѣвоу мою. изведе ма ѿ рова страсти...	...помощникъ мои и защититель мои ꙗси бѣ не замедли.	21 об. — 23 об.
	Пс. 98	Гдѣ въцрѣса да гнѣбають са лудие...	...и кланяйте са въ горѣ стѣи него. тако стѣ гдѣ бѣ нашь.	23 об. — 24 об.
	Пс. 115	Вѣровахъ тѣмъ же и възгдѣхъ. азъ же самѣрихъ са зѣло...	...ѿвѣты мои гдѣи въздамъ предо всѣми людми него. въ дворѣхъ дому гдѣа посрѣдѣ тебе ѣрсѣме.	24 об. — 25
#13	тропарь	Вида разбойникъ началника жизни на крѣтѣ...	...но за вса терпа помани ма спсе въ црѣствии си.	25 об.
#14	тропарь	Агнеца и пастыра сѣса мироу на крѣтѣ зраци...	...твоего распатна ꙗже за вса стражеша сѣе и бѣ мон.	25 об. — 26
#15	молитва	Гдѣ исѣ хѣ спсителью нашъ. скровице бл҃гыхъ. данже ми покаание свершено. стѣа трѣце гдѣ бѣ всемогый тевѣ воудоу исповѣданъ всѣхъ грѣхъ моихъ...	...такъ та славатъ вса силы нб҃сныа и тевѣ славоу всылаемъ ѿцю и сѣоу и стѣоу дх҃оу.	26—28
#16	молитва	Нищъ и оубогъ въсхваить та гдѣ. слѣ ѿцю слѣ снѣи. и слѣ дх҃ви...	...сѣдан на хѣровимѣхъ оуцедри и спси насъ. и нына и присно въ вѣкы.	28 — 28 об.

## Час 11

	Пс. 55	Помилуи ма бѣ тако попра ма члѣкѣ. въсь дѣнь вора са съ мною стоужи ми...	...ѿчи мои ѿ слезъ нозѣ мои ѿ въспопользовениа. оугожоу предѣ гдѣмъ въ свѣтѣ живуцихъ.	28 об. — 30
--	--------	--	--	----------------

	Пс. 139	Изми ма гїи ѿ чаѣка лоукава. ѿ моужа неправедна избави ма...	...вселать са праведнии с лицемъ твоимъ.	30 — 31 об.
#17	тропарь	ѿще праведникъ ѣдва спсеть са. азъ же грѣшнии таготы и вара дневнаго не понесъ. но с наимники ѣдиногонадесать часа причти ма бѣ и помилуи ма.		31 об.
#18	тропарь	Отъчавашию са ниневгию вари проповѣданое прѣщение мимовѣди. и гнѣвѣ оудолѣ мѣтъ твоа гїи. оумасрди са на люди и на градъ твои. дланию крѣпкою съхрани. соуцага на ны низложи. мѣтвами рожьшиа та. приемаа наше покааніе.		31 об. — 32
#19	молитва	Оувы мнѣ грѣшнику что ѡжидаетъ ѡканьныа дѣла моеа...	...бѣа и приснодѣца мрїа. и стѣхъ апѣ. и стѣхъ прркъ. и всѣхъ стѣхъ. и нына и присно въ вѣкы вѣкомъ аминь.	32—36
Час 12				
	Пс. 87	Гїи бѣ спсєния моего. въ днѣ възвахъ и ношь прѣдъ тобою да внидѣ. (только инципит)		36 об.
	Пс. 144	Възнесу та бѣ мон црѣю мон. багвлю има твоє въ вѣкы вѣкоу...	...да багвить всака плотъ има стое иго въ вѣкы вѣкѣ и въ вѣкы вѣкѣ.	36 об. — 38 об.
	Пс. 87 полно- стью	Гїи бѣ спсєния моего въ днѣ възвахъ ношь прѣдъ тобою...	...оудалилъ ієси ѿ мене дрѣга ближнаго знаніа моа ѿ страсти. + <ПОВТОР двух первых стихов псалма>	38 об. — 40 об.
#20	тропарь	Багѡвобразнии иѡсифъ съ крѣта снемъ пречистое тело твоє плащаницею чистою ѡбивъ вонами. и въ гробѣ новѣ закрывъ положи. но въ третии днѣ въскрсе гѣ подаа всемоу миру велию мѣтъ.		40 об. — 41
#21	тропарь	Помощь въ скорѣбехъ и застоупница. варяеши соуцага въ вѣдахъ. ѡвидимымъ надѣкание даючи. и неицѣльныа недугы ѡчищаеши. вѣце непорочнаа. тѣмъже за ны моли гѣ.		41
#22	молит- ва-испо- ведь <sup>53</sup>	Гїи бѣ мои великыи страшныи преславныи. всєа видимыа и разоумныа твари сдѣтель и влѣка...	...такѡ стѡ и покланяемо їєсть има твоє ѡца и сѣа и стѣго дѣа. и нына и присно въ вѣкы вѣкомъ аминь.	41 об. — 51

53 Упоминается по нашему списку: *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X — XI вв.). СПб., 1906. С. 195. Пункт III.B. (замечание Никольского: «не издана»).

Обедница				
Пс. 102	Бл҃ги дѣша мога г҃а и вса внѹтреннага мога има...	...на всакомъ мѣстѣ владѣчествіе іего бл҃ги дѣше мога г҃а.	51–53	
стих <sup>54</sup>	сл҃ и ны. бл҃ги дѣше мога г҃а внѹтреннага мога има стою іего. бл҃гвиъ іеси г҃и.		53	
стих	Славаю ѿца и с҃на и ст҃го.		53 об.	
Пс. 145	Хвали дѣше мога г҃а...	...бѣ твои сиѡне в родѣ и родѣ.	53 об. — 54	
гимн	сл҃ и ны. єдиночадын с҃не и слово вѣжне...		54 об.	
стихи (10) на блажен.	Въ цр҃ьствіи си пома. Блажни нищи дх҃мь...		54 об. — 55 об.	
стихи (3)	Помани ма г҃и іегда придеші въ цр҃ьствіи своемь...		55 об.	
стихи (4)	Ликъ нб҃сныи поюеть и г҃ать...		55 об. — 56	
Символ веры	Вѣроую въ єдинога б҃а ѿца... т҃а, ѿче нашъ.		56 — 57 об.	
#23	молитва- помяник	Вл҃ко г҃и вседержителю творче превѣчныи цр҃ю. пославыи въ миръ...	...да члѣкы с҃псеши. многомлѣтвиы члѣколюбче и тебѣ славоу всылаемъ. ѿцю и с҃ноу и ст҃моу дх҃оу.	57 об. — 64 об.
#24	молитва о вѣр- ных <sup>55</sup>	Иже соуть твои вѣрнии г҃и оутвѣрди па да воюдоуть вѣрнѣши того...	...избави ма г҃и ѿ вѣчныа моукы. како тебѣ єсть слава въ вѣкы аминь.	64 об. — 66
#25	молитва о врагах	И юще молю са к тебѣ вл҃ко члѣколюбче помани г҃и вса члѣкы враждоующага ѿ мнѣ...	...и ст҃го ѿца великаго застѹпника. и теплаго помощника никола. и всѣхъ ст҃ыхъ. и нынѣ...	66 — 66 об.

54 Повтор 1-го стиха Пс. 102.

55 Несколько начальных фраз текста заимствованы из молитвы прп. Феодосия Печерского «За вся крестьяны», затем иной текст. Упомянуется по этому списку: *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). С. 195. Пункт III.A. Данный список указан в конце перечня источников, как пример того, что «в рукописях встречаются иные молитвы за вся крестьяны (других авторов)». Эту молитву отличает от молитвы прп. Феодосия (ГИМ, Син. 235. Л. 275–277) И. П. Еремин, см. в его работе: *Литературное наследие Феодосия Печерского // Исследования по древнерусской литературе. Т. 1. Литература Киевской Руси XI–XIII вв.* СПб., 2013. С. 23–24.

#26	молитва о прощении своих грехов	Гї бѣ мои иже преславною мѣрь свою гави чьстѣнѣиши нбснѣхъ силѣ...	...вса ѿжени ѿ мене. млтвами пречѣта нашеа бѣа и приснодѣца мрїна. и всѣхъ стѣхъ твоихъ. нына и присно.	66 об. — 67
	формула прощения и за- ключ. стихи	Гї помилуи м. сла и ны. благѣте стїи. блгви ѿчѣ. Єдинъ стѣ єдинъ гб ісѣ хѣ въ славоу воу ѿцю аминь. Боуди има гїе блгвно ѿселѣ и до вѣка.		67 об.
	Пс. 33	Блгбѣю гѣ на всако врѣмѣ...	...и не постыдѣть са вси оуповающїи на нѣ.	68 — 69 об.
#27	молитва Божией Матери «отпѣв- ше»	Нынѣ припадаю ти гже. помилуи ма много сѣгрѣшивша и пѣнїе недостонно прими. из оустъ сквернѣхъ принашаемо. сїа моллци ѿпустъ грѣховъ даровати нына.		69 об.
	тропари	стїси похвални стѣи бѣи		
#28	тропарь	Отъ стѣи иконы твоєа престѣа дѣо бѣе ицѣлѣнїа цѣлѣбы...	...и тѣло мое ицѣли блгдѣтию си пречѣта.	70
#29	тропарь	Почерпайте члѣци цѣлѣвоу дшамъ...	...дша ѿсвѣцїающїи вѣрноу бжтвеноу твоєю блгдѣтию.	70 — 70 об.
#30	тропарь	Побѣдоу имоуше крѣпкоу та силоу. иже на та любвию и вѣроу надѣюще са чѣта црїце дѣо бѣе врагы покарлѣци поборницю та имоуше веселимъ са.		70 об.
#31	молитва	Престѣа гже дѣо бѣе вышыши єси англѣ и арханглѣ. вса твари чьстѣнѣиши...	...такѣ держава хѣ бѣ нашего. сѣ ѿцѣмъ и животворащїмъ дхмъ твоимъ. и нына и присно.	70 об. — 73 об.
Собрание молитв «коньчавше часы». Л. 73 об. — 108 об.				
#32	молитва	Гї оуслыши млтвоу мою. іакоже знаю азъ врѣмѣ мое близъ соущѣ...	...такѣ ты єси живыи црѣствоуга въ вѣкы. сѣ ѿцѣмъ и стѣмъ дхмъ. и нына и присно въ вѣкы аминь.	73 об. — 78 об.
#33	молит- ва-испо- ведь	Вадко гї бѣ силѣ иже въ трехъ сѣставѣхъ въ єдино славимъ глїюще...	...животомъ и смртїю ѿбладающа. и тебѣ славу всылаемъ ѿцю и сыноу и стѣмоу дхоу и.	78 об. — 82 об.

#34	молитва	Съгрѣшихъ на нѣо предѣ тобою ѡчѣ нѣсныи. и нѣсмь достойнъ възрѣти к тебе...	...всѣхъ стѣхъ твоихъ млтѣами. тако блгоприат—на млтѣа ихъ предѣ тобою. въ вѣкы аминь.	82 об. — 87
#35	молитва	Помощнице моему спсению. заступнице вдѣще бѣе. цвѣте процветыи дѣи мои гдѣ нашего исѣ хдѣ...	...избавити ма мѡуку по млтѣи хѣѣ. юмоуже слава въ вѣкы аминь.	87—89
		Молитвы «по часѣхъ» свт. Кирилла, еп. Туровского		
#36	молитва «в недѣ- лю»	Бѣ всемогыи безначалныи гдѣ. высокыи славыи црѣю владѣя всею тварю...	...тако блгнѣ юси въ вѣкы съ ѡцѣмъ и стѣмъ дхмъ. и нына и присно въ вѣкы аминь.	89—91
	стих	О вадко мои спсе хѣ тѣло и дѣю свою за ны грѣшныа предадѣ юси. и нына прими ма каюцаго са. Гдѣ помилуи г шды.		91
#37	молитва «в по- не(д)»	К тебѣ вседержителю прѣчтыи црѣю припадаа молю са...	...азъ рабъ твои. и оу тебе млтѣи прошю. всегда нына и присно и вѣкы вѣкомъ аминь.	91 — 94 об.
	стих	Гдѣ бѣ мои спсѣи дѣю мою погывѣшю. мѣрднѣа твоего ради а не дѣлъ моихъ ради злыхъ. Гдѣ помилуи бѣ.		94 об. — 95
#38	молитва «во втор- ни(к)»	Бѣ юствомъ. и ѡчѣ млтѣю. родителю всеа твари...	...прдѣча крѣтла иѡана. и всѣхъ стѣхъ твоихъ. тако блгнѣ юси нына и присно въ вѣкы вѣкомъ.	95 — 97 об.
	стих	Гдѣ ѡцѣсти множество грѣховъ моихъ даже не варить мене смртѣ неготова.		97 об.
#39	молитва «в сре(д)»	Прими гже бѣе гдѣ млтѣвы моего юже недостойнѣ приношю ти...	...процениа грѣховъ. твоими бѡприатныи млтѣами. всегда нына и присно. вѣкы.	98—100
	стих	Вадко члѣколюбче гдѣ избави ма ѡ всакого дѣла зла прѣчтыа ти мтѣе млтѣами.		100 об.
#40	молитва «в чет(в)»	Вадко гдѣ твои юсть днѣ и твоа юсть ноцѣ тебе вса тварь работаѣтъ...	...прославляа престѡе има твоѣ съ ѡцѣмъ и съ стѣмъ дхмъ и нына и присно въ вѣкы вѣк.	100 об. — 103

	стих	О влѣко гїи исѣ хѣ ты свѣси таинна срдца моего. помилуи ма молю ти са.	103	
#41	молитва «в пя(т)к»	Что въздамы ти гїи исѣ хѣ сїе бжїи. за вса таже їеси створилъ бл҃гага родоу члѣчьскомѣ...	...ты бо їеси бѣ нашъ и тебѣ славоу всылаемъ. съ ѡцѣмъ и стѣмъ дхѣмъ и нына и прїсно въ вѣкы вѣкомъ аминь.	103—106
	стих	Гїи исѣ спсе мои помилви ма. и прости всемѣ юже ти сѣгрѣшихъ.	106	
#42	молитва «в су(б) ту»	На множество щедротъ твоихъ надѣя са припадаю ти хѣ спсе и на величїе чюдесъ твоихъ взираа...	...яко ты їеси бѣ мои. и тебѣ славоу и млтвоу всылаю. съ ѡцѣмъ и съ стѣмъ дхѣмъ и нына и прїсно въ вѣкы.	106 — 108 об.
	стих	Гїи спси дїюу скръбьноу ѡ напасти и грѣха. и всакоа печали.	108 об.	
Молитвы на разные случаи. Л. 108 об. — 131 об.				
#43	молитва	Изъ ѡканенннн рабѣ бжїи имѣ. припадаю къ всѣмъ стѣмъ мола са наъ...	...томуу бо їестъ слава и хвала съ ѡцѣмъ и стѣмъ дхѣмъ. всегда и нына и прїсно въ вѣкы аминь.	108 об. — 119 об.
#44	молитва	Отъими ѡ мене гїи смѣхъ и дароу ми плачь и рыдание...	...спсєнїе пребываетъ во вѣкы. и тебѣ славу всылаемъ. ѡцю и сїюу и стѣмоу дхѣу и нына и прїсно въ вѣкы вѣкомъ.	119 об. — 125
#45	молитва	Гїи бѣ вѣчныи невидимыи и вса виданн всемогии беспечальныи великыи претихыи...	...твоє мѣтвїноє бжтво приметъ ма недостойнаго въпїющаго к тебѣ. яко мѣтвїнн члѣколюбець.	125 — 125 об.
#46	молитва	Влѣдїце мога бїе члѣколюбїце. ты свѣдаєши помыслы и дѣлаеса. и немошь...	...да тоа ради помощи избавленїа полочю. ѡ нихъже волею сѣгрѣшихъ предъ тобою гїи.	126—128
Собрание кратких молитв				
#47	молитва	Глѣ радости спсєнїа в селѣхъ праведныхъ...	...хѣ бѣ нашъ помилуи насъ аминь.	128
#48	молитва	Помануухъ бѣ и възвесєлиухъ са ѡ рекъшихъ...	...въ три лица ѡца и сїа и стѣго дха.	128 — 128 об.



#49	молитва	Гї ісѣ хѣ иже сѣмь ѡбразомь...	...помяди на тѣ оуповающихъ.	128 об.
#50	молитва	Сѣгаи вѣце не забуди людѣи...	...прѣяти прощениѣ грѣховъ и прочѣа (!)	129
#51	молитва	Сѣтъи имѣа пострадавыи за гѣ...	...да спсѣтъ мѣ твоими мѣтвѣми.	129
#52	молитва	Словесъ дѣлаа сѣтыхъ си бѣ...	...сѣ всѣми сѣтѣми и нынѣ и присно.	129 — 129 об.
#53	молитва	Огласивыи с нѣсѣ бѣствеными словесы...	...и жизнь непорочноу оулоучити. ѡ хѣ ісѣ гдѣ нашемъ. ѣмоуже слава въ вѣкы вѣкомъ.	129 об. — 130
#54	молитва	Славаю тѣ гї іако сподобилъ мѣ ѣси прѣятию сѣтому...	...и тебе славою въсылаемъ ѡцѣю и сѣоу и сѣтому дхѣу.	130 — 130 об.
#55	молитва	Гї бѣ нашъ небснны животворѣщѣи хѣбѣ...	...іако прослави сѣ имѣ ѡцѣа и сѣа и сѣго дхѣа.	130 об. — 131
#56	молитва	Тѣбѣ гї истиннемоу боу и члѣколюбѣцю и мы грѣшнии...	...іако подобаетъ ти всѣа слава. ѡцѣю и сѣоу и сѣтому дхѣу. и нынѣ и присно въ вѣкы.	131 — 131 об.
Чин вечерни. Л. 131 об. — 201 об., 1				
#57	молитва	Гї ісѣ хѣ сѣе вѣжин невечернии свѣте. иже на сконьчаниѣ вѣкѣ пришедъ на землю...	...іако ты ѣси бѣ мои всѣаго добра податѣль. тебе славою въсылаемъ ѡцѣю и сѣоу.	131 об. — 132 об.
	Пс. 6	Гї не іаростію твоєю...	...възвратѣтъ сѣ и оустыдѣтъ сѣ зѣло въскорѣ.	132 об. — 133 об.
#58	молитва	Гї бѣ нашъ иже члѣческомоу животоу днѣ и ноцѣ оустройвыи...	...да того сподоблешѣ сѣ наслажениѣ славилъ тѣ въ вѣкы вѣкомъ аминь.	133 об. — 135 об.
	Пс. 103	Блгѣи дшѣ моѣа гѣ...	...іако възвеличиша сѣ дѣла твоѣа гї всѣ прѣмоудростію сѣтвори.	135 об. — 139
	Пс. 140	Гї възвахъ к тебе оуслыши мѣ...	...ѣдинъ ѣсмь азъ доньдеже проидоу.	139 — 140 об.
	«отпѣд» по гласу	оуслыши мѣ гї.		

	Пс. 141	Глѡмъ моимъ къ гоу възвахъ...	...мене ждоуть праведници дондеже въздадси мнѣ.	140 об. — 141 об.
	«отпѣл»	възвахъ ти сѣси ма.		
	Пс. 129	Изъ глубины возвахъ къ тебѣ гѣ...	...избави изла ѿ всѣхъ безаконни его.	141 об. — 142 об.
	«отпѣл»	хѣ сѣсе помилуи насъ.		
	Пс. 116	Хвалите гѣ вси языци...	...истина гдѣа пробываетъ въ вѣкы.	142 об.
	гимн	Свѣтъ тихъ стѣна славы... <затем прокимны дневные, аллилуйя со стихами>		142 об. — 144 об.
	гимн	Сподоби гѣ сии вечеръ безъ грѣха...		144 об. — 145
	стихи	Къ тебе възведохъ ѿчи мои... Помилуи ны гѣ помилуи ны...		145 — 145 об.
	гимн	Мынѣ ѿпоуцаеши...		145 об. — 146
#59	тропарь	Бѣе дѣо радуиса...		146
#60	тропарь	Крѣтителю хѣъ тебѣ са молимъ всѣхъ насъ помани...		146 об.
#61	тропарь	Моли ѿ насъ стѣни никола. да избавимъ са ѿ скорби и печали. те[бѣ] во тепла помощника къ сѣсоу вси стажахоумъ.		146 об.
#62	тропарь	Подъ твою мѣтъ привѣгаемъ бѣе...		146 об. — 147
#63	молит- ва– испо- ведь	Всегомы бѣ азъ оукоренъ та молю...	...такъ ты яси оучитель мои въ вѣкы вѣкомъ аминь.	147 — 151 об.
#64	молитва	Что ти принесу. или что ти въздамъ...	...оубогоую ми дѣю съблуди. исѣ хѣ бѣ нашъ. такъ стѣ яси и прославленъ въ вѣкы вѣкомъ аминь.	151 об. — 154
		Собрание молитв по вечерне		
#65	молитва «в су(б)»	Хвалю та бѣ и славаю та. твою благодарствую благдѣть...	...тебе слоужю всѣмъ срдцемъ моимъ. вѣкы аминь.	154 об. — 157 об.
#66	молитва «в су(б) того же Кюрила»	Гѣ исѣ хѣ сѣне бѣжи многомѣтве члѣвокоубьче. не хотаи смрѣти грѣшникомъ намъ...	...съ престѣтымъ дхѣмъ. и нына и присно въ вѣкы вѣкомъ аминь.	157 об. — 161 об.

	стих	Бѣ всемогыи избавителю мои. не презри мене на тѣ всегда оуповающаго.		161 об.
#67	молитва	Гѣ прости ма грѣшнаго таже ти съгрѣшихъ Ѡ чрева мтрѣна и донынѣ...	...и всѣхъ стѣхъ твоихъ. всегда нына и присно въ вѣкы вѣком.	162 об. — 163
#68	молитва	Ико первыа свѣтаости. пресвѣтло пре[д] стоаще...	...застоупники къ боу и ходатаа англы. томоу подобаетъ слава и хваление въ вѣкы аминь.	163 — 165 об.
#69	молитва «в не(д) лю... Кю- рила»	Блѣваю та гѣ бѣ мои. и пѣние недостоино приношу ти из оустъ...	... яко блѣнъ яеси всегда. съ ѡцмь и стѣмь дхмь. въ бесконечныа вѣкы аминь.	165 об. — 169
	стих	Моа многыа грѣхы. своимъ масрдѣнемъ ѡчистивъ помилоуи и спси ма.		169
#70	молитва «в поне- (д)ль- ник»	Отъ поустаго ма житиа исходаща. къ тебѣ привѣгаю рабъ твои...	...славити хѣ яегоже крѣтилъ яеси. томоу подобаетъ всака чѣть и хваление въ вѣкы аминь.	169 об. — 171
#71	молитва	Влѣко гѣ всеа видимыа и невидимыа твари съдѣтелю. бѣ силъ...	...яко блѣнъ яеси и прославленъ съ ѡцмь и стѣмь дхмь и нына и присно въ вѣ[кы].	171—174
	стих	Многомѣтве гѣ. не поговѣи мене съ безаконии моими. нъ даиже ми ѡпоустъ грѣхоевъ.		174 — 174 об.
#72	молитва «в втор- ни(к)»	Ико тепла въ вѣдахъ помощьника молю. требажне Николае...	...нъ сиа ѡцѣсти блѣны стѣ стѣ стѣ яеси въ вѣкы аминь.	174 об. — 176 об.
#73	молитва	Благо црѣ блѣгаа мѣи призри на раба си мѣтвено. помощнуюю ми рѣкоу простри...	...мѣтвы прими и томоу донеси. яемоуже лѣпо яестъ покланание. и нына и присно.	176 об. — 179
#74	молитва	Въ твоѣ застоупление. и крѣпкою помощь. нына привѣгохъ пречѣтаа...	...с нимъ же тебѣ славою всылаемъ и честь и кланание и нына и присно. въ вѣкы вѣкы.	179 — 183 об.
	стих	О мѣи бжѣна прѣчистаа. не ѡрини моѣа хрудыа мѣтвы съ въздыханиемъ к тебѣ всылаю.		183 об.
#75	молитва	Мола нынѣ прѣдстахъ апѣльскыи ликъ бѣ числомъ молаще за ны...	...и томоу подобаетъ чѣть и покланание въ вѣкы аминь.	183 об. — 186 об.

