

УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ ПРИ СВ. СИНОДЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией
и Семинарией

№ 8—9

2008—2009



СЕРГИЕВ ПОСАД
2009

Издание осуществлено при содействии
Киккского монастыря (о. Кипр)
и фонда «Русское культурное наследие» (Женева, Швейцария)

Главный редактор
архиепископ *Верейский Евгений*,
ректор МДАиС

Редколлегия:
К. Е. Скурат,
архимандрит *Макарий (Веретенников)*,
архимандрит *Платон (Игумнов)*,
игумен *Дионисий (Шленов)*, заместитель главного редактора,
протоиерей *Валентин Асмус*,
протоиерей *Леонид Грилихес*,
протоиерей *Павел Великанов*,
священник *Владимир Шмалый*,
Ю. А. Шичалин

Научный редактор
В. Л. Шленов

ISBN 978-5-87245-145-7
© Московская духовная академия, 2009
© Учебный комитет
Русской Православной Церкви, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	11
ОТДЕЛ I. ТВОРЕНИЯ СВ. ОТЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ	
<i>Свт. Григорий Богослов. Избранные стихотворения (Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания В. Н. Генке)</i>	17
<i>Свт. Кирилл Александрийский. О правой вере к царицам (Перевод с древнегреческого свящ. Василия Дмитриева, редакция перевода и вступительная статья иерод. Феодора (Юлаева)) (Из кандидатской диссертации свящ. В. Дмитриева с приложением отзывов иером. Пантелеимона (Успенского) и С. И. Соболевского)</i>	68
ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ	
<i>Ю. Н. Аржанов. К истории христианства в доисламской Аравии. Послание Симеона Бетаршамского о гонениях на христиан</i>	155
<i>Игумен Дионисий (Шленов). Время празднования Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI века</i>	222
<i>Д. В. Сафонов. Единоначалие или коллегиальность: из истории Высшего Церковного Управления Русской Церкви от свт. Тихона, патриарха Всероссийского, до патриарха Алексия (Симанского)</i>	275
<i>А. В. Шек. Знаки «чашка полная» и «крюк с облачком» в певческих рукописях и теоретических руководствах по знаменной нотации XV—XVI вв.</i>	356

СОДЕРЖАНИЕ

ОТДЕЛ III. ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	
Памяти Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II († 5 декабря 2008). Отношение Предстоятеля Русской Церкви к духовному образованию (<i>Публикация подготовлена свящ. Владимиром Шмалием, игум. Дионисием, А. А. Ларионовым</i>)	397
<i>Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Приветственное слово на годовичном акте в Московской духовной академии 14 октября 2007 г.</i>	440
<i>А. К. Светозарский. Восстановление патриаршества в России (Речь, сказанная на торжественном акте Московской духовной академии 14 октября 2007 г.)</i>	443
<i>Евгений, архиепископ Верейский. Святоотеческое наследие в научно-образовательном процессе в вузах России (Приветственное слово, произнесенное 30 января 2007 г. в храме Христа Спасителя на Рождественских чтениях)</i>	461
<i>Иером. Паисий (Савосин). Сэде Адам прямо рая... (Стихотворение)</i>	469
<i>Из архивных материалов</i>	
Из наследия выпускника МДА иеромонаха (впоследствии единоверческого епископа) Павла (Волкова): III. Отзыв и критические заметки на запись Кокуниным частной беседы, бывшей между еп. Павлом и поморами (<i>Публикация игум. Андроника (Трубачева), вступительная статья и комментарии Р. К. Колесникова</i>)	476

СОДЕРЖАНИЕ

Свидетельства архим. Илариона (Троицкого) и свящ. Павла Флоренского о прекращении существования старой «Академии у Троицы» (<i>Публикация игум. Андроника (Трубачева)</i>)	505
ОТДЕЛ IV. КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ, БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ	
<i>А. Г. Бондач. Библиографическая роспись «Деяний Вселенских соборов». Часть 1. Соборы I—III</i>	511
<i>Свящ. Георгий Крылов. Рецензия на: Василик В. В. Происхождение канона: Богословие, история, поэтика. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 306 с.</i>	551
<i>А. Г. Дунаев. Рецензия на: Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 52. П.; М., 2007. 508 с.</i>	569
ОТДЕЛ V. ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ	
Хроника научной жизни Академии и Семинарии за 2005/2006 учебный год	585
Отчет о жизни Академии и Семинарии за 2005/2006 учебный год	684

CONTENTS	
A List of Abbreviations	11
SECTION I. THE HOLY FATHERS' WORKS IN THE RUSSIAN TRANSLATION	
<i>St Gregory the Theologian. Selected Poems (A translation from the Ancient Greek language, introduction and notes by V. N. Genke)</i>	17
<i>St Cyril of Alexandria. A Sermon on the Right Faith Addressed to the Queens (A translation from the Ancient Greek language by Fr V. Dmitriev; a revision to the translation and introduction by Fr Theodore (Yulaev)) (Excerpts from the Ph.D. thesis by Fr V. Dmitriev with comments by Fr Panteleimon (Uspensky) and S. I. Sobolevsky)</i>	68
SECTION II. RESEARCHES, ARTICLES AND PUBLICATIONS	
<i>Arzhanov Yu. N. A Few Notes on the History of Christianity in Pre-Islamic Arabia. An Epistle by Simeon of Betarsham Concerning the Persecution of the Christians</i>	155
<i>Fr Dionysius (Shlenov). The Feast Days of Christmas and Epiphany According to the Ancient Documentation of the Mid-XI c. Polemical Literature</i>	222
<i>D. V. Saphonov. Autocracy or Joint Leadership: Excerpts from the History of the Supreme Church Board of the Russian Church from St Tychon, Patriarch of All Russia, up to Patriarch Alexis (Simansky)</i>	275
<i>A. V. Shek. The Signs «A Full Cup» and «A Hook with a Little Cloud» in the Chant Manuscripts and</i>	

Theoretical Manuals on the Znamenny (Sign) Notation of the XV-XVI cc.	356
---	-----

SECTION III. REPORTS, SERMONS, HOMILIES
AND SPEECHES, HISTORICAL RECORDS

<i>In Commemoration of the Most Holy Patriarch of Moscow and of All Russia Alexis II († 5 December 2008). The Head of the Russian Church's Attitude Towards Spiritual Education (The publication has been prepared by Fr Vladimir (Shmaly), Fr Dionysius, A. A. Larionov)</i>	397
<i>Alexis II, the Patriarch of Moscow and of All Russia. A Welcoming Speech in the Moscow Theological Academy on October 14, 2007</i>	440
<i>A. C. Svetozarsky. The Restoration of the Patriarchate in Russia (A Speech made before the Grand Meeting in the Moscow Theological Academy on October 14, 2007)</i>	443
<i>Eugene, the Archbishop of Vereya. The Holy Fathers' Heritage in the Research and Educational Process in Russia's Higher Educational Establishments (A Welcoming Speech Delivered before the Audience of Christmas Readings in the Cathedral of Christ the Saviour on January 30, 2007)</i>	461
<i>Fr Paisius (Savosin). Here is Adam Who Used to Sit Just in Front of the Paradise... (A Poem)</i>	469

Historical Records

<i>Excerpts from the Heritage of Paul (Volkov), a Bishop of the One Faith Movement (within Russia's Old Believers, 19th—20th cc.): III. A Review by Paul,</i>	
---	--

CONTENTS

a Bishop of the One Faith Movement, of the Debate between the «Edinovertsy» (the Followers of the One Faith Movement) and the «Bezpopovtsy» (Those Who are without Priests) (<i>The publication by Fr Andronicus (Trubachev), introduction and notes by R. K. Kolesnikov</i>)	476
Testimonies of Fr Hilarion (Troitsky) and Fr Paul Florensky about the End of the Old «Academy by the Holy Trinity» (<i>The publication by Fr Andronicus (Trubachev)</i>)	505

SECTION IV. CRITICISM, REVIEWS, NOTES,
BIBLIOGRAPHY ON THE THEOLOGICAL STUDIES

<i>A. G. Bondach</i> . A Bibliographical List of «The Acts of the Oecumenical Councils». Part 1. Councils I—III	511
<i>Priest George Krylov</i> . A Review: Vasilik V. V. The Origin of the Canon: Theology, History, Poetics. St Petersburg: St Petersburg University Press, 2006. 306 p.	552
<i>A. G. Dunaev</i> . A Review: Symbol. A Magazine of the Christian Culture Founded by the Slavic Library in Paris. № 52. Paris; Moscow, 2007. 508 p.	570

SECTION V. A DETAILED CHRONICLE
OF EVENTS AND REPORTS

A Chronicle of Theological Studies in the Academy and Seminary in 2005/2006	585
A Report on the Activities in the Academy and Seminary in 2005/2006	684

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БВ	Богословский вестник. СПб., 1892—1918; Н. с. 1 (1993)—.
ВВ	Византийский временник. Ж.-л. СПб./Ленинград, 1894—1928. 1—25. Москва, 1947—.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
ИАБ	Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. При ссылках указываются номер раздела и номер описания.
ИРАИК	Известия Русского археологического института в Константинополе. 1896—1912.
ППС	Православный палестинский сборник. СПб., 1881—1916. Вып. 1—62; Палестинский сборник. 1954—1993. Вып. 1 (63)—32 (95); Православный палестинский сборник. 1998—.
ПЭ	Православная энциклопедия. М., 2000—.
ТКДА	Труды Императорской Киевской духовной академии. Киев. 1860—1917. Ежеквартально, в 1861—1917 ежемесячно. В 1997 г. изд. возобновлено с неопред. периодичностью и с исключением из назв. слова «Императорской».
ТСО	Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891, 1893—1917. Т. 1—69.
БУ ТСО	Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» // БВ 3. 2003. С. 276—349; 4. 2004. С. 410—477; 5—6. 2005—2006. С. 493—627.
ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912—.
ХЧ	Христианское чтение. СПб., 1821—1917; 1991—.
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории и древностей российских при Имп. Московском университете. М., 1845—1848; 1858—1917.
АВ	Analecta Bollandiana. Brussels, Belgium, 1982—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit <i>E. Schwartz</i> , continuavit <i>J. Straub</i> . Strassburg, Berlin, Leipzig, 1914—1974. Т. 1—4 (27 partes).
AALR	Atti dell' Accademia die Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Roma, 1873—.
AJT	The American Journal of Theology. University of Chicago, 1913—.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg, 1950—.
BHG	<i>Halkin F.</i> Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles 1957. Т. I—III (Subsidia Hagiographica. 8a, b, c).
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, München, Stuttgart. 1892—.
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio <i>M. Geerard</i> . Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio <i>M. Geerard</i> et <i>F. Glorie</i> . Turnhout: Brepols, 1987; Vol. IIIa (addenda vol. III) / Parata a <i>J. Noret</i> . Turnhout: Brepols, 2003.
CPL	Clavis patrum latinorum... / Commode recludit <i>E. Dekkers</i> ... praeparavit et ivvit <i>A. Gaar</i> . Editio tertia avcta et emendata. Steenbrugis: Brepols, 1995.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Paris etc. (затем Louvain; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie / Éd. <i>F. Cabrol</i> , <i>H. Leclercq</i> . Vol. 1—15. Paris, 1907—1953.
DThC	Dictionnaire de théologie catholique / Éd. <i>A. Vacant</i> , <i>E. Mangenot</i> , <i>É. Amann</i> . Vol. 1—15. Paris, 1903—1950. Tables générales. 1—3. Paris, 1951—1967. <i>B. Loth</i> , <i>A. Michel</i> . Dictionnaire de théologie catholique: tables générales. Letouzey et Ané. 1970.
EL	Ephemerides liturgicae. Roma, 1907—.
EO	Échos d'Orient. Vol. 1—39. 1897/1898—1942.
HTR	The Harvard Theological Review. Cambridge, 1908—.
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921—.
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

JSS	Journal of Semitic Studies. Manchester, 1956—.
JTS	The Journal of Theological Studies. London (1900—1905), Oxford (1905—). 1 (1899/1900) — 50 (1949); NS 1 (1950)—.
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. <i>M. Buchberger</i> . Bde 1—10 u. Register. Freiburg, 1930—1938. Freiburg, 1957—1967. Hrsg. <i>W. Kasper</i> , <i>K. Baumgartner</i> et al. Freiburg, 1993—.
Maked	Μακεδονικά. Θεσσαλονίκη, 1940 —.
Mansi	<i>Mansi J. D.</i> Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Ph. Labbeus et G. Cossartius... et novissime N. Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae <i>J. D. Mansi</i> ... vulgavit... Florentiae / Venetiis, 1759—1798 (Т. 1—31); Parisiis, 1902—1915 (Т. 32—48); Leipzig—Arnhem, 1923—1927 (Т. 49—53). (Graz, 1960—1961. Т. 1—53 в 59).
MD	La Maison-Dieu. Paris, 1945—.
Muséon	Le Muséon: Revue d'études orientales (Tijdschrift voor orientalisme). Louvain-La-Neuve; Louvain: 1 (1882) — 15 (1896), NS 1 — 19 (1900) — 14/15 — 33 (1913/14); 3. Ser. 1 — 33 (1915/1916); 34 (1921) —.
MW	Muslim World. Hartford, 1911—.
OC	Orientalia Christiana. Roma, 1926—1934. [Затем изд. разделилось на серии ОСА и ОСР].
OCA	Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935—.
OCP	Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1935—.
OLZ	Orientalische Literaturzeitung. Berlin, Leipzig, 1898—.
OrS	Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Leipzig, 1 (1901) — 8 (1908 [1911]); NS 1—[9.] (1911) — 12/14 — [20/22] (1922/24 [1925]); 3. Ser. 1—23 (1926/27) — 14—36 (1939 [1939/41]); 4. Ser. Wiesbaden. 1—37 (1953) — 29—65 (1981); 66 (1982)—.
OS	Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1952—.
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante <i>J.-P. Migne</i> . Series graeca. Parisiis, 1857—1866. Т. 1—161. Кн. серия.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. Parisiis, 1844—1864. Т. 1—225. Кн. серия.
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, затем Turnhout и Roma; Turnhout, 1903—. Кн. серия.
- RÉA Revue des Études Anciennes (Talence, Bordeaux) 4. Ser. 1 (1899) — 98 (1996) — Année 21 — 155; 99 (1997) — [ранее: Revue des Universités du Midi (Bordeaux). NS [— 3. Ser] 1—17 (1895) — 4 — 20 (1898)].
- RÉJ Revue des études juives. Paris, 1880—.
- RSR Revue des Sciences Religieuses. Paris (1921 f.); Strassbourg et Paris (1923 f.); Strassbourg (1925 ff.). 1 (1921) — 20 (1940); 21 (1947)—.
- SBN Studi Bizantini e Neoellenici 1—10. Roma. 1924—1963 (продолжение: RSBN).
- SC Sources Chrétiennees. Paris, 1940—. Кн. серия.
- SL Studia Liturgica. Rotterdam, Netherlands, 1962—.
- SP Studia Patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией в общей серии Texte und Untersuchungen).
- SVTQ St Vladimir's Seminary Theological Quarterly. N. Y., 1969— (13—). Первоначально: St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1952—1956 (1—4); NS 1957—1968 (1—12).
- ThL Theologische Literaturzeitung. Leipzig. 1 (1876) — 69 (1944) [70 (1945)—71 (1946) не были изданы]; 72 (1947)—. Прилож.: Bibliographisches Beiblatt. 1922—.
- TLG Thesaurus Linguae Graecae E (CD).
- TRE Theologische Realenzyklopädie. Berlin, N. Y., 1977—.
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden, 1847—.

ОТДЕЛ I

ТВОРЕНИЯ СВ. ОЦОВ В РУССКОМ
ПЕРЕВОДЕ

СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

ИЗБРАННЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ

В «Богословском вестнике» № 4 (2004) священник Андрей Зуевский в статье, предваряющей его замечательный перевод стихотворения «О душе»¹, дал общую характеристику поэтического наследия св. Григория Богослова и подчеркнул, насколько важна работа по созданию если не полного, то хотя бы достаточно обширного собрания русских стихотворных переводов этого наследия, с учетом богатейшего опыта отечественной поэтической и переводческой традиции. Действительно, хотя прозаический перевод зачастую и обеспечивает несколько более точную передачу мысли, тем не менее он утрачивает принципиальное, качественное отличие поэзии от всякой иной речи, позволяющее автору погружаться в тихую беседу с самим собой, которую мы столь часто наблюдаем в стихах великого каппадокийца.

Талант св. Григория блистает и в его речах, и в его посланиях; однако лишь поэтическое творчество давало ему возможность совершить то, чего он никогда или почти никогда не делал в пределах других литературных форм: задать самому себе фундаментальные вопросы бытия и в смятении искать на них ответа². Первый перевод, представленный в настоящей подборке, показывает, что далеко не все современники святителя считали подобные выражения духовной жизни допустимыми и уместными.

«О стихах своих»³ представляет собой блестящий полемический ответ на критику в адрес поэтического творчества св. Григория

¹Зуевский А., *свящ.* О поэзии св. Григория Богослова // БВ 4. 2004. С. 69—90.

²Например, святитель задает себе вопрос «Кто аз есмь?» как минимум трижды в своих стихах (I, 2, 14, ст. 17; I, 2, 15, ст. 1 и I, 2, 16, ст. 1), но (насколько удалось проверить автору этих строк) ни разу не делает этого в прозе.

³Εἰς τὰ ἑμμέτρα. II, 1, 39; PG 37, 1329—1336; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 401.

Богослова. Тонко обыгрывая понятия метра⁴, меры, умеренности, соразмерности и, напротив, несообразности и неумеренности, святитель берет на себя труд разъяснить, как и зачем он обратился к поэтической, «мерной» речи. Его стиль нарочито сложен и изыскан, автор осознанно показывает здесь свое высочайшее владение искусством версификации. И в самом деле, что же подтолкнуло св. Григория к написанию стихов?

Побудительных мотивов приводится четыре; однако первый из них сформулирован не как причина, а скорее как цель или даже обет: *Οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν / Ὡς ἂν γράφωμ γε, ἀλλὰ μὴ πολλὰ γράφω*⁵. Если понимать текст буквально, речь здесь идет о том, чтобы не допустить чрезмерности в писаниях; однако вероятно, что здесь содержится указание на совсем иную причину⁶: св. Григорий использует поэтическую форму в связи с тем, что у него уже нет возможности обращаться к широкой аудитории в своих речах. Быть может, это следует воспринимать как исполнение обещания, данного святителем в его последней проповеди в Константинополе, где он говорил о том, что теперь, когда у него уже нет возможности выступать устно, он продолжит выступления письменно⁷.

Во-вторых, говорит св. Богослов, поэзия его обращена прежде всего к юношеству. Речь, безусловно, идет о юношестве образованном и вообще обо всех людях, о которых можно сказать: *μάλιστα χαίρουσι λόγοις*⁸. Поэзия для них — это прежде всего лекарство (*φάρμακον*), причем лекарство приятное (отметим, что в стихотворении I, 2, 14 лекарством в страданиях автор называет *αὐτὸς ἐμῷ θυμῷ προσλαλέειν*⁹ —

⁴ Как стихотворного размера.

⁵ «Так связать мою неумеренность, чтобы и писать, но и писать немного», ст. 35, 36.

⁶ Едва ли святителя можно упрекнуть в том, что он слишком много писал: «Gregory of Nazianzus was by no means a prolific writer» (*Quasten J. Patrology. Vol. 3. Westminster, 1986. P. 239. Далее — Quasten 1986*).

⁷ Ог. 42, 26.

⁸ «Весьма любят словесность», ст. 38.

⁹ «Говорить со своим собственным духом», ст. 4.

и это показывает, что беседа с самим собой была для св. Григория неотъемлемой частью поэтического творчества). Эта мысль получает развитие в ст. 90—96: приятное призвано быть для юношества проводником к благу, то есть к общению с Богом (и действительно, тихий разговор с самим собой в этих стихах часто исподволь переходит в молитву). В начале пути допустимо смешение (*μῖξις*¹⁰) приятного и благого, а затем приятное, *ὡς ἐρείσματ' ἀψιδων*¹¹, устраняется, и в человеке остается лишь благое.

Третья причина заключается в том, что святитель не хотел бы уступать первенство в словесности «чужим» (*ξένοι*), то есть язычникам¹². Однако за сухим комментарием неизменно сурового к себе автора о том, что такое устремление есть не более чем «мелочность» (*μικροπρεπές τι*¹³), скрывается многое. Здесь, безусловно, слышен отголосок реакции на эдикт Юлиана от 12 июня 362 г., запрещавший христианам преподавать античных классиков и тем самым пытавшийся навсегда связать греческий язык и культуру с языческой религией.

Христиане были сочтены по определению неспособными к владению литературным языком и стилем; их удел — неотесанность; веруя, они словно бы и не могут мыслить¹⁴. Негодование св. Григория, вызванное притязаниями Юлиана на право владения греческим языком, было связано в том числе и с поэзией: он гневно вопрошал императора-отступника: *Σὰ τὰ ποιήματα*¹⁵,

Не мог Назианзин не знать и о «Талии» Ария, которую распевали в портах Александрии¹⁶, и о переложении ветхозаветной истории до времен Саула, которое выполнил эпическим стихом Аполлинарий¹⁷, стремясь предложить замену поэмам Гомера, лежавшим тогда в основе всякого серьезного образования.

¹⁰ Ст. 93.

¹¹ «Словно подпорки свода», ст. 95.

¹² Ст. 49.

¹³ Ст. 48.

¹⁴ Ср.: Ог. 4, 102.

¹⁵ «Тебе ли принадлежат стихи?»: Ог. 4, 108.

¹⁶ Ср.: *Philostorg. Hist. eccl. 2, 2.*

¹⁷ Ср.: *Sozom. Hist. eccl. 5, 18.*

И, наконец, в-четвертых, тяжелая болезнь побуждала святителя говорить о своих стихах как о «лебединой песни» наедине с самим собой (и вновь *λαλεῖν ἑμαυτῶ*¹⁸, ср. *λαλοῦντες ἑαυτοῖς*¹⁹).

О следующем стихотворении, представленном в настоящей подборке и озаглавленном «О человеческой природе»²⁰, А. Пюш написал: «В этом произведении Григорий достиг небывалого совершенства»²¹. Глубиной утонченного лиризма поражает вступление²², в котором автор дает описание тенистой рощи, в которой он накануне предавался уединенному размышлению — размышлению, начинавшемуся с фундаментального вопроса антропологии: «Кто аз есмь?»²³ (возможно, именно осознанное жанровое переплетение лирики и дидактики дает столь необычный художественный эффект). Однако человек существует во времени, и потому вопрос обретает тройную форму: *Τίς γενόμεν, τίς δ' εἰμί, τί δ' ἔσσομαι*;²⁴ Человек не в силах говорить: «Аз есмь» в том же абсолютном смысле, в каком это говорит Суций²⁵. Далее св. Григорий последовательно рассматривает тело и душу как составляющие человеческой природы, а затем вопрос о происхождении и природе души. Мысль о противоборстве духовного и плотского ведет его к рассуждению о моральном зле и о тех препятствиях, которые стоят на пути человека, устремляющегося ко благу.

¹⁸ Ст. 56.

¹⁹ *Назидая самих себя* (Еф. 5, 19).

²⁰ *Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*. I, 2, 14 (в «Библиографическом указателе» к ТСО [БВ 3. 2003. С. 290] ошибочно указано: сарп. 4); PG 37, 755—765; CPG 3035; TLG 2022/60; БУ ТСО 59.

²¹ «Grégoire s'est élevé dans cette pièce à une perfection qu'il n'a plus atteinte ailleurs» (*Ruech A. Histoire de la littérature grecque chrétienne. Vol. III. Paris, 1930. P. 382. Цит. по: Gilbert P. L. Person and Nature in the Theological Poems of St. Gregory of Nazianzus: Diss. Washington, 1994. P. 137*).

²² Ст. 1—16.

²³ Ст. 17.

²⁴ «Кем я был? Кто я такой? Кем я буду?», ст. 17.

²⁵ См.: Исх. 3, 14.

Тема соотношения человека и мира, человека и времени продолжается в стихотворениях «Диалог с миром»²⁶, «О тленности человеческой природы»²⁷ и «О ней же»²⁸. Человек подобен муравью, которого со страшным грохотом вращает колесо телеги; однако причину смятения человека следует искать не в том, что вне его, а в собственном его внутреннем настроении — не следует винить мир (*κόσμος*), если ты сам — *ἄκοσμος*²⁹. Из-за постоянного противоборства земного с небесным внутри человека, он становится подобным дельфину, которого волна выбросила на берег³⁰. Удивителен также образ времени и человека, расходящихся, подобно птицам в небе или кораблям в море³¹: но, уходя, время не лечит, ибо оно не уносит с собой дурных поступков человека — они остаются³².

Все это ведет к пониманию тщетности всего, чем занят человек. Мотивы Екклесиаста пронизывают стихотворения «О суетности и превратности жизни и о том, что всех постигнет один конец»³³ и «О путях жизни»³⁴. Власть, богатство, слава — всем

²⁶ *Πρὸς κόσμον διαλογισμός*. I, 2, 11; PG 37, 752—753; CPG 3035; TLG 2022/60; БУ ТСО 197.

²⁷ *Περὶ τοῦ ἐπικύρου τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*. I, 2, 12; PG 37, 753—754; CPG 3035; TLG 2022/60; БУ ТСО 198.

²⁸ *Περὶ τοῦ αὐτοῦ*. I, 2, 13; PG 37, 754—755; CPG 3035; TLG 2022/60; БУ ТСО 199.

²⁹ I, 2, 11, ст. 6.

³⁰ I, 2, 12, ст. 11.

³¹ I, 2, 13, ст. 1, 2.

³² I, 2, 13, ст. 14.

³³ *Περὶ τῆς τοῦ βίου ματαιότητος καὶ ἀπιστίας, καὶ κοινοῦ πάντων τέλους*. II, 1, 32; PG 37, 1300—1305; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 65.

³⁴ *Περὶ τῶν τοῦ βίου ὁδῶν*. I, 2, 16; PG 37, 778—781; CPG 3035; TLG 2022/60; БУ ТСО 60b. № 60 в «Библиографическом указателе» к ТСО (БВ 3. 2003. С. 290), должен был, по-видимому, распасться на два номера: именно так оформлены те творения, которые в ТСО представляют собой один текст, а в PG — несколько (см., например, «Песнь Богу» на с. 297: она оформлена как №№ 146 и 147). «О малоценности внешнего человека и о суете настоящего» из ТСО представляет собой два стихотворения: *Περὶ τῆς τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου εὐτελείας* (PG 37, 766—778) и *Περὶ τῶν τοῦ βίου ὁδῶν* (PG 37, 778—781). Причем в ТСО в середине текста сделана особая сноска: «У Библия начинается отсюда стихотворение 15, под заглавием “О путях жизни”». В указателе же дана ссыл-

этим прельщает «наземный царь» (*ἐπιχθόνιος βασιλεύς*³⁵), но у человека всегда есть выход: оставить все и бежать без оглядки (*προτροπάδην φεύγειν*³⁶) к небу, навстречу к невыразимому сиянию, исходящему от Пресвятой Троицы, храня образ, дарованный нам Богом³⁷.

Следующие пять стихотворений — «Элегический стих»³⁸, «Молитва Христу»³⁹, «Моление Христу»⁴⁰, «Утренний обет»⁴¹ и «Вечерний плач»⁴² — представляют собой горячие молитвенные обращения св. Григория к Спасителю. Их строки окрашены горечью относительно собственного несовершенства и предчувствием скорого окончания земной жизни.

В настоящую подборку было также включено небольшое стихотворение, которое можно отнести к автобиографическим, — «К на-

ка только на PG 37, 766—778. На с. 279—280 иером. Дионисий (Шленов) пишет: «Известно, что сочинения свт. Григория Богослова переводили по Я. Библию». Приведенная выше ремарка, быть может, означает, что в данном случае для перевода в основном пользовались каким-то другим изданием (где два эти текста объединены в один), а на Библия только дали ссылку.

³⁵ II, 1, 32, ст. 52.

³⁶ II, 1, 32, ст. 56.

³⁷ I, 2, 16, ст. 38.

³⁸ *Ἐλεγειακόν*. II, 1, 28; PG 37, 1287—1288; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 188.

³⁹ *Προσευχὴ εἰς Χριστόν*. II, 1, 77; PG 37, 1423—1425; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 68.

⁴⁰ *Δέησις πρὸς τὸν Χριστόν*. II, 1, 69; PG 37, 1417; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 149.

⁴¹ *Ἐυχὴ ἑωθινή*. II, 1, 24; PG 37, 1284; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 154.

⁴² *Πρὸς ἐσπέραν θρήνος*. II, 1, 25; PG 27, 1285; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 155. В данном стихотворении прослеживается тенденция к построению ритма, основанного на силовом ударении, а не на количественной метрике. В связи с этим высказывались сомнения относительно его авторства, которые, впрочем, едва ли следует признать обоснованными (ср.: *Saint Gregory Nazianzen. Selected Poems / Transl., ed. J. McCuckin. Oxford, 1986. P. XX*). Вопрос о подлинности двух стихотворений, в которых ритм, связанный с силовым ударением, проявляется совершенно отчетливо (I, 2, 3 и I, 1, 32), остается открытым до настоящего времени.

роду церкви Анастасии»⁴³, где святитель вспоминает о своих былых днях в Константинополе и о дорогих ему духовных чадах, теперешняя участь которых вызывает у него глубокую тревогу.