#76	молитва	Вечеръ и заутра. полоуднѣ исповѣдаю ти са гѣ бѣ...	...и ма твоѣ ѡцѣ и сѣа и стѣаго дхѣа. всегда нына и присно и въ вѣкы вѣкомъ [ами]нь...	186 об. — 190
	стих	Вадко чавѣолювѣче гѣ. понѣ на конецъ прѣшедѣшаго днѣ. призри на ма и помилуи ма.		190 об.
#77	молитва «в чет- вер(т)»	К тебѣ гже бѣе все оупованіе мое възлагаю. и молю са азъ оубоги...	...оумасрди са на ма много сѣгрѣшившаго. помилуи ма и нына и присно въ вѣкы аминь.	190 об. — 193 об.
	стих	Крѣтъ дши въстаніе и животоъ вѣчныи. свѣтъ снѣ бжии. крѣтъ слава гѣа. крѣтъ оупостатомъ повѣдатель избавитель чавѣкомъ. аминь.		193 об. — 194
#78	молитва	Бѣ бѣ нашъ иже нашего ради сѣсениа. ѡ безна- чальнаго ти ѡцѣ пришедѣ. ѡ вышнаго нѣсе...	...и тобѣ славоу всылаемъ. ѡтцу и сѣоу и стѣомоу дхѣоу и нына и прѣи.	194 — 198 об.
	стих	Изъ глаубины срѣца моего възвахъ к тобѣ гѣ. ѡпусти вса моа сѣгрѣшѣниа. и помилуи ма мѣтвѣ.		198 об.
#79	молитва	Отъ ноци к вамъ оутренююще. свѣтитѣи и прѣоци и мѣици...	...не ѡлоучи мене стоганиа ѡдесною тебе. твоихъ ѡвѣць. како твоа слава и црѣство. ѡцѣ и сѣа и стѣо дхѣа. и нына и присно и въвѣкы вѣкъмъ.	198 об. — 200 об. — 200а <sup>56</sup>
#80	молитва «в пя- то(к)»	Вадко гѣ вседержителю. бѣ ѡцѣ нашихъ. вѣкомъ творче и коньчинѣ свѣдѣтелю...	...на множество щедротъ твоихъ взираа воиноу. и оумиленіе...	200а — 201 — 201 об.
		<утрата лл.> <sup>57</sup>		
	стих	Гѣ бѣ мои сѣблуди дшю мою ѡ всакого любѣниа неприазниа.		1

56 Л. 200а отделен от рукописи в XIX в., хранение: ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 347.

57 Утрачено 2 листа с текстом молитвы «в пяток по вечерни», заключительные слова молитвы на Л. 1.

Чин мефимона. Л. 1 — 4 об., 202 — 218 об.				
#81	молитва	Бѣ великыи страшныи. имѣа ѣдинъ бесмѣрство. живыи въ свѣтѣ неприкосновѣннѣ...	...яко бл҃гъ и члѣколюбець бѣ ѱси млѣтъ и нына и присно в вѣкы вѣкомъ.	1—2 об.
	Пс. 4	Вънегда възвахъ оуслыша ма бѣ правды моѣа...	...яко ты гї ѣдино[го] на оупование вселилъ ма ѱси.	2 об. — 3 об.
	Пс. 6	Гї не аротств твоѣю. (только инципит)		3 об.
	Пс. 12	Доколѣ гї забудеши ма до конца...	...въспок имени гднѣю вышенмоу.	3 об. — 4 об.
	Пс. 24	К тебѣ гї въздвиго[хъ]. (только инципит)		4 об.
	Пс. 30	На та гї оуповахъ да не постыжю са...	...яко держава моа и привѣжище моѣ [ѱ]си...	4 об.
	Пс. 90	<утрата лл.> <sup>58</sup>		
	гимн	[Оъ нами бѣ] <утрата лл.> <sup>59</sup>	...нами бѣ разоумѣте языци покарлите са яко с нами бѣ.	202
#82	тропарь	Днѣ прѣбывъ хвалю та гї вечеръ молю та...		202
#83	тропарь	Днѣ прѣбывъ хвалю та влѣко въ ноци безъ грѣха...		202
#84	тропарь	Днѣ прѣбывъ хвалю та стѣи и вечеръ молю та...		202 — 202 об.
#85	kata stichon	Бесплотно ѱествово хѣровимеско...	...възопиѣмъ ти. стѣ стѣ трестѣи гї и спаси ны.	202 об. — 203
#86	kata stichon	Безъгрѣшенъ ѣдинъ всѣмъ црѣ. ѱегоже славы трепещуть на нбехъ...	...яко бл҃гъ възъглашати пѣ анѣльскоую. стѣ стѣ трестѣи гї спаси н[ы].	203—204
#87	kata stichon	Градѣте вси вѣрнии да са поклонимъ влѣщѣ и воу вседержителю...	...яко вси к тебѣ привѣгаемъ тебѣ бо лѣпо ѱсть честь и покланание въ вса вѣкы вѣкомъ.	204—205
#88	kata stichon	Градѣте поклонимъ са. градѣте помолимъ са. ѱегоже поютъ анѣли...	...да тогда възпоѣмъ пѣ повѣдноую. ѱврѣтѣше члѣколюбеца соудаша.	205—206

58 Текст Пс. 30 обрывается на середине 4-го стиха. Для Пс. 90, скорее всего, был дан только инципит.

59 Сохранилась только заключительная фраза-рефрен.

#89	kata stichon <sup>60</sup>	плоти твоѣѧ хѣ вкоусихомъ и крови твоѣѧ сподобихомъ сѧ...	...тебѣ бо лѣпо єсть чьсть и поклонаніе во всѧ вѣкы вѣкомъ аминь.	206—207
#90	kata stichon	Изъ тебе припадаю мѧтве грѣхы многыми ѡдержимъ...	...въ три лица соуще бжтво єдино. тебѣ бо лѣпо єсть чьсть и поклананіе въ всѧ вѣкы вѣкомъ аминь.	207—210
#91	kata stichon	Крѣпоу твоѣмоу водружешю сѧ на земли. дѧша праведныхъ радоваху сѧ...	...показаѧ и паки оуврачуѧ. тебѣ бо лѣпо єсть и клананіе въ всѧ вѣкы вѣкомъ аминь.	210—212
#92	kata stichon	Прими гла небсныи трестыи спсе нашъ ѡ насъ земныхъ...	...на соудѣ избави рабы своѧ и радости стыхъ сподоби поущаѧ тѧ.	212— 212 об.
	Символ веры	Вѣроую въ єдиногѧ бѧ ѡца (только инципит)		212 об.
	ситхи (8) с покло- нами	Престѧ гже бже мѧтивѧ моли бѧ за ны грѣшныѧ.	Бѣ ѡцѣсти грѣхы наша и помилуи ны.	212 об. — 213 об.
#93	тропарь	Стыи бѣ поставивыи четверѡбразна прѣдъ престоломъ своимъ на хвалѣнне. стыи крѣпкыи англьскоє множество поставивыи на поклонаніе себѣ. стыи бесмртыни ѡвсѣхъ вѣдъ избави ны належацихъ на ны и помилуи ны.		213 об.
#94	тропарь	Невидимыхъ врагъ моихъ неусыпаніе свѣси...		214— 214 об.
#95	тропарь	Ико страшнъ соудъ твои гй...		214 об. — 215
#96	тропарь	Непостыдную богородицю надежу тѧ имыи спсоу сѧ...		215— 215 об.
#97	молитва	Гй бѣ нашъ вѣчныѧ жизни подателю...	...архангль конечнаго свѣнства и оукрашѣннѧ. славимъ прѣстоє имѧ твоє. ѡца и сѧ и стго дха и нынѧ и присно.	215 об. — 217
	Пс. 6	Гй не ѡростию твоєю ѡбличи мене. (только инципит)		217

60 Этот гимн никак не разделен с предыдущим, писан в подборку как единый текст.

#98	молитва	Гї гї избави насъ ѿ всакыа стрѣлы летащаа въ днѣ...	...бл҃гостыю єдиночадаго сїа твоего. с нимъ же бл҃гѣнъ єси. въ вѣкы аминь.	217— 218 об.
		Чин егда бывает от бесовского соблазна. Л. 218 об. — 226 об.		
	Пс. 58	Изми ма ѿ врагъ моихъ бѣ. (только инципит)		219
	Пс. 21	Бѣ бѣ мои вонми ми въскоую. (только инципит) <sup>61</sup>		219 об.
	Пс. 56	Помилуи ма бѣ помилуи ма тако. (только инципит) <sup>62</sup>		219 об.
#99	тропарь	Дше мои прилежиши сър҃гѣшенихъ...	...сър҃гѣшихъ даже не ѿсудиши мене и сїси ма.	219 об. — 220
#100	тропарь	Егда въздыхаща не презри и блудницу ѿчисти и мене и сїси ма.		220
#101	тропарь	Мти бж҃и прѣчита стѣна кр҃тъномъ...	...да пою ти радуиса приснодѣа.	220
#102	молитва	Сър҃гѣшихъ на нбо прѣдъ тобою. гї бѣ вседержителю нѣсмь достойнъ стати...	...твое бо єсть милование и сїсєние бѣ мои. юмоуже слава въ вѣкы вѣкомъ.	220 об. — 222
#103	молитва	Гї сїсе мои въскоую ма єси ѿставилъ. оуцедри ма тако члвколюбьць...	...и хвалю има твое ѿсєлѣ и до вѣка. ввѣкы вѣкомъ аминь.	222 об. — 225
#104	молитва	Гї исѣ вие слово вєсьмртное. не посрами всегда оуповающихъ на та...	...єдине безъгрѣшне и премилостѣєне гї. тако бл҃гѣнъ єси въ вѣкы аминь.	225—226
#105	молитва	Гї исѣ хѣ бѣ нашъ. єдиночадын сїє. и бж҃иємъ даромъ ѿца твоего...	...да не скорбенъ тебе славоу всылаю ѿцю и сїюу и сѣмоу дх҃оу и нына и присно.	226— 226 об.
#106	молитва	Помощникъ ми буди вдѣо хѣ всѣхъ гї заступи мою дшевноую немоць...	...да не ѿдержить мене соупостатьныи зми. да не приведетъ мене...	226 об.
		(без конца) <утрата лл.>		

61 Отсылка к полному тексту Пс. 58 и 21: «писана оба по ряду в ча(с)х. по шєстѣмъ ча(с)».

62 Отсылка к полному тексту Пс. 56: «пи(с)н в полунощны(х) ча(с)х 56».

### Источники

- Болгария. Национальный исторический музей. Slav. 1. Боянская Псалтирь (XIII в.). ГИМ. Собр. Е. В. Барсова, № 347. Лист из Ярославского Часослова (15481).  
 ГИМ. Синодальное собр. № 235. Псалтирь (перв. пол. XIV в.).  
 ГИМ. Синодальное собр. № 325. Обиход церковный (XIV в.).  
 РГАДА. Собр. Типографской библиотеки (Ф. 381, Оп. 1), № 27. Псалтирь (XIII в.).  
 РГАДА. Собр. Типографской библиотеки (Ф. 381, Оп. 1), № 29. Псалтирь (втор. пол. XIV в.).  
 РГАДА. Собр. Типографской библиотеки (Ф. 381, Оп. 1), № 30. Псалтирь (XIV в.).  
 РГАДА. Собр. Типографской библиотеки (Ф. 381, Оп. 1), № 32. Псалтирь (XIV в.).  
 РГАДА. Собр. Типографской библиотеки (Ф. 381, Оп. 1), № 34. Псалтирь (XIV в.).  
 РГБ. Собр. В.И. Григоровича (Ф. 87), № 4. Псалтирь (XIII в.).  
 РГБ. Собр. Е.Е. Егорова (Ф. 98), № 492. Псалтирь (XVI в.).  
 РГБ. Музейное собр. (Ф. 178), № 1832. Выголексинский сборник (кон. XII–нач. XIII вв.).  
 РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры фонд. (Ф. 304.1), № 35. Житие св. Нифонта (1222 г.).  
 РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры фонд. (Ф. 304.1), № 315. Псалтирь с воследованием (XVI в.).  
 РНБ. ОСПК, Ф.п.1.4. Псалтирь (XIV в.).  
 РНБ. ОСПК, Q.п.1.57. Часослов (втор. пол. XIII в.).  
 РНБ. Софийское собр., № 1052. Обиход церковный (втор. пол. XIV в.).  
 Украина. Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Ф. 1, № 5357. Молитвы Кирилла Туровского (втор. пол. XV в.).  
 Ярославский музей-заповедник. Научная библиотека, № 15481. Часослов (втор. пол. XIII в.).  
 Ярославский музей-заповедник. Научная библиотека, № 15482. Псалтирь (XIV в.).

### Архивные материалы

- РГАЛИ. Ф. 439 Оп. 1. № 331. Выписки М. Н. Сперанского из рукописей и научных работ разных авторов, касающиеся Ярославского Часослова, и его собственные заметки о языке рукописи (нач. XX в.).

### Литература

- Барсов Е. В.* Харатейный список XIV в. молитв Кирилла Туровского // Труды седьмого Археологического съезда в Ярославле 1887 г. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1892. Т. III. С. 46–51.



- Бедина Н. Н.* Чинопоследование Часослова XIII в. библиотеки Ярославского музея-заповедника // «От мудрости и святости былого...». VII Тихомировские чтения. Тезисы докладов. Ярославль: б/и, 1999. С. 51–58.
- Бедина Н. Н.* Часослов XIII в. из Спасо-Ярославского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М.: Индрик, 2003. № (2) 12. С. 70–74.
- Ерёмин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 342–365.
- Ерёмин И. П.* Исследования по древнерусской литературе. Т. 1. Литература Киевской Руси XI–XIII вв. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2013.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.
- Молитвы Кирилла Туровского: древнерусский текст, перевод В. В. Колесова // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 6. Наследие Кирилла Туровского. История, культура и мысль Древней Руси. СПб.; Казань: Институт философии РАН, 2016. С. 236–253.
- Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб.: ОРЯС ИАН, 1906.
- Раевский А. С.* О Часослове библиотеки Ярославского архиерейского дома XIII в. // Труды одиннадцатого Археологического съезда в Киеве 1899 г. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1902. Т. II. Протоколы. С. 72–73.
- Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.). М.: Наука, 1984.
- Слива Е. Э.* О некоторых церковнославянских Часословах XIII–XIV вв. (особенности состава) // Русь и южные славяне. Сб. статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб.: «Алетейя»; РНБ; «Герменевт», 1998. С. 185–197.
- Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // ТОДРЛ. 1999. Т. 51. С. 91–106.
- Соболевский А. И.* Несколько редких молитв из русского сборника XIII века // Известия Отделения русского языка и словесности ИАН. СПб.: ИАН, 1905. Т. X. Кн. 4. С. 66–78.
- Соболевский А. И.* Русские молитвы с упоминанием западных святых // Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии / [соч.] А. И. Соболевского. СПб.: ИАН, 1910. С. 36–47.
- Сперанский М. Н.* Ярославський збірник XIII в. // Науковий збірник за рік 1924. Записки Українського наукового товариства в Києві, тепер Історичної секції Всеукраїнської академії наук. Київ: Державне видавництво України, 1925. Т. XIX. С. 29–36.
- Фрэйсхов С.* Часослов без последований Больших Часов (вечерни и утрени): Исследование недавно изданного Часослова Sin. gr. 864 (IX в.) / пер. с фр. М. М. Бернацкого // Богословские труды. Вып. 43–44. М.: МП РПЦ, 2012. С. 381–400; Вып. 45. М.: МП РПЦ, 2013. С. 272–307.
- Харлампович К. В.* О молитвах преп. Феодосия Печерского // Известия Отделения русского языка и словесности ИАН. СПб.: ИАН, 1912. Т. XVII. Кн. 2. С. 165–174.

- Шугаев И., свящ.* Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: историко-литургический анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 1999.
- Щеткин А. В.* Литургические особенности Ярославского Часослова 15481 в сравнении с другими древнерусскими часословами // Вопросы национальных и федеративных отношений. Выпуск 4 (49). Т. 9. М.: Наука сегодня, 2019. С. 370–377.
- Maas P.* Ein frühbyzantinisches Kirchenlied auf Papyrus // BZ. 1908. Bd. 17. S. 307–311.
- Maas P.* Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie // BZ. 1909. Bd. 18. S. 309–323.
- Mareš F. V.* An Antology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München: Fink, 1979.
- Vepřek M.* Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříčů v církevněslovenské a lattinské tradici. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013.
- Frøyshov S. S. R.* Erlangen University Library A2, A.D. 1025: A Study of the Oldest Dated Greek Horologion // Rites and Rituals of the Christian East. Eastern Christian Studies 22. Leuven; P.; Walpole: Peeters, 2014. P. 201–255.

## Description of the Yaroslavl Horologion (13th cent.): History and Problems

### Hieromonk Dalmatus (Yudin)

PhD in Theology

Teacher at the Philology Department

at the Moscow Theological Academy

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

mon.dalmat@gmail.com

**For citation:** Dalmatus (Yudin), hieromonk. "Description of the Yaroslavl Horologion (13th cent.): History and Problems". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 258–292 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-258-292

**Abstract.** A unique liturgical compendium of the second half of the 13th century – the Yaroslavl Horologion (Yaroslavl State Museum-Reserve, MS 15481) – has not had up to this day any academic description that would correspond to its significance. This article provides an analysis of works relating to the description of this Horologion. A number of problems are identified related to the description of individual texts of the manuscript. The author offers his own view on the structure of the compendium, and also gives a complete list of hymnographic texts of the Yaroslavl Horologion.

**Keywords:** Yaroslavl Horologion, Studite Typicon in Ancient Russia, Slavic hymnography, St. Cyril of Turov, prayers, cell rule.

## References

- Bedina N. N. (2003) "Chasoslov XIII v. iz Spaso-Jaroslavskogo monastyrja" ["13th Century Horologion from the Spaso-Yaroslavl Monastery"]. *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki*, no. 12, pp. 70–74 (in Russian).
- Bedina N. N. (1999) "Chinoposledovanie Chasoslova XIII v. biblioteki Jaroslavskogo muzeja-zapovednika" ["The Ordering of the Horologion of the 13th cent. in the Library of the Yaroslavl Museum-Reserve"], in "Ot mudrosti i svjatosti bylogo..." VII Tihomirovske chtenija. Tezisy dokladov ["From the Wisdom and Sanctity of the Past..." Thesis of Reports]. Jaroslavl': B. i., pp. 51–58 (in Russian).
- Eremin I. P. (2013) *Issledovanija po drevnerusskoj literature. Vol. 1: Literatura Kievskoj Rusi XI–XIII vv.* ["Studies on Old Russian literature. Vol. 1: Literature of Kievan Rus 11th–13th centuries"]. Saint-Petersburg: Filologicheskij fakul'tet SPbGU (in Russian).
- Eremin I. P. (1955) "Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo" ["Literary heritage of Kirill of Turov"]. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, vol. 11, pp. 342–365 (in Russian).
- Frejshov S. (2012; 2013) "Chasoslov bez posledovanij Bol'shikh Chasov (vecherni i utreni): Issledovanie nedavno izdannogo Chasoslova Sin. gr. 864 (IX v.)" ["The Horologion without the Rites of the Great Hours (Vespers and Matins): An Exploration of the Recently Published Sin. gr. 864 (9th c.)"]. *Bogoslovskie trudy*, vol. 43–44, pp. 381–400; vol. 45, pp. 272–307 (in Russian).
- Froyshov S. S. R. (2014) "Erlangen University Library A2, A.D. 1025: A Study of the Oldest Dated Greek Horologion", in *Rites and Rituals of the Christian East: Proceedings of the 4th International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10–15 July 2014*. Leuven; Paris; Walpole: B. i., pp. 201–253 (Eastern Christian Studies; 22).
- Kolesov V. V. (ed.) (2016) "Molitvy Kirilla Turovskogo (drevnerusskij tekst, perevod V. V. Kolesova)" ["Prayers of Kirill of Turov: Old Russian Text, Translation by V. V. Kolesov"]. *Drevnjaja Rus': vo vremeni, v lichnostjah, v idejah. Al'manah (Nasledie Kirilla Turovskogo. Istorija, kul'tura i mysl' Drevnej Rusi)*, vol. 6, pp. 236–253.
- Mareš F. V. (1979) *An Antology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*. München: Fink.
- Shhepetkin A. V. (2019) "Liturgicheskie osobennosti Jaroslavskogo Chasoslova 15481 v sravnenii s drugimi drevnerusskimi chasoslovami" ["Liturgical Features of the Yaroslavl Horologion no. 15481 in Comparison with other Old Russian Horologions"]. *Voprosy nacional'nyh i federativnyh otnoshenij*, no 4(49), vol. 9, pp. 370–377 (in Russian).
- Shugaev I. (1999) *Drevnerusskie bogoslužebnye sborniki XIV v.: Istoriko-liturgicheskij analiz. Diss. kand. bogosl. [Old Russian Liturgical Miscellanies of the 14th Century: Historical and Liturgical Analysis. Dissertation of the Candidate of Theology]*. Sergiev Posad: Moskovskaja duhovnaja akademija.
- Sliva E. Je. (1999) "Chasoslovy studijskoj tradicii v slavjanskikh spiskah XIII–XV vv." ["Horologions of the Studit Tradition in the Slavic Lists of the 13th–15th Centuries"]. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, vol. 51, pp. 91–106 (in Russian).
- Sliva E. Je. (1998) "O nekotoryh cerkovnoslavjanskikh Chasoslovah XIII–XIV vv. (osobennosti sostava)" ["About some Church Slavonic Horologions of the 13th–15th centuries

- (Compositional Features)”. *Rus’ i juzhnye slavjane. Sb. statej k 100-letiju so dnja rozhdenija V. A. Moshina (1894–1987)*. Saint-Petersburg: “Aletejja”, RNB, “Germenevt”, pp. 185–197 (in Russian).
- Speranskyj M. N. (1925) “Jaroslavs’kyj zbirnyk XIII v.” [“Yaroslavl miscellany of the 13th century”]. *Naukovyj zbirnyk za rik 1924. Zapysky Ukrai’ns’kogo naukovogo tovarystva v Kyi’vi, teper Istorychnoi’ sekcii’ Vseukrai’ns’koi’ akademii’ nauk*, vol. 19, pp. 29–36 (in Ukrainian).

АГИОГРАФИЯ, ПАЛОМНИЧЕСТВО

# БОГОСЛОВИЕ СВЯТЫХ МЕСТ В СОЧИНЕНИЯХ ПАЛЕСТИНСКИХ АГИОГРАФОВ VI–VII ВЕКОВ: ТЕМЫ, ИСТОКИ, ТРАДИЦИЯ.

ЧАСТЬ I

Инокания Екатерина (Копыл)

насельница Горненского женского монастыря  
Русская духовная миссия в Иерусалиме  
Израиль, 9100902, г. Иерусалим, ул. Хешин, д. 6, а/я 1042  
ekopyl@mail.ru

**Для цитирования:** *Екатерина (Копыл), ин.* Богословие святых мест в сочинениях палестинских агиографов VI–VII веков: темы, истоки, традиция. Часть I // Богословский вестник. 2020. № 2 (37). С. 293–323. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-293-323

## Аннотация

УДК 82-941

В статье исследуется богословская мысль о святых местах Палестины, представленная в сочинениях выдающихся агиографов палестинского монашества VI–VII вв.: в «Житии прп. Феодосия Киновиярха» авторства епископа Феодора Петрского, в серии житий, составленных Кириллом Скифопольским, и в «Луге духовном» блж. Иоанна Мосха. Ввиду того, что взгляды на святые места в палестинской агиографии не являются собой целостной богословской системы, исследование носит описательный характер. В качестве метода применяется принцип подбора репрезентативных отрывков о святых местах, на материале которых в свете патристической традиции рассматривается широкий спектр догматических, полемических и нравственно-аскетических тем этого раздела богословия. Первая часть статьи посвящена таким темам, как: 1) святость палестинских мест; 2) святые как средства познания, позволяющие осязать богооткровенную истину; 3) святые как христологический аргумент, подтверждающий реальность

человеческой природы Господа; 4) святыни как средства обличения и исправления еретических заблуждений; 5) Сион — Мать всех Церквей; 6) проблема «пользы» Сиона и его святых мест; 7) почитание и поклонение святым местам и их близость по богословскому значению к почитанию Креста Христова; 8) авторитетность устного Предания Церкви в вопросе идентификации святынь и её рациональное обоснование. Публикуемое исследование выявляет в агиографических памятниках множественные следы интертекстуальности, позволяющие говорить о корпусе этих текстов как о проявлениях последовательной и живой патристической традиции. Выясняются её истоки, среди которых богослужебная, экзегетическая традиция, практика почитания святынь, а также догматическое и нравственно-аскетическое богословие палестинских и иных патристических авторов христианского Средиземноморья.

**Ключевые слова:** агиография, богословие святых мест, паломничество, святые места Палестины, Феодор Петрский, Житие св. Феодосия, Кирилл Скифопольский, Жития свв. Евфимия, Саввы, Иоанна, Кириака, Феодосия, Авраама, Феогния, Иоанн Мосх, «Луг духовный».