«Чудеса Илии пророка и Елисея»⁴⁴ — одно из тех стихотворений, о которых обычным среди исследователей сложилось следующее предвзятое мнение: «Другие стихотворения [св. Григория] — не более, чем проза, изложенная стихотворным размером»⁴⁵. Подобного рода претензии обычно предъявляют к ряду произведений, помещенных в разделе I, 1 (*Carmina dogmatica*) бенедиктинского издания, после *Poemata acaipa*. Следует уяснить себе, что они, вероятнее всего, были написаны для нужд христианского образования. Это, безусловно, не лирика и даже не дидактика, однако упомянутые тексты наделены своим особым поэтическим обаянием. Они не утратили своего значения и сегодня — поскольку поэтическое изложение как мнемонический прием, облегчающий запоминание материала, действительно и в наши дни.

Присутствует здесь и образец острой эпитафии («Злословящему»⁴⁶) — этим жанром великий каппадокиец владел блестяще. Завершает подборку «Эпитафия и краткое изложение своей жизни»⁴⁷.

⁴³ *Πρὸς τὸν Ἀναστασίας λαόν*. II, 1, 6; PG 37, 1023—1024; CPG 3036; TLG 2022/61; для ТСО стихотворение не переводилось.

⁴⁴ *Εἰς τὰ θαύματα Ἡλίου τοῦ προφήτου καὶ Ἐλισαίου*. I, 1, 16; PG 37, 477—479; CPG 3034; TLG 2022/55; БУ ТСО 271. В «Библиографическом указателе» к ТСО (БВ 3. 2003. С. 303) ошибочно указано: CPG 3037 (*Carmina quae spectant ad alios*). В действительности это стихотворение относится к разделу *Carmina dogmatica*.

⁴⁵ «Other compositions are nothing more than prose in meter» (*Quasten 1986. P. 244*).

⁴⁶ *Εἰς λοιδορον*. Эпитафия 7; PG 38, 85; CPG 3039; БУ ТСО 254. В «Библиографическом указателе» к ТСО, с. 302, указано: TLG 2022/57. Однако в TLG мы имеем лишь те эпитафии, которые вошли в состав «Палатинской антологии», то есть далеко не все из тех, что вошли в PG (нет там и этой эпитафии). Таблица соответствий между PG и антологией даны в CPG 3039. Трактовать ее нужно так: *Erig.* = номер эпитафии в PG; *Anth. Pal.* VIII = номер эпитафии в TLG 2022/57.

⁴⁷ *Ἐπιτάφιος καὶ συντομὴ τοῦ αὐτοῦ βίου*. II, 1, 92; PG 37, 1447—1448; CPG 3036; TLG 2022/61; БУ ТСО 338.

Подготовка столь необходимого и ожидаемого в научном мире критического издания стихотворений св. Григория Богослова имеет драматическую историю. В начале минувшего века этот труд был начат в Краковской академии искусств и наук, однако после 1914 г., в связи с Первой мировой войной, это начинание было прервано. В 1930-е гг. полное критическое издание было подготовлено профессором Леоном Штернбахом, однако в 1940 г. ученый погиб в фашистском концлагере в Ораниенбурге, а рукопись была безнадежно утрачена. После войны делу подготовки критического текста посвятил себя Хайнц Мартин Верхан, который выделил двадцать т. н. *Gedichtgruppen*, каждой из которых занялась особая группа исследователей под общим руководством Мартина Зихерля из Мюнстерского университета. Их усилия должны со временем привести к публикации нового издания стихотворений в серии *Corpus Christianorum*.

Для переводов, представленных в настоящей подборке, использовались тексты из бенедиктинского собрания по версии TLG. Учитывались также существующие русские переводы из ТСО, равно как и английские переводы Дж. Макгуккина, К. Уайт и П. Джилберта⁴⁸. В отдельных случаях переводчик обращался и к латинским переложениям, представленным в PC.

Что касается стихотворной формы перевода, то за основу были взяты следующие принципы: гексаметр всегда имеет строго дактилическую структуру с цезурой после пятой полустопы (*τομή πενθμιμερής*) или после третьего трохея (*τομή ἢ κατὰ τρίτον τροχαίου*). Цезура между третьей и четвертой стопами, порой встречающаяся в русском гексаметре (например, у Жуковского), допускается лишь изредка. Ямбический триметр передается пятистопным ямбом с дактилическим окончанием, с обязательной цезурой в третьей либо в четвертой стопе.

⁴⁸ См. раздел «Переводы» в избранной библиографии.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

- Anthologia graeca carminum christianorum* / Ed. W. Christ, M. Paranikas. Leipzig, 1871. P. XII—XV, 23—32.
Carmina selecta S. Gregorii Nazianzeni / Ed. E. Dronke. Göttingen, 1840.
 Cummings, J. T. A. Critical Edition of the Carmen De Vita Sua of St. Gregory Nazianzen: Diss. Princeton Univ., 1966.
Gegen die Putzsucht der Frauen / Ed. A. Knecht. Heidelberg, 1972.
Gregor von Nazianz. De vita sua / Ed. Ch. Jungck. Heidelberg, 1974.
Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίωv / Ed. H. M. Werhahn. Wiesbaden, 1953.
Patrologia graeca. Vol. 37, 38 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1842.

Переводы

- Epigrams and sentences spiritual in vers, of Gregori Nazianzen, an ancient & famous Bishop in the Greek church* / Transl. Th. Drant. London, 1568.
Grégoire de Nazianze. Poèmes et lettres choisies / Transl., ed. P. Gallay. Lyon, Paris, 1941.
Gregory of Nazianzus. Autobiographical Poems / Transl., ed. C. White. Cambridge, 1996.
Hymns of the Early Church / ed. J. Brownlie. London, 1913. P. 20—21, 42.
Grégoire de Nazianze. Le Dit de sa vie / Transl. A. Lukinovich, C. Martingay. Geneva, 1997.
Pellegrino M. Poesie Scelte. Turin, 1939.
Newman J. H. Historical Sketches. Vol. 2. London, 1896. P. 50—93.
Corsaro F. Poesie Scelte // Miscellanea di Studi di Litteratura Christiana Antica 6. 1955. P. 1—42.
Saint Gregory Nazianzen. Selected Poems / Transl., ed. J. McGuckin. Oxford, 1986.

- Saint Gregory of Nazianzus. Three Poems /* Transl., ed. *D. M. Meehan.* Washington, 1987.
- Select Poems of Synesius and Gregory Nazianzen /* Transl., ed. *H. S. Boyd.* London, 1814.
- The Epigrams of St. Gregory the Theologian /* Ed. *W. R. Paton //* *The Greek Anthology. Book 8.* London, 1917. P. 399—505.

Исследования

- Ackerman W.* Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz: Diss. Leipzig, 1903.
- Cavallin E.* Gregorii Nazianzeni Carmen 1.2.1. 656 f. // *London Studies in Classical Philology* 8. 1981. P. 17—19.
- Costanza S.* Su alcune risonanze classiche nel carme 1.2.10 di Gregorio di Nazianzo // *Sileno* 2. 1976. P. 203—219.
- Costanza S.* La scelta della vita nel carmine 1.2.10 di Gregorio Nazianzeno. La priamel dei valori e delle professioni e il topos 'alloy me — ego de' // *Studi in onore del A. Ardizzoni.* Rome, 1978. P. 233—280.
- Demoen K.* Some Remarks on the Life and Poems of Gregory Nazianzen // *ОСР* 63. 1997. P. 171—179.
- Dubedout E.* De divi Gregorii Nazianzeni carminibus. Paris, 1901.
- Fernandez M. N.* Observaciones sobre los Himnos de Gregorio Nacianceno // *Emerita* 36. 1968. P. 231—245.
- Frangeskou V. A.* Gregory Nazianzen's usage of the Homeric simile // *Hellenica* 36. 1985. P. 12—26.
- Ghedini G.* La Poesia di S. Gregorio Nazianzeno // *Scuola Cattolica.* 1932. P. 256—260.
- Gilber P. L.* Person and Nature in the Theological Poems of St. Gregory of Nazianzus: Diss. Washington, 1994.
- Grenier A.* La Vie et les poésies de S. Grégoire de Nazianze. Clermont-Ferrand, 1858.
- Kalamakis D.* Echoes of Pindar in Gregory the Theologian // *Athena* 79. 1983—1984. P. 73—79.
- Kambylis A.* Gregor von Nazianz und Kallimachos // *Hermes* 90. 1982. P. 120—122.
- Keydell R.* Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz // *BZ* 44. 1951. S. 315—321.
- Keydell R.* Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz // *Atti dello 80 Congr. Ist. di Studi Bizantini.* II, SBN Vol. 7. Rome, 1953. P. 134—143.
- Koster W. J. W.* Sappho apud Gregorium Nazianzenum // *Mnemosyne* 17. 1964. P. 374.
- Koster W. J. W.* Sappho apud Gregorium bis detecta // *Mnemosyne* 18. 1965. P. 75.
- Musurillo H.* The Poetry of Gregory of Nazianzus // *Thought* 45. 1970. P. 45—55.
- Pellegrino M.* La Poesia di S. Gregorio Nazianzeno // *Pubbl. della Univ. Cattol. del Sacro Cuore, Vita e Pensiero.* 1932. № 13.
- Sajdak J.* De Gregorio Nazianzeno poetarum Christianorum fonte // *Eos* 18. 1912. P. 1—30 (*Commentarii societatis philologiae Polonorum*).
- Sykes D. A.* The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's Verse // *Studies in Patrology.* Oxford, 1982. № 17.3. P. 1127—1130.
- Sykes D. A.* Gregory Nazianzen as Didactic Poet // *SP* 16.2. Berlin, 1985. P. 433—437.
- Trypanis C. A.* Greek Poetry From Homer to Seferis. London, 1981.

Πολλοὺς ὁρῶν γράφοντας ἐν τῷ νῦν βίῳ
 Λόγους ἀμέτρους, καὶ ρέοντας εὐκόλως,
 Καὶ πλείστον ἐκτρίβοντας ἐν πόνοις χρόνον,
 Ὡς κέρδος οὐδὲν ἢ κενὴ γλωσσαλγία·
 5 Ἄλλ' οὖν γράφοντας καὶ λίαν τυραννικῶς,
 Ὡς μεστὰ πάντα τυγχάνειν ληρημάτων,
 Ψάμμου θαλασσῶν ἢ σκνιπῶν Αἰγυπτίων⁴⁹.
 Πάντων μὲν ἂν ἤδιστα καὶ γνώμην μίαν
 Ταύτην ἔδωκα, πάντα ρίψαντας λόγον,
 10 Αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μόνον,
 Ὡς τοὺς ζάλην φεύγοντας ὄρμων εὐδίων.
 Εἰ γὰρ τοσαύτας αἱ Γραφαὶ δεδώκασι
 Λαβὰς, τὸ Πνεῦμα, τουτί σοι σοφώτερον,
 Ὡς καὶ τόδ' εἶναι παντὸς ὀρμητήριον
 15 Λόγου ματαίου τοῖς κακῶς ὀρμωμένοις.
 Πότ' ἂν γράφων σὺ, τοῖς κάτω νοήμασιν
 Ἄναμφιλέκτους, ὦ τὰν, ἐκτείναις λόγους;
 Ἐπεὶ δὲ τοῦτο παντελῶς ἀμήχανον,
 Κόσμου ραγέντος εἰς τόσας διαστάσεις,
 20 Πάντων τ' ἔρεισμα τῆς ἑαυτῶν ἐκτροπῆς
 Τούτους ἐχόντων τοὺς λόγους συμπροστάτας·
 Ἄλλην μετῆλθον τῶν λόγων ταύτην ὁδὸν,
 Εἰ μὲν καλήν γε, εἰ δὲ μή γ', ἐμοὶ φίλην·

⁴⁹ Возможно, здесь имеется в виду Аполлинарий. О его необычайном многословии упоминают и св. Василий Великий (Ер. 129, 1; 263, 4), и св. Григорий Богослов (Ер. 101. PG 37, 193 А).

Узрев, как много появилось пишущих
 Не мерной речью, слишком вольно льющейся,
 В трудах немало проводящих времени
 Без пользы, в суетливом пустословии,
 Но пишущих бесчинно и безудержно 5
 Так много вздора, что, пожалуй, столько же
 Песка в морях и вшей в земле Египетской, —
 Единственное мнение, сладчайшее
 Я изложил: отбросив словеса сии,
 Держаться только богодухновенного, 10
 Как в бурю мореходы ищут гавани.
 Коль многим людям подали Писания
 К нападкам повод, вот где мудрость, Дух Святой:
 Сие-то и толкает к мысли суетной
 15 Всех тех, кто движим злыми побуждениями.
 Когда ты пишешь, можно ли слова твои
 Бесспорными соделать дольным помыслом?
 А коли вовсе нет такой возможности,
 В сем брэнном мире, на куски расколотом,
 20 Где каждый, отступивши прочь от истины,
 Стремится словесами оправдать себя,
 Я путь иной избрал своим писаниям
 (Хорош он или скверен, мне он нравится):

Μέτροις τι δοῦναι τῶν ἐμῶν πονημάτων.
 25 Οὐχ, ὡς ἂν οἰηθεῖεν οἱ πολλοὶ βροτῶν,
 Τῶν πάντα ῥάστων, δόξαν ἐκκαρπούμενος
 Κειρὴν, ὃ δὴ λέγεται. Τοῦναντίον μὲν οὖν
 Τρέχοντας οἶδα τοῖς ἐμοῖς, οὕτω γράφειν,
 Ἄνθρωπαρεσκεῖν μᾶλλον· οἱ γὰρ πλείονες
 30 Τοῖς σφῶν μέτροις μετροῦσι καὶ τὰ τῶν πέλας,
 Οὔτε προτιμῶν τοῦτο τῶν θείων πόνων·
 Μή μοι τοσοῦτον ἐκπέσοι Θεοῦ λόγος!
 Τί οὖν πέποιθα, τοῦτ' ἴσως θαυμάσετε.
 Πρῶτον μὲν ἠθέλησα, τοῖς ἄλλοις καμῶν,
 35 Οὕτω πεδῆσαι τὴν ἐμὴν ἀμετρίαν·
 Ὅς ἂν γράφων γε, ἀλλὰ μὴ πολλὰ γράφω,
 Καμῶν τὸ μέτρον. Δεύτερον δὲ τοῖς νέοις,
 Καὶ τῶν ὅσοι μάλιστα χαίρουσι λόγοις,
 Ὡσπερ τι τερπνὸν τοῦτο δοῦναι φάρμακον,
 40 Πειθοῦς ἀγωγὸν εἰς τὰ χρησιμώτερα,
 Τέχνη γλυκάζων τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν.
 Φιλεῖ δ' ἀνίσθαί τε καὶ νευρᾶς τόνος·
 Εἴ πως θέλεις καὶ τοῦτο· εἰ μὴ τι πλέον,
 Ἄντ' ἁσμάτων σοι ταῦτα καὶ λυρισμάτων.
 45 Παίξειν δέδωκα, εἴ τι καὶ παίξειν θέλεις,
 Μή τις βλάβη σοι πρὸς τὸ καλὸν συλωμένῳ.
 Τρίτον πεπονθῶς οἶδα· πρᾶγμα μὲν τυχὸν
 Μικροπρεπές τι, πλὴν πέπονθ'· οὐδ' ἐν λόγοις
 Πλέον δίδωμι τοὺς ξένους ἡμῶν ἔχειν·
 50 Τούτοις λέγω δὴ τοῖς κεχρωσμένοις λόγοις
 Εἰ καὶ τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεωρίᾳ.