## Введение

Термин «богословие святых мест» был использован историком Церкви Р. Уилкеном в его работе о раннехристианских взглядах на Палестину<sup>1</sup> для обозначения особого раздела богословия, посвящённого осмыслению богословского содержания и значимости палестинских святынь, которые непосредственно связаны с событиями Ветхого и Нового Заветов. Несмотря на очевидную узкопредметность, этот раздел богословия представлен широким спектром раннехристианских литературных жанров и патристических авторов. Среди них, как отмечал Уилкен, выделяются классики раннехристианской богословской мысли, посвятившие свою жизнь Палестине, поскольку их опыт наиболее ярко отражает восприятие её святынь — в первую очередь это Евсевий Кесарийский, свт. Кирилл Иерусалимский и блж. Иероним Стридонский, взгляды которых довольно подробно изучены, прп. Исихий Иерусалимский, а также свт. Софроний Иерусалимский и прп. Иоанн Дамаскин, мысль которых нами уже рассматривалась<sup>2</sup>. К авторам IV–VIII вв., внесшим большой вклад в формирование патристического богословия святых мест, Уилкен относит и наиболее известного агиографа палестинского монашества Кирилла Скифопольского.

Однако вклад палестинской агиографической литературы в формирование богословской мысли о святых местах тесно связан и с такими жизнеписателями, как Палладий, епископ Еленопольский и автор «Лавсаика», пресвитер Геронтий — автор «Жития прп. Мелании Римлянки», анонимный составитель «Жития прп. Харитона Исповедника», епископ Феодор Петрский, блж. Иоанн Мосх, неизвестный жизнеписатель прп. Герасима Иорданского и Антоний Хозевит, изложивший житие прп. Георгия Хозевита. Особый опыт осмысления

- 1 Wilken R. L. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven; London, 1992. P. 119.
- 2 Ibid. О богословии святых мест в их сочинениях см.: Walker P. W. L. *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford, 1990; Maraval P. *L'attitude des Pères du IV<sup>e</sup> siècle devant les lieux saints et les pèlerinages // Irénikon*. 1992. Vol. 65. P. 5–23; Newman H. I. *Between Jerusalem and Bethlehem: Jerome and the Holy Places of Palestine // Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden, 1998. P. 215–227; Екатерина (Копыл), ин. Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 146–177; Копыл Е. В. (ин. Екатерина). Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 27–49.

святынь в Палестине обнаруживается и в монофизитской житийной традиции, в частности у Иоанна Руфа, епископа Маюмского, собравшего сведения о противнике Халкидона Петре Ивере и составившего «Плирофории». Палестинская монашеская агиография, представленная этими именами, являет собой сложный и разнородный литературный феномен: с точки зрения места рождения и духовного становления её авторы были уроженцами и воспитанниками и Палестины, и иных частей христианской ойкумены; с догматической точки зрения ими представлена не только ортодоксия, но и гетеродоксия. При этом особенностью данного корпуса литературы является взаимная близость некоторых богословских концепций, отражающих восприятие святых мест его авторами, независимо от места их религиозного становления, языковой принадлежности, а порой — и догматических позиций. Эта родственность и взаимовлияние идей позволяют рассматривать корпус палестинских агиографических текстов о святых местах как единую, живую, развивающуюся традицию и с особой остротой ставят вопрос о литературных и иных источниках каждого памятника. Богословие святых мест в сочинениях палестинских монашеских агиографов<sup>3</sup> на сегодняшний день исследовано лишь фрагментарно<sup>4</sup>. Недостаточность научного освещения этого пласта христианской мысли и сообщает данной теме актуальность. Цель предлагаемой работы — частично восполнить эту лакуну.

Наше исследование проводится на материале сочинений трёх наиболее репрезентативных грекоязычных агиографов палестинского монашества VI–VII вв., по своим догматическим убеждениям принадлежавших к халкидонскому православию: епископа Феодора Петрского, Кирилла Скифопольского и блж. Иоанна Мосха<sup>5</sup>. Наш

3 См.: *Flusin B. Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries) // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / ed. S. Efthymiadis. Vol. 1. Farnham; Burlington, 2011. P. 199–226.*

4 См., к примеру: *Bitton-Ashkelony B. Imitatio Mosis and Pilgrimage in the Life of Peter the Iberian // Le Muséon. 2005. Vol. 118. P. 45–65*, и библиографию ниже.

5 Ранее тема святых мест в творениях этих агиографов освещалась почти исключительно на материале корпуса Кирилла Скифопольского и Иоанна Мосха, тогда как труд Феодора Петрского в этом отношении специально не рассматривался. Что касается первых двух авторов, то интерес к ним сосредоточился в большой степени на историческом исследовании роли святынь в догматической полемике V–VI вв. См.: *Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 169–171; Perrone L.*



выбор объясняется тем, что Кирилл, несомненно, является крупнейшим палестинским агиографом византийского времени; что касается Феодора, то его похвальное слово выдающемуся подвижнику прп. Феодосию Великому, известное как «большое» Житие святого, непосредственно используется Кириллом; и наконец, Иоанн Мосх признаётся вторым по значимости жизнеописателем палестинского монашества после своего скифопольского предшественника<sup>6</sup>. Воззрения всех трёх агиографов на святые места нельзя назвать структурированной системой богословской мысли — они представляют собой совокупность отдельных интуиций, которые были вызваны современной этим авторам практикой почитания святых мест и по крупицам должны быть собираемы на всём пространстве их творчества. Именно поэтому вопрос о систематизации их богословских воззрений представляет определённую сложность. В связи с этим наше исследование носит описательный характер, а в качестве метода применяется принцип подбора репрезентативных отрывков о святых местах, на материале которых мы рассмотрим основные темы богословской мысли о палестинских святынях, расположив

Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts: Popular Religion and Confessional Affiliation in Byzantine Palestine (Fifth to Seventh Centuries) // *POC*. 1998. Vol. 48. P. 28–30, 36; *Perrone L.* «Four Gospels, Four Councils» — One Lord Jesus Christ: The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine // *Liber Annuus*. 1999. Vol. 49. P. 395. Тема святых мест в сочинениях Кирилла Скифопольского и Иоанна Мосха затрагивалась и в контексте теоретических основ и практики паломничества. См.: *Bitton-Ashkelony B.* Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity // *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* / ed. M. Stone, R. Ervine, N. Stone. Lovain; Paris; Sterling, 2002. P. 1–17; *Eadem.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London, 2005. P. 141–160, 187. О значении Иерусалима как фактора формирования монашеской жизни в Палестине в изложении Кирилла Скифопольского см.: *Binns J.* The Distinctiveness of Palestinian Monasticism 450–550 AD // *Monastic Studies: The Continuity of Tradition* / ed. J. Loades. Bangor, 1990. P. 11–20; в изложении Иоанна Мосха см.: *Penkett P. R.* Palestinian Christianity in the Spiritual Meadow of John Moschos // *Aram*. 2003. Vol. 15. P. 180–183. Что касается богословского осмысления святых мест у Кирилла Скифопольского, то эта тема кратко рассматривается в работах: *Wilken R. L.* The Land Called Holy. P. 166–172; *Wilken R. L.* Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* / ed. L. I. Levine. New York, 1999. P. 243–246, где на материале послания прпп. Саввы и Феодосия императору Анастасию выделяются темы Сиона как Матери Церквей, освящения святых мест как мистического опыта и инструмента познания православной христологии, а также связи святых мест и живущей подле них христианской общины.

6 *Penkett P. R.* Palestinian Christianity in the Spiritual Meadow of John Moschos. P. 173.

их в соответствии с ключевыми разделами христианского богословия. В свою очередь, предлагаемый анализ основных тем позволит нам сделать особый акцент на проблеме богословия святых мест как традиции в палестинской агиографии, а также на проблеме истоков этой традиции.

## 1. Палестинские агиографы и их сочинения о святых местах

В VI–VII вв. тема святых мест проходит сквозной нитью через сочинения воспитанников палестинских монастырей и агиографов палестинского монашества — Феодора Петрского, Кирилла Скифопольского, Иоанна Мосха, чья жизнь неразрывно связана со Святой Землёй. Их произведения — «Житие прп. Феодосия Киновиарха»<sup>7</sup>, серия из семи житий: прпп. Евфимия Великого, Саввы Освященного, Иоанна Молчальника, Кириака Отшельника, Феодосия Великого, Авраама, епископа Кратейского, и Феогния, епископа Витилийского<sup>8</sup>, а также «Луг духовный»<sup>9</sup> — отражают расцвет монашеского подвижничества на Святой Земле в V — начале VII в.<sup>10</sup>, а также бурную историю

- 7 Издание текста: *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii // Usener H. Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig, 1890. S. 3–113.* Рус. пер.: Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха / пер. И. В. Помяловского // Палестинский патерик. Вып. 8. СПб., 1895. С. 1–81; переиздание: Палестинский патерик. М., 2017. С. 293–338.
- 8 Издание текста: *Cyriillus Scythopolitanus. Vita Euthymii; Vita Sabae; Vita Joannis Hesy-chastae; Vita Cyriaci; Vita Theodosii; Vita Theognii; Vita Abramii // TU. 49.2.* Рус. пер. см. в книге: *Кирилл Скифопольский. Палестинский патерик / пер. И. В. Помяловского. М., 2017.* См. также: *Павла Элладского и Кирилла Скифопольского Жития св. Феогния, еп. Витилийского / пер. Г. С. Дестуниса // Православный Палестинский сборник. 1891. Вып. 32. С. I–IV, 1–66.*
- 9 Издания текста: *Joannes Moschus. Pratum spirituale // PG. 87.3. Col. 2852–3112;* дополнения: *Nissen Th. Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale // BZ. 1938. Bd. 38. S. 351–376; Mioni E. Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21 // OCP. 1951. Vol. 17. P. 61–94.* Рус. пер.: *Иоанн Мосх, блж. Луг духовный: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / пер. и прим. свящ. М. И. Хитрова. М., 2013.*
- 10 О палестинском монашестве в византийскую эпоху см.: *Chitty D. J. The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. London, 1966* (рус. пер.: *Чумми Д. Град пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / пер. А. А. Чех. СПб., 2007*); *Wilken R. L. The Land Called Holy. P. 149–166; Perrone L. Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders // POC. 1995. Vol. 45. P. 31–63; Binns J.*

рецепции постановлений IV Вселенского Собора, полемику против монофизитства и несторианства и вторую волну споров об Оригене в период с 514 по 553 г.<sup>11</sup>.

Феодор Петрский (2-я пол. V в. — после 536 г.), о происхождении которого сведения не сохранились, получил хорошее риторическое образование, а затем стал монахом обители прп. Феодосия Киновиарха близ Вифлеема, учеником и, по-видимому, близким другом преподающего<sup>12</sup>. Впоследствии возглавлял кафедру города Петры Аравийской, столицы Палестины Третьей<sup>13</sup>.

Тема святых мест Палестины затрагивается в его сочинении «Житие Феодосия Великого», написанном в жанре классического похвального слова<sup>14</sup>, который характеризуется пространностью и риторической изысканностью. Дата составления первого варианта этого панегирика — 530 г.<sup>15</sup>, но время его последующего издания в изменённой редакции точно не известно и устанавливается относительно: отсылка к нему, содержащаяся в «Житии Феодосия» авторства Кирилла Скифопольского, говорит о том, что труд Феодора Петрского предшествовал 557 г., а ряд стилистических деталей указывает на то, что его следует датировать временным промежутком после 536 г. и не позднее 547 или же 545 г.<sup>16</sup>.

Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631. Oxford, 2002.

- 11 О догматических спорах в Палестине и вовлечённости в них монашества см.: *Perone L.* La chiesa di Palestina e le controversie; *Flusin B.* L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine // *Λειτουργία: Studies Presented to L. Rydén on His 65 Birthday* / ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala, 1996. P. 25–47; *Hombergen D.* The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism. Roma, 2001; *Беневич Г. И.* Философско-богословская полемика и эклесиологическая ситуация в Палестине в период христологических споров V в. // Научная сессия ГУАП, 11–15 апреля 2016 г. ч. 3. Гуманитарные науки: сб. докладов. СПб., 2016. С. 3–10.
- 12 О нем см.: *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vol. 3: Les moines de Palestine. Pt. 3: Cyrille de Scythopolis: Vie de S. Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios. Paris, 1963. P. 83–85.
- 13 *Cyrrillus Scythopolitanus.* Vita Theodosii 4 // TU. 49.2. S. 239: ... ὁ τιμώτατος Θεόδωρος ὁ ὀσιώτατος τῆς Πετραίων πόλεως ἐπίσκοπος φοιτητῆς αὐτοῦ γεγονώς καὶ τοῖς μοναχικοῖς καὶ ἀρχιερατικοῖς κατορθώμασι διαπρέπων...
- 14 См.: *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vol. 3. Pt. 3. P. 86–89.
- 15 *Usener H.* Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. S. IX–X; *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vol. 3. Pt. 3. P. 85.
- 16 *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vol. 3. Pt. 3. P. 86.

Кирилл Скифопольский (ок. 525 — не ранее 559, возможно, 590-е гг.), монах, пресвитер и крупнейший агиограф Палестины VI в.<sup>17</sup>, воспитывался в Скифополе, столице Палестины Второй<sup>18</sup>, после 532 г. принял хиротесию во чтеца, в 543 г. — монашество<sup>19</sup>. Тяга к пустынножительному подвижничеству привела его в 544 г. в Великую лавру прп. Саввы, затем он избрал отшельническое житие в лавре Каламон, а позже десять лет подвизался в киновии прп. Евфимия, постепенно познакомившись с анахоретами Иудейской пустыни<sup>20</sup>. В начале 555 г. Кирилл был переведён в основанную прп. Саввой Новую лавру на место изгнанных оттуда оригенистов, а в 557 г. переселился в Великую лавру, где, вероятно, прожил до самой смерти<sup>21</sup>.

Следы богословского осмысления палестинских святых мест присутствуют, хотя и в разной степени, во всех семи агиографических сочинениях, или Словах (λόγοι), Кирилла Скифопольского, известных также как «Монашеские истории» (μοναχικαὶ ἱστορίαι)<sup>22</sup>. Работа над «Житием Евфимия» велась Кириллом в период с 544 по 556 г.; жизнеописание Саввы Освященного было закончено также около 556 г.; «Житие Иоанна Молчальника» — в 557–558 гг.; остальные сочинения палестинского агиографа не поддаются точной датировке, но предположительно являются позднейшими<sup>23</sup>. Сочинения Кирилла признаются авторитетными историческими свидетельствами о жизни монашества в Иудейской пустыне и о догматических спорах, которые происходили со времени прибытия в Палестину прп. Евфимия в 405/406 гг. и до кончины прп. Иоанна Молчальника в 558/559 г. В корпусе его житий прослеживается литературное влияние

17 О нем см.: *Festugière A.-J.* Les moines d'Orient. Vol. 3. Pt. 1. P. 17–26; *Flusin B.* Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris, 1983. P. 11–17, 29–32; *Ткачев Е. В.* Кирилл Скифопольский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 614–622.

18 Ныне Бейт-Шеан, Израиль.

19 *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Sabae 75 // TU. 49.2. S. 181; Vita Euthymii 49 // TU. 49.2. S. 71.

20 *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Euthymii 49 // TU. 49.2. S. 72; Vita Joannis Hesychastae 20. S. 217; Vita Cyriaci 11–15 // TU. 49.2. S. 229–231.

21 *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Sabae 89–90 // TU. 49.2. S. 199–200; Vita Joannis Hesychastae 20. S. 217; Vita Sabae 75 // TU. 49.2. S. 181; Ibid. 82 // TU. 49.2. S. 187. *Flusin B.* Miracle et histoire. P. 32.

22 Так, в Житии Феогния Витилийского их присутствие совсем невелико. О Житиях см.: *Flusin B.* Miracle et histoire; *Perrone L.* Il deserto e l'orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // *Cirillo di Scitopoli.* Storie monastiche del deserto di Gerusalemme / trad. R. Baldelli, L. Mortari. Padova, 2012. P. 9–96.

23 *Flusin B.* Miracle et histoire. P. 34.

таких сочинений, как «Лавсаик» Палладия Еленопольского, «Житие прп. Антония», составленное свт. Афанасием Александрийским, «История боголюбцев» блж. Феодорита Кирского, труд Феодора Петрского и др.

Блж. Иоанн Мосх, или Иоанн Евкратас (ок. 550–619), родился в Дамаске или же в Киликии<sup>24</sup>. Перебравшись в Палестину и будучи уже пресвитером, он принял монашество в киновии прп. Феодосия Великого, оттуда перешёл в Фаранскую лавру, где подвизался в 570–580 гг. Познакомившись с будущим свт. Софронием Иерусалимским (в ту пору — ещё Софронием Софистом), который стал его духовным сыном и другом, вместе с ним путешествовал и жил в разных областях Средиземноморья, побывав в Египте, снова в Палестине, на Синае, вновь в Палестине, с 603 г. — в Сирии, Финикии, затем — Малой Азии и Египте, а после 614 г. в Риме, где оставался вплоть до своей смерти. Впоследствии, по просьбе блж. Иоанна, Софроний перенёс его останки в родную им киновию прп. Феодосия.

Тема святых мест присутствует в единственном сохранившемся сочинении блж. Иоанна «Луг духовный», известном также как «Лимонарий», «Новый рай» или «Синайский патерик» и законченном Софронием. Это произведение агиографического жанра представляет собой собрание историй, иллюстрирующих жизнь христиан Средиземноморья<sup>25</sup>, в первую очередь Палестины, в основном в период с 570-х по 602 г., но было составлено в Риме после начала исламских нашествий на средиземноморские провинции<sup>26</sup>. Оно продолжает собой агиографическую традицию Палладия Еленопольского, Кирилла Скифопольского, Иоанна Эфесского, авторов жизнеописаний египетских и италийских подвижников и имеет целью

24 Канва его жизни прослеживается в прологе к «Лугу духовному», составленном неизвестным автором: *Prologus in pratum spirituale // Usener H. Sonderbare Heilige I. Der heilige Tychon. Leipzig, 1907. S. 91–93.* См. также: *Chadwick H. John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist // Journal of Theological Studies. 1974. Vol. 25. P. 41–74; Ким С. С. Иоанн Мосх // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 451–455.* О жизни, эпохе Иоанна Мосха и его «Луге духовном» см.: *Booth Ph. Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London, 2014. P. 44–46, 90–139.*

25 О «Луге духовном» см.: *Pasini C. Il monachesimo nel Prato di Giovanni Mosco e i suoi aspetti popolari // Vetera christianorum. 1985. Vol. 22. P. 331–379; Millar F. John Moschus' Reminiscence of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others // Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens. Collected studies, 2004–2014. Leuven; Paris; Bristol, 2015. P. 285–310.*

26 *Millar F. John Moschus' Reminiscence of the Christian Near East. P. 288.*

предложить читателям духовное назидание — как нравственно-аскетическое, так и догматическое<sup>27</sup>. Принадлежность «Луга духовного» к палестинской литературной традиции, помимо длительного пребывания самого Иоанна Мосха в Палестине, подкрепляется его преимущественно палестинскими литературными источниками<sup>28</sup> и множественными заимствованиями из житий Феодора Петрского и Кирилла Скифопольского — вероятнее всего, косвенными, усвоенными блж. Иоанном со слов устных повествователей<sup>29</sup>.

## 2. Святые места: терминология и перечень

Для Феодора Петрского, Кирилла Скифопольского, блж. Иоанна Мосха святые места — это место Воскресения Христова, как правило, обозначаемое богословско-архитектурным термином «святое Воскресение», или Анастасис (ἡ ἀγία ἀνάστασις)<sup>30</sup>, а также «святой и живоносный Гроб Господа нашего Иисуса Христа»<sup>31</sup>; это «святое Крапиево место»<sup>32</sup>, или «святая Голгофа»<sup>33</sup>; это «святая гора Елеонская»<sup>34</sup>, известная также как «священный холм святого Вознесения»

- 27 *Pasini C.* Il monachesimo nel Prato di Giovanni Mosco e i suoi aspetti popolari. P. 336–337, 357–362.
- 28 *Millar F.* John Moschus' Reminiscence of the Christian Near East. P. 288.
- 29 *Chadwick H.* John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist. P. 48.
- 30 *Theodorus Petraeus.* Vita Theodosii // Op. cit. S. 62; *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Euthymii 6 // TU. 49.2. S. 14; Ibid. 45 // TU. 49.2. S. 67; Vita Sabae 31 // TU. 49.2. S. 116; Ibid. 37 // TU. 49.2. S. 127, 128; Ibid. 54 // TU. 49.2. S. 145; Ibid. 56 // TU. 49.2. S. 152; Vita Cyriaci 18 // TU. 49.2. S. 233; Vita Theodosii 1 // TU. 49.2. S. 236; Vita Abramii 3 // TU. 49.2. S. 245. Ср.: *Joannes Moschus.* Pratum spirituale 49 // PG. 87.3. Col. 2904; Ibid. 91 // PG. 87.3. Col. 2949; Ibid. 100 // PG. 87.3. Col. 2960; Ibid. 105 // PG. 87.3. Col. 2964–2965; Ibid. 127 // PG. 87.3. Col. 2989. О «святом Воскресении», или «Анастасисе», как обозначении места воскресения Христа и возведённого над ним храма см.: *Küchler M. et al.* Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Göttingen, 2007. S. 422.
- 31 *Joannes Moschus.* Pratum spirituale 48 // PG. 87.3. Col. 2904: ... τὸ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν μνήμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ... (x2). См.: *Joannes Moschus.* Pratum spirituale 49 // PG. 87.3. Col. 2094. Ср.: *Joannes Moschus.* Pratum spirituale 127 // PG. 87.3. Col. 2989: ... τὸ ἅγιον μνήμα...
- 32 Ср.: *Theodorus Petraeus.* Vita Theodosii // Op. cit. S. 15–16; *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Sabae 56 // TU. 49.2. S. 152.
- 33 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus.* Vita Joannis Hesycaetae 8 // TU. 49.2. S. 207.
- 34 Ср.: *Joannes Moschus.* Pratum spirituale 24 // PG. 87.3. Col. 2869; Ibid. 187 // PG. 87.3. Col. 3064.

(τὸ σεβάσιμον βουνὸν τῆς ἁγίας Ἀναλήψεως)<sup>35</sup> или просто «святое Вознесение»<sup>36</sup>; это «святой Сион»<sup>37</sup>, «святая Гефсимания»<sup>38</sup>; «святой Силоам»<sup>39</sup>, «святой Вифлеем»<sup>40</sup>, «море Тивериадское»; «святая река Иордан»<sup>41</sup> или просто «святой Иордан»<sup>42</sup>; Хорсия (ὁ Χορσία / Χορσία, совр. Курси)<sup>43</sup> — место исцеления Христом бесноватого (Мф. 8, 28 и парал.); Гептапегон (ἡ Ἐπτάπηγος) — место насыщения Христом 5000 человек (Мф. 14, 13–21 и парал.); Панаеда (ἡ Πανιάς), или Кесария Филиппова, — город, в окрестностях которого апостол Пётр исповедал Иисуса Христом, Сыном Божиим (Мф. 16, 13–20 и парал.), и где берет начало один из истоков Иордана; это, наконец, и «святая гора Синай»<sup>44</sup>. Наиболее часто у всех трёх агиографов встречаются обобщающие термины: «святые места» (οἱ ἅγιοι τόποι)<sup>45</sup>, «все святые места» (πάντες

35 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 37 // TU. 49.2. S. 56. Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 43. S. 65.

36 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 45 // TU. 49.2. S. 136.

37 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 37 // TU. 49.2. S. 127; *Ibid.* 89 // TU. 49.2. S. 198; *Vita Cyriaci* 3 // TU. 49.2. S. 224; *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 131 // PG. 87.3. Col. 2996.

38 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 78 // TU. 49.2. S. 184; *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 187 // PG. 87.3. Col. 3064.

39 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Cyriaci* 19 // TU. 49.2. S. 234.

40 Ср.: *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 13, 73; *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 30 // TU. 49.2. S. 49; *Ibid.* 45 // TU. 49.2. S. 66; *Vita Sabae* 27 // TU. 49.2. S. 111; *Vita Theodosii* 1 // TU. 49.2. S. 237; *Vita Joannis Hesychastae* 17 // TU. 49.2. S. 214, 215; *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 182 // PG. 87.3. Col. 3053.

41 Ср.: *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 107 // PG. 87.3. Col. 2965.

42 Ср.: *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 10 // PG. 87.3. Col. 2860; *Ibid.* 11 // PG. 87.3. Col. 2861; *Ibid.* 16 // PG. 87.3. Col. 2864; *Ibid.* 18 // PG. 87.3. Col. 2865; *Ibid.* 24 // PG. 87.3. Col. 2869; *Ibid.* 26 // PG. 87.3. Col. 2872; *Ibid.* 46 // PG. 87.3. Col. 2900; *Ibid.* 91 // PG. 87.3. Col. 2949; *Ibid.* 92 // PG. 87.3. Col. 2949 (x2); *Ibid.* 93 // PG. 87.3. Col. 2952; *Ibid.* 97 // PG. 87.3. Col. 2957; *Ibid.* 98 // PG. 87.3. Col. 2957; *Ibid.* 100 // PG. 87.3. Col. 2960; *Ibid.* 107 // PG. 87.3. Col. 2965; *Ibid.* 107 // PG. 87.3. Col. 2968 (x3); *Ibid.* 134 // PG. 87.3. Col. 2997; *Ibid.* 135 // PG. 87.3. Col. 2997; *Ibid.* 136 // PG. 87.3. Col. 3000; *Ibid.* 137 // PG. 87.3. Col. 3000; *Ibid.* 138 // PG. 87.3. Col. 3001 (x2); *Ibid.* 141 // PG. 87.3. Col. 3004; *Ibid.* 157 // PG. 87.3. Col. 3025; *Ibid.* 163 // PG. 87.3. Col. 3029; *Ibid.* 176 // PG. 87.3. Col. 3045; *Ibid.* 179 // PG. 87.3. Col. 3049; *Ibid.* 182 // PG. 87.3. Col. 3053.