Труды свои поведать речью мерною.
 Не для того, как думать станут многие, 25
 Чтоб славою облечься — той, которую
 Пустой зовут при этом (но, однако же,
 Мне ведомо: затем и пишут недруги,
 Чтоб человекам угождать: ведь смертные
 30 Своею мерой часто мерят ближнего),
 И я стихов не предпочту божественным
 Трудам — Глагол Господень да хранит меня!
 Но вы дивитесь: что со мной соделалось?
 Во-первых, возжелал я, для других трудясь,
 35 Свою несоразмерность так обуздывать,
 Чтобы писать не слишком много, — так-то вот
 Борясь с размером. Во-вторых, для юношей
 И всех, кто радость черпает в словесности,
 Писать стихи как врачество приятное,
 40 Людей тем самым направляя к лучшему,
 Закона горечь сладостью свершая им:
 И тетиву ослабить нужно изредка.
 Коль нет в стихах иного прока, пению
 И лире пусть заменой служат. Радовать
 45 Хочу, коль радуешься ты стихам моим:
 Сие с пути благого не собьёт тебя.
 А, в-третьих, я, — быть может, это мелко,
 Но это правда, — не могу язычникам
 Отдать в литературе пальму первенства.
 50 (Я о словесном говорю изяществе,
 Хотя у нас краса лишь в умозрении.)

Ὑμῖν μὲν οὖν δὴ τοῖς σοφοῖς ἐπαίξαμεν.
 Ἔστω τις ἡμῖν καὶ χάρις λεόντιος.
 Τέταρτον εὔρον τῇ νόσῳ πονοῦμενος
 55 Παρηγόρημα τοῦτο, κύκνος ὡς γέρων,
 Λαλεῖν ἐμαντῶ τὰ πτερῶν συρίγματα,
 Οὐ θρήνον, ἀλλ' ὕμνον τιν' ἐξιτήριον.
 Πρὸς ταῦτα νῦν γινώσκεθ' ἡμῖν, οἱ σοφοί,
 Τῶν ἔνδον. Εἰ δ' ἤττησθε, τῶν αὐτῶν λόγων
 60 Πλείστον τὸ χρῆμα· καὶ τὰ παίζόντων λόγοι,
 Χωρεῖτε· μακρὸν δ' οὐδὲν οὐδ' ὑπὲρ κόρον,
 Ἄλλ' οὐδ' ἄχρηστον, ὡς ἐγῶμαι παντελῶς.
 Αὐτοὶ διδάξουσ' οἱ λόγοι θέλοντά σε.
 Τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν ἐμῶν, τὰ δ' ἔκτοθεν.
 65 Ἦ τῶν καλῶν ἔπαινος, ἢ κακῶν ψόγος,
 Ἦ δόγματ', ἢ γνώμη τις, ἢ τομαὶ λόγων,
 Μνήμην ἔχουσαι τῇ δέσει τοῦ γράμματος.
 Εἰ μικρὰ ταῦτα, σὺ τέλει τὰ μεῖζονα⁵⁰.
 Μέτρον κακίζεις· εἰκότως, ἄμετρος ὢν,
 70 Ἰαμβοποιὸς, συγγράφων ἀμβλώματα.
 Τίς γὰρ βλέποντα, μὴ βλέπων, ἐγνώρισεν;
 Ἦ τίς τρέχοντι, μὴ τρέχων, συνέδραμε;
 Πλὴν οὐ λέληθας, ὃ ψέγεις, ὠνούμενος.
 Ὅ γὰρ κακίζεις, τοῦτό σοι σπουδάζεται,
 75 Καὶ σφόδρ' ἀμέτρως, τὸ γράφειν ποιήματα.

⁵⁰ Неясно, кем был тот критик, к которому обращается здесь святитель, но возможно, что речь идет об Аполлинарии или Максиме (ср.: *Св. Григорий Богослов. На Максима / Пер. С. С. Аверинцева // Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968. С. 75*).

Итак, забава эта — вам, премудрые,
 Пусть только нам окажут милость львиную.
 В-четвёртых, я, недугом тяжко мучимый,
 Нашёл, как старьёй лебедь, утешение: 55
 С самим собой биеньем крыл насвистывать
 Не плач по мне, а словно песнь прощальную.
 Итак, теперь, о мудрые, изведайте
 Наш помысл. Когда словам сим вы уступите,
 В том будет прок. А если лишь играете, 60
 То отступитесь: нет здесь ни чрезмерного,
 Ни слишком длительного иль ненужного.
 Коль пожелаешь, всё в самих стихах узришь:
 Ты и моё найдёшь в них, и стороннее,
 65 Хвалу благим и скверным порицание,
 Примеры мнений и учений памятных
 Благодаря сплетеньям букв изысканным.
 Считаешь, мало? Сделай нечто большее.
 Ругаешь метр? Ещё бы, меры нет в тебе,
 70 Писатель скверных стихотворных выродков.
 Слепец признать едва ли сможет зрячего,
 Стоящему не обогнать бегущего.
 Что порицаешь, то и покупаешь ты,
 К тому стремишься, что ругаешь яростно:
 75 Ведь ты стихи кропаешь сам без удержу,

Ὅταν⁵¹ δ' ἐλέγχῃ, πίστις ἀντεισέρχεται,
 Καὶ πεζὸς ἡμῖν ναυαγῶν ὁ φίλτατος.
 Τοιαῦτα τεχνάζεσθε, ὑμεῖς οἱ σοφοί.
 Ταῦτ' οὐ πρόδηλον ψεῦδος, οὐχὶ διπλόη;
 80 Πίθηκος ἡμῖν ἀρτίως, λέων δὲ νῦν.
 Οὕτως ἀλίσκετ' εὐπετῶς δόξης ἔρω.
 Πλὴν ἴσθι πολλὰ καὶ Γραφαῖς μετρούμενα,
 Ὡς οἱ σοφοὶ λέγουσιν Ἑβραίων γένους⁵².
 Εἰ μὴ μέτρον σοι καὶ τὰ νεύρων κρούματα,
 85 Ὡς οἱ πάλαι προσῆδον ἐμμελεῖς λόγους,
 Τὸ τερπνὸν, οἶμαι, τοῦ καλοῦ ποιούμενοι
 Ὅχημα, καὶ τυποῦντες ἐκ μελῶν τρόπους.
 Σαοὺλ σε τοῦτο πεισάτω, καὶ πνεύματος
 Ἐλευθερωθεῖς τοῖς τρόποις τῆς κινύρας⁵³.
 90 Τίς οὖν βλάβη σοι, τοὺς νέους δι' ἡδονῆς
 Σεμνῆς ἄγεσθαι πρὸς Θεοῦ κοινωνίαν;
 Οὐ γὰρ φέρουσιν ἀθρόαν μετάστασιν.
 Νῦν μὲν τις ἔστω μίξις εὐγενεστέρα.
 Πῆξιν δ' ὅταν τὸ καλὸν ἐν χρόνῳ λάβῃ,
 95 Ὑποσπάσαντες, ὡς ἐρείσματ' ἀψίδων,
 Τὸ κομψὸν, αὐτὸ τάγαθὸν φυλάζομεν.
 Τούτου τί ἂν γένοιτο χρησιμώτερον;

Ругая, прочным делаешь доверие.
 Мне мил на берегу крушение терпящий.
 К сему-то и стремитесь вы, премудрые.
 Не это ли двуличье лицемерное?
 Кто ныне лев, тот раньше обезьяной был: 80
 Легко стремленье к славе обличается.
 Стихов немало есть в Святом Писании,
 Как из евреев мудрые глаголют нам.
 Коль звуки струн ты не находишь мерными, —
 85 С какими древле пелись речи стройные,
 Ко благу направляя чрез приятное,
 И нравы образуя сладкопением, —
 То пусть Саул в обратном убедит тебя:
 Освобождён был музыкой от духа он.
 В чём вред, коль мы достойным удовольствием 90
 Ведём к общению с Богом этих юношей?
 Переменить внезапно будет трудно их:
 Да будет в них смешенье благородное
 Теперь, — пока благое не закрепится,
 95 Тогда и можно устранить приятное,
 Опору их — благое же останется.
 Так что же может быть сего полезнее?

⁵¹ В PG ὅτ' ἂν. Чтение, приводимое здесь, было предложено К. Уайт (Gregory of Nazianzus. Autobiographical Poems / Transl. and ed. C. White. Cambridge, 1996. P. 6).

⁵² Возможно, св. Григорий имеет в виду Филона Александрийского или Иосифа Флавия.

⁵³ Схожие аргументы излагает св. Василий Великий. Ср. Homilia in primum psalmum 1—2. PG 29, 212—213.

Σὺ δ' οὐ τὰ ὄψα τῷ γλυκεῖ παραρτύεις,
 ᾧ σεμνέ, καὶ σύνοφρυ καὶ συνηγμένε;
 100 Τί οὖν κακίζεις τὴν ἐμὴν εὐμετρίαν,
 Τοῖς σοῖς μέτροις σταθμώμενος τὰ τῶν πέλας;
 Χωρὶς τὰ Μυσῶν καὶ Φρυγῶν ὀρίσματα
 Χωρὶς κολοιῶν κ' ἀετῶν ὑψώματα.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

Χθιζὸς ἐμοῖς ἀχέεσσι τετρυμένος, οἶος ἀπ' ἄλλων
 Ἦμην ἐν σκιερῷ ἄλσει, θυμὸν ἔδων.
 Καὶ γάρ πως φιλέω τόδε φάρμακον ἐν παθέεσσι,
 Αὐτὸς ἐμῷ θυμῷ προσλαλέειν ἀκέων.
 5 Αὔραι δ' ἐψιθύριζον ἄμ' ὀρνιθέεσσι αἰδοῖς,
 Καλὸν ἀπ' ἀκρεμόνων κῶμα χαριζόμεναι,
 Καὶ μάλα περ θυμῷ κεκαφηότι. Οἱ δ' ἀπὸ δένδρων
 Στηθομελεῖς, λιγυροὶ, ἠελίοιο φίλοι,
 Τέττιγες λαλαγεῦντες ὄλον κατεφώνεον ἄλσος.
 10 Πὰρ δ' ὕδωρ ψυχρὸν ἐγγὺς ἔκλυζε πόδας,
 Ἦκα ῥέον δροσεροῖο δι' ἄλσεος. Αὐτὰρ ἔγωγε
 Τὼς ἐχόμεν κρρατερῶς ἄλγεος, ὡς ἐχόμεν.
 Τῶν μὲν ἄρ' οὐκ ἀλέγιζον, ἐπεὶ νόος, εὔτε πυκασθῆ
 Ἄλγεσιν, οὐκ ἐθέλει τέρψιος ἀντιάειν.
 15 Αὐτὸς δὲ, στροφάλιγξι ἐλισσομένοιο νόοιο,
 Τοίην ἀντιπάλων δῆριω ἔχων ἐπέων·
 Τίς γενόμεν, τίς δ' εἰμὶ, τί δ' ἔσσομαι; Οὐ σάφα οἶδα.
 Οὐδὲ μὲν ὅστις ἐμοῦ πλειότερος σοφίην.

Иль ты не добавляешь в пищу сладкое,
 О ты, свои сурово брови хмурающий?
 Зачем размеренную речь хулишь мою,
 100 Стихи других своею мерой мерая?
 Мидян пределы не близки с фригийскими.
 Полёт орла и галки различается.

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Мучимый скорбью, вчера вдалеке от людей я томился
 В роще тенистой один, сердцем снедаясь своим.
 Ибо лекарство одно полюбил я в тяжелых страданиях:
 Тихо с душою своею наедине говорить.
 С пением птиц в зеленеющих кронах беседовал ветер,
 5 Крепкий, врачующий сон ниспосылая с ветвей
 Даже тому, чья душа задышалась. Кругом на деревьях
 Сладкоголосы, легки, тёплого солнца друзья
 Пели кузнечики, лепетом чудным весь лес оглашая.
 Тут же прохладный ручей ноги мои омывал,
 10 Тихо струясь через влажную рощу. А я, как и прежде,
 Тою же болью страдал — лучше не делалось мне.
 Пренебрегал я всем тем, что меня окружало, поскольку
 Ум, погружённый в тоску, радость не может принять.
 Вихрем вращался во мне испуганный мой разум, и длилась
 15 Несовместимых идей битва жестокая в нём.
 Кто я такой? Кем я был? Кем я буду? Не ведаю ясно;
 Тот, кто мудрее меня, тоже не знает сего.