43 Этот топоним и два последующих: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 24 // TU. 49.2. S. 108. Ударение на О см.: *Abel F.-M. Koursi* // *Journal of the Palestine Oriental Society*. 1927. Vol. 7. P. 112–121.

44 Ср.: *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 127 // PG. 87.3. Col. 2988–2989 (x2), не считая многочисленных упоминаний Синая без атрибута «святой».

45 Ср.: *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 7, 60, 84; *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 91 // PG. 87.3. Col. 2949; *Joannes Moschus. Fragmenta e Prato Spirituale* (e codice Marcian. gr. II, 21, saec. 10) 7 // OCP. 1951. Vol. 17. P. 89.



οἱ ἅγιοι τόποι)<sup>46</sup>, «почитаемые/священные места» (οἱ σεβάσμιοι τόποι)<sup>47</sup>. Наряду с ними, встречаются выражения: «поклоняемые места» (οἱ προσκυνούμενοι τόποι)<sup>48</sup> и «богоприимные места» (οἱ θεοδόχοι τόποι)<sup>49</sup>. Созвездие святых мест образует «Святой Град»<sup>50</sup>, или «Святой Град Христов» (ἡ ἅγια τοῦ Χριστοῦ πόλις)<sup>51</sup>, «святой град Божий» (ἡ ἅγια τοῦ θεοῦ πόλις)<sup>52</sup>, в честь которого и прилегающая к нему пустыня, ставшая в IV–VII вв. прибежищем тысяч монахов, названа «пустыней Святого Града»<sup>53</sup>.

Нельзя не отметить, что многие из перечисленных выше выражений благодаря своей частотности и устойчивости носят в корпусе палестинской агиографии рассматриваемого периода практически формульный характер.

Жития, как правило, не содержат пространных разъяснений тех богословских положений, на которых основывалось отношение палестинских агиографов к святым местам. Однако их краткие, но при этом частые замечания несомненно свидетельствуют о наличии у этих авторов осмысленной богословской позиции в отношении палестинских святынь. По тематическому признаку их взгляды можно объединить в несколько разделов: догматико-полемический, нравственно-аскетический и библейско-экзегетический. Обратимся к первому из них.

46 *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 60.

47 *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Euthymii 6 // TU. 49.2. S. 14. Ср.: Vita Sabae 24 // TU. 49.2. S. 108; Vita Sabae 52 // TU. 49.2. S. 144; Vita Sabae 54 // TU. 49.2. S. 145; *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 91 // PG. 87.3. Col. 2949: ... τοὺς ἁγίους καὶ σεβασμίους τόπους...

48 *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153.

49 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae 52 // TU. 49.2. S. 144.

50 Выражение крайне частотно – ср.: *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Euthymii 6 // TU. 49.2. S. 14; Ibid. 17 // TU. 49.2. S. 27; Ibid. 20 // TU. 49.2. S. 32; Ibid. 25 // TU. 49.2. S. 38; Ibid. 27 // TU. 49.2. S. 42; Ibid. 30 // TU. 49.2. S. 47, 49; Ibid. 35 // TU. 49.2. S. 53–54; Ibid. 40 // TU. 49.2. S. 61; Ibid. 42 // TU. 49.2. S. 62; Ibid. 43 // TU. 49.2. S. 62 (x2), 64; Ibid. 45 // TU. 49.2. S. 67; Ibid. 47 // TU. 49.2. S. 68; Ibid. 48 // TU. 49.2. S. 69, 70 (x2); Ibid. 49 // TU. 49.2. S. 71; Vita Sabae 45 // TU. 49.2. S. 136 и ещё 34 примера в тексте этого жития; *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Joannis Hesycaetae 8 // TU. 49.2. S. 207; Ibid. 15 // TU. 49.2. S. 213; Vita Cyriaci 19 // TU. 49.2. S. 234; Vita Abramii 3 // TU. 49.2. S. 245; *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 24 // PG. 87.3. Col. 2869; Ibid. 91 // PG. 87.3. Col. 2949; Ibid. 100 // PG. 87.3. Col. 2960; Ibid. 127 // PG. 87.3. Col. 2988.

51 *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 60. Ср.: *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 7.

52 Ср., например: *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 152, 153, 154, 155 и ещё четыре случая в тексте этого Жития.

53 Ср.: *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 3: ... τῆς ἐρήμου τῆς ὑπὸ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλιν...



### 3. Догматические и полемические темы

Для всех палестинских агиографов факт святости этих мест и Иерусалима является несомненной данностью — это естественная реальность их повседневной жизни: они привычно употребляют эпитет «святой» с такими топонимами, как место Воскресения, Вознесения, Голгофа, Сион, Силоам, Вифлеем, Иордан и др. В своей совокупности — это именно «святые» и «священные» места, как мы говорили выше. Феодор Петрский, Кирилл Скифопольский, Иоанн Мосх редко ставят своей задачей доказать эту святость — они просто живут в этой духовной реальности и констатируют её наличие. То же самое, по-видимому, справедливо и в отношении тех преподобных отцов и подвижников, чьи жизни они описывают. Именно поэтому в палестинских житиях мы не увидим ни возвышенных панегириков святым местам, ни пространных апологий их святости. Между тем нельзя не отметить несколько кратких высказываний Феодора Петрского о палестинских святынях как местах, «в которых всех Создатель и Господь наш Иисус Христос за род человеческий претерпел по плоти добровольные спасительные страдания»<sup>54</sup>, и о святом Вифлееме, «где Господь славы родился по плоти»<sup>55</sup>. В то же время у Кирилла Скифопольского сам факт наличия этой святости подчёркивается и противопоставлением этих священных мест «общественной агоре и мирскому месту (δημοσία ἀγορά καὶ κοινὸς τόπος)», а также «скверным и нечистым местам (βέβηλοι καὶ ἀκάθαρτοι τόποι)»<sup>56</sup>. У Иоанна Мосха, в свою очередь, встречаются следы некоторого ранжирования святых мест по их важности: так, например, «маленькая пещера» Сапсас, или Сапсафас, как указано на Мадабской мозаичной карте VI в., на восточном берегу Иордана<sup>57</sup>, «больше горы Синай», потому что «сюда часто приходил посещать» Иоанна Крестителя Сам Иисус Христос<sup>58</sup>.

Значимой догматической темой богословия святых мест в палестинской агиографии является тема этих святынь как христологического аргумента в контексте догматических споров. Данная тема продолжает собой патристическую традицию, засвидетельствованную ранее в Палестине, в частности у свт. Кирилла Иерусалимско-

54 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 7.

55 Ср.: *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 73.

56 Ср.: *Cyrrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 154.

57 Совр. Вади Харрар, Иордания.

58 *Joannes Moschus. Pratum spirituale* 1 // PG. 87.3. Col. 2852.

го<sup>59</sup>, но более эксплицитно представленную у свт. Льва I Великого, папы Римского, в контексте его контактов с церковной средой Палестины<sup>60</sup>. В палестинской агиографии VI в. данная тема присутствует в «Житии прп. Саввы Освященного» Кирилла Скифопольского, а именно в тексте включённого в него послания прпп. Саввы и Феодосия Киновиарха византийскому императору Анастасию I (491–518), составленному в 518 г.<sup>61</sup>, в разгар монофизитских споров в Палестине. В этом послании защитники Халкидонского вероопределения — монашествующие Иерусалима и его окрестностей — указывают на способность святых мест являть тайну вочеловечения Бога, когда пишут о себе так: «...мы, жители сего Града, ежедневно, словно собственными руками, осязаем истину в тех самых священных местах, в которых совершилась тайна вочеловечения *великого Бога и Спасителя нашего*... (Тит. 2, 13)»<sup>62</sup>. На связь этого христологического вероисповедания, выраженного словами из 1 Тим. 3, 16, и святых мест палестинские преподобные указывают, говоря, что в Иерусалиме, «Матери Церквей, Сионе», «явленная и свершенная ради спасения мира *великая благочестия тайна*, этот свет истины воссиял», и продолжая: «Эту досточтимую и поразительную во Христе тайну исповедуя и восприняв свыше и от самих блаженных и святых апостолов веру в неё через победоносный и досточтимый Крест и животворное Воскресение (Анастасис), а также через все святые и поклоняемые места, мы все, жители этой Святой Земли, невреждимо и неложно храним её во Христе...»<sup>63</sup>. Таким образом, для палестинских подвиж-

59 *Cyrellus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos* 14. 22; 10. 19 // *Cyrelli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia* / ed. W. C. Reischl, J. Rupp. 2 vols. Munich, 1848–1860 (Hildesheim, 1967).

60 Отстаивая Халкидонское вероопределение в письме к византийской императрице св. Евдокии 453 г., свт. Лев отмечал, что святые места Палестины подтверждают православную христологию: это «говорящие свидетельства того, что Господь Иисус Христос есть истинный Бог и истинный Человек в единстве Лица» (см.: *Leo. Epistula* 69 (цит. по: *Александрова Т. Л.* Последние годы императрицы Евдокии в Палестине // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12, № 4. С. 57)). О святых местах как «источнике или подтверждении веры» в палестинской традиции см.: *Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie*. P. 170–171.

61 *Ibid.* P. 169.

62 *Cyrellus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 154: ...οἰοῦναι χερσὶν οἰκειάας καθ' ἑκάστην τὴν ἀλήθειαν ψηλαφῶντες οἱ ταύτης οἰκίτορες δι' αὐτῶν τῶν σεβασμίων τόπων, ἐν οἷς τὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπράχθη μυστήριον...

63 *Cyrellus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 153: ...τῆι μητρὶ τῶν ἐκκλησιῶν Σιῶν ... ἐν ἣι τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας φανερωθὲν καὶ τελειωθὲν

ников-халкидонитов каждое святое место, равно как и Крест, свидетель страданий Христовых, являет реальность Боговоплощения — истинность божественной и (что важнее в контексте опровержения монофизитства) человеческой природы Христа. Имплицитно эмпирику Боговоплощения подтверждает и термин «богоприимные места (οἱ θεοδόχοι τόποι)»<sup>64</sup>, прилагаемый к палестинским святыням. Проявляя богооткровенную истину и подтверждая православную христологию, святые места тем самым несут функции откровения (гносеологическую) и апологетическую. Такая позиция палестинских преподобных в изложении Кирилла Скифопольского предвзвешивает собой богословское осмысление этой же темы у свт. Софрония Иерусалимского, прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина<sup>65</sup> и тем самым позволяет говорить о единстве палестинской богословской традиции. При этом к особенностям изложения христологического исповедания в послании прпп. Саввы и Феодосия следует отнести тот факт, что тема святых мест как христологического доказательства подчёркивается в нём мыслью о возможности «осязать» истину Боговоплощения «своими руками». Этот акцент предполагает восприятие вещественных реалий как значимого средства для признания человеческой природы Христа. Таким образом, будучи аллюзией на 1 Ин. 1, 1 об «осязании» явившегося Слова жизни — Христа — Его учениками<sup>66</sup> и имея параллель в утверждении свт.

μυστήριον ... τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ἀνέτειλεν. τοῦτου τοῦ τιμίου καὶ ὑπερφουοῦς κατὰ Χριστὸν μυστηρίου διὰ τοῦ νικοποιοῦ καὶ τιμίου Σταυροῦ καὶ τῆς ζωοποιοῦ Ἀναστάσεως, ἔτι μὴν καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ προσκυνουμένων τόπων τὴν ἀληθῆ καὶ ἀφαντασίαστον ὁμολογίαν καὶ πίστιν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς διὰ τῶν μακαρίων καὶ ἁγίων ἀποστόλων παραλαβόντες ἅπαντες οἱ τῆς ἁγίας γῆς ταύτης οἰκῆτορες ἄτρωτον καὶ ἀπαρευχεῖρητον ἐν Χριστῷ διεφυλάξαμεν... Та же тема явления великой тайны благочестия (ср. 1 Тим. 3, 16) в Иерусалиме встречается в «Житии прп. Саввы» ещё раз: *Cyrellus Scythopolitanus. Vita Sabae* 52 // TU. 49.2. S. 144.

64 Ср.: *Cyrellus Scythopolitanus. Vita Sabae* 52 // TU. 49.2. S. 144.

65 *Sophronius. Epistula Synodica* 2.3.12 // *Acta conciliorum oecumenicorum* / ed. R. Riedinger. R. 2. Bd. 2. Pars 1–2. S. 448, 450; *Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam* 5:73–84 // *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem* / ed. V. Janssens. Turnhout, 2002. (CCSG; 48). P. 3–34; *Joannes Damascenus. Orationes de imaginibus tres III*, 8:59–75 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 3 / hrsg. P. B. Kotter. Bd. 3. Berlin, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 82–83.

66 Ср. также Лк. 24, 39 об осязании воскресшего Христа учениками: *Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите (ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε); ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня; а также Деян. 17, 27 об «осязании» и обретении Бога людьми: ... дабы они искали Бога, не ощутят ли Его (εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν) и не найдут ли... См. также: Wilken R. L. *Loving the Jerusalem Be-**

Кирилла Иерусалимского о видении и осознании святых мест как христологическом аргументе<sup>67</sup>, это положение, переданное Кириллом Скифопольским, предвосхищает развёрнутую мысль прп. Иоанна Дамаскина о роли материи в Божественном замысле о спасении человека и вновь подчёркивает преемство палестинской традиции.

С темой святых мест как христологического аргумента тесно связано и то, что в риторике палестинских агиографов святые места несут полемическую функцию: через них обличаются заблуждения приверженцев ересей — главным образом противника Эфеса Нестория и противника Халкидона Севира Антиохийского<sup>68</sup>. Для описания этого в палестинской агиографии используются различные жанры: новеллы, видения и др. Их цель — показать, как, например, в новелле Иоанна Мосха о жене патриция, что «уклонение в ересь возбраняет ей доступ [к святыне] и что она не войдёт туда, если не обратится к Святой, Соборной и Апостольской Церкви»<sup>69</sup>.

Так, жанр видения, разворачивающегося у святого места, задействован с полемической целью в сочинении Кирилла Скифопольского. Повествуя о двух монахах-несторианах, живших у башни императрицы Евдокии в Иудейской пустыне, агиограф передает видение прп. Саввы, в котором этих братьев во время богослужения в храме Воскресения некие люди с палками в руках «с величайшей угрозой» изгоняли вон. На просьбу преподобного «позволить монахам приобщиться Святых Таин» последовал такой ответ: «Нельзя позволить им приобщиться, потому что они иудеи: не признают Христа истинным Богом и Марию Богородицей»<sup>70</sup>.

Жанр подобного видения, вписанного в новеллу, задействован и в сочинении Иоанна Мосха. Описывая вышеупомянутый случай с патрицианкой, желавшей «поклониться святому и животворящему Гробу Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога», он сообщает, что у врат святилища (τοῦ ἱερᾶτείου) ей явилась Богоматерь со словами: «Ты не принадлежишь к нам, не наша, поэтому и не входи сюда». В ответ на мольбы женщины «о дозволении войти» Пресвятая Богородица повторила: «Поверь Мне, женщина, ты не войдёшь

low. P. 245–246; *Idem*. The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God. New Haven; London, 2003. P. 176–178.

67 Ср.: *Cyrillus Hierosolymitanus*. Catecheses ad illuminandos 13. 22.

68 *Ioannes Moschus*. Pratum spirituale 48–49 // PG. 87.3. Col. 2903–2905.

69 *Ioannes Moschus*. Pratum spirituale 48 // PG. 87.3. Col. 2903.

70 *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae 38 // TU. 49.2. S. 128.

сюда, пока не вступишь в общение с нами»<sup>71</sup>. Ещё одним видением было обличено и догматическое заблуждение палестинского военачальника Гивимера, пожелавшего «поклониться святому Воскресению Христа Бога»: «лишь только он приблизился, чтобы войти внутрь, как увидел барана, бросившегося на него, чтобы ударить рогами»<sup>72</sup>. В этом случае смысл видения был истолкован военачальнику ставрофилаксом храма Воскресения: «...у тебя что-то есть на душе... Это и возбраняет тебе доступ к святому и животворящему Гробу нашего Спасителя»<sup>73</sup>, — подвигнув тем самым Гивимера к исповеданию того, что он не состоит в общении «со Святой, Соборной и Апостольской Церковью», и раскаянию в этом<sup>74</sup>. Поклонение бывших еретиков святым местам после раскаяния в заблуждениях, исполняет функцию знака их воссоединения с Соборной Церковью, наряду с причащением Святых Тайн<sup>75</sup>.

Такие случаи недопущения последователей ересей к святым местам связаны с мыслью о том, что ересь оскверняет святыни<sup>76</sup>. Палестинские монахи как поборники исповедания Вселенских Соборов и «жители этой Святой Земли»<sup>77</sup> видят свою задачу в том, чтобы хранить соборное учение даже ценой собственной жизни и оберегать святость этих мест от подобного осквернения. Возможно, именно последним соображением и продиктовано их заявление в послании императору о том, что если их станут принуждать к уклонению в ересь и принятию её приверженцев, то «все святые места будут сожжены огнём прежде, нежели нечто такое произойдёт в Святом Граде Христовом»<sup>78</sup>. Единство палестинской традиции в этом случае

71 *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 48 // PG. 87.3. Col. 2903.

72 *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 49 // PG. 87.3. Col. 2904.

73 Ibid.

74 Ibid. Col. 2905.

75 *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 48 // PG. 87.3. Col. 2903. См. также: *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 49 // PG. 87.3. Col. 2905.

76 Ср. слова императора Анастасия о святых местах в контексте его полемики против Халкидона, вероисповедание которого он уничижительно называет «несторианством»: «...чтобы те священные и богоприимные места не осквернялись Несториевыми учениями» (*Cyrellus Scythopolitanus*. Vita Sabae 52 // TU. 49.2. S. 144).

77 Ср.: *Cyrellus Scythopolitanus*. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 155: ... οἱ τῆς ἁγίας γῆς ταύτης οἰκῆτορες τέσσαράς τε ἁγίας συνόδους εὐαγγελικῶι χαρακτηριστῆρι τετιμημένους ὁμοδόξους ἐν ἐνὶ πνεύματι καὶ φρονήματι ἀσμένως δεξάμενοι... О важности жительства в Святой Земле в сознании палестинских христиан см.: *Wilken R. L.* Loving the Jerusalem Below. P. 245.

78 *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 59–60: ... πληροφοροῦμεν ... ὡς τὰ αἵματα πάντων ἡμῶν προθύμως ἐκχεῖται καὶ πάντες οἱ ἄγιοι τόποι πυρὶ ἀναλίσκονται πρὶν ἂν τι

вновь отчётливо засвидетельствовано практически идентичным текстом редакций Феодора Петрского и Кирилла Скифопольского.

Важное значение в палестинской агиографии получает ещё один догматический мотив — экклезиологическая тема Сиона как Матери всех христианских Церквей. В этом богословском положении топоним Сион используется в расширительном смысле — как синоним Иерусалима<sup>79</sup>. В составе агиографического корпуса VI в. эта экклезиологическая тема наиболее часто встречается в уже упоминавшемся нами послании прпп. Саввы и Феодосия императору Анастасию, которое приводят Феодор Петрский и Кирилл Скифопольский в житиях обоих подвижников. Так, у петрского епископа говорится о «Матери всех Церквей», а Кирилл Скифопольский, цитируя тот же фрагмент названного послания императору, эксплицирует указанное выражение топонимом Сион<sup>80</sup>. Формула «Мать Церквей, Сион», или кратко «Мать Церквей», встречается в сочинениях Кирилла Скифопольского ещё не раз<sup>81</sup>. В своей развернутой форме она дословно повторяет выражение из анафоры Литургии апостола Иакова (ок. 400 г.)<sup>82</sup> иерусалимской богослужебной традиции, а также имеет семантическую параллель в библейской экзегезе прп. Исихия Иерусалимского<sup>83</sup> и впоследствии в богословии и гимнографии прп. Иоанна Дамаскина<sup>84</sup>. Таким образом, прослеживается преемственность и эволюция этой темы от её истока, которым служит литурги-

τοιοῦτον ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ Χριστοῦ πόλει γένηται. Ср. тот же текст с небольшими изменениями за счет перестановки слов и использования синонимии у Кирилла Скифопольского — *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 157.*

- 79 Функциональное отождествление «Сиона» с «Иерусалимом» основывается, в частности, на хиастической конструкции в стихе Ис. 2, 3: ἐκ Σιὼν ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, цитируемом в послании прпп. Саввы и Феодосия — см.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 154.*
- 80 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii // Op. cit. S. 57: ... τὴν μητέρα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν...; Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 155: ... τὴν μητέρα τῶν ἐκκλησιῶν πασῶν Σιὼν... См. также: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153.**
- 81 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii 43 // TU. 49.2. S. 63; Vita Sabae 50 // TU. 49.2. S. 139; Ibid. 57 // TU. 49.2. S. 153.*
- 82 См.: *Perrone L. La chiesa di Palestina e le controversie. P. 170.*
- 83 *Hesychius Hierosolymitanus. Commentarius [in Psalmos] brevis. In Ps. 47. 12 // Jagič V. Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio Graeca. Vienna, 1917. P. 92.*
- 84 См., к примеру: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 84:53–54 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. V. Kotter. Bd. 2. Berlin, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 188: ...ἡ Σιὼν τῶν ἐκκλησιῶν ἡ ἀκρόπολις...*

ческое предание Иерусалимской Церкви, к палестинской традиции богословия святых мест, отразившейся в сочинениях её богословов и агиографов, а затем к её повторению в богослужебной традиции. В то же время основание этой темы, быть может, следует видеть и в аллюзии на стих Пс. 86, 5, начинающийся словами: *Матерь Сион*, которая и могла получить литературную фиксацию в Литургии.

Согласно тексту, приведённому Кириллом Скифопольским, экклезиологической основой для именованя Сиона Матерью Церквей служит засвидетельствованный в Евангелии факт — именно здесь «явленная и свершенная ради спасения мира великая благочестия тайна (1 Тим. 3, 16), этот свет истины воссиял — по Божьему обетованию, известному из Евангелий, — во все пределы земли, начиная с Иерусалима (Лк. 24, 47)<sup>85</sup>. А потому святой град Божий Иерусалим как «принявший слово Евангелия» «есть око и светильник всей вселенной»; более того, ветхозаветное пророческое предвидение этого факта палестинская традиция усматривает в словах книги Исаии: *от Сиона выйdet закон, и слово Господне — из Иерусалима (Ис. 2, 3)<sup>86</sup>*. Таким образом, в корпусе палестинской агиографии VI в. Сион наделяется экклезиологическо-миссионерской функцией.

Хотя Сион как Матерь Церквей подразумевает в целом Иерусалим как источник Божественного Откровения и место, где совершилось спасение людей. Квинтэссенцию его сотериологического значения выражает Анастасис — место Воскресения Христова, находящееся под сводами одноимённого храма<sup>87</sup>. Важно отметить, что в послании прпп. Саввы и Феодосия императору Анастасию затрагивается вопрос о «пользе» (ἡ ὠφελεία / τὸ ὄφελος) для христиан этих мест — Сиона как Иерусалима в целом, а также места Воскресения и прочих палестинских святынь. Контекст, в котором развивается эта тема, раскрывает ряд любопытных функций, которые палестинская традиция усваивает святым местам в ту эпоху.

85 *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153: ...τῆι μητρὶ τῶν ἐκκλησιῶν Σιών... ἐν ἧι τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας φανερωθὲν καὶ τελειωθὲν μυστήριον ἀρχόμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ διὰ τοῦ θεοῦ καὶ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος εἰς πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ἀνέτειλεν.*

86 *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 154: τῆς ἀγίας τοῦ Θεοῦ πόλεως Ἱερουσαλήμ... τοῦ ὀφθαλμοῦ καὶ φωστῆρος πάσης τῆς οἰκουμένης, τῆς τὸν τοῦ εὐαγγελίου λόγον δεξαμένης, εἶπερ κατὰ τὸ προφητικὸν ἐκεῖνο λόγιον ἐκ Σιών ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος Κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ...*

87 Ср.: *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153, 154.*



Так, наряду с выделенной нами экклезиологическо-миссионерской функцией Сиона, в послании палестинских преподобных он и святое место Воскресения представлены как «убежище и пристанище для всех тех, кто по всему миру терпит несправедливость и желает спасения»<sup>88</sup>. Придерживаясь этой терминологии, и мы скажем, что в данном случае святые места выполняют функцию духовного пристанища для христиан.

На ещё одну функцию этих мест, назидательную, эксплицитно указывают слова о «пользе и назидании (ὠφέλεια τε καὶ οἰκοδομή)», которые призваны «получать» здесь «многие приходящие... сюда для молитвы», чтобы с этими духовными благами потом вернуться к себе на родину. Отметим, что значение термина «назидание» в данном контексте выводится из сравнения с противопоставленным ему термином «соблазны»<sup>89</sup>, которым обозначены догматические разногласия и заблуждения еретиков, а также их физическая расправа над приверженцами Вселенских Соборов (в особенности Собора в Халкидоне), которыми характеризовалась обстановка у святых мест Иерусалима в начале VI в. и свидетелями которых становились приходявшие сюда христиане — именно эти соблазны лишали их пользы и назидания<sup>90</sup>. В таких обстоятельствах сама святость этих мест оказывалась для христиан бесплодной, и палестинские отцы восклицали: «Какая польза в том, чтобы попросту именовать их святыми местами, если они каждый день подвергаются такому разорению

88 *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153–154: ... τὴν μητέρα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν Σιών καὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἀνάστασιν, τὸ καταφύγιον καὶ φυγαδευτήριον πάντων τῶν ἀδικουμένων ἐκ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ σωτηρίας ἐπιδομένον...*

89 *Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 154.*

90 См.: «... мы удивляемся, как... произошло столь великое возмущение и волнение в Святом Граде Божиим Иерусалиме и до такой чрезмерности распространилось, что и Матерь всех Церквей, Сион, и святое Воскресение Бога и Спасителя нашего... превратились в общественную рыночную площадь и мирское место, потому что предстоятель священнического сословия... и находящиеся подле него служители, и даже посвятившие себя монашеской жизни на глазах язычников, иудеев и самарян явно и насильственно изгоняются из самого святого Сиона и из достопоклоняемого Воскресения, влекутся посреди города в скверные и нечистые места и принуждаются делать то, что пагубно для веры...» (*Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 153–154*). См. также слова о том, что «...Матерь всех Церквей, Сион... так бесчестно подвергается оскорблению и разорению...» (*Cyryllus Scythopolitanus. Vita Sabae 57 // TU. 49.2. S. 155*).



и бесчестию?»<sup>91</sup> Отметим, что в данном случае редакции текста Феодора Петрского и Кирилла Скифопольского содержат почти идентичный текст, что говорит о преемственности палестинской традиции.

Наконец, возвращаясь к вопросу об экклезиологической функции Сиона как Матери всех Церквей, отметим также, что в послании прпп. Саввы и Феодосия эта роль Иерусалима получает дальнейшее развитие и в церковно-политическом аспекте, что выразилось в концепции Сиона как «защитника... благочестивой власти» христианского императора<sup>92</sup>. Такая роль святыни может быть названа функцией церковно-политического оплота.

Важное место в богословии палестинских агнографов VI в. занимает весьма распространённая в палестинской традиции догматическая тема почитания и поклонения святым местам. Не разъясняя теологической основы этой практики, жизнеписатели единодушно констатируют её наличие. Так, на почитание (σεβας) указывает прилагаемый ими к святым местам и уже отмечавшийся нами выше эпитет «почитаемые/священные» (σεβάσμοι). Что касается поклонения (προσκύνησις) палестинским святыням, то на эту практику указывают термины «поклоняемые места (οἱ προσκυνοῦμενοὶ τόποι)»<sup>93</sup> и «достопоклоняемое [место] Воскресения», или Анастасис (ἡ προσκυνητὴ Ἀνάστασις)<sup>94</sup>. Так, Феодор Петрский говорит о поклонении святым местам как о цели путешествия прп. Феодосия<sup>95</sup>; Кирилл Скифопольский — как о цели прп. Евфимия<sup>96</sup>, практике прпп. Саввы<sup>97</sup> и Авраамия<sup>98</sup>, намерении Конона, сменившего Савву на посту игумена Великой лавры<sup>99</sup>, иных лиц в священном сане<sup>100</sup>, а также

91 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 60. Ср. тот же текст с незначительным сокращением у Кирилла Скифопольского — *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 157.

92 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 155.

93 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 153.

94 Ср.: *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 57 // TU. 49.2. S. 154.

95 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 7: ... τοὺς ἁγίους προσκυνήσεων τόπους...

96 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 6 // TU. 49.2. S. 14: ... προσκυνήσας τὸν ἅγιον Σταυρὸν καὶ τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν καὶ τοὺς λοιποὺς σεβασμίους τόπους...

97 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 76 // TU. 49.2. S. 182.

98 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Abramii* 3 // TU. 49.2. S. 245.

99 *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Sabae* 89 // TU. 49.2. S. 196.

100 См. упоминание о малоазиатском епископе Этерии — *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Joannis Hesychnastae* 15 // TU. 49.2. S. 213, а также о пресвитере из Мелитины — *Cyrillus Scythopolitanus. Vita Euthymii* 20 // TU. 49.2. S. 32.

как о своём собственном опыте<sup>101</sup>; Иоанн Мосх пишет о поклонении этим святыням как о практике, распространённой среди подвижников и мирян христианского Востока<sup>102</sup>. Высокая частотность этих упоминаний отражает важность этого феномена в жизни христиан Востока V–VII вв.<sup>103</sup>

Наряду с этим, палестинские агиографы отмечают и тот факт, что поклонение святым местам стоит в одном ряду с поклонением Честному и Животворящему Кресту<sup>104</sup>, что имплицитно указывает на их догматически-равнозначную ценность.

Наконец, отметим ещё одну значимую догматическую черту, которая встречается в сочинении Феодора Петрского, — это акцент на важности и авторитетности устного Предания Церкви в вопросе осмысления и идентификации палестинских святынь. Петрский епископ, рассказывая о том, что прп. Феодосий Великий поселился и основал киновию у пещеры близ Вифлеема, в которой некогда оставались пришедшие с Востока волхвы, говорит: «Одно неписанное повествование, передававшееся по преемству от древних времён к последующим и достигшее нас, передаёт, что те верные волхвы, пришедшие за звездой в Вифлеем поклониться родившемуся Христу, «когда получили от ангела указание возвращаться домой иным путем, поменяв направление, остановились в этой самой пещере и, отдохнув там ночью, поутру отправились оттуда в путь уже к своему отечеству»<sup>105</sup>. Указания на маршрут и места ночлегов волхвов

101 *Cyrellus Scythopolitanus*. Vita Euthymii 49 // TU. 49.2. S. 71–72.

102 *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 48 // PG. 87.3. Col. 2904: ...προσκυνῆσαι... τὸ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν μνῆμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...; Ibid. 49 // PG. 87.3. Col. 2094 (x2); Ibid. 127 // PG. 87.3. Col. 2989; Ibid. 91 // PG. 87.3. Col. 2949; Ibid. 105 // PG. 87.3. Col. 2964–2965.

103 В палестинской агиографии отразилась и практика совершения паломничеств в Иерусалим по обету. Об этом, в частности, упоминает Феодор Петрский, рассказывая о византийском военачальнике и императорском наместнике на Востоке (ὁ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ στρατεύματος ἀρχηγός, ὃν φασιν κόμητα τῆς ἀνατολῆς) Кирике — см.: *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 83: «...как христоробивый, достигнув Иерусалима по обету». По обету к святым местам паломничали и монахи, например, инок и пресвитер Пётр, путешествовавший на гору Синай, — см.: *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 100 // PG. 87.3. Col. 2959–2960.

104 *Cyrellus Scythopolitanus*. Vita Euthymii 6 // TU. 49.2. S. 14; Vita Euthymii 49 // TU. 49.2. S. 72; Vita Joannis Hesychastae 15 // TU. 49.2. S. 213; *Joannes Moschus*. Pratum spirituale 105 // PG. 87.3. Col. 2964–2965.

105 *Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // Op. cit. S. 15: λόγος δέ τις ἄγραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν χρόνων τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων κατελλλυθῶς καὶ ἕως ἡμῶν φθάσας παραδίδωσι τοὺς

в Евангелии отсутствуют, следовательно, идентификация пещеры близ Вифлеема с местом их остановки целиком основывается на устном предании Иерусалимской Церкви<sup>106</sup>, которое Феодор Петрский возводит к древнейшим временам. Особенностью дальнейших рассуждений агιοграфа является апология устного Предания с привлечением двух доводов, цель которых — обосновать его авторитетность и надежность, показав, что «для человека здравомыслящего в этом нет ничего невероятного»<sup>107</sup>. Первый довод апеллирует к ландшафтно-бытовым реалиям Палестины, в том числе византийского времени, наложившим отпечаток на организацию её дорожной сети и особенностей передвижения: «...для них [волхвов], которые [согласно указанию свыше — см. Мф. 2, 12] не собирались проходить через Иерусалим, не так-то легко было идти домой где-то ещё, кроме как проходя здесь — мы и сегодня видим, что это привычно для тех, кто идёт из Вифлеема или прилегающей к нему области»<sup>108</sup>. Вторым аргументом выступает авторитетность самого устного Предания как источника христианского знания, наряду со Священным Писанием: по мысли агιοграфа, «поскольку многие подобные события не нашли себе места в Божественном Писании, то мы верим, что они произошли именно так, как передаёт одна лишь молва»<sup>109</sup>. В качестве апологии своего утверждения он ссылается на авторитет свт. Василия Великого, который «приводит одно незаписанное и идущее от отцов предание о том, что, как говорят, праотец наш Адам был погребён на месте, называемом Краниевым, где за род человеческий Спаситель принял смерть от [рук] господоубийц-иудеев»<sup>110</sup>.

Эксплицитная отсылка к сочинению свт. Василия (речь идёт о приписываемом ему, но, по-видимому, неподлинном толковании

πιστοὺς ἐκεῖνους μάγους... ὑπὸ ἀγγέλου χρηματισθέντας δι' ἑτέρας ὁδοῦ ἀνακάμψαι εἰς τὰ ἴδια, ἐν τῷδε τῷ σπηλαίῳ ὑποστρέφοντας καταλῦσαι, κἀνταῦθα δὲ νύκτωρ καθευδήσαντας οὕτως ἔωθεν <τῆς> ἐπὶ τὴν ἐνεγκοῦσαν πόλιν ἔχεσθαι ὁδοῦ...

106 На подобном предании основывается у Иоанна Мосха идентификация пещеры Сапсас (Σάψας), или Сапсафас, с местом, куда «был послан Илия Фесвитянин во время бездождия» (ср. 3 Цар. 17, 3–7), где впоследствии жил св. Иоанн Предтеча (ср. Ин. 3, 23) и куда «часто приходил посещать» его Господь Иисус Христос (*Ioannes Moschus. Pratum spirituale* 1 // PG. 87.3. Col. 2852).

107 *Theodorus Petraeus. Vita Theodosii* // Op. cit. S. 15: ...καὶ ἀπίθανον οὐδὲν τοῖς εὖ φρονοῦσιν...

108 Ibid.

109 Ibid.

110 Ibid. S. 15–16.

на пророка Исаию<sup>111</sup>) представляет интерес с точки зрения исследования истоков палестинской традиции богословия святых мест: для Феодора Петрского, воспитанника палестинской кинонии и будущего иерарха провинции Палестина Третья, именно малоазиатский святитель из Каппадокии представляется наиболее авторитетным и понравившимся (ср.: ἡδυστά τι) письменным источником предания о Голгофе. Хотя едва ли это единственно известный ему источник. Дело в том, что предание о погребении на этом месте праотца Адама засвидетельствовано в Церкви начиная с III в. — впервые у Оригена, затем в IV–V вв. у таких авторов, как свт. Афанасий Александрийский, прп. Ефрем Сирийский, свт. Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Епифаний Кипрский и блж. Иероним Стридонский<sup>112</sup>. Три автора в этом списке в той или иной степени имеют отношение к палестинской традиции: Ориген пишет об этом предании в толковании на Евангелие от Матфея (не позднее 250 г.)<sup>113</sup>; уроженец Элевферуполя Епифаний приводит его в «Панарии», составленном в 370-е гг.<sup>114</sup>, Иероним — в письме 46, датированном 386 г.<sup>115</sup>, но любопытно, что их тексты Феодор Петрский не упоминает.

*Продолжение следует*

### Источники

Acta conciliorum oecumenicorum / ed. R. Riedinger. Series secunda. 2 vol. Berlin: De Gruyter, 1984–1992.

*Basilii Caesariensis*. Enarratio in prophetam Isaiam // *San Basilio*. Commento al profeta Isaia / ed. P. Trevisan. Vol. 2. Torino: Società editrice internazionale, 1939.

*Cyrillus Hierosolymitanus*. Catecheses ad illuminandos // *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia* / ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Vol. 2. Hildesheim: Olms, 1967.

*Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Abramii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 243–247.

111 *Basilii Caesariensis*. Enarratio in prophetam Isaiam 5, 141 // *San Basilio*. Commento al profeta Isaia / ed. P. Trevisan. Vol. 2. Torino, 1939.

112 Об истоках этой традиции см.: *Bagatti B., Testa E.* Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche. Jerusalem, 1984. P. 26–30; *Walker W. L.* Holy City, Holy Places? P. 225.

113 *Origenes*. Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt 22. 34 – 27. 63). In Mt 27, 32 // *Origenes Werke* / hrsg. E. Klostermann. Bd. 11. Leipzig, 1933. (GCS; Bd. 38.2). S. 265.

114 *Epiphanius*. Panarion 3, 46 (= Adversus haereses) // *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion / hrsg. K. Holl. Bd. 2. Leipzig, 1915–1933. (GCS; Bd. 31). S. 208–210.

115 *Hieronymus*. Epistula 46, 3 // *Saint Jérôme*. Correspondance / éd. et trad. J. Labourt. 8 vols. Paris, 1949–1963.

- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Cyriaci // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 222–235.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 3–85.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Joannis Hesychastae // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 201–222.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 85–200.
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (TU; Bd. 49. H. 2). S. 235–241.
- Epiphanius*. Panarion // *Epiphanius*. Ancoratus und Panarion / hrsg. K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1915–1933. (GCS; Bd. 25, 31, 37)
- Hesychius Hierosolymitanus*. Commentarius [in Psalmos] brevis // *Jagič V*. Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio Graeca. Vienna: Holzhausen, 1917.
- Hieronymus*. Epistulae // *Saint Jérôme*. Correspondance / ét. et trad. J. Labourt. 8 t. Paris: Les Belles Lettres, 1949–1963.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. B. Kotter. Bd. 2. Berlin: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd.12). S. 3–239.
- Ioannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. P. B. Kotter. Bd. 3. Berlin: De Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17). S. 65–200.
- Ioannes Moschus*. Pratum spirituale // PG. 87.3. Col. 2852–3112.
- Nissen Th*. Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale // BZ. 1938. Bd. 38. S. 351–376.
- Maximus Confessor*. Ambigua ad Thomam // *Maximi Confessoris* Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / ed. B. Janssens. Turnhout: Brepols, 2002. (CCSG; vol. 48).
- Mioni E*. Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21 // OCP. 1951. Vol. 17. P. 61–94.
- Origenes*. Commentariorum series in evangelium Matthaei (Mt 22. 34 — 27. 63) // *Origenes* Werke / hrsg. E. Klostermann. Bd. 11. Leipzig: Teubner, 1933. (GCS; Bd. 38.2).
- Prologus in pratum spirituale // *Usener H*. Sonderbare Heilige I. Der heilige Tychon. Leipzig: Teubner, 1907.
- Theodorus Petraeus*. Vita Theodosii // *Usener H*. Der heilige Theodosios. Schriften des Theodorus und Kyrillos. Leipzig: Teubner, 1890. S. 3–113.
- Festugière A.-J*. Les moines d'Orient. Paris: Éditions du Cerf, 1961–1965.
- Иоанн Мосх, блж.* Луг духовный: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / пер. свящ. М. И. Хитрова. М.: Сибирская Благовонница, 2013.
- Палестинский патерик / пер. И. В. Помяловского. М.: Братство святителя Алексия, 2017.

## Литература

- Александрова Т. Л.* Последние годы императрицы Евдокии в Палестине // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 4. С. 55–64.
- Беневич Г. И.* Философско-богословская полемика и эkkлесиологическая ситуация в Палестине в период христологических споров V в. // Научная сессия ГУАП, 11–15 апреля 2016 г. Ч. 3. Гуманитарные науки: сб. докл. / ред. Ю. А. Антохиной. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, 2016. С. 3–10.
- Екатерина (Копыл), ин.* Богословие святых мест прп. Иоанна Дамаскина: основные темы // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 146–177.
- Ким С. С.* Иоанн Мосх // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 451–455.
- Копыл Е. В. (ин. Екатерина).* Тема святых мест Палестины в богословии свт. Софрония Иерусалимского // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 27–49.
- Ткачев Е. В.* Кирилл Скифопольский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 614–622.
- Читти Д.* Град пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / пер А. А. Чех. СПб.: Библиополис, 2007.
- Abel F.-M.* Koursi // Journal of the Palestine Oriental Society. 1927. Vol. 7. P. 112–121.
- Bagatti B., Testa E.* Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1984.
- Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Binns J.* The Distinctiveness of Palestinian Monasticism 450–550 AD // Monastic Studies: The Continuity of Tradition / ed. J. Loades, Bangor: Headstart History, 1990. P. 11–20.
- Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2005.
- Bitton-Ashkelony B.* Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity // The Armenians in Jerusalem and the Holy Land / eds. M. Stone, R. Ervine, N. Stone, Lovain; Paris; Sterling: Peeters, 2002. P. 1–17.
- Booth Ph.* Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2014.
- Chadwick H.* John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist // Journal of Theological Studies. 1974. Vol. 25. P. 41–74.
- Chitty D. J.* The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. London: Basil Blackwell, 1966.
- Flusin B.* L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcedoine // Λεϊμών: Studies Presented to L. Rydén on His 65 Birthday / ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala: Uppsala University, 1996. P. 25–47.
- Flusin B.* Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris: Études Augustiniennes, 1983.

- Flusin B.* Palestinian Hagiography (Fourth-Eighth Centuries) // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / ed. S. Efthymiadis. Vol. 1. Farnham; Burlington: Ashgate Publishing, 2011. P. 199–226.
- Hombergen D.* The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism. Roma: Centro studi S. Anselmo, 2001.
- Küchler M. et al.* Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Maraval P.* L'attitude des Pères du IV<sup>e</sup> siècle devant les lieux saints et les pèlerinages // Irénikon. 1992. Vol. 65. P. 5–23;
- Millar F.* John Moschus' Reminiscence of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others // *Millar F.* Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens. Collected studies, 2004–2014. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2015. P. 285–310.
- Newman H. I.* Between Jerusalem and Bethlehem: Jerome and the Holy Places of Palestine // Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity / eds. A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz. Leiden: Brill, 1998. P. 215–227.
- Pasini C.* Il monachesimo nel Prato di Giovanni Mosco e i suoi aspetti popolari // Vetera christianorum. 1985. Vol. 22. P. 331–379.
- Penkett P. R.* Palestinian Christianity in the Spiritual Meadow of John Moschos // Aram. 2003. Vol. 15. P. 173–184.
- Perrone L.* Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts: Popular Religion and Confessional Affiliation in Byzantine Palestine (Fifth to Seventh Centuries) // POC. 1998. Vol. 48. P. 5–37.
- Perrone L.* 'Four Gospels, Four Councils' — One Lord Jesus Christ: The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine // Liber Annuus. 1999. Vol. 49. P. 357–396.
- Perrone L.* Il deserto e l'orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // *Cirillo di Scitopoli.* Storie monastiche del deserto di Gerusalemme / trad. R. Baldelli, L. Mortari. Padova: Abbazia di Praglia, 2012. P. 9–96.
- Perrone L.* La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia: Paideia Editrice, 1980.
- Perrone L.* Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders // POC. 1995. Vol. 45. P. 31–65.
- Walker P. W. L.* Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Wilken R. L.* Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine // Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam / ed. L. I. Levine. New York: Continuum, 1999. P. 240–250.
- Wilken R. L.* The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

Wilken R. L. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

## The Theology of the Holy Places in the Writings of Palestinian Hagiographers of the 6<sup>th</sup> – 7<sup>th</sup> Centuries: Themes, Origins, Tradition. Part I

**Nun Ekaterina (Kopyl Elena Vladimirovna)**

Gorny Convent

Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem

6 Kheshin St., P.O.B. 1042, Jerusalem 9100902 Israel

ekopyl@mail.ru

**For citation:** Ekaterina (Kopyl), nun. "The Theology of the Holy Places in the Writings of Palestinian Hagiographers of the 6<sup>th</sup> – 7<sup>th</sup> Centuries: Themes, Origins, Tradition. Part I". *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 293–323 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-293-323

**Abstract.** The article explores the theological thought on the holy places of Palestine attested in the works of prominent hagiographers of Palestinian monasticism of the 6th-7th centuries: the *Life of St. Theodosius* by Theodore of Petra, a series of *Lives* compiled by Cyril of Scythopolis, and the *Spiritual Meadow* by John Moschus. Since the views on the holy places do not constitute a complete theological system in Palestinian hagiography, the study is descriptive. The method adopted involves selecting representative passages on the holy places and exploring their dogmatic, polemic and moral-ascetic topics in light of patristic tradition. The topics covered in Part I of the article are: 1) the holiness of these Palestinian places; 2) the holy places as a means of cognition that allows the perception of the revealed truth; 3) as a Christological argument confirming the reality of the human nature of Lord Jesus Christ; 4) as a means of exposure and correction of heretical errors; 5) Sion as Mother of all Churches; 6) the problem of «benefit» of Sion and her holy places; 7) the veneration of the holy places and its theological closeness to the veneration of the Holy Cross; 8) the authority of the Church's oral Tradition in identifying the holy places and its rational justification. In the hagiographical monuments of theological thought on the holy places multiple traces of intertextuality are shown, which enables us to view this literary corpus as a manifestation of a coherent and living patristic tradition. Its origins are investigated, among them the liturgical and exegetical traditions, the practice of venerating the holy places, as well as the dogmatic and moral-ascetic theology of Palestinian and other patristic authors of the Christian Mediterranean.

**Keywords:** holy places of Palestine, theology of holy places, pilgrimage, hagiography, Theodore of Petra's *Life of St. Theodosius*, Cyril of Scythopolis' *Lives*, John Moschus's *Spiritual Meadow*.



## References

- Abel F. M. (1927) “Koursi”. *Journal of the Palestine Oriental Society*, vol. 7, pp. 112–121.
- Alexandrova T. L. (2017) “Poslednije gody imperatritsy Evdokii v Palestine” [The Last Years of the Empress Eudocia in Palestine]. *Gumanitarnyj vektor*, vol. 12, no. 4, pp. 55–64 (in Russian).
- Bagatti B., Testa E. (1984) *Golgota e la Croce. Ricerche storico-archeologiche*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Benevich G. I. (2016) “Filosofsko-bogoslovskaja polemika i ekklesiologicheskaja situatsiya v Palestine v period khristologicheskikh sporov 5 v.” [Philosophical and Theological Polemic and Ecclesiological Situation in Palestine during the Period of Christological Disputes of the 5th century], in Yu. A. Antokhina (ed.) *Scientific Session of St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, April 11–15, 2016, part 3: Humanities*, Saint-Petersburg: B. i., pp. 3–10 (in Russian).
- Binns J. (1990) “The Distinctiveness of Palestinian Monasticism 450–550 AD”, in J. Loades (ed.) *Monastic Studies: The Continuity of Tradition*, Bangor: Headstart History, pp. 11–20.
- Binns J. (2002) *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631*, Oxford: Clarendon Press.
- Bitton-Ashkelony B. (2005) *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Bitton-Ashkelony B. (2002) “Pilgrimage in Monastic Culture in Late Antiquity”, in M. Stone, R. Ervine, N. Stone (eds.) *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land*, Lovain; Paris; Sterling: Peeters, pp. 1–17.
- Booth Ph. (2014) *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Catherine (Kopyl) (2019) “Bogosloviye svyatykh mest prp. Ioanna Damaskina: osnovnyye temy” [St. John Damascene’s Theology of the Holy Places: Main Themes]. *Theological Herald*, vol. 33, no. 2, pp. 146–177 (in Russian).
- Chadwick H. (1974) “John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist”. *Journal of Theological Studies*, vol. 25, pp. 41–74.
- Chitty D. J. (1966) *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. London: Basil Blackwell.
- Festugière A.-J. (1961–1965) *Les moines d’Orient*. Paris: Éditions du Cerf.
- Flusin B. (1996) “L’hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcedoine”, in J. O. Rosenqvist (ed.) *Λειμών: Studies Presented to L. Rydén on His 65 Birthday*, Uppsala: Uppsala University, pp. 25–47.
- Flusin B. (1983) *Miracle et histoire dans l’œuvre de Cyrille de Scythopolis*. Paris: Études Augustiniennes.
- Flusin B. (2011) “Palestinian Hagiography (Fourth–Eighth Centuries)”, in S. Efthymiadis (ed.) *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. 1. Farnham; Burlington: Ashgate Publishing, pp. 199–226.