20 Ἄλλ' αὐτὸς νεφέλη κεκαλυμμένος ἔνθα καὶ ἔνθα,
 Πλάζομαι οὐδὲν ἔχων, οὐδ' ὄναρ, ὦν ποθέω.
 Πάντες γὰρ χθαμαλοὶ καὶ ἀλήμονες, οἷσι παχείης
 Σαρκὸς ἐπικρέμαται κυανέη νεφέλη.
 Κεῖνος δ' ἐστὶν ἐμεῖο σοφώτερος, ὃς πλεόν ἄλλων
 Ἦπαφεν ἧς κραδίης ψεῦδος ἐτοιμολόγον.
 25 Εἰμί. Φράζε τί τοῦτο; Τὸ μὲν παρέθρεξεν ἐμεῖο·
 Ἄλλο δὲ νῦν τελέθω, ἄλλ' ἔσομ', εἴ γ' ἔσομαι.
 Ἦμπεδον οὐδέν· ἔγωγε ῥόος θολεροῦ ποταμοῖο
 Αἶεν ἐπερχόμενος, ἐσταὸς οὐδὲν ἔχων.
 Τίπτε με τῶνδ' ἐρέεις; τί δέ σοι πλεόν εἰμί, διδάξον.
 30 Καὶ νῦν τῆδε μένων, δέρκεο μὴ σε φύγω.
 Οὔτε δις ὄν τοπάροιθε, ῥόον ποταμοῖο περήσεις
 Ἦμπαλι, οὔτε βροτὸν ὄψαι, ὄν τοπάρος.
 Ἦν πάρος ἐν χροῖ πατρὸς, ἔπειτά μ' ἐδέξατο μήτηρ,
 Ξυνὸν δ' ἀμφοτέρων. Ἦνθεν ἔπειτα κρέας
 35 Ἦκριτον, ἄβροτον, αἰσχος ἀνείδεον, οὔτε λόγιοι,
 Οὔτε νόου μετέχον, μητέρα τύμβον ἔχον.
 Δις ταφέες, ζῶοντες ἐπὶ φθορᾷ. Ἦν γὰρ ὀδεύω
 Ζωὴν, τήνδ' ὀρώω τῶν ἐτέων δαπάνην,
 Ἦ μοι γῆρας ἔχευεν ὀλοῖον. Εἰ δέ με κείθι
 40 Αἰῶν οὐ φθινύθων δέξεται, οἶα φάτις,
 Φράζω μὴ ζωὴ μὲν ἔχη μόρον, ἢ δὲ τελευτῇ
 Ζωὴ σοί γε πέλη, ἔμπαλι ἢ δοκέεις.
 Οὐδὲν ἔφυν. Τί κακοῖσι δαμάζομαι, ὥς τι πεπηγός;
 Τοῦτο γὰρ ἡμερίων ἄτροπὸν ἐστι μόνον,
 45 Συμφυές, ἀστυφέλικτον, ἀγήραον. Ἐξότε κόλπων
 Μητρὸς ὀλισθήσας πρῶτον ἀφῆκα δάκρυ,

Скрытый туманом, туда и сюда понапрасну блуждаю:
 Даже и тени того, что я искал, не обрёл. 20
 Все мы — скитальцы, и измененность всем нам не чужда; на всех нас
 Плоти пресыщенной гнёт облаком тёмным лежит.
 Право, мудрее меня те, кто больше других преуспели,
 Прочь удалив из сердец в них же возникшую ложь.
 Я существую. Задумайся: что это значит? Исчезло 25
 Нечто во мне; а иным ныне являюсь; затем
 Снова я буду иным, если буду. Я не неизменен:
 Быстрый и мутный поток, вечно стремящийся прочь.
 Кем из троих назовёшь меня? Кто из них — «я», отвечай мне.
 Только смотри, чтобы «я» прочь не ушёл от тебя. 30
 Реку нельзя перейти по тому же течению дважды,
 И человека нельзя дважды таким же узреть.
 В плоти отца пребывал я, затем приняла меня мать,
 Как обоюдный их плод. Плотью безвидною став,
 Нечеловеческой, смутной, срамной, без ума и сознания, 35
 В матери я пребывал, словно бы в тёмном гробу.
 Мы лишь для тленья, от гроба до гроба живём. И путями
 Жизни идя, лишь годов видел я трату во всём,
 Старости гибельной мне прибавляющих. Если по смерти
 Вечность, нетленье меня примут, как изречено, 40
 Вдумайся: разве не гибельна жизнь и, напротив, не жизнь ли
 В смерти найдёшь, вопреки мыслям обычным твоим?
 Я столь ничтожен — что ж беды гнетут меня, словно я крепок?
 Нет, постоянно одно для однодневных существ,
 Сродно, незбылемо, вечно — и, выйдя наружу из чрева, 45
 Прежде всего я слезу пролил, оплакав все те

Ὅσαταίοις, οἷοις τε συναντήσασθαι ἔμελλον
 Πήμασι, δακρυχέων πρὶν βιότοιο θίγα!
 Χώρη μὲν τι᾽ ἄθηρον ἀκούομεν, ὡς ποτε Κρήτην,
 50 Καί τινα καὶ κρυερῶν ἀλλοτρίην νιφάδων·
 Θνητῶν δ' οὐ ποτέ τις τόδ' ἐπεύξατο, ὡς ἀδάμαστος
 Τοῦδε βίου στυγερῶν ἔνθεν ἀπήλθε μόγων.
 Ἄδρανίη, πενίη τε, τόκος, μόρος, ἔχθος, ἀλιτροί,
 Θῆρες ἀλός, γαίης, ἄλγεα, πάντα βίος.
 55 Πήματα μὲν καὶ πάμπαν ἀτερπέα πόλλ' ἐνόησα,
 Τῶν δ' ἀγαθῶν οὐδὲν πάμπαν ἄμοιρον ἄχους,
 Ἐξέτι τοῦ, ὅτε μοι πικρὴν ἐπομόρξατο ποιῶν
 Γεῦσις τ' οὐλομένη, καὶ φθόνος ἀντιπάλου.
 Σοὶ μὲν δὴ, σὰρξ, τοῖα δυσαλθεί, εὐμενέοντι
 60 Ἐχθρῶ, καὶ πολέμῳ οὐποτε λυομένῳ,
 Θηρὶ πικρὸν σαίνοντι, πυρὶ ψύχοντι, τὸ θαῦμα!
 Θαῦμα μέγ', εἴ ποτ' ἐμοί γ' ὕστατον εὐμενέοις.
 Ψυχῇ, σοὶ δ' ἄρ' ἔπειτα λελέξεται ὅσος ἐπόικε.
 Τίς, πόθεν, ἢ τί πέλεις; τίς δέ σε νεκροφόρον
 65 Θήκατο, καὶ στυγερῆσι πέδαις ἐνέδησε βίοιο,
 Ἐς χθόνα βριθομένην πάντοθε; Πῶς ἐμίγης
 Πνεῦμα πάχει, σαρξὶν δὲ νόος, καὶ ἄχθει κούφη;
 Ταῦτα γὰρ ἀλλήλοισι μάρναται ἀντιθέτως.
 Εἰ μὲν δὴ σάρκεσσιν ὁμόσπορος ἐς βίον ἦλθες,
 70 Ὡ μοι συζυγίης τηλόθεν οὐλομένης!
 Εἰκῶν εἰμι Θεοῖο, καὶ αἴσχεος υἱὸς ἐτύχθην·
 Αἰδέομαι τιμῆς μητέρα μαργοσύνην.
 ῥεῦσις γὰρ μὲν ἐφύτευσεν, ὁ δ' ἐφθιτο· νῦν βροτός· αἰθις
 Οὐ βροτός, ἀλλὰ κόνις· ἐλπιδες ὑστάτιαι.

Бедствия, с коими в жизни пришлось мне позднее столкнуться,
 Прежде, чем даже самой жизни коснуться успел.
 Где-то, как древле на Крите, не водятся дикие звери,
 50 Есть и такая страна, где неизвестны снега;
 Но между смертных никто не похвалится тем, что отселе
 Переселиться сумел, жизненных бед не познав.
 Слабость и бедность, рождение, гибель, вражда, негодия,
 Звери земли и морей, тяготы — всё это жизнь.
 Много я видел мучительных бедствий и тяжких несчастий,
 55 Благ же, лишённых скорбей, я никогда не встречал
 С тех окаянных времён, когда горькую кару воспринял,
 Гибель вкусив и познав лютую зависть врага.
 Я обращаюсь к тебе, неисцельная плоть, ненавистник
 60 Благожелательный мой, вечно разящий меня,
 Больно ласкающий зверь, леденящий огонь — это чудо,
 Чудо великое, коль сможешь ты мне угодить.
 Я и к душе обращаюсь, чтобы молвить достойное слово:
 Кто ты? Откуда? Зачем труп волочишь на себе?
 65 Кто привязал тебя крепкими узами к жизни, какая
 Тяжесть к земле тебя гнёт? Как ты смешала, ответь,
 Тело и разум, дебелое — с духом, тяжёлое — с лёгким?
 Друг против друга сии ратуют в вечной борьбе.
 Если посеянной с плотью вступила ты в жизнь, то уввы мне:
 Как этих гибельных уз я бы хотел избежать!
 70 Образ я Божий, но я же и сыном стыда оказался;
 Стыдно мне похоть назвать матерью чести моей.
 Я истеченьем зачат, что сотлело; сегодня я смертный,
 Завтра не смертный, а прах: горечь последних надежд.

75 Εἰ δὲ σύ γ' οὐρανίη, τίς, ὅθεν; ποθέοντα διδάξον.
 Εἰ μὲν ἄημα Θεοῦ καὶ λάχος, ὡς φρονέεις,
 ῥύπον ἀτασθαλίην, καὶ πείθομαι. Οὐ γὰρ ἔουκε
 Τοῦ καθαροῦ ῥυπαρὴν ἔμμεναι, οὐδ' ὀλίγον.
 Οὐδὲ γὰρ ἡελίοιο λάχος σκότος, οὐδὲ πονηροῦ
 80 Πνεύματος αἰγλήεν ἔκγονον ἐξεφάνη.
 Πῶς δ' ὀλοοῦ Βελίαο τινάγμασι τόσσον ἐλαύνη,
 Καί περ ἐπουρανίῳ Πνεύματι κίρναμένη;
 Εἰ γὰρ τοῖον ἔχουσα βοηθόον ἐς χθόνα νεύεις,
 Αἰ αἰ τῆς ἀκράτου σῆς ὀλοῆς κακίης!
 85 Εἰ δ' οὐ μοι θεόθεν σύ, τίς ἢ φύσις; ἦ μέγα τάρβος,
 Μή ποτε μαψιδίῳ κύδει φυσιοῶ.
 Πλάσμα Θεοῦ, παράδεισος, Ἔδεμ, κλέος, ἐλπὶς, ἐφετμῆ,
 Ὅμβρος ὁ κοσμολέτης, ὄμβρος ὁ πυρσοπόλος,
 Αὐτὰρ ἔπειτα νόμος, γραπτὸν ἄκος· αὐτὰρ ἔπειτα
 90 Χριστὸς ἐὶν μορφῇν ἡμετέρη κεράσας,
 Ὡς κεν ἐμοῖς παθέεσσι παθῶν Θεός, ἄλκαρ ὀπάζοι,
 Καί με θεὸν τελέση εἶδει τῷ βροτέῳ.
 Ἄλλ' ἔμπης ἀδάμαστον ἔχω μένος, ἐς δὲ σίδηρον
 Αὐτοφόνῳ μανίῃ σπεύδομεν, ὥστε σύες
 95 Τίπτ' ἀγαθὸν βιότοιο; Θεοῦ φάος; Ἄλλ' ἄρα καὶ τοῦ
 Εἴργει με φθονερὴ καὶ στυγερὴ σκοτίη.
 Οὐδὲν πλείον ἔμοιγε. Τί δ' οὐ πλέον ἐστὶ κακοῖσιν;
 Αἴθε γὰρ ἴσον ἔχον, καὶ μάλα περ μογέων!
 Κεῖμ' ὀλιγοδρανέων· τάρβος δέ με θεῖον ἔκαμψε·
 100 Τέτρυμ' ἡματίαις φροντίσι καὶ νυχίαις.
 Οὗτος ὁ βρισαύχην με καὶ ὕπτιον ᾤσεν ὀπίσσω,
 Λὰξ ἐπέβη. Σὺ δέ μοι δεύματα πάντα λέγε,

Если ты нечто небесное, кто ты, откуда, поведай. 75
 Если ты Бога удел или дыханье Его, —
 Как ты сама полагаешь, — неправду отбрось, и поверю.
 В чистом не свойственно быть нечистоте никакой.
 Темень — не солнца удел, у нечистого духа не может
 80 Быть порождением свет. Как же выходит, что ты
 Движима злым побуждением губительного Велиара,
 Если ты с Духом небес смешана? И почему
 Даже с Помощником этим к земле тяготеешь? О горе!
 Как твой губительный грех невыразимо силён!
 85 Если во мне ты, душа, не от Бога, какой же природы?
 Страшно: не тщетной ли я славой напрасно кичусь?
 Божье творение, рай, повеление, слава, надежда,
 Ливень, что губит весь мир, ливень, что полон огня, —
 После пришло к нам и письменное исцеленье закона,
 После — Христос; Он смешал форму Свою и людей, 90
 Так, чтобы страждущий Бог даровал бы оплот мне в страданиях,
 Богом меня совершив образом смертным Своим.
 Неукротима, однако, стремительность... мы, словно вепри,
 Броситься рвёмся на меч в диком безумстве своём.
 В чём заключается благо для жизни? В божественном свете? 95
 Полная зависти тьма скрыла его от меня.
 Всё, что я делаю, тщетно; но тщетно ли дело порочных?
 Равную долю во всём им бы со мной — и в беде!
 В изнеможение ввергнут божественным страхом, страдаю
 Я от тяжёлых забот днём и ночью порой. 100
 Этот надменный, ударивши в спину, свалил меня навзничь
 И наступает пятой. Ну же, рассказывай мне

Τάρταρον ἠερόεντα, πυριφλεγέθοντας, ἰμάσθλας,
 Δαίμονας, οἱ ψυχῶν πράκτορες ἡμετέρων.
 105 Μῦθος ἅπαντα κακοῖσι, τὸ δ' ἐν ποσὶ μοῦνον ἄριστον·
 Οὐδὲν ἐπιστρέφεται τῆς βασάνου κακίῃ.
 Λώϊον ἦν ἀλιτροῖσιν ἐς ὕστερον ἔμμεν' ἄτιτα,
 Ἦ ἐμὲ νῦν κακίης πῆμασιν ἀσχαλαῶν.
 Ἀλλὰ τί μοι, βροτέων τί δέ μοι τόσον ἄλγέ' αἰδεῖν;
 110 Ἦμετέρης γενεῆς πᾶσιν ἔπεστιν ἄχος.
 Οὔ μοι χθῶν ἀτίνακτος, ἄλα κλονέουσιν ἀῆται.
 ὦραι δ' ἀλλήλαις εἶξαν ἐπεσσύμεναι.
 Νῦξ ἡμαρ κατέπαυσε, τὸ δ' ἤχλυσεν ἡέρα χεῖμα.
 Ἄστρασιν ἡέλιος, ἡελίῳ δὲ νέφος
 115 Κάλλος ἀπημάδνυε, παλίζωος δὲ σελήνη·
 Αὐτὰρ ὄγ' ἡμφανῆς οὐρανὸς ἀστερόεις
 Καὶ σύ ποτ' ἀγγελικοῖσιν, Ἐωσφόρος, ἦσθα χοροῖσι,
 Βάσκανε, νῦν δ' ἔπεσες αἰσχος ἀπ' οὐρανίων
 Ἴλαθί μοι, βασιλεία κεδνῆ, Τριάς, οὐδὲ σὺ πάμπαν
 120 Γλώσσαν ἐφημερίων ἔκφυγες ἀφραδέων.
 Πρόσθε Πατῆρ, μετέπειτα Πάϊς μέγας, αὐτὰρ ἔπειτα
 Πνεῦμα Θεοῦ μεγάλου, βάλλετ' ἐπεσβολίαις.
 Ποῖ στήσεις με φέρουσα κακοφραδὲς ἔνθε μέριμνα;
 Ἴστασο. Πάντα Θεοῦ δεύτερα. Εἶκε λόγῳ.
 125 Οὐ δέ με μαψιδίως τεῦξεν Θεός. Ἦμπαλιν ὦδῆς
 Ἴσταμαι· ἡμετέρης τοῦτ' ὀλιγοφρενίης.
 Νῦν ζόφος, αὐτὰρ ἔπειτα λόγος, καὶ πάντα νοήσεις,
 Ἦ Θεὸν εἰσορόων ἢ πυρὶ δαπτόμενος.
 Ὅς μοι ταῦτ' ἐπάεισε φίλος νόος, ἄλγος ἔπεσσεν.
 130 Ὅψι δ' ἀπὸ σκιεροῦ ἄλσεος οἴκαδ' ἔβην,

Ужасы мрачного Тартара, огненного Флегетона,
 Бесов, что с нашей души взыщут сполна её долг.
 Но для порочных всё это — лишь басня: живут настоящим, 105
 Образы будущих мук к разуму их не вернут.
 Лучше б виновные вовсе наказаны не были после,
 Нежели мучиться мне ныне от кары за грех.
 Но для чего, для чего воспевать мне несчастья смертных?
 Нашему роду всегда, всюду сопутствует боль. 110
 Бури волнуют моря, а по мне и земля ненадёжна,
 Круговращения времён года не остановить,
 Ночью сменяется день, в непогоду туманится воздух,
 Солнце — лучистым звездам, солнцу — глубокая тьма
 115 Всю затмевает красу, луна возрождается снова, 115
 Наполовину видно звёздное небо теперь.
 Прежде и ты, Эосфор, сопричислен был к ангельским хорам,
 Злобный завистник! Теперь спал ты с позором с небес.
 Смилуйся же надо мною, о Троице, дивное царство!
 Не избежала и Ты мнений безумных людей: 120
 «Прежде Отец, а впоследствии Отрок великий, а после
 Бога великого Дух», — что ж, изрекайте хулу.
 Где остановишься ты, о коварная, злая тревога?
 Остановись. Ибо всё ниже, чем Бог. Покорись
 Разуму. Бог сотворил не напрасно меня. И сначала 125
 Песнь воспою, а сия песнь слабоумной была.
 Ныне — туман, а впоследствии — Слово, и всё осознаешь,
 Либо узрев Божество, либо пылая в огне.
 Всё это друг мой пропел мне, мой разум, и боль прекратилась.
 Поздно из роцци домой тихо направился я — 130

Ἄλλοτε μὲν γελῶων ἑτερόφρονα, ἄλλοτε δ' αὖτε
Κῆρ ἄχει σμύχων, μαρναμένοιο νόου.

ΠΡΟΣ ΚΟΣΜΟΝ ΔΙΑΛΟΓΙΣΜΟΣ

Ἐρώτ. Δικάζομαί σοι, κόσμε. Τίς, πόθεν πάρει,
Πρώτον δίδαξον, καὶ ὅποι καταστρέφεις.
Ῥοιζεῖς δὲ πῶς με κύκλος ὡς μύρμηκ' ἄγων;
Ἀπόκρ. Οὐκ οἶδ' ὅθεν προήλθον, ἐκ Θεοῦ δέ γε.
5 Καταστρέφω δ' εἰς κρείσσον. Οὐ ροιζῶ δέ σε,
Ἄλλ' αὐτὸς ὢν ἄκοσμος, ὑβρίζεις ἐμέ.
Ἐρ. Πῶς οὖν σὺ μὲν πέπηγας, ἄστατος δ' ἐγώ;
Ἀπ. Ἐγὼ μὲν ἐκτός εἰμι, καὶ τίς ἢ χάρις;
Σὺ δ' ὢν θελητῆς, εἰ θέλεις, ἔχεις πλέον.
10 Ἐρ. Καλῶς· τὰ δ' ἐκτὸς τίς φέρει; Ἀπ. Τί γὰρ κακόν;
Ἔλη τὰδ' ἐστὶ τοῖς καλοῖς σωτηρίας.
Ἐρ. Ἦ κρείσσον αὐτὸν αἰτιᾶσθ'; Ἀπ. Οὕτως ἔχει.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΠΙΚΗΡΟΥ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

Κόσμε φίλ', οὐ φίλε πάντα, τί μ' ὡς τροχὸς ἀμφιέλικτος
Ῥοιζῆδὸν φορέεις ἀντιπορευόμενον,
Μύρμηχ' ὡς ὀλίγον, πικρὴν φορὰν ἀσχαλόωντα;
Ἐμπα γε μὴν φορέεις τόσσον ἔοντα, τόσος.
5 Οἶδα μὲν ὡς θεόθεν σὺ Θεοῦ κλέος. Ἄλλὰ καὶ αὐτὸς
Χριστοῦ χειρὶ πάγην, πλεκτὸς ἀπ' ἀμφοτέρων,

То насмехаясь над теми, кто судит о деле иначе,
То с несогласьем в уме, с сердцем, горящим огнём.

ΔΙΑΛΟΓ Σ ΜΙΡΟΜ

Вопрос: О мир, к ответу! Кто ты и откуда ты?
Куда идёшь и для чего кружишь меня,
Как муравья, бывает, колесо влечёт?
Ответ: Не ведаю, откуда, но от Господа.
Иду туда, где лучше. Не кружу тебя, 5
Ты сам бесчинен, говоришь мне дерзости.
Вопрос: Зачем ты прочен, мы же столь изменчивы?
Ответ: Я вне тебя, но что же в том хорошего?
Ты волен и имеешь преимущество.
Вопрос: Добро. Но кто же внешним правит? **Ответ:** Дурно ли? 10
Материя прекрасным — во спасение.
Вопрос: Не лучше ли себя винить? **Ответ:** Вот именно.

Ο ΤΛΕΝΝΟΤΗΤΟΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

Милый мой мир (впрочем, вовсе не милый), зачем же меня ты,
Как муравья колесо, с грохотом страшным, ответь,
Ошеломлённого этим ужасным вращением, кружишь?
Ты хоть велик, но тебе ноша сия тяжела.
Знаю, от Бога исходишь и славишь Творца, но и сам я 5
Создан рукою Христа, будучи соткан из двух

Οὐρανίων χθονίων τε. Τὸ μὲν δέμας ἔνθεν ἐτύχθη·
 Ψυχὴ δ' αὖ μεγάλου ἐστὶν ἄημα νόου.
 Ἄλλὰ καὶ ὡς πολλοῖσι ἐλαύνομαι ἔνθα καὶ ἔνθα
 10 Πήμασι ἐξ ἐμέθεν, πήμασι δυσμενέος.
 Δελφὶς δ' ὡς ἐπὶ χέρσον ἀλίδρομος, ἠέρι θνήσκω.
 Κόσμε, παρήλθον ἐγὼ, λαὸν ἄτρωτον ἄγοις.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ

Ἀλλήλους μὲν ἐγὼ τε καὶ ὁ χρόνος, ὡς πετεηνὰ
 Ἦ νέες ἐν πελάγει ἀντιπαρερχόμεθα,
 Ἔσταδὸς οὐδὲν ἔχοντες· ὁ δ' ἠμπλακον, οὐ παραθρέξει,
 Ἄλλὰ μένει· ζωῆς τοῦτο μογηρότατον.
 5 Οὐδ' ὅ τι εὔξομ' ἔχω, ζῆσαι πλέον, ἢ ἐλυθῆναι·
 Τάρβος ἐπ' ἀμφοτέροις· ὦδε δὲ φράζέο μοι.
 Ζωὴ μοι πολύμοχθος ἀμαρτάσι. Εἰ δὲ θάνοιμι,
 Αἰ αἰ, τῶν προτέρων οὐδὲν ἄκος παθέων.
 Εἰ ζωὴ τόδε σοι τεκμαίρεται, ἦς τόσον ἄχθος,
 10 Οὐδὲ τὸ λυθῆναι λῦσις ἔχει καμάτων,
 Κρημνὸς δ' ἀμφοτέρωθε. Τί ρέξομεν; ἢ τόδ' ἄριστον,
 Λεύσσειν πρὸς σὲ μόνον, σὴν τ' ἀγανοφροσύνην.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΜΑΤΑΙΟΤΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΠΙΣΤΙΑΣ,
 ΚΑΙ ΚΟΙΝΟΥ ΠΑΝΤΩΝ ΤΕΛΟΥΣ

Ἦθελον ἢ ἐπέλεια τανύπτερος, ἢ ἐχειλιδῶν
 Ἦμμεναι, ὡς κε φύγοιμι βροτῶν βίον, ἢ τιν' ἔρημον

Первоначал — из земного с небесным. И тело — отсюда,
 Душу, напротив, вдохнул Разум великий в меня.
 Но беспрерывно туда и сюда меня беды бросают:
 Как от себя их терплю, так и от козней врагов.
 10 Словно на берег попавший дельфин, я на воздухе гибну.
 Мире, я гасну. Народ неповреждённым веди.

Ο ΝΕΪ ΖΕ

Время и я, мы при встрече расходимся снова, как птицы,
 Или как в море суда, не обладая ничем
 Неизменяемым. Если же я согрешил, то проступок
 Так и останется — вот в чём жесточайшая боль.
 Не о чем мне помолиться, не знаю, как жить и что делать,
 5 Ужас и этак, и так. Дай же мне верный совет:
 Из-за греха моя жизнь — вереница страданий; умру ли,
 Горе! для прежних страстей нет исцеленья тогда.
 Если удел мой таков в этой жизни и если так тяжело
 Бремя её, что и смерть не завершает скорбей,
 10 Ибо с обеих сторон разверзается бездна, что молвить?
 Только на милость Твою лучше всего уповать.

Ο СУΕΤΝΟΤΗΤΙ ΚΑΙ ΠΡΕΒΡΑΤΝΟΤΗΤΙ ΖΗΣΙΝ
 ΚΑΙ Ο ΤΟΜ, ΟΤΙ ΒΣΧΗ ΠΟΣΤΙΓΝΕΤ ΟΔΙΝ ΚΟΝΕΨ

Ласточкой мне бы хотелось иль голубем стать длиннокрылым,
 Только бы скрыться от жизни со смертными; или в пустыне

Ναιετάειν θήρεσσιν ὀμέστιος (οἱ γὰρ ἕασι
 Πιστότεροι μερόπων), καὶ ἡμάτιον βίον ἔλκειν,
 5 Νηπευθῆ, νήποιον, ἀκηδέα· ἐν τόδ' ἄθηρον
 Μοῦνον ἔχειν, θεότητος ἴδριν νόον, οὐρανοφοίτην,
 Ὡς κε γαλημιόωντι βίω φάος αἰὲν ἀγείρων.
 Ἦ τινος ἠερίης σκοπιῆς καθύπερθεν ἀερθεῖς,
 Βρονταῖον πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν αὔσω·
 10 Ἄνθρωποι θνητοὶ, ροιῆς γένος, οὐδὲν ἔοντες,
 Οἱ θανάτῳ ζῶοντες, ἐτώσια φυσιώωμεν,
 Μέχρι τίνος ψεύστησι καὶ ἡματίοισιν ὀνειροῖς
 Παιζόμενοι, παίζοντες, ἐπὶ χθονὶ μὰψ ἀλάγησθε;
 Ἄθρει δὴ πραπίδεσσι τεαῖς, ἐπὶ πάντας ὀδεύων,
 15 Ὡς καὶ ἐγώ· δὴ γάρ με Θεὸς μέγαν ἴδριν ἔθηκεν
 Ἑσθλῶν τε, στυγερῶν τε, νόος δ' ἐπὶ πάντα φορεῖται.
 Οὗτος ἔην θαλερός τε καὶ ἄλκιμος, εὐχος ἑταίρων,
 Ὑψιβιβὰς, μελέεσσιν ἐριζώοισι τεθελῶς.
 Οὗτος κάλλιμος ἦεν, ἑωσφόρος, ὄμματα πάντων
 20 Ἔλκων, εἶαρος ἄνθος ἐν ἀνδράσιν. Οὗτος ἀγῶσι
 Κύδιμος· ἔντεσιν οὗτος Ἀρήϊος· οὗτος ἄριστος
 Θηροφόνων σταδίοισι, καὶ οὔρεσι κάρτος ἐγείρων.
 Οὗτος δ' αὖ θαλίησι καὶ εἰλαπίνησι μεμηλῶς,
 Γαίῃ, καὶ πελάγεσσι, καὶ ἠέρι γαστέρα φέρβων,
 25 Νῦν ρικνὺς, καὶ ἄναλκис (ἀπήνηθησεν γὰρ ἅπαντα)
 Γῆρας ἔβη, τὸ δὲ κάλλος ἀπέπτατο· νεκρὰ τὰ γαστρούς.
 Βαῖον ἔτ' ἐν μερόπεσσι· τὸ δὲ πλεόν, εἰν αἰδαο.
 Οὗτος δ' αὖ μύθοις πνεύων μέγα παντοδαποῖσιν·
 Οὗτος δ' εὐγενέτης τύμβοις φρονέων μεγάλοισιν,
 30 Ἦ δέλτοις ὀλίγησι νεόγραφον αἶμα λελογχῶς.