- Holl K. (ed.) (1915–1933) *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*. Leipzig: Hinrichs (GCS; 25, 31, 37).
- Hombergen D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Roma: Centro studi S. Anselmo.
- Janssens B. (ed.) (2002) *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout: Brepols (CCSG; 48).
- Khitrov M. I. (ed.) *John Mosch. Spiritual Meadow: Memorable Tales of the Asceticism of the Holy and Blessed Fathers*. Moscow: Sibirskaya blagozvonnitsa (Russian translation).
- Kim S. S. (2010) "Ioann Moskh" ["John Moschus"], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], vol. 24, pp. 451–455 (in Russian).
- Klostermann E. (ed.) (1933) *Origenes Werke*, vol. 11. Leipzig: Teubner. (GCS; 38.2).
- Kopyl E. V. (2019) "Tema svyatykh mest Palestiny v bogoslovii svt. Sofroniya Ierusalimskogo" ["The Theme of the Holy Places of Palestine in Sophronius of Jerusalem's Theology"]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, vol. 84, pp. 27–49 (in Russian).
- Kotter P. B. (ed.) (1969–1988) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*: 5 vols. Berlin: De Gruyter (PTS; 7, 12, 17, 22, 29).
- Küchler M. (2007) *Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Labourt J. (ed.) (1949–1963) *Saint Jérôme. Correspondance*: 8 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Maraval P. (1992) "L'attitude des Pères du IV<sup>e</sup> siècle devant les lieux saints et les pèlerinages". *Irénikon*, vol. 65, pp. 5–23.
- Millar F. (2015) "John Moschus' Reminiscence of the Christian Near East: Monks, Heretics and Others", in F. Millar, *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East: Greeks, Jews, Syrians and Saracens. Collected studies, 2004–2014*. Leuven; Paris; Bristol: Peeters, pp. 285–310.
- Mioni E. (1951) "Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21". *Orientalia christiana periodica*, vol. 17, pp. 61–94.
- Newman H. I. (1998) "Between Jerusalem and Bethlehem: Jerome and the Holy Places of Palestine", in A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz (eds.) *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden: Brill, pp. 215–227.
- Nissen Th. (1938) "Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale". *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 38, pp. 351–376.
- Pasini C. (1985) "Il monachesimo nel Prato di Giovanni Mosco e i suoi aspetti popolari". *Vetera christianorum*, vol. 22, pp. 331–379.
- Pasquali G. (ed.) (1959) *Gregorii Nisseni Opera*. Vol. 8/2. Leiden: Brill.
- Penkett P. R. (2003) "Palestinian Christianity in the Spiritual Meadow of John Moschos". *Aram*, vol. 15, pp. 173–184.
- Perrone L. (1998) "Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts: Popular Religion and Confessional Affiliation in Byzantine Palestine (Fifth to Seventh Centuries)". *Proche-Orient chrétien*, vol. 48, pp. 5–37.

- Perrone L. (1999) “Four Gospels, Four Councils’ – One Lord Jesus Christ: The Patristic Developments of Christology within the Church of Palestine”. *Liber Annuus*, vol. 49, pp. 357–396.
- Perrone L. (2012) “Il deserto e l’orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli”, in Cirillo di Scitopoli *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*. Padova: Abbazia di Praglia, pp. 9–96.
- Perrone L. (1980) *La chiesa di Palestina e le controversie christologiche dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Brescia: Paideia Editrice.
- Perrone L. (1995) “Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders”. *Proche-Orient chrétien*, vol. 45, pp. 31–63.
- Pomyalovsky I. V. (ed.) *Palestinskiy paterik [Palestinian Paterikon]*, Moscow: Bratstvo svyatitelya Aleksiya (Russian translation).
- Reischl W. C., Rupp J. (eds.) (1967) *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, vol. 1–2. Hildesheim: Olms.
- Riedinger R. (ed.) (1984–1992) *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. 2 vols*. Berlin: De Gruyter.
- Schwartz E. (ed.) (1939) *Kyrillos von Skythopolis*. Leipzig: Hinrichs (TU; Bd. 49.2).
- Sidorov A. I. (ed.) (1996) *Theodoret of Cyrhus. Religious History, with an Appendix On Divine Love*. Moscow: Palomnik (Russian translation).
- Tkachev E. V. (2014) “Kirill Skifopolskiy” [“Cyril of Scythopolis”], in *Pravoslavnaia entsiklopedia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 34, pp. 614–622 (in Russian).
- Trevisan P. (1939) *San Basilio. Commento al profeta Isaia. 2 vols*. Torino: Società editrice internazionale.
- Walker P. W. L. (1990) *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilken R. L. (1999) “Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine”, in L. I. Levine (ed.) *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York: Continuum, pp. 240–250.
- Wilken R. L. (1992) *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. New Haven; L.: Yale University Press.
- Wilken R. L. (2003) *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven; L.: Yale University Press.

# НАРОДНЫЙ ДУХОВНИК ПЕЩЕР ГЕФСИМАНСКОГО СКИТА: ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО ВАРНАВЫ ГЕФСИМАНСКОГО В ПРОЗЕ И. С. ШМЕЛЁВА

Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии  
доцент кафедры филологии МДА  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
denis.makarov@mail.ru

**Для цитирования:** Макаров Д. В. Народный духовник пещер Гефсиманского скита: образ преподобного Варнавы Гефсиманского в прозе И. С. Шмелёва // Богословский вестник № 2 (37) 2020. С. 324–342. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-324-342

## **Аннотация**

УДК 82.091 (27-36) (821.161.1)

Основная цель исследования — изучить образ преподобного Варнавы Гефсиманского в творчестве Ивана Сергеевича Шмелёва, а также показать значение в судьбе писателя личного общения со старцем Варнавой. В работе применяется сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели анализируется биография писателя, художественные произведения И.С. Шмелёва, в которых встречается образ преподобного Варнавы Гефсиманского, в частности романы «История любовная», «Лето Господне», «Пути Небесные», повесть «Богомолье», очерк «У старца Варнавы» и другие. Наиболее важные результаты исследования: И. С. Шмелёв создаёт образы праведников, опираясь на эстетическую традицию православия изображать святых и праведников в сиянии света. Немаловажным эстетическим приёмом является изображение человека глазами ребенка, стоящего на границе «ангельского» возраста, который, глядя на людей, воспринимает в силу своей духовной чистоты не столько их внешний облик, сколько состояние души: светлое или тёмное.

При этом светоносность выстраивается в художественной системе И. С. Шмелёва в чёткую иерархию, которая основана на святоотеческой православной иерархии, выраженной словами преподобного Иоанна Лествичника: «Свет монахам — ангелы, а свет для всех мирских — монахи и монашеское житие», что наглядно показывает глубокую укорененность эстетического мышления писателя в православной культурной традиции.

**Ключевые слова:** литература русского зарубежья, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, преподобный Варнава Гефсиманский, преподобный Серафим Саровский.

**Э**стетические особенности изображения человека у Ивана Сергеевича Шмелёва укоренены в православной культурной традиции, в сердцевине которой находится аскетический опыт христианских подвижников. Шмелёв, в частности, прямо следует за православной иконописной традицией, где святые изображены во свете, с сияющими нимбами, а грешники лишены нимбов, либо их лица полностью помрачены.

Сияние света, исходящее от праведников, есть видимый (для героя и автора) знак присутствия в их душах Божественной благодати, а сила света, присущая тому или иному лицу, указывает на степень его просвещённости благодатью. Именно так, по христианскому учению, видят людей ангелы и святые: «Когда душа стоит вне благодати, оболочка её или мрачна, как ночь темнейшая, если кто поблажает страстям и им служит, или сера, как неопределённый туман... Когда душа вся проникается благодатью, тогда и оболочка её вся становится яркосветлою»<sup>1</sup>, — пишет святитель Феофан Затворник.

Следуя данной традиции, Шмелёв создаёт образы праведников-христиан, наделяя их специфической эстетической особенностью: исходящим от них сиянием света. Это сияние можно назвать «светоносностью» или «светозарностью». Если обратиться к наиболее значимым произведениям писателя: романам «Лето Господне» (1934–1944), «Пути небесные» (1935–1950) и повести «Богомолье» (1930), можно привести много ярких примеров:

«От неё... будто тихий свет»<sup>2</sup> (Анна Ивановна).

«Он поднялся и поклонился ей молча, как перед тем поклонился матушке Агнии: исходившему от неё свету поклонился»<sup>3</sup> (Даринька).

«Я вижу, как у глаза Горкина светятся лучики-морщинки»<sup>4</sup> (Горкин).

«Маленькое лицо, сухое, как у угодничков, с реденькой и седой бородкой, светится, как иконка»<sup>5</sup> (Горкин).

«Так обрадовал — осветил... как солнышко Господне»<sup>6</sup> (старец Варнава).

1 Феофан Затворник, *свт.* Что есть духовная жизнь. СПб, 1991. С. 101.

2 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собрание сочинений: в 5 т. М., 1998. Т. 4. С. 351.

3 Шмелёв И. С. Пути Небесные // Там же. Т. 5. С. 39.

4 Шмелёв И. С. Лето Господне // Там же. Т. 4. С. 123.

5 Там же. С. 65.

6 Шмелёв И. С. Богомолье // Там же. Т. 4. С. 509.

«И кажется мне, что из глаз его светит свет»<sup>7</sup> (старец Варнава).

Создаётся впечатление, что изображен уже не просто земной, ветхий человек из плоти и крови, а человек новый, зримо преображённый благодатью Божией. Его светоносный образ — уже почти икона: лик, окружённый сиянием святости. Эта, близкая к иконописной, художественная манера письма открывает основу шмелёвского видения человека.

Колорит изображения Шмелёвым мира и человека перекликается, как было отмечено Ольгой Сорокиной<sup>8</sup>, с живописными работами М. В. Нестерова: та же прозрачность, то же сияние святости и чистоты в тонкой дымке.

В статье «Бытописатель русского благочестия», созданной к 10-летию кончины И. С. Шмелёва, архиепископ Чикагский и Детройтский Серафим (Иванов) писал, что Шмелёв покорила его «тонким знанием глубин православия»: «Никто из современных русских писателей, — отмечал владыка, — не проник так глубоко в душу русского народа, не выявил её надмирную сущность, не отметил её запечатлённость»<sup>9</sup>.

И его мнение, как мнение иерарха Церкви, особенно важно, потому что выявляет «обратную связь», а именно: узнала ли себя Церковь в художественных образах Шмелёва, и если узнала, то как оценила? Оценка эта — однозначно положительная: «Освещена душа (Шмелёва – Д. М.) светом Христовым, и видит он все... образы чистые, светлые... Вереницею шествует Святая Русь. Впереди отец Варнава — ласковый прозорливец, утешитель народный, за ним Горкин — угодник Божий в миру... няня, которою безмолвно судится мир, Федя — ревнитель благочестия, нежная Даринька — грех поборающая, валаамские иноки... Все-то светлые, живые — душа русская в лучах радуги полноцветной»<sup>10</sup>.

Для Шмелёва очень важна точка зрения, с которой он видит и изображает человека. В автобиографической прозе (роман «Лето Господне», повесть «Богомолье» и др.) повествователь Шмелёва, мальчик Ваня, стоит ещё на грани ангельского возраста (7 лет). И он, глядя на людей, воспринимает не столько их внешний облик, сколько со-

7 Шмелёв И. С. Богомолье // Там же. Т. 4. С. 510.

8 Сорокина О. Н. Москвитина: жизнь и творчество Ивана Шмелёва. М., 1994. С. 141.

9 Серафим, архиепископ Чикагский и Детройтский. Бытописатель русского благочестия (к десятилетию со дня кончины И. С. Шмелёва). 1960 // НИОР РГБ. Ф. 387. К. 10. Ед. хр. 49.

10 Там же.

стояние души. Таким образом, глазами ребёнка автор представляет читателю своё видение человека — целостное восприятие личности, прежде всего духовной.

Ваня чутко различает в человеке как светлое божественное начало (добро, нравственную чистоту, благодать), так и тьму греховную (порочность и злобу), поэтому и видит он некоторые души светлыми и чистыми, как, например, у угольщика Михаила Иванова: «Душа у него чистая, как яичко», несмотря на то, что сам Михаил Иванов «весь в волосах и чёрный-чёрный, белые глаза только»<sup>11</sup>. Других людей видит Ваня лишёнными света, окутанными тьмой. Таковы купцы-«живоглоты» Кашин и дядя Егор. Их описание обязательно сопровождается эпитетом «чёрный», при этом данный эпитет характеризует именно душу, поскольку в этом случае нет противопоставления (тело чёрное, душа светлая), как у Михаила Иванова. Чернота, которую чувствует мальчик как их постоянный атрибут, есть чернота метафизическая: «Крестный грубый, глаза у него, “как у людоеда”, огромный, чёрный, идёт — пол от него дрожит»<sup>12</sup>. И ещё: «Дядя Егор очень похож на Кашина: такой же огромный, чёрный, будто цыган...»<sup>13</sup>.

И не только ребенок, но иногда и взрослый человек, но тоже не простой, а будущий монах — Виктор Алексеевич Вейденгаммер (в романе «Пути небесные») видит этот свет: «В голубых клубах ладана, в свете паникадил, в пыланьи сотен свечей-налепок, в сверкающем золоте окладов светлые юные глаза сияли светом неземными, и утончившееся лицо казалось иконным ликом, ожившим, очеловечившимся в восторженном молении. Не девушка, не юница, а... иная, преображённая, н о в а я»<sup>14</sup>.

Герои Шмелёва получают различные степени «светозарности», которые выстраиваются в своеобразную иерархию.

Сначала это «тихий свет» благочестивых жён: Анны Ивановны — доброй женщины из романа «Лето Господне», бескорыстно ухаживающей за больным отцом Вани, а также Дариньки — главной героини романа «Пути небесные», которая тоже ухаживает, но не за телесно, а за духовно больным Виктором Алексеевичем Вейденгаммером.

11 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собрание сочинений. Т. 4. С. 269.

12 Там же. С. 485.

13 Там же. С. 414.

14 Шмелёв И. С. Пути Небесные // Там же. Т. 5. С. 42.



Следующая ступень представлена эпизодическим мужским образом старика Пресветлого — исповедника веры, «который от турки вырвался, половину кожи с него содрали, душегубы, — идолу ихнему не поклонился»<sup>15</sup>; и это уже не просто свет, а «сияние»: «У Пресветлого всё лицо жёлтое-жёлтое, как месяц, и сияние от него исходит...»<sup>16</sup>.

Выше всех мирян стоит у Шмелёва праведник в миру — плотник-филенщик Горкин. Он сравнивается с «херувимом», также он сравнивается с преподобным Сергием Радонежским и с праведным Иосифом Обручником, ибо тоже плотник. Все его называют «святым человеком». Его лицо: «Светлое такое, божественное совсем, как у святых стареньких угодников... маленькое... сухое... светится, как иконка»<sup>17</sup>. И не только лицо Горкина иконописно, но и тело (во время купания на «Ердани»), подчёркивает Шмелёв, словно бы взято с древних икон: «Горкин, худой и жёлтый, как мученик, рёбрышки все выдать, прыгает со ступеньки в прорубь...»<sup>18</sup>.

Но всё же не он, а старец Варнава, монах, стоит у Шмелёва на вершине Фавора. Горкин сам нуждается в его совете и утешении.

В этом иерархическом расположении персонажей зримо проявляется православная традиция, которая устами преподобного Иоанна Лествичника утверждает: «Свет монахам — ангелы, а свет для всех мирских — монахи и монашеское житие»<sup>19</sup>. У Шмелёва это почти буквально: богомольцы видят старца Варнаву в сиянии света, его слова и улыбка озаряют, освещают душу, «как солнышко Господне»<sup>20</sup>. Монастырь у Шмелёва вообще представлен как источник света в мире, как маяк во тьме моря житейского: «В сумрачное наше время, в надвинувшуюся “ночь мира” нужны маяки»<sup>21</sup>.

Таким образом, иерархия «светоносности» у Шмелёва совпадает с православной церковной иерархией. Это убедительно показывает внутреннюю глубинную связь художественной системы Шмелёва с православным мировидением.

15 Шмелёв И. С. Лето Господне // Там же. Т. 4. С. 167.

16 Там же.

17 Там же. С. 65.

18 Там же. С.132.

19 *Ioannes Climacus. Scala paradisi. XXVI, 27* // PG. 88. Col. 1020D:12–14. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Сергиев Посад, 1898. С. 181.

20 Шмелёв И. С. Лето Господне // Там же. Т. 4. С. 509.

21 Шмелёв И. С. Старый Валлам // Там же. Т. 2. С. 347.

Вершиной иерархии — духовным солнцем художественного мира писателя, как было показано выше, является народный духовник Гефсиманского скита старец Варнава, поэтому Шмелёв многократно обращается к его образу, причём в ключевых своих произведениях, которые принесли ему заслуженную славу (роман «История любовная» (1926–1927), повесть «Богомолье» (1930), роман «Пути небесные» (1935–1950), очерки «Старый Валаам» (1935), «У старца Варнавы» (1936) и другие произведения).

Не сразу писатель берётся за создание визуального образа старца Варнавы. Так, например, в романе «История любовная» сам старец не показан, его образ возникает в воспоминании — в сознании героя, когда необходимо найти защиту от нечистых мыслей и разговоров. Его авторитет непререкаем не только для взрослых, но и для молодежи: «Женька!.. — кинулся я к нему, — услышат! Это же... Мы же дали слово не оскверняться такими мыслями, грязными разговорами!.. Помнишь, как у Сергия-Троицы со старцем Варнавой говорили...»<sup>22</sup>.

А уже в повести «Богомолье» (1931) в образе старца Варнавы фокусируется весь свет и его образ становится смысловым центром повествования. Отец Варнава показан писателем как любвеобильный, прозорливый и рассудительный духовник, к которому с упованием устремлены не только главные герои повести, но и весь православный народ: «Кругом разговор про батюшку Варнаву: сколько народу утешает, всякого-то в душу примет, обнадёжит... хоть самый-то пропащий к нему приди»<sup>23</sup>.

Эпизодический персонаж повести — паренёк, расслабленный — после беседы со старцем говорит о нём: «Так обрадовал — осветил... как солнышко Господне»<sup>24</sup>.

Горкин и другие паломники идут к «батюшке — отцу Варнаве», «подвижнику-прозорливцу», каждый со своей нуждой. Горкин — с пронесённой через всю жизнь виной о погибшем в результате несчастного случая на стройке его пятнадцатилетнем ученике Грише. Федя, сын богатого бараночника, — с мыслью о монашестве.

Встреча со старцем (для ключевых персонажей повести) является разрешением всех сомнений, указанием дальнейшего пути жизни согласно воле Божией. Причём раскрывшаяся через старца воля

22 Шмелёв И. С. У плакучих берёз // Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). С. 33.

23 Шмелёв И. С. Лето Господне // Там же. Т. 4. С. 510.

24 Там же. С. 509.

Божия приносит человеку невыразимую духовную радость. После исповеди Горкин — «такой радостный, как на Светлый День»<sup>25</sup>; в слезах радости он рассказывает: «С радости, недостойн я... исповедался у батюшки-отца Варнавы... Стал ему про свои грехи сказывать... и про тот мой грех, про Гришу-то... как понуждал его высоты-то не бояться. А он, светленький, поглядел на меня, поулыбался так хорошо... и говорит, ласково так: “Ах ты, голубь мой сизокрылый!..”. Епитрахилькой накрыл и отпустил. “Почаще, — говорит, — радовать приходи”. Почаще приходи...»<sup>26</sup>.

И Федя-бараночник получает ответ от народного духовника о своём монашестве: «А батюшка Варнава потрепал его по щеке и говорит: “Такой румянистый-краснощекой — да к нам, к просвирникам... баранки лучше пеки с детятками! Когда, может, и меня, сынок, угостишь”. И не благословил. “С детятками”, — говорит! Значит, уж ему открыто»<sup>27</sup>.

В последнем романе И. С. Шмелёва «Пути небесные» (1935–1947) преподобный Варнава показан старцем, имеющим высший Дар Святого Духа — рассудительность. Главная героиня романа (Даринька), сначала послушница монастыря, затем незаконная жена будущего монаха Оптиной пустыни В. А. Вейденгаммера, приезжает в Гефсиманский скит к старцу Варнаве, чтобы «распутать» свою непростую жизненную ситуацию. От духовника она получает парадоксальное «п о с л у ш а н и е» на всю жизнь (а по факту — до смерти) — не оставлять Виктора Алексеевича, «везти возок» духовной помощи-жертвы ближнему. Домой возвращается она «просветлённой»<sup>28</sup>.

Необходимо отметить, что старец Варнава — не только литературный персонаж Ивана Шмелёва, но и реальная историческая личность, прославленный Церковью святой угодник Божий. В 1995 г. иеромонах Варнава (Меркулов) был причислен Русской Православной Церковью к лику святых.

В конце XIX — начале XX в. он был народным духовником Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры. Ещё при жизни почитался народом как святой старец, к которому, как пишет в жизнеописании преподобного Варнавы архимандрит Георгий (Тертышников), посетители в огромном количестве стекались «за получением бла-

25 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собрание сочинений. Т. 4. С. 489.

26 Там же.

27 Там же.

28 Шмелёв И. С. Пути Небесные // Там же. Т. 5. С. 248.

гословения, совета в каких-либо важных жизненных обстоятельствах, утешения в скорбях»<sup>29</sup>.

Шмелёв с раннего детства много слышал про батюшку Варнаву от родных и работников трудовых артелей отца. Святость и прозорливость старца Варнавы были хорошо известны в России, а в Москве особенно. Истории о старце, его высказывания передавались из уст в уста и были своеобразным христианским фоном времени (конца XIX — начала XX в.), источником нравственного просвещения народа. И в целом ряде произведений Шмелёва образ старца Варнавы приобрёл черты человека, являющегося высшим авторитетом в духовных и нравственных вопросах, ближе всех стоящего к Богу и способного открыть людям волю Божию.

В очерке «У старца Варнавы» (1936), созданном к 30-летию со дня его кончины, Шмелёв писал: «С “батюшкой Варнавой” во мне сочеталось светлое и святое... Мне казалось, что “батюшка Варнава” всё знает... молится за всех грешников, всех утешает и — провидит»<sup>30</sup>. Это собственное ощущение святости старца писатель многократно воспроизводит на страницах своих произведений.

Когда Шмелёву было пять-шесть лет, преподобный Варнава, ещё не видя его, передал матери мальчика благословение и крестик. Шмелёв сообщает об этом: «Это показалось знаменательным: раза три повторил, словно втолковывал, “чтобы запомнила”; говорила матушка: “А моему... крестик, крестик!”... “Тяжелая тебе жизнь будет, к Богу прибегай!” — не раз говорила матушка. И мне делалось грустно и даже страшно. Сбылось ли это? Сбылось»<sup>31</sup>.

Через два-три года Шмелёв уже сам с плотником Горкиным ходил на богомолье в Троице-Сергиеву лавру и снова получил от старца Варнавы благословение и крестик.

Как отмечает А. М. Любомудров, «старец прозревал не только предстоящие Шмелёву страдания (действительно глубочайшие). Он провидел и, возможно, укрепил в Шмелёве писательский талант. Произошло это в... последнюю встречу с ним»<sup>32</sup>.

29 *Георгий (Тертышников), архим.* Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Сергиев Посад, 1996. С. 32.

30 *Шмелёв И. С.* У старца Варнавы // *Собрание сочинений.* Т. 6 (доп.). С. 280.

31 Там же. С. 281.

32 *Любомудров А. М.* Православное монашество в творчестве и судьбе И. С. Шмелёва // *Христианство и русская литература.* СПб., 1994. Сб. 1. С. 369.

В 1895 г. ещё не помышлявший всерьёз о писательстве Шмелёв-студент, совершая свадебное путешествие на остров Валаам, заехал благословиться к старцу Варнаве. Шмелёв к этому времени уже утратил детскую чистоту веры, он признаётся, что заехал только «по обычаю» и что ему было даже «стыдно», что в то время он был далёк от Церкви: «От Церкви я уже шатнулся, был если не безбожник, то никакой»<sup>33</sup>. Ожидая выхода Старца из кельи, он испытывал неопределённый страх: «...вдруг скажет что-нибудь такое... “испортит настроение”!»<sup>34</sup> По замечанию Антона Владимировича Карташёва, «это были типичные ощущения интеллигента-позитивиста конца XIX в. при встрече с живой святостью»<sup>35</sup>.

Однако, подходя под благословение, Шмелёв ощутил робость, удивление, возможно, и радость, стал «как будто прежний, маленький...»<sup>36</sup>.

Всмотревшись в юношу. Старец положил руку ему на голову и раздумчиво произнёс: «Превознесёшься своим талантом». Слова эти стали не только пророчеством о писательском даре, но и благословением, и указанием всего пути жизненного, как потом и оценил их сам Иван Сергеевич<sup>37</sup>.

В 1897 г. Шмелёв выпускает первую книгу «На скалах Валаама». Несмотря на то, что книга потерпела неудачу: была остановлена цензурой, урезана и её продажа была сорвана (практически весь тираж осел у букинистов), всё же писательское своё призвание Иван Сергеевич осознал. Заканчивая очерк о Старце, Шмелёв писал: «И написалась книга, путь открылся. Батюшка Варнава благословил “на путь”. Дал крестик и благословил. Крестик — и страдания, и радость. Так и верю»<sup>38</sup>.

Как говорилось выше, образ старца Варнавы встречается у Шмелёва во многих произведениях, но ярче всего он дан в повести «Богомолье» (1930).

33 Шмелёв И. С. У старца Варнавы // Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). С. 282.

34 Там же.

35 Карташов А. В. Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. Ч. 2. С. 65–77.

36 Шмелёв И. С. У старца Варнавы // Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). С. 283.

37 Больше Шмелёв не встречался со старцем, но всю жизнь считал его своим духовным покровителем. И это было действительно так, вплоть до самой смерти писателя.

38 Шмелёв И. С. У старца Варнавы // Собрание сочинений. Т. 6 (доп.). С. 284.

Создавая образ старца Варнавы, Шмелёв, конечно, опирался на свои личные впечатления от встреч с ним, на устные предания о старце (некоторые из них присутствуют в повести), а также на документальную литературу (уже было издано в 1907 г. жизнеописание старца и другие книги о нём). Кроме этого, вполне вероятно, что Шмелёв мог опираться и на православную литературу о других подвижниках благочестия и уже прославленных святых.

Устные предания и документальная литература не расходятся с личными воспоминаниями писателя. Можно обратить внимание на такую деталь внешнего облика отца Варнавы у Шмелёва, как «подрысник, закапанный густо воском»<sup>39</sup>. Эта деталь имеет точное соответствие в жизнеописании, где говорится, что у старца был «потёртый ватный подрысник, закапанный воском»<sup>40</sup>.

Но мог ли Шмелёв при создании образа преподобного Варнавы обращаться к литературному изображению других подвижников или уже прославленных Церковью святых? Ответить на этот вопрос необходимо, в том числе, и для того, чтобы лучше понять природу «светонности» шмелёвских героев.

Подсказку находим в жизнеописании старца. Там говорится, что ещё при жизни старца Варнавы «современники находили духовное родство между иеромонахом Варнавой и преподобным Серафимом Саровским»<sup>41</sup>, даже на могилах их были начертаны одинаковые надписи<sup>42</sup>. Это не могло пройти мимо Шмелёва незамеченным. К тому же, как отмечает составитель современного жизнеописания преподобного Варнавы, церковное прославление преподобного Серафима было одним из главнейших духовных событий начала XX в.: «Прославление прп. Серафима в лике святых произошло в 1903 г. Вся Россия переживала это событие несколько последующих лет»<sup>43</sup>.

В июле 1903 г., практически одновременно с открытием мощей преподобного Серафима, писатель С. А. Нилус напечатал в «Московских ведомостях» (№ 195–197) запись Н. А. Мотовилова о беседе с преподобным Серафимом. Её в числе других бумаг передала ему в 1902 г.

39 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собрание сочинений. Т. 4. С. 511.

40 Георгий (Тертышников), архим. Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. С. 32.

41 Там же.

42 Он жил во славу Господа Бога.

43 Георгий (Тертышников), архим. Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. С. 32.

Елена Ивановна Мотовилова<sup>44</sup>. Эта публикация имела название: «Дух Божий, явно почивший на отце Серафиме Саровском, в беседе его с Н. А. Мотовиловым»<sup>45</sup>.

Известно, что в эмиграции при работе над своими произведениями Шмелёв в больших объемах изучал православную литературу, которой, в основном, снабжали его философ Иван Александрович Ильин и историк Антон Владимирович Карташёв. Кроме того, он сам был церковным человеком, исповедовался и причащался на Сергиевском подворье в Париже.

«Беседа с Мотовиловым...» могла быть ему знакома либо по отдельным её изданиям, либо по газетным или журнальным публикациям, которых было много. Кроме того, различные варианты «Беседы...» публиковались в работах популярных духовных писателей начала XX в. Так, например, в 1909 г. её краткий вариант опубликовал духовный писатель М. А. Новоселов<sup>46</sup>, священник Павел Флоренский в 1914 г. цитировал «Беседу...» в своей книге «Столп и утверждение истины»<sup>47</sup>, в 1925 г. русский православный философ, профессор русского Богословского православного института в Париже Владимир Николаевич Ильин опубликовал книгу «Преподобный Серафим Саровский», где также поместил её текст. Также оказавшийся в эмиграции митрополит Вениамин Федченков писал, что беседа преподобного Серафима с Мотовиловым, «точно молния, озарила весь мир»<sup>48</sup>. Таким образом, можно предположить, что данное произведение было известно Шмелёву.

Следует отметить, что И. С. Шмелёв интересовался и творчеством Нилуса, правда несколько позже, в частности, материалами по Оптиной пустыни. Так, в одной из его записных книжек (за 1939 г.) есть такая запись: «Надо прочесть: С. Нилус. Великое в малом, в изд.

44 Вопросы атрибуции и датировки текста беседы не входят в задачи данного исследования.

45 Также С. Нилус поместил «Беседу...» в своей книге «Великое в малом» (М., 1903) и издал отдельно под заглавием «Дух Божий явно почивший на отце Серафиме Саровском в беседе его с симбирским помещиком и совестным судьей, Николаем Александровичем Мотовиловым (из рукописных воспоминаний Н. А. Мотовилова)».

46 Религиозно-философская библиотека / изд. М. А. Новосёлова. О цели и смысле жизни. Вып. XXI. Ч. 2. Вышний Волочёк, 1909. С. 39–72.

47 *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 102–105.

48 *Вениамин (Федченков), митр.* Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский. М., 1996. С. 113. Книга была написана к 100-летию со дня кончины святого и впервые была издана в Париже в 1933 г.

1911 г. Там же и “Протоколы” — наиб. полн. 1917 г. На берегу Божьей реки — отд. изд. 1915–1916 гг. Святыня под спудом — сокровище монашеского духа»<sup>49</sup>.

Однако, вероятнее всего, «Беседа...» была известна Шмелёву по наиболее авторитетному её изданию, предпринятому в 1914 г. заведующим отдела рукописей Синодальной библиотеки, магистром богословия, известным археологом и историком культуры Николаем Петровичем Поповым. Необходимость издания автор объяснял тем, что Нилус опубликовал несколько сокращённый, точнее изменённый, вариант беседы: «“Беседа” была напечатана им в сокращённом или, точнее, несколько изменённом виде<sup>50</sup>; ибо в бумагах, доставшихся Елене Ивановне после её покойного мужа, Беседа сохранилась в двух редакциях, несколько по полноте содержания и некоторым отдельным выражениям различающимся между собою, хотя по существу дела совершенно между собою согласных. Покойная Елена Ивановна, которой рукописи возвращены были г. Нилусом и от которой они перешли к дочери её, пред кончиною своею не раз высказывала мне желание, чтобы “Беседа” была напечатана однажды полностью так, как сохранилась она, именно в двух экземплярах, записанных мужем её, Н. А. Мотовиловым»<sup>51</sup>. По этой причине Н. П. Попов поместил в своём издании беседу в двух редакциях: «...по двум записям её Н. А. Мотовиловым — в одной, более краткой, и другой, более пространной»<sup>52</sup>.

Основа сюжета «Беседы...» — чудо преображения преподобного Серафима Саровского перед Николаем Мотовиловым. Вот как оно описывается в краткой редакции Мотовилова (издание 1914 г. Н. П. Попова): «...не могу смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыпятся. Лице Ваше светлее солнца сделалось, и у меня глаза ломит от боли... Представьте себе в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его лицо человека, разговаривающего с Вами. Вы, например, видите движение уст и глаз его, изменение в самих чертаниях лица, чувствуете, что Вас кто-то держит рукой за плечи,

49 Записные книжки И. Шмелёва / под ред. О. Кутыриной // *Шмелёв И. С.* Собрание сочинений. Т. 5. С. 448.

50 М. А. Новосёловым «Беседа» пр. Серафима в XXI выпуске издаваемой им религиозно-философской библиотеки напечатана в ещё более сокращённом виде.

51 О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым. (По собственноручным записям последнего, с предисловием Н. П.). Сергиев Посад, 1914. Предисловие. С. XXX–XXXI.

52 Там же. С. XXXI.



но не видите не только рук его, но ни самих себя, ни его самого, а только один ослепительнейший, простирающийся на несколько сажень кругом свет...»<sup>53</sup>.

А так оно описывается в пространной редакции Мотовилова (издание 1914 г. Н. П. Попова): «Я ответил: “Не могу, потому что из них молнии светятся, и у меня глаза ломит, и я не могу смотреть на Вас, батюшка о. Серафим; потому что Вы светлее солнца... Ваше лицо светлее солнца стало и глазам моим больно; свет этот колет их, и мне нельзя смотреть на Вас”... лицо его как бы вышло из-под молниеносного света, и свет остался только кругом лица его на далёкое пространство»<sup>54</sup>.

Глубокое внутреннее, а порой и внешнее сходство с обеими редакциями «Беседы...» чувствуется в светоносном образе праведника в повести «Богомолье», когда речь идёт о старце Варнаве: «Так обрадовал — осветил... как солнышко Господне... вижу я светлое, ласковое лицо... и кажется мне, что из глаз его светит свет... там, где крылечко, ярко сияет солнце, и в нём, как в слепящем свете, благословляет батюшка Варнава»<sup>55</sup>.

В краткой редакции у Мотовилова: «в середине солнца... лицо человека», у Шмелёва: «ярко сияет солнце, и в нём... батюшка Варнава»; у Мотовилова: «ослепительнейший свет», у Шмелёва: «в слепящем свете»; у Мотовилова преподобный Серафим «в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его», а у Шмелёва сам старец Варнава сравнивается с «солнышком Господним» и изображается на фоне солнца: «ярко сияет солнце, и в нём, как в слепящем свете, благословляет батюшка Варнава».

В пространной редакции у Мотовилова из глаз преподобного Серафима «молнии светятся», у Шмелёва: «из глаз его светит свет».

Следует отметить, что существует и определённая разница в описаниях. Мотовилов, судя по тексту беседы, был свидетелем реального чуда преображения старца Серафима, поэтому лицо преподобного Серафима «светлее солнца»<sup>56</sup> и свет, исходящий от старца, у него не солнечный, а «сияние света божественной благодати». У Шмелёва же Ване только «кажется... что из глаз его светит свет»,

53 О цели христианской жизни. С. 17–18.

54 Там же. С. 48–49.

55 Шмелёв И. С. Лето Господне // Собрание сочинений. Т. 4. С. 511.

56 Записки Николая Александровича Мотовилова, служки Божией Матери и преподобного Серафима. М., 2005. С. 211.

и «благословляет батюшка Варнава» всё же в слепящем свете солнца, который похож на «ослепительнейший свет» преподобного Серафима, но всё же свет естественный.

Необходимо отметить, что почитание преподобного Серафима было у И. С. Шмелёва особым, ибо в мае 1934 г. по молитве к нему писатель получил исцеление язвы и уже намеченную операцию отменили. Иван Сергеевич подробно описал это чудо в очерке «Милость преподобного Серафима» (1934)<sup>57</sup>.

Болезнь преследовала писателя ещё с 1909 г. Но особенно тяжело ему стало после 1928 г. Он всё больше худел, и к маю 1934 г. весил всего 45 килограммов. Когда уже была назначена операция, а боли стали невозможными, Шмелёв мысленно взмолился, даже как бы в отчаянии, преподобному Серафиму: «Ты, Святой, Преподобный Серафим... мо-жешь!.. верую, что Ты можешь!..»<sup>58</sup>. И после этого боли прекратились, он заснул и увидел во сне на своих рентгеновских снимках надпись: «Св. Серафим» — вместо «Jean Chmeleff». Проснувшись, Иван Сергеевич ощутил незримое присутствие святого рядом с собой: «Мне стало легче, душевно легче. Я почувствовал, что Он, Святой, здесь, с нами... Это я так ясно почувствовал, будто Он был действительно тут. Никогда в жизни я так не чувствовал присутствие уже отшедших... Я как бы уже знал, что теперь, что бы ни случилось, всё будет хорошо, всё будет так, как нужно... Такое чувство, как будто я знаю, что обо мне печётся Могущественный, для Которого нет знаемых нами земных законов жизни: всё теперь может быть! Всё... — до чудесного»<sup>59</sup>. И действительно, произошло чудо: боли больше не возвратились, врач отменил операцию. У Ивана Сергеевича снова появился аппетит, он пошёл на поправку. На повторных снимках язвы не обнаружили. Шмелёв воспринял происшедшее с благодарностью и со смирением. Вот так, в итоге, он оценил случившееся: «По ощущениям своим я знаю: радостное со мной случилось. Если не говорю “чудо со мной случилось”, так потому, что не считаю себя достойным чуда. Но внутренне-то, в глубине, я знаю, что чудо: Благодатью Господней, Преподобного Серафима Милостью»<sup>60</sup>.

57 Шмелёв И. С. Милость преподобного Серафима // Собрание сочинений. Т. 2. С. 337–344.

58 Там же. С. 341.

59 Там же.

60 Там же. С. 345.

Во время написания Шмелёвым повести «Богомолье» (1931) старец Варнава ещё не был прославлен Церковью в лике святых, но Шмелёв, как и весь православный народ, чувствовал его святость, поэтому можно предположить, что для утверждения святости старца Варнавы Шмелёв дал своему читателю скрытую, но понятную современникам ассоциацию «светоносности» старца Варнавы со «светоносностью» преподобного Серафима и «слепящий» солнечный свет, окружающий Старца, использовал как символ пребывающего в его душе «сияния света Божественной благодати».

Исходя из биографических данных можно утверждать, что Шмелёв имел общение со старцем, когда тот находился уже в звании (на должности) духовника, поэтому Шмелёв не изображает его детские годы или путь подвига — восхождения к старчеству. При этом образ подвижника строился из личных воспоминаний, устных преданий и литературы о нём и о преподобном Серафиме Саровском. Для создания образа Шмелёву чрезвычайно важна была точка зрения, поэтому он доверяет её особому повествователю — ребенку, стоящему на границе «ангельского» возраста.

Таким образом, создавая образ народного духовника пещер Гефсиманского скита, Шмелёв в широком смысле опирался на православную традицию (учение о человеке и благодати) как в описании внешнего облика, так и внутренней сути, а также на уже сложившуюся в православном мире параллель: старец Варнава Гефсиманский — преподобный Серафим Саровский.

В заключение следует сказать ещё несколько слов о символичности кончины И. С. Шмелёва. В последние годы жизни, особенно после смерти жены (1936), у писателя была мечта — поселиться где-нибудь рядом с православным монастырём и продолжать работу над романом «Пути небесные». Но дано было осуществиться этой мечте только в самый последний день его жизни.

После тяжелой операции на сердце Шмелёва отвезли на автомобиле в православный монастырь Покрова Пресвятой Богородицы под Парижем (в местечке Бюсси-ан-Отт), где ему удалось договориться о пансионе. В тот же день вечером он скончался от сердечного приступа.

Символичность же его кончины проявилась в том, что в этот день, 24 июня (1950 г.), Церковь отмечает память святых апостолов Варфоломея и Варнавы, а также преподобного Варнавы Ветлужского. И это был день именин его дорогого старца Варнавы, некогда благословившего его «на путь».

Как отмечают очевидцы, этот последний день был необычным. Шмелёв был в особенном настроении. Он любовался природой и всё время говорил о том, как он благодарит Бога за всё! Монахиня Феодосия, на глазах у которой умер Шмелёв, вспоминает: «Иван Сергеевич был полон самых радужных надежд; мечтал о том, как будет работать; хотел возможно скорее поговорить... Он много раз крестился... Он благодарил Господа Бога за всё то чудесное, что было вокруг него и в нём самом. И когда он был полон этой благодарности к Богу, тогда Последний закрыл ему глаза. Послал ему вечный покой»<sup>61</sup>.

### Библиография

- Георгий (Тертышников), архим.* Преподобный Варнава, старец Гефсиманского скита. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
- Зеелер В.* Последний день Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва / под ред. В. А. Маевского. München: Dr. Peter Belej, 1956. Ч. 1. С. 9–14.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Сергиев Посад: издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1898.
- Карташов А. В.* Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва / под ред. В. А. Маевского. München: Dr. Peter Belej, 1956. Ч. 2. С. 65–77.
- Любомудров А. М.* Православное монашество в творчестве и судьбе И.С. Шмелёва // Христианство и русская литература. СПб.: Наука, 1994. Сб. 1. С. 361–394.
- Вениамин (Федченков), митр.* Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский. М.: «Паломник»; Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996.
- Религиозно-философская библиотека / изд. М. А. Новосёлова. О цели и смысле жизни. Вып. XXI. Ч. 2. Вышний Волочёк: тип. В. С. Соколовой, 1909.
- О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым. (По собственноручным записям последнего, с предисловием Н. П.). Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1914.
- Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь. СПб.: КИТИС, 1991.
- Серафим, архиепископ Чикагский и Детройтский.* Бытописатель русского благочестия (к десятилетию со дня кончины И. С. Шмелёва). 1960 // НИОР РГБ Ф. 387. К. 10. Ед. хр. 49.
- Сорокина О. Н.* Московянка: жизнь и творчество Ивана Шмелёва. М.: Московский рабочий; Скифы, 1994.
- Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914.

61 *Зеелер В.* Последний день Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва. München, 1956. С. 11.

Шмелёв И. С. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Русская книга, 1998.

*Ioannes Climacus. Scala paradisi* // PG. Т. 88. Col. 631–1164.

## **People's Confessor of the Caves of Gethsemane Skete: The Image of St. Barnabas of Gethsemane in Prose by I. S. Shmelev**

**Denis V. Makarov**

Doctor of cultural science

Associate Professor of Philology in the of Moscow Theological Academy

141300, Sergiev Posad, The Holy Trinity Monastery (Lavra), Academy

denis.makarov@mail.ru

**For citation:** Makarov, Denis V. "Folk confessor of the caves of Gethsemane Skete: the image of the Monk Barnabas of Gethsemane in the prose of I. S. Shmelev." *Theological Herald*, № 2 (37), 2020, pp. 324–342 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-324-342

**Abstract.** The main goal of the study is to evaluate the image of the Monk Barnabas of Gethsemane in the work of Ivan Sergeevich Shmelev, as well as the significance of the writer's personal relationship with elder Barnabas. The work uses the comparative historical method and the method of philological analysis. To achieve this goal, an analysis is made of the biography and works of I. S. Shmelyov, in which the image of the Monk Barnabas of Gethsemane is found, in particular, in the novels *The Story of a Love*, *The Summer of the Lord*, *The Heavenly Ways*, *The Pilgrimage (Bogomoliye)*, the short story *A Visit to Elder Barnabas*, and others. The most important results of the study show that I. S. Shmelev creates images of the righteous, relying on the aesthetic tradition of Orthodoxy – he depicts saints and the righteous in a radiant and favourable light. An important aesthetic device is the image of a person through the eyes of a child, soon to cross the "angelic" age, who (due to his spiritual purity), looking at people, perceives not only their appearance, but their state of mind: light or dark. At the same time, luminosity is built in the artistic system of I. S. Shmelyov in a clear hierarchy, which is based on the patristic Orthodox hierarchy, expressed by the words of St. John Climacus: «Angel are an example for monks and monks and monastic life are a light to to all in the world», which clearly show the deep-rooted aesthetic thinking of the writer in the Orthodox cultural tradition.

**Keywords:** Russian literature, works of Ivan Sergeevich Shmelev, St. Barnabas of Gethsemane, St. Seraphim of Sarov.

## **References**

Georgij (Tertyshnikov) (1996) *Prepodobnyj Varnava, starec Gefsimanskogo skita [Saint Barnabas, Elder of the Gethsemane Skete]*. Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra (in Russian).

- Zeeler V. (1956) "Poslednij den' Shmeljova" ["The Last day of Shmelev"], in V. A. Maevskij (ed.) *Pamjati Ivana Sergeevicha Shmeljova [In Memory of Ivan Sergeevich Shmelev]*, part 1. München: Dr. Peter Belej, 1956, pp. 9–14 (in Russian).
- Kartashov A. V. (1956) "Religioznyj put' I. S. Shmeljova" ["The Religious path of I. S. Shmelev"], in V. A. Maevskij (ed.) *Pamjati Ivana Sergeevicha Shmeljova [In Memory of Ivan Sergeevich Shmelev]*, part 2. München: Dr. Peter Belej, pp. 65–77 (in Russian).
- Ljubomudrov A. M. (1994) "Pravoslavnoe monashestvo v tvorčestve i sud'be I. S. Shmeljova" ["Orthodox Monasticism in the Work and Fate of I. S. Shmelev"], in *Hristianstvo i russkaja literatura [Christianity and Russian Literature]*, book 1. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 361–394 (in Russian).
- Veniamin (Fedčhenkov) (1996) *Vsemirnyj svetil'nik prepodobnyj Serafim Sarovskij [The World Luminaire is the Saint Seraphim of Sarov]*. Moscow: Palomnik; PSTBI (in Russian).
- Feofan Zatvornik (1991). *Chto est' duhovnaja zhizn' [What is Spiritual Life]*. Saint-Petersburg: KITIS (in Russian).
- Sorokina O. N. (1994) *Moskoviana: zhizn' i tvorčestvo Ivana Shmeljova [Moscoviana: the Life and Work of Ivan Shmelev]*. Moscow: Moskovskij rabochij; Skify (in Russian).
- Shmeljov I. S. (1998) *Sobranie sočinenij: v 5 t. [Collected Works: in 5 vols]*. Moscow: Russkaja kniga (in Russian).

## РЕЦЕНЗИИ



### ТЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИКА. ВЛАСТЬ, ЦЕРКОВЬ И ТЕКСТ В КОРОЛЕВСТВАХ ВЕСТГОТОВ (V – НАЧАЛО VIII В.): ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ / РЕД.-СОСТ. О. В. АУРОВ; ОБЩ. РЕД. О. В. АУРОВ, Е. С. МАРЕЙ.

М.: Издательский дом «Дело», 2017. 352 с.  
ISBN 978-5-7749-1253-7

УДК 82-95 (27-662.3)  
DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-343-350

---

В числе научных направлений, разрабатываемых в отечественной исторической науке последних нескольких лет, особенно выделяется то, что связано с изучением христианской Испании периода раннего Средневековья. За сравнительно короткий период времени вышло в свет сразу несколько изданий, предлагающих читателю как источники, отражающие становление христианского общества и культуры на Пиренейском полуострове периода поздней Римской империи и варварских королевств<sup>1</sup>, так и исследования, в которых даётся новый взгляд на особенности иберийской истории того времени<sup>2</sup>. Рецензируемая книга, подготовленная коллективом авторов под общим научным руководством О. В. Аулова, является ярким примером успешного осмысления, а где-то переосмысления, исторического опыта христианства и Церкви вестготской Испании.

- 1 Особенно хотелось бы выделить недавно изданную книгу, предлагающую переводы значительного числа текстов, охватывающих историю Испании от римского времени до эпохи арабского владычества: *Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии*: пер. с лат. яз. / сост. протоиерей А. Кордочкин. СПб., 2018. См. также издание вестготских законов: *Вестготская правда. (Книга приговоров)*. Латинский текст. Перевод. Исследование. М., 2012.
- 2 *Циркин Ю. Б. Испания от Античности к Средневековью*. СПб., 2010.

Как заявляют сами авторы, книга посвящена в первую очередь изучению взаимоотношений светской власти и Церкви в Испании периода вестготского владычества (с. 7). Несмотря на, казалось бы, традиционное звучание поставленного вопроса, решается он в книге в совершенно новом и, на наш взгляд, весьма перспективном ключе. Новаторской эту книгу делает не только сам предмет исследования<sup>3</sup>, но и избранный метод, способ подачи материала. В центре внимания оказывается идеология, закреплённая в тексте и транслируемая через текст, определяющая не только само мировоззрение, но и политические практики. Нельзя не увидеть в избранном подходе влияния со стороны так называемого «лингвистического» поворота в исторической науке<sup>4</sup>, произошедшего уже несколько десятилетий назад, но начавшего приносить добрые плоды в отечественной науке сравнительно недавно.

Перед авторами-составителями рецензируемой монографии стояла непростая задача. Каждый автор обращался к тому или иному сюжету политической, культурной или церковной истории, решая собственные исследовательские задачи. Изначально многие главы, как об этом сообщают сами авторы, писались в качестве статей, и в рамках монографии этим материалам необходимо было придать идейную целостность, чтобы книга не выглядела обычным тематическим сборником, а, действительно, стала монографией, то есть написанной в едином ключе. Это, на наш взгляд, удаётся далеко не всегда, рядом с добротными главами, написанными на солидной источниковой и историографической базе (например, главы 2, 4), оказываются разделы, во многом лишь презентующие тот или иной источник (например, глава 5)<sup>5</sup>, о чём ещё будет возможность сказать ниже.