50

Жить со зверями (поскольку животные преданней смертных),
 Ночи и дни проводить без печалей, скорбей, наказаний.
 Только одно чтоб во мне не звериным осталось — мой разум: 5
 Тот, что и Бога изведал, и по небу ходит свободно,
 Свет неустанно стяжая для жизни моей безмятежной.
 Или, взойдя на вершину, с высот, вознесённых над миром,
 Буду взывать громогласно ко всем, населяющим землю:
 «Смертные люди! О род истечения, как вы ничтожны! 10
 Только для смерти живя, сколь мы тщетно собою кичимся!
 Долго ль, игрушки обманчивых снов наяву, развлекаясь,
 Будете вы только шум на земле поднимать понапрасну?»
 Пользуйся разумом ты, путешествуя, друг мой, повсюду,
 Так же, как я: ибо Бог наделил меня знаньем глубоким 15
 Счастья и горестей; ум же над всем возноситься способен.
 Тот был отважным и юным, друзья им гордились премного,
 Гордой походкой ходил, выделялся прекрасным сложеньем.
 Тот был красив, как звезда Эосфор, привлекая повсюду
 Взоры людей, что весенний цветок между юношей славных. 20
 Тот в состязаниях славился; этот — оружием Арея;
 Тот со зверьми на ристалище бился и мерился силой
 С ними среди гор. А вот тот, об одних лишь пирах помышлявший
 (Дань его чреву отдали и суша, и море, и воздух),
 Сгорбился ныне, отцвёл: слабосильная старость явилась, 25
 Вся красота улетучилась, внутренность мёртвою стала.
 Только отчасти меж смертными, большей же частью в Аиде
 Он пребывает. Иной предаёт себя басням различным.
 Этот столь знатен, что думает лишь о могилах великих
 Или о том, как недавно детей в завещание внёс он. 30

51

Οὗτος καρτερόμητις, ἐνὶ πτολίεσσι μέγιστος,
 Παιδήμοις στομάτεσσι βοώμενος· οὗτος ἄμετρον
 Πλοῦτον, τὸν μὲν ἔχων, τὸν δὲ φρεσὶν ἔνδον ἀέξων.
 Οὗτος δ' ὑψιθρόνοιο δίκης πλάστιγξι γέγηθεν.
 35 Οὗτος δ' αἵματόεντι ράκει, δεσμῶ τε καρήνου
 Γαίης κάρτος ἔχων, καὶ οὐρανὸν αὐτὸν ἀτίζει
 Θνητὸς, ἐν οὐ θνητῆσι μετήρορος ἐλπρωρῆσι.
 Νῦν τάδε, μικρὸν ἔπειτα κόνις, καὶ πάντες ὁμοιοί,
 Δμῶες, σκηπτροφόροι, θῆτες, πλούτῳ κομῶντες·
 40 Εἷς ζόφος, εἷς δὲ δόμος· τόσσον πλεόν ὀφρυνόεσσιν,
 Ὅσσον κλεινοτέρωιο γόου, τύμβου τε τυχήσαι,
 Οὕνομά τ' ἐν λάεσσι λιπεῖν ἐπικήδειον οἰκτροῖς·
 Ὅψι μὲν, ἔμπα δὲ πᾶσι ἴσον θνητοῖσι τάλαντον.
 Ὅστ' ἄ πάντες ἀφανρὰ, σεσηρότα, γυμνὰ κάρηνα.
 45 Λῆξε τύφος. Πενίην δὲ μόγος λίπε· νοῦσος αἴιστος,
 Ἐχθος, ἀτασθαλίη, πλεόνων πόθος, ὕβρις ἀτειρής,
 Πάντ' ἔθανε φθιμένοισιν ὁμοῦ, καὶ πάντα μέμυκεν,
 Ἄχρισ ἂν ἐγρομένοισι συνέμπορα ἔνθεν ἵκηται.
 Ταῦτ' οὖν εἰσορόωντες, ἐμοῖς πείθεσθ' ἐπέεσσι,
 50 Παῖδες ἐμοὶ (παῖδες γὰρ, ὅσον πλεόν εἴρυσσα πνεῦμα),
 Δεῦρ' ἄγε, κόσμον ἅπαντα, καὶ ὀππόσα τῆδ' ἀλάληται,
 Ῥάψαντες, κακότητος ἐπιχθονίου βασιλῆος,
 Ἄρπαγος ἀλλοτρίων, δηλήμονος ἀνδροφόνοιο,
 Πλοῦτον, εὐκλείην, θώκους, γένος, ὄλβον ἄπιστον,
 55 Προτροπάδην φεύγωμεν ἐς οὐρανὸν, ἧχί τε πολλὰ
 Κάλλεα μαρμαίροντα φάος περὶ τρισσὸν ἄφραστον.
 Οἱ δ' ἄλλοι πεσσοῖσιν εὐοκότες ἔνθα καὶ ἔνθα
 Πίπτοιεν, πεσσῶν τε κυλίσματι τέρψιν ἔχοιεν,

Этот, прославившись в городе силою мудрости, ныне
 Вечно у всех на устах. А вот этот богатство без меры
 Дома имея, всё помыслом тщится его приумножить.
 Этот обрадован тем, что весы правосудия держит.
 Этот, в багряных одеждах, с повязкой на лбу горделивом, 35
 Силой земли обладает и в небо взирает с презреньем;
 Будучи смертным, надеждой возносится ввысь, как бессмертный.
 Всё это — ныне. Но скоро все станут равны, истлевая:
 Раб и вельможа, батрак и любой, кто богатством кичится.
 Всем нам единым приютом могильная темень послужит; 40
 Гордым одно преимущество: быть погребёнными с плачем,
 Надпись на камне надгробном оставив скорбящим потомкам.
 Рано ли, поздно ли, всех нас единая участь постигнет:
 Жалкая куча костей, обнажённый оскаленный череп.
 Гордость прешла; но и бедность оставлена горем. Недуги, 45
 Распри, нечестие, жажда богатства, бесчинная дерзость —
 Всё уже умерло вместе с умершими, всё отшумело:
 Прочь из могилы отправится лишь за воскресшими следом.
 Видя всё это, послушайтесь, дети, благого совета
 (Дети мои, ибо более вас на земле существую): 50
 Мир сей оставим и всё, что бушует в стремительном мире:
 Всю эту скверну, которою царь нас прельщает наземный,
 Хищник чужого, вредитель и злой человекоубийца, —
 Славу, богатство, престол, благородство, неверное счастье —
 Спешно оставим и в небо бежим без оглядки, где ждёт нас 55
 Троицы свет, что сияет столь чудно и невыразимо.
 Прочие, словно игральные кости, в одну и другую
 Сторону падают; грязь им, как свиньям, приносит отраду;

60 Ἦ δνοφερὴν σκοτόμαιναν εἰς ἐπικείμενοι ὄσοις,
Τοίχοις ἀμφαφώντες, ἐπ' ἀλλήλοισι δ' ἴοιεν.

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΟΥ ΒΙΟΥ ΟΔΩΝ

Τίς, πόθεν ἐς βίον ἦλθον; ἐπεὶ δέ με γαῖα καθέξει,
Τίς πάλιν ἐκ κόνιος ἔσσομ' ἀνιστάμενος;
Πῆ δὲ φέρων στήσει με Θεὸς μέγας; ἢ ῥα σαώσει
Ἐνθεν ἀναστήσας εὐδιον ἐς λιμένα;
5 Πολλὰ μὲν βιότοιο πολυτλήτοιο κέλευθοι,
Ἄλλη δ' ἀλλοίοις πῆμασι συμφέρεται.
Κοῦδὲν ἐν ἀνθρώποισι καλὸν, κακότητος ἄμικτον.
Αἶθε δὲ μὴ τὰ λυγρὰ πλείονα μοῖραν ἔχεν!
Ὁ πλοῦτος μὲν ἄπιστος ὁ δὲ θρόνος, ὄφρυνς ὀνειρών·
10 Ἄρχεσθαι δὲ μόγος, ἢ πενίη δὲ πέδη.
Κάλλος δ' ἀστεροπῆς, τυτθὴ χάρις, ἢ νεότης δὲ,
Βράσμα χρόνου πολυῆ, λυπρὰ λύσις βιότου.
Οἱ δὲ λόγοι πτερόεντες· ἀῆρ, κλέος· αἶμα παλαιὸν
Εὐγενέται, ῥώμη καὶ σὺς ἀγροτέρου.
15 Ὑβριστῆς δὲ κόρος· δεσμὸς, γάμος· εὐτεκνίη δὲ,
Φροντὶς ἀναγκαίη· δυστεκνίη δὲ, νόσος.
Αἶ δ' ἀγοραὶ, κακίης μελετήματα· ἡρεμίη δὲ,
Ἄδρανίη· τέχναι, τῶν χαμαὶ ἐρχομένων.
Στεινὴ δ' ἀλλοτρίη μάζα. Τὸ δὲ γαῖαν ἀρόσσειν,
20 Μόχθος. Ποντοπόρων τὸ πλεόν εἰν αἶδη.
Ἦ πάτρη δὲ, βέρεθρον εἰόν· ξενίη δὲ τ' ὄνειδος.
Πάντα μόγος θνητοῖς τὰνθάδε· πάντα γέλως,

Тьмою кромешною ночь им безумные очи застлала,
Только и могут ходить, что вдоль стен и держась друг за друга. 60

Ο ΠУΤΥΧ ΖΙΖΝΙ

Кто я? Откуда пришёл? Кем я буду, из праха поднявшись,
После того, как земля тело мое обретёт?
Буду ли Богом великим спасён? И куда я отправлюсь —
Верно ли мне суждено в тихую гавань идти?
5 Многострадальны сей жизни пути, переполнены горем:
Беды, несчастья, труды множатся — нет им конца.
В людях прекрасным, без примеси зла, ничего не бывает.
Если бы доля моя тяжкой такой не была!
Власть и богатство — престол ненадёжный, гордыня — пустое;
Рабство — бессмысленный труд, бедность — оковы навек. 10
Молодость — яркая молнии вспышка, минутная радость;
Старость — седины, печаль, скорый из жизни уход.
Слово крылатое — воздух, пустая молва. Благородна
Древняя кровь — но кабан тоже породист весьма.
Дерзость людская сверх меры пресытила. Брак — это привязь. 15
Добрые дети — труды. Скверные — тяжкий недуг.
На людях — учишься злу, в одиночестве — тихо слабеешь.
Занят работой? Тогда ум твой привязан к земле.
Хлеба кусок на чужбине поистине скуден. И землю
Плугом пахать тяжело. По морю ль ходишь — в Аид. 20
Родина — гиблое место, чужая страна — унижение.
Всё, что мы видим вокруг, — горе. Веселье и смех —

Χνοῦς, σκιὰ, φάσμα, δρόσος, πνοιή, πτερὸν, ἀτμίς, ὄνειρος,
 Οἶδμα, ῥόος, νηὸς ἵχνιον αὔρα, κόνις,
 25 Κύκλος ἀειδίνητος, ὁμοίᾳ πάντα κυλίνδων,
 Ἐσθῶς, τροχάων, λυόμενος, πάγιος,
 Ὠραις, ἡμασι, νυξί, πόνοις, θανάτοις, ἀνίαις,
 Τερπωλήσι, νόσοις, πτώμασιν, εὐδρομίαις.
 Καὶ τόδε σῆς, γενέτορ, σοφίης, Λόγε, ἀστατέοντα
 30 Πάντα πέλειν, στασίμων ὥς κεν ἔχωμεν ἔρον.
 Πάντα νόου πτερύγεσσιν ἐπέδραμον, ὅσσα παλαιὰ,
 Ὅσσα νέα· θνητῶν δ' οὐδὲν ἀκιδνότερον.
 Ἐν μόνον ἀνθρώποισι καλὸν καὶ ἔμπεδόν ἐστιν,
 Ἐνθεν ἀφορμᾶσθαι, σταυρὸν ἀειρομένους·
 35 Δάκρυά τε, στοναχαί τε, νόος θείοισι μεμηλῶς,
 Ἐλπίς, καὶ Τριάδος λάμψις ἐπουρανίης
 Μιγνυμένης καθαροῖσι, χοὸς λύσις ἀφραδέοντος,
 Εἰκόνοσ ἀφθορίη, τὴν λάχομεν θεόθεν·
 Ζῶειν τ' ἀλλότριον ζωῆς βίον, ἀντὶ δὲ κόσμον
 40 Κόσμον ἀμειβομένους, ἄχθεα πάντα φέρειν.

ΕΛΕΓΓΙΑΚΟΝ

Ὅλβιος ὅστις ἄσαρκον ἔχει βίον, οὐδ' ἐπίμκτον
 Εἰκόνι τῇ μεγάλῃ βόρβορον ἀμφέθετο.
 Παῦρα μὲν οὐρανίοισι νοήμασιν ἔσπετ' ἀνάγκη,
 Πλείονα δ' ἀντιάει, καὶ ζόφος ἐστὶ νόου.
 5 Εἰ ροίης γένος εἰμὶ, τί μ' ἀθανάτοις ἐῖσκεις,
 Εἰ πνεύσθην θεόθεν, τίπτε με πηλόδετον,

Пена, видение, ветер, роса, испарение, призрак,
 Пепел, морская волна, тающий след корабля.
 Вечно вращается круг, принося неизменно всё то же, 25
 Так что устойчива тут лишь перемена часов,
 Дней и ночей, порождений, смертей, наслаждений, болезней,
 Быстрого бега, удач, жалких падений и бед.
 В этом, о Логос, премудрость Твоя: Ты приводишь в движение
 Всё в этом мире затем, чтобы любил человек 30
 Лишь неизменное. Крылья расправив ума, обозрел я
 Всё в этом мире, и в нём смертный — ничтожнее всех.
 Если и есть у людей то, что вечно, прекрасно, то это —
 Наше стремление прочь, крест наш поднявши, уйти;
 Слезы, смятение ума, погружённого в поиски Бога; 35
 Радость надежды и свет Троицы, льющийся к тем,
 Кто очищению себя посвятил, кто оставил безумства;
 Образ возможность хранить, Богом дарованный нам;
 Жить посторонней для жизни, иной, неиспорченной жизнью,
 Мир обменявши на мир, все бремена понести. 40

ЭЛЕГИЧЕСКИЙ СТИХ

Всякий блажен, кто бесплотною жизнью живёт, не пятная
 Образ великий в себе мерзостью нечистоты.
 Изредка, лишь поневоле покорны мы помыслам неба,
 Чаще противимся им, разум во мрак погрузив.
 Если рождён истечением я, для чего же бессмертным 5
 Ты уподобил меня? Если от неба мой дух,

Χριστὲ, φέρεις; γῆρας μὲν ἔβη, καὶ ἄψε' ἀκιδνά·
 Ἦ δ' ἔτι λύσσαν ἔχει σὰρξ ἐπανισταμένη
 Ἀμφαδὸν, ἢ λοχόωσα· τὸ δ' ἄλγιον, ὀππότε μύστην
 10 Οὐρανίων θυέων μὴ καθαρὸν παρέχει.
 Ὅρκίζω σε Θεοῖο μέγα κράτος, ἡδὲ κελαινὸν
 Ἦμαρ ἀλιτροβίων, ἴσχεο μαργοσύνης.

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΕΙΣ ΧΡΙΣΤΟΝ

Τέθνηκα τῶδε τῶ ταλαιπώρω βίῳ,
 Ὅς φέρετ' ἄνω κάτω τε, Εὐρίπου δίκην,
 Βέβαιον οὐδὲν, οὐδ' ἐφ' ἡμέραν, ἔχων.
 Ζῆσαι δ' ἐκείνῳ τῶ μακρῶ πόθος μ' ἔχει,
 5 Ὅς ἄθλα κείται τοῖς κάλ' ἡγωνισμένοις.
 Πρὸς ταῦτα χαίρεθ', οἷς φίλα τὰ τοῦ βίου·
 Ἐγὼ δὲ χαίρων ὄψομαι τὸν Δεσπότην.
 Τολμῶ τι λέξαι, ὦ Μάκαρ· τὸ σῶμά σοι
 Τὸ σὸν τὸ τῆς σῆς πλάσμα προσρίπτω χερός·
 10 Ὅς λεπτὸν, ὡς ὀδωδός, ὡς παρειμένον!
 Ἴδου πρόκειται, βλέψον, ἐκλελοίπαμεν.
 Καὶ νῦν πάρει, δὸς χεῖρα, ἢ λύσον βίου,
 Πρὶν καί τι χεῖρον συμπεσεῖν ἐμοὶ τέλος.
 Τί δεῖ πάλιν κακῶν τε, καὶ καθαρσίων;
 15 Ὅλωλ', ὄλωλα συμφοραῖς, σοὶ δ' ὄλλυμαι.
 Σὺ γὰρ Θεός μου· σὺ ζόφον λύεις κακῶν
 Νεκρῶ πνέοντι μικρὸν, ἢ λυπρὸν βίου.