- 3 Нельзя спорить с тем, что со времён А. Р. Корсунского ничего серьёзного, что бы давало общий взгляд на историю раннесредневековой Испании, до недавнего времени в нашей стране написано не было. См.: *Корсунский А. Р. Готская Испания (Очерки социально-экономической и политической истории)*. М., 1969. Да и в этой монографии, вышедшей более полувека назад, вопросу о взаимоотношении королевской власти и Церкви уделено не так много внимания.
- 4 О. В. Ауорову явно импонирует произошедший в исторической науке отход от рассмотрения исторических текстов как «каменоломни фактов» и перенос внимания на самостоятельное явление, обладающее политико-идеологической природой (с. 103). И в этом нельзя не поддержать авторов книги.
- 5 Данная претензия не относится к главам второй части монографии, ориентированной именно на презентацию текстов в их переводах на русский язык.



Книга делится на две части. Первую — «Бог, король, епископ», — включающую главы с 1 по 8, составляют исследования, в которых в хронологическом порядке рассматривается история вестготов и их королевства в связи с церковной историей IV–VII вв. от христианизации вестготов, вступивших во взаимодействие с Константинополем на рубеже III–IV вв., до времён Исидора Севильского (ок. 560–636 гг.) и Юлиана Толедского († после 690 г.). Во второй части — «Тексты и контексты», — включающей главы с 9 по 13, после общего обзора истории христианства и церковной литературы в Испании вниманию читателей предлагаются комментированные переводы текстов, так или иначе отражающих эту историю.

Первые три главы книги являются вводными и призваны познакомить читателя с тем, как вестготы, обратившись в христианство и приняв его в арианской версии, создали на территории Аквитании и Испании королевство, как у них формировалась королевская власть, как стал выстраиваться диалог между королевской и церковной властями. Уже в этих главах авторам, прежде всего самому О. В. Ауруву, написавшему 2-ю главу, приходится, говоря об исторических реалиях, всякий раз оглядываться на язык источников, искать «существо» в его отражении. Так, любопытными следует признать рассуждения о деформации существовавших представлений о власти под влиянием, как исторической динамики, так и в результате формирования нового языка, уже христианской культуры (с. 63–70). Главная идея, которую стремятся провести авторы, сводится к признанию важности христианской религии в процессе сближения двух миров: варварского, одной стороны, и римского, с другой. Христианизация вестготов привела, среди прочего, как показано в книге, к принятию варварских королей населением уже не как чужаков, а как законных носителей власти. Их статус, как пишет О. В. Аурув, «получал всё более чёткую правовую фиксацию, а степень формализации властных практик (в том числе на уровне символов) неуклонно возрастала» (с. 75).

Мы уже сказали о сложностях создания единого научного продукта в ситуации, когда этот продукт создаётся различными авторами. В этой связи хотелось бы обратить внимание на третью главу, содержание которой хронологически продолжает материал второй, но проблему поднимает, не вполне связанную с той, что решалась до этого. Существо отношений светской власти и Церкви в вестготской Испании оказалось в главе всецело сведено к антииудейской

политике. Вся тональность главы свидетельствует о том, что не симфония властей, а история иудео-христианских отношений, которые не ограничиваются VII в., волнуют в первую очередь автора (глава написана Л. В. Черниной). Разумеется, само исследование антииудейской политики, проводимой королевской властью, способно показать, насколько плотно взаимодействовала светская власть с духовной, нуждалась ли она вообще в привлечении духовенства к государственному управлению. И анализируемый автором «отклик» Исидора Севильского на решение короля Сисебута (с. 90–94) является тому подтверждением (Исидор показан как человек, теоретически обосновывающий политику короля). Как и обращение к решениям III Севильского собора. Но вряд ли, ещё раз повторим, изучением только этого аспекта может быть исчерпано решение всего вопроса об отношениях светской и духовной властей.

Предметом исследования в четвёртой главе становится правление короля Вамбы и отражение его в сочинении Юлиана, епископа Толедского, «Истории короля Вамбы». Глава важна не только тем, что она знакомит читателей с малоизвестным для большинства источником, но и тем, что в ней показано, как сама «История», то есть текст, созданный служителем Церкви, формирует новую политическую реальность. Не столько отражает действительность (к чему привыкли целые поколения историков и чего прежде всего искали в «Историях»), сколько именно формирует! Помещая текст в правовой контекст изучаемой эпохи, О. В. Ауоров показывает, что сочинение Юлиана Толедского следует рассматривать как нормативный текст (с. 104). В этой связи все выявленные историками «неточности» в рассказе Юлиана и «искажения» действительности следует рассматривать как предложение или навязывание новых поведенческих норм, которые бы через текст проникали в политические практики. Так, Юлиан в своём тексте «показывает необходимость» для нового короля принять помазание в придворной базилике, чего законодательство совершенно не требовало (с. 115). Но именно здесь возникают новые вопросы и рождается поле для дискуссии. Для О. В. Ауорова, как можно понять, «нормальной» видится следующая схема: «правовая норма» определяет «практику», даже идёт «отражение практики в нарративе». Если нарратив ради оправдания автором тех или иных действий исторического героя, противоречащих норме, говорит о новых практиках, то именно нарратив должен занять первое место в схеме, в результате чего сама становится такой: «нарра-

тив, предлагающий идеальное, а не реальное поведение», далее «практика, строящаяся на следовании этому идеальному примеру», наконец, «норма, закрепляющая практику». Эта модель возможна, но в той же степени, как и схема: «практика, выпадающая из нормы» — «нарратив, оправдывающий это выпадение» — «практика, построенная на нарративе» — «норма». Доказать, что на что влияет (нарратив на практику, или практика на нарратив), совершенно невозможно.

Следующие четыре главы (5–8) посвящены изучению образа и статуса епископа в вестготской Испании. Центральной фигурой в этих главах вполне ожидаемо становится Исидор Севильский, величайший писатель Испании не только VII в., но и всего раннего Средневековья. Это, с одной стороны, вполне справедливо, с другой же, таит в себе очевидную опасность. Исидор неизбежно превращается авторами в родоначальника многих инициатив, которые при внимательном рассмотрении оказываются уже сложившимися в Церкви практиками. Так, например, автор пятой главы (Е. С. Марей) указывает на то, что IV Толедский собор постановил «отныне» избирать епископа миром и клиром и утверждать избрание митрополитом провинции, и это же «требование было прописано в трактате Исидора» (с. 132). В результате Исидор выглядит как человек, придумавший подобную процедуру. Но хорошо известно, что практика избирать епископа таким вот образом уже существовала, и следы её мы без особого труда обнаружим в Галлии V в., если прочтём постановление Арелатского собора 452 г., поэтому не лишним было бы представить Исидора в качестве проводника сложившихся в Церкви норм, по всей видимости, не строго соблюдавшихся прежде в вестготской Испании. К сожалению, пятая глава, лишённая как исторического, так и историографического контекста (особенно, в сравнении с четвертой), превращается во многом в пересказ постановлений собора.

В шестой главе, поднимая вопрос о социальных функциях епископской проповеди, её автор (М. Ю. Биркин) предлагает анализ текстов Исидора, в которых севильский епископ рассуждает о роли проповедника, о языке проповеди, вводит важнейшие для него понятия *disciplina justitiae* и *mysterium legis*. Многие положения главы, действительно, кажутся важными, в том числе характеристика исидоровой идеи о формировании общей для испано-римлян и готов идентичности (с. 159). Какие-то выводы, например, о том, что с помощью проповеди епископ укреплял единство христианской об-

щины, выглядят вполне ожидаемыми. Смущает другое. Всё содержание главы строится на обращении к «Сентенциям» Исидора, его трактату «О церковных службах» и «Истории готов». Но далеко не всегда эти сочинения имеют отношение к проповедям. Например, идея единства, о которой пишет автор, обнаруживается им, прежде всего, в предисловии к «Истории готов». Поэтому неизбежно встает вопрос о формах трансляции тех или иных идеологем в общественное сознание. Где доказательства того, что эти идеи продвигались в устных выступлениях, если уж автор собирается говорить о проповеди. По сути, автор статьи заставляет читателя самому строить предположения, что подобные идеи Исидор не только излагал письменно для ограниченного круга читателей, но и доносил пастве в ходе прямого общения.

Седьмая и восьмая главы посвящены рассмотрению частных вопросов творчества Исидора Севильского. Сначала обсуждается его учение о дружбе в связи Цицероновской и особенно святоотеческой традицией (Августин Гиппонский и Григорий Двоеслов). В статье проведен сравнительный анализ текстов Исидора, Цицерона, Августина и Григория, что позволило автору главы (С. А. Воронцов) прийти к выводу о том, что Исидор переосмысливает предложенное Цицероном понимание дружбы и понимает под дружбой прежде всего любовь к ближнему и Богу, в этом он имеет предшественников в лице Августина и Григория Двоеслова. Но дальше следует ещё один, довольно странный вывод: Августина и Григория можно назвать «предшественниками Исидора, но выстраивание этого нового тезиса принадлежит ему» (с. 170). Остаётся не ясным, во-первых, что имеется в виду под «выстраиванием» (не буквальное заимствование, а творческое переосмысление?), во-вторых, продвинулся ли в чём-то Исидор дальше и в чём, если продвинулся. Далее, в восьмой главе, предметом обсуждения становится учение Исидора о Божественном Провидении и Евхаристии, подчёркивается дарование Исидора как проводника в испанское христианство и античных идей о предопределении (в частности, идей стоиков), и восточно-христианской традиции. Обращаясь к двум упомянутым главам, читатель (что, безусловно, важно) открывает для себя новые грани в творчестве великого Севильца, тем более что до сих пор на русский язык переведена лишь малая часть его литературного наследия. Однако именно из этих двух глав совершенно исчезают общество и власть, анализу взаимоотношений Церкви с которой авторы обещали посвятить книгу.

Вторая часть книги «Тексты и контексты» открывается главой «Власть, церковь и текст в Испании до 1000 года» (автор О. В. Ауров), в которой даётся общий и весьма добротный обзор истории христианства и христианской литературной традиции в Испании со II в. Предложен, действительно, обзор, который не предполагает серьёзной интерпретации текстов, но в подобной монографии, посвящённой политической и церковной истории вестготской Испании, он, безусловно, необходим, особенно с учётом сложившейся историографической ситуацией. Отраднее также, что в этой главе нашлось место не только вестготским, но и свевским сюжетам, в том числе св. Мартину Думийскому (с. 221–222). Единственный вопрос по этой главе вызывают хронологические рамки предмета, который в ней обсуждается. Если целью авторского коллектива было создание монографии, посвящённой вестготам, и для этой монографии подбирались уже опубликованные статьи, материал которых изначально вполне мог выходить за хронологические рамки вестготского периода, следовало эти статьи при включении в монографию предварительно перестроить, подчинив общей идее и хронологии. Очевидно, что христианство сохранялось на Пиренейском полуострове и в период арабского владычества, но это вопрос, явно выходящий за рамки вынесенной в заглавие монографии темы.

После общего обзора вполне логично далее рассматриваются частные вопросы. В 10 главе (авторы Е. С. Марей и Е. Д. Звягина) вниманию читателей предлагается анализ отношений папского Рима с Византийской и Вестготской Испанией в годы понтификата Григория Двоеслова. Анализ писем папы свидетельствует об активном вмешательстве Рима в дела христиан Испании, папа берёт на себя роль арбитра в решении внутренних споров, наставника в вопросах веры и защитника Церкви от посягательств светских лиц (с. 270–271). В 11 главе предлагается анализ переписки Браулиона Сарагосского, не только содержащей информацию об обязанностях священнослужителей, но и отражающей отношения светской и духовной властей. Следующая глава знакомит с «Житием святого Дезидерия», которое было составлено королём Сисебутом (612–621 гг.), одним из последних светских интеллектуалов вестготской эпохи. Завершается монография главой, представляющей перед читателями ещё один агиографический текст — «Краткое жизнеописание Юлиана Толедского» Феликса Толедского. Отдельной похвалы заслуживает сопровождение последних глав книги переводами оригинальных текстов, так

что сами главы оказываются своеобразными предисловиями к этим публикациям. Это вполне отвечает общей идее монографии и даёт возможность в полной мере увидеть место текста в конструировании реальности и её отражении. К тому же именно публикация текста с подробными, как в данном случае, комментариями, далеко не только справочного, но часто аналитического характера<sup>6</sup>, позволяет заинтересованному читателю сложить собственное мнение об эпохе и идеях, формирующих лицо этой эпохи.

Подводя итог рецензии, хотелось бы ещё раз обратить внимание на важность темы, поднятой на страницах издания. Читатели получили новый взгляд на историю раннесредневековой Испании, которая оказалась не только наполнена усобицами и борьбой за власть. Важнейшей составляющей этой истории стала деятельность Церкви и церковных интеллектуалов, благодаря которой мы получили возможность соприкоснуться с далёким прошлым Испании. Несмотря на высказанные в рецензии замечания, книга должна быть оценена прежде всего как важный шаг на пути научного осмысления средневековой христианской цивилизации, как произведение, провоцирующее на дальнейший поиск и дискуссии.

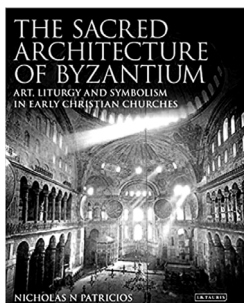
*Владимир Михайлович Тюленев*

### Библиография

- Mater Hispania: христианство в Испании в I тысячелетии: пер. с лат. яз. / сост. протоиерей А. Кордочкин. СПб.: Алетейя, 2018.
- Вестготская правда. (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012.
- Корсунский А. Р. Готская Испания (Очерки социально-экономической и политической истории). М.: Издательство Московского университета, 1969.
- Циркин Ю. Б. Испания от Античности к Средневековью. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010.

6 Особо в этом отношении выделяются комментарии к эпистолярным произведениям (авторы Е. С. Марей и Е. Д. Звягина).

Nicholas N. Patricios



THE SACRED ARCHITECTURE  
OF BYZANTIUM. ART, LITURGY,  
AND SYMBOLISM IN EARLY  
CHRISTIAN CHURCHES

London-New York, I. B. Tauris & Co Ltd, 2014. 446 p.;  
ISBN 978-1-78076-291-3

УДК 82-95 (2-523.45)

DOI: 10.31802/2500-1450-2020-37-2-351-356

---

Книга Николаса Н. Патрикиоса («Сакральная архитектура Византии: искусство, литургия и символизм в раннехристианских церквях») представляет собой обобщающую работу о византийской архитектуре от эпохи Константина до падения Константинополя. Важность её заключается не только в том, что автор проработал огромный массив материала — 370 памятников, разделив их на семь типов (с. 48) и проследив эволюцию каждого из них и в целом и в деталях, но и в том, что автор учитывает взаимосвязь между архитектурной типологией и наполнением здания, демонстрируя, как особенности литургии в разные исторические периоды соотносятся с архитектурной эволюцией, а также с образным наполнением церковного пространства. Эта отличительная черта работы сообщает ей необходимую полноту. Для Патрикиоса архитектура, литургия и священное изобразительное искусство представляет собой единое целое. Чтобы учесть все компоненты целого, автор делит повествование на следующие главы: церковь и государство; сакральная архитектура; великолепные церкви; духовное искусство; литургия и Евхаристия; символизм в архитектуре и искусстве.

Поскольку перед тем, как описывать собственно архитектуру, необходимо понимать исторический контекст, он посвящает *первую главу* зарождению христианства в Римской империи, его легализации в 313 г. и обретению статуса официальной религии. Затем автор рассказывает, что по мере того как в западной части империи наступали тёмные века, восточная процветала и на её территории, вплоть до падения Константинополя в 1453 г., строятся, украшаются и действуют церкви.



*Вторая глава*, которая и содержит, на мой взгляд, смысловое ядро книги, разворачивается уже на этом историческом фоне. Она называется «Сакральная архитектура». Речь в ней идёт собственно о постройках. Патрикиос предлагает свою классификацию православных церковных зданий, выделяя семь типов: базилика, церковь типа вписанного креста, крестообразная в плане, центрическая, купольная базилика, обращённый храм (сооружение, приспособленное под нужды христианской церкви), церковь афонского типа.

Далее автор обращается к анализу разных частей церковного здания независимо от типологии. Это нартекс, или вестибюль; наос, или неф; священная зона вимы, или алтарного пространства. Помимо этих ключевых частей здания, он анализирует такие части церковного архитектурного комплекса, как открытый двор перед храмом, солея, пастофории, или боковые помещения по сторонам от алтаря, трансепт и галереи. Описание византийской церкви не может быть полным без архитектуры малых форм: престола, синтрона, иконостаса, амвона. Глава завершается обсуждением немаловажной черты восточно-христианской церковной архитектуры — ориентации по сторонам света.

*Третья глава* называется «Великолепные церкви». Представив читателю общую картину византийской церковной архитектуры, Патрикиос обращается к описанию и анализу отдельных выдающихся памятников церковного зодчества, руководствуясь их расположением в важнейших политических, культурных и духовных центрах империи. Это Рим, Константинополь, Святая Земля, а также Фессалоника и Равенна. Такая топографическая классификация позволяет автору сделать любопытные наблюдения. Например, в Риме все памятники, за исключением трёх, принадлежат к базиликальному типу, а в Константинополе и Фессалонике представлены чуть ли не все семь. В Святой Земле автор сосредотачивается только на двух памятниках, связанных с рождением и смертью Иисуса Христа (в принципе, этот список мог бы быть расширен прослеживающимися и по сей день остатками комплекса IV в. на месте Вознесения, но Патрикиос его игнорирует). Четыре чудные церкви Равенны продолжают эту выборку, а завершают её памятники Афона, Мистры и Метеор. Глава заканчивается детальным описанием базилики Иоанна Богослова в Эфесе, которая сохранила все свои основные части донине.

*Четвертая глава*, «Духовное искусство», посвящена описанию системы декора православного храма. Она содержит исторический



очерк церковного искусства от раннехристианского, находившегося в русле римского, к первому расцвету христианского искусства в ранневизантийскую эпоху, от периода иконоборчества к постоянному развитию с середины IX в. по 1453 г., когда каждая эпоха (их принято соотносить с династиями у власти) давала череду шедевров и имела характерное лицо. Автор очерчивает некую схему декора православного храма и показывает, как она применялась в разных архитектурных типах церквей и как развивалась с течением времени. Он касается также тематического состава декора, техник (фреска, мозаика, иконопись), останавливается на роли надписей, приводит сведения о великих художниках. Главу завершает подборка цитат из источников, которые иллюстрируют восприятие сакральной архитектуры современниками.

В *пятой главе* «Места расположения великолепного духовного искусства» Патрикиос сосредотачивается на отдельных выдающихся произведениях искусства. Критерии их выбора такие же, как в четвертой главе: это произведения, находящиеся в важнейших центрах империи. Следуя логике истории, автор описывает и анализирует произведения из Рима, Северной Италии, Балкан, Греции, Малой Азии, Ближнего Востока, Египта и Сицилии, рисуя подобие арки на географической карте.

Поскольку архитектура и наполняющие её образы и другие произведения искусства служат целям Божественной литургии, то ей и посвящена *шестая глава*. Здесь находится исторический очерк о развитии богослужения, об изменении его формы и содержания. Патрикиос подчёркивает, как именно связаны изменения в богослужении с эволюцией архитектурных форм. Главу завершают цитаты из религиозных мыслителей III–XV вв. о значении литургии.

Последняя, *седьмая глава*, посвящена символике в архитектуре и изобразительном искусстве, наполняющем православную церковь. В предыдущих главах (второй и пятой) ученый *volens nolens* касается этой тематики, но для полного раскрытия темы он посвящает символике специальную главу. В ней он не берёт на себя непосильную по объёму и сложности задачу проанализировать все символы, которые можно найти в архитектуре и живописи и прочем убранстве православного храма с точки зрения современной науки, но вновь приводит цитаты из источников, которые позволяют если не расшифровать значение объектов, событий и отношений в византийской церковной архитектуре и искусстве, то хотя бы понять, какой

смысл вкладывали в них современники. Патрикиос приводит тексты, где речь идёт о пространственном делении построек на зоны, о заложении фундамента церкви, о значении двора перед входом в храм, нартекса, наоса, приделов, вимы, апсиды, престола, кивория, диаконника, синтрона, темплона и иконостаса, соли, амвона и, наконец, ориентации здания. Сюда же помещены фрагменты текстов, посвящённые искусству. Кроме того, автор приводит здесь собственные рассуждения о символических отношениях: приготовления Даров, протесиса и диаконника, входа и нартекса, реликвий и центрального плана а также об отношениях купола, тайны и иконостаса и престола, учения и синтрона, о соотношении между Вторым Пришествием и ориентацией здания по сторонам света и, наконец, о символике в церковном изобразительном искусстве. Терминологию Патрикиос намеренно упрощал, делал максимально понятной и простой для читательского восприятия, а будучи университетским преподавателем, он, наверное, видит в читателе прежде всего студента. Лишь в архитектурных терминах он стремился сохранять близость к греческому оригиналу, поскольку, на его взгляд, греческие термины наиболее точно отражают суть явлений греческого искусства и архитектуры (с чем крайне сложно спорить). Названия церквей в главе, посвящённой архитектурным типологиям, выделены шрифтом, что особенно удобно для работы с изданием.

Итак, положительные стороны книги очевидны. Автор не просто даёт полный исчерпывающий анализ византийских церквей, но и поднимает ряд важнейших вопросов о взаимодействии образов, символов и литургии в византийском храме. Он помещает свой материал в социальный и религиозный контекст! Поскольку в книге собрана огромная масса информации, это позволяет охватить панораму развития архитектуры и сформулировать возможные новые подходы к её изучению, выйти на новый уровень осмысления византийской церковной архитектуры.

Задача, которую ставит перед собой и решает Н. Патрикиос, поистине громадна, это энциклопедическое издание, однако в нём отсутствует научная острота и полемичность. Автор, по сути, не решает проблему, но систематизирует уже имеющиеся сведения, отбирая из огромного моря информации наиболее показательные примеры, помещая их в необходимый контекст: связь восточного государства с императорской властью и единство литургии и храмового пространства, куда входят мозаики, иконы, иконостасы и церковная ут-

варь — это не новшества, а довольно очевидные вещи. Другое дело, что результат подобной работы действительно делает видимыми дальнейшие перспективы изучения византийских церквей.

Можно поспорить уже с самим принципом разделения на главы. Дело в том, что принцип членения материала на темы неочевиден, хотя Патрикиос во введении поясняет логику повествования и причину выбора именно такой последовательности. Почему первой стоит глава «Церковь и государство», а не собственно схема развития архитектурных типов, ведь книга об архитектуре? Почему «Духовное искусство» и «Символизм в архитектуре и искусстве» — разные главы? Почему глава о символизме не может войти в главу о духовном искусстве, а архитектурная символика не может стать отдельной главой в дополнение к анализу архитектурных типов? Между этими разделами помещена глава «Литургия и Евхаристия» — её логичнее было бы поставить рядом с главой о церкви и государстве, поскольку это общие темы.

Можно также поспорить с, казалось бы, очевидным ходом начинать повествование с Рима. Понятно, что истоки и восточной, и западной церковной архитектуры едины, но насколько правомерно рассматривать базилики IV в. в рамках предложенной классификации византийских церквей? Для студента, который должен составить себе целостную картину развития архитектуры, этот материал полезен, он даёт представление об истоках, но можно ли его называть византийским — большой вопрос. Возможно, стоило точнее определить, где для автора заканчивается Рим и начинается собственно Византия. Возможно, раннехристианский материал, который включает в себя постройки, возведенные изначально для иных целей, стоило показать отдельно.

Когда автор пишет об иконах, примеры, приводимые им в иллюстративном ряду, часто относятся к поствизантийской эпохе. Разумеется, иконопись — это традиционный вид искусства, но если бы удалось выдержать хронологию и здесь, было бы идеально.

На с. 385 автор указывает иллюстрацию 1107 как предоставленную профессором Константиносом П. Милонасом. Это рисунок Григоровича-Барского, где изображается богослужение в лавре Святого Афанасия на Афоне. Милонас перевёл часть книги-дневника Барского<sup>1</sup> о его путешествии по Афону на греческий и издал с комментари-

1 Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. / под ред. Н. П. Барсукова. Ч. 3. СПб., 1887.

ями. Однако на этот перевод автор рецензируемой книги нигде не ссылается, хотя в грекоязычном мире этот труд достаточно известен.

Книга представляет интерес как обобщающий научный труд, однако наибольшая её ценность заключается в полноте охваченного материала и наглядности его подачи, а также обилия иллюстративного материала. Книга может служить великолепным учебным пособием для студентов, изучающих историю архитектуры и изобразительного искусства, и даже путеводителем. Следует подчеркнуть, что подобные обобщающие энциклопедические издания на русском языке пока отсутствуют.

*Юлия Николаевна Бузыкина*



БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК  
№ 2 (37) • 2020

*Научно-богословский журнал*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова, И. М. Быкова, П. С. Писарев</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>И. А. Пичугин</i>

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Эл. почта редакции: [vestnik@mpda.ru](mailto:vestnik@mpda.ru)

Формат 70x100/16. Печ. л. 22,5  
Подписано в печать 20.07.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»  
[www.yulis.ru](http://www.yulis.ru), e-mail: [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