Что же меня Ты, Христос, долготерпишь, покрытого грязью?
 Старость явилась: увы, слабы суставы мои.
 Плоть то открыто восстанет, а то нападёт из засады.
 Хуже, когда иерей жертву нечистый вершит. 10
 Божьею силою великой тебя я, о плоть, заклинаю:
 Алчность свою усмири в чёрный нечестия день.

ΜΟΛΙΤΒΑ ΧΡΙΣΤΥ

Я умер для борений жизни горестной,
 Что, как Эврип, по бурным волнам носит нас:
 Ничто не прочно в ней ни на единый день.
 Мне той далёкой жизнью жить хотелось бы,
 5 Где обретёт награду состязавшийся. 5
 Прощайте, люди, любящие жизнь свою,
 Я ухожу, чтоб зреть Владыку Господа.
 Благий, дерзну ли молвить? Тело бренное,
 Твоей руки творенье, предаю Тебе.
 10 Как скверно пахнет, жалкое, нелепое! 10
 Воззри, о Боже: вот, перед Тобой лежит.
 Теперь подай мне руку, кончи жизнь мою,
 Пока горчайших зол мне не принёс конец.
 Нужны ль ещё мне скорби, очищения?
 Я гибну, гибну в горе. Но Тебе умру, 15
 15 Мой Бог! Ты разгоняешь мрак страдания
 Для мертвеца, который жив пока ещё.

ΔΕΗΣΙΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΧΡΙΣΤΟΝ

Ἐπιστάτα, κλύδων με δεινὸς ἀμφέπει,
 Τὸν σὸν μαθητὴν. Ἐξέγειραι, πρὶν θάνω.
 Μόνον κέλευσον, καὶ ζάλη τεθνήξεται.
 Τολμῶ φράσαι τι· Χριστέ, μὴ πίεζέ με,
 5 Μηδὲ σβέσης με τῷ βάρει τῶν θλίψεων.
 Πολλοὺς ἔχεις γὰρ καὶ κακωτέρους ἐμοῦ,
 Οὓς ἠλέησας. Μή με κρίνης ἀξίως.
 Κένου, κένου δὲ τοῦ ταλάντου τὸ πλεόν.
 Μιᾶς τίς οἴσοι φόρτον ἡμέρας μόνης;
 10 Τίني προσέλθω τοῖς κακοῖς βαρούμενος;

ΕΥΧΗ ΕΩΘΙΝΗ

Ὅρθρος δίδωμι τῷ Θεῷ μου δεξιὰς,
 Μηδὲν σκοτώδες ἢ δράσειν ἢ αἰνέσειν,
 Ἄλλ' ὡς μάλιστα σοι θύσειν τὴν ἡμέραν,
 Μένων ἄσειστος, καὶ παθῶν αὐτοκράτωρ.
 5 Αἰσχύνομαι τὸ γῆρας, ἂν κάκιστος ᾶ,
 Καὶ τὴν τράπεζαν ἧς παραστάτης ἐγώ.
 Ὅρμη μὲν αὕτη, Χριστέ μου· σὺ δ' εὐόδου.

ΠΡΟΣ ΕΣΠΕΡΑΝ ΘΡΗΝΟΣ

Ἐψευσάμην σε,⁵⁴ τὴν ἀλήθειαν, Λόγε,
 Σοὶ τὴν παροῦσαν ἡμέραν καθαγνίσας.

⁵⁴ Здесь в PG стоит точка, а не запятая. Вероятнее всего, это опечатка, т. к. текст продолжается со строчной буквы.

ΜΟΛΕΝΙΕ ΧΡΙΣΤΥ

Наставник! Ученик Твой бурей страшною
 Объят — восстань же и спаси от гибели:
 Лишь повели, и море успокоится.
 Христе, дерзаю молвить: не гнети меня,
 5 Да не угасну я под грузом горестей.
 Ведь Ты людей гораздо худших миловал,
 Не осуждай на то, что мною заслужено,
 Сними с весов судебных часть вины моей.
 Снесёт ли кто и тяжесть дня единого?
 10 Куда пойти грехами отягчённому?

УТРЕННИЙ ОБЕТ

Даю с утра я Богу обещание
 Не одобрять и не творить греховного,
 Но день Тебе принести как жертву чистую,
 Быть непреклонным, над страстями властвовать.
 5 А коль порочен буду, то и трапезу
 Святую оскорблю, и седину свою.
 Христе, содействуй этому стремлению.

ΒΕΧΕΡΝΙЙ ΠΛΑΧ

Я лгал Тебе, о Слово Божье, Истина,
 Когда сей день как жертву посвящал Тебе.

Οὐ πάντα φωτεινόν με νύξ ἐδέξατο.
 Ἦ μὴν προσηυξάμην τε καὶ τοῦτ' ὠόμην·
 5 Ἄλλ' ἔστιν οὐ μοι καὶ προσέπταισαν πόδες.
 Ζόφος γὰρ ἦλθε βάσκανος σωτηρίας.
 Λάμποις τὸ φῶς μοι, Χριστέ, καὶ πάλιν φανείς.

ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΣ ΛΑΟΝ

Σιὼν ὁδοὶ πενθοῦσι, τὸν νόμου λάτρην
 Λαὸν ποθοῦσαι ἡμέραις ἐορτίοις.
 Πενθῶ δ' ἔγωγε λαὸν οὐχ ὀρώμενον
 Ἐμοὺς ρέοντα πρὸς λόγους, ὡς ἦν ποτε
 5 Κωνσταντινούπολις τε καὶ ξένων ὅσον
 Ἐνδημον, οἷς ἤστραπτεν ἡ φίλη Τριάς.
 Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ὡς λέων βρυχώμενος
 Μακρὰ στενάζω. Τῶν δ' ἐμῶν τέκνων τυχὸν
 Ἄλλοι κατασκιρτῶσι, πιθανοῖς λόγοις
 10 Συναρπάσαντες. Εἰ γὰρ ἔλθοι μοι σθένος,
 Ὡς πρὶν, Τριάς, σὸν, καὶ βρυχησαίμην πάλιν
 Ἐν σοὶ, τάχ' ἂν τι θῆρες εἴξειαν πάλιν.

ΕΙΣ ΤΑ ΘΑΥΜΑΤΑ ΗΛΙΟΥ ΤΟΥ ΠΡΟΦΗΤΟΥ ΚΑΙ ΕΛΙΣΑΙΟΥ

Τοσαῦτα θαύματ' Ἡλίου τοῦ Θεσβίτου.
 Κόραξι πρῶτον ἐτράφη· καὶ δεύτερον
 Ἐθρεψε χήραν πλουσίως Σαραφθίαν,

Уже не светлым ночь меня окутала.
 Молясь Тебе, я видел это явственно,
 Однако ноги отказались слушаться,
 5 И мрак пришёл, заклятый враг спасения.
 Христе, зажги мой свет, и снова будь со мной.

К НАРОДУ ЦЕРКВИ АНАСТАСИИ

Скорбят пути Сиона, жаждут в праздники
 Узреть народ, прилежно чтящий заповедь.
 И я скорблю: ведь я не вижу более
 Народ, текущий внять глаголам уст моих:
 И чужестранцев, и константинопольцев,
 5 Всех просвещённых чудным светом Троицы.
 Как лев, окрестность рыком оглашающий,
 Стенаю ныне: чад любимых, может быть,
 Другие уловляют речью вкрадчивой.
 Но если обрету я силу прежнюю
 10 В Тебе, о Троице, то снова, рыкая,
 Заставлю хищных разбежаться в стороны.

ЧУДЕСА ИЛИИ ПРОРОКА И ЕЛИСЕЯ

Вот Илии деянья Фесвитянина.
 Вначале воронами он питаем был,
 Затем вдовицу накормил сарептскую

Μικροῖς ἐλαίου καὶ ἀλεύρου λευφάνοις·
 5 Ἦς καὶ τὸν υἱὸν ἐκ νεκρῶν φυσηήμασιν
 Ἦγειρεν. Ὑετόν τ' ἀνέσχευ ἐκ Θεοῦ,
 Ἦπειτ' ἀφήκε. Θυσίαν καταγνίσας
 Πυρὶ ξένῳ τε καὶ ξένοις, εἴτ' ἤρκεσε
 Τροφῆς ἄγευστος ἡμέραις ἐν πλείοσι
 10 Ἦφλεξεν ἄρδην πεντηκοντάρχας δύο.
 Ἰορδάνην διήλθε μηλωτῆ τεμών·
 Πυρὸς δ' ἀνήλθεν ἄρματι πρὸς οὐρανὸν
 Ὅμοῦ δοράν τε καὶ χάριν Ἐλισσαίῳ
 Ἀφήκεν. Ἦθρει καὶ τὰ τούτου θαύματα·
 15 Ἰορδάνην διήλθε μηλωτῆ τεμών.
 Πηγὰς ἔθηκεν ἀλσὶν εὐτέκνους πόλει.
 Παῖδας δ' ὑβριστὰς θηρίοις ἀπώλεσεν
 Διαψῶντι ρεύματ' ἐξ Ἐδάμ ἐπήγασε
 Στρατῶ· γυναικά τε χρέους ἐρρύσατο
 20 Πηγαῖς ἐλαίου· τῇ δὲ Σουναμίτιδι
 Οὐκ ὄντ' ἔδωκε παῖδα, κ' ἐκ νεκρῶν πάλιν.
 Φθοράν τ' ἐπέσχευ ἐκ πόας, καὶ πλείοσιν
 Ἦμυνε λιμὸν ἐνδεεστέρα τροφῆ.
 Ναμῶν δὲ λέπρας ἐκκαθήρας τὸν Σύρον,
 25 Πέμπει Γιεζεὶ τὴν νόσον· εἴτ' ἀξίνην
 Ἦπλευσε νότοις ἐκ βυθῶν Ἰορδάνου·
 Σύρων δὲ τοὺς ἔλκοντας ὄψεις ἀμβλύνας
 Ἦδωκεν ἐχθροῖς· εἶτα τῷ στρατῶ κόρον
 Προεῖτο, λεπρῶν ἔργα. Καὶ νεκρὸς νεκρὸν
 30 Ἦγειρεν, ἐγγὺς συντεθέντων ὀστέων.

Муки и масла малыми остатками.
 Своим дыханьем сына воскресил он ей 5
 Из мёртвых. Литься запретив от Господа
 Дождю, затем позволил вновь, невиданным
 Огнём сожегши жертву. После многие
 Провёл в пустыне дни без пищи. Далее
 Испепелил он двух пятидесятников 10
 Рассёк милотью воды иорданские,
 Взошёл на небо в колеснице огненной.
 А Елисею он и дар, и милость дал.
 Рассмотрим и деянья Елисеевы.
 Рассёк милотью воды иорданские, 15
 В истоках солью устранил бесплодие,
 Детей надменных истребил животными.
 Потоки вод для воинов он жаждущих
 Извёл в Едоме. Долг вдовы источником
 Елея он покрыл. Сунамитянке же 20
 И сына дал, и после воскресил его.
 У зелий силу отнял смертоносную
 И скудной пищей многих спас от голода.
 Очистил Неемана-сириянина,
 Но и проказой поразил Гиезия. 25
 Заставил плыть секиру по волнам речным.
 Затмивши очи сириянам, предал их
 Врагам, и пищи предсказал обилие
 Для войска. Мёртвый, воскресил он мёртвого
 Своими же костями близлежащими. 30

Πολλὰ λέγεις με κακῶς, ὦ φίλτατε· εἰ μὲν ἄριστος
Αὐτὸς ἔων, τάχα τι καὶ πείσομαι· εἰ δὲ κάκιστος,
Λίσσομ' αἶε με λέγοις καὶ πλείονα. Ὡδ' ἂν ἔγωγε
Πᾶσιν ἀριστεύοιμι. Κακοῖς ἔχθεσθαι ἄμεινον.

ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΜΗ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΒΙΟΥ

Χριστὲ ἀναξ, τί με σαρκὸς ἐν ἄρκυσι ταῖσδ' ἐνέδησας;
Τίπττε με τῶδε βίῳ θήκας ὑπ' ἀντιπάλῳ;
Πατρὸς μὲν γενόμεν θεοειδέος, οὐκ ὀλίγης δὲ
Μητέρος· ἐς δὲ φάος ἤλυθον εὐξαμένης.
5 Ἡῤῥατο, καί μ' ἀνέθηκε Θεῶ βρέφος· ἀφθορίας δὲ
Θερμὸν ἔρωτα χέεν ὄψις ἐμοὶ νυχίη.
Χριστὸς μὲν δὴ τοῖς· τὰ δ' ὕστατα κύμασι βράσθην,
Ἄρπαλέαις παλάμαις ἤρκεσα, σῶμα λύθην,
Ποιμέσιν οὐ φιλίοισι συνέδραμον, ἡῤῥον ἄπιστα,
10 Χηρώθην τεκέων, πῆμασι χασσάμενος.
Οὗτος Γρηγορίου βίος· τὰ δ' ἔπειτα μελήσει
Χριστῶ ζωοδότῃ. Γράψατε ταῦτα λίθοις.

Много худого теперь говоришь обо мне ты, милейший.
Если ты сам совершенен, охотно тебе я поверю.
Если же нет, то всегда говори обо мне ещё хуже:
Как превосходно, когда негодяи меня ненавидят!

ЭПИТАФИЯ И КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ СВОЕЙ ЖИЗНИ

Царь мой, Христос, для чего я тенетами плоти окутан,
Ради чего помещён в полную горестей жизнь?
Богopodobный отец породил меня с матерью славной —
Я появился на свет лишь по молитве её.
5 Мать молилась и Богу меня посвятила младенцем.
В чудном виденьи ночном тягу я к девству обрел.
Всё это сделал Христос. А затем по волнам я носился;
Много от хищных страдал; телом своим изнемог.
Пастыри были враждебны; бывало, меня предавали;
Чад я лишился своих; бедами был угнетён.
10 Вот какова у Григория жизнь. Остальное устроит
Жизнеподатель Христос. Так начертай на камнях.

Перевод с древнегреческого,
вступительная статья и примечания В. Н. Генке

СВТ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРИЦАМ

Начиная с 429 г. свт. Кирилл Александрийский вел непрестанную борьбу против константинопольского патриарха Нестория. Защите церковного учения о воплощении Слова, помимо многочисленных писем и проповедей, он посвятил целый ряд крупных полемических сочинений, к важнейшим из которых принадлежат три книги, часто объединяемые под общим названием «О правой вере». Написаны они были вскоре после начала спора, по всей видимости после завершения другого обширного труда, пяти книг «Против богохульств Нестория», составленных весной 430 г.¹

В своем втором письме к свт. Кириллу от 15 июня 430 г. Несторий недвусмысленно дает понять, что пользуется поддержкой императорского двора². Не исключено, что именно это побудило св. Кирилла составить особое обращение непосредственно к императору и другим лицам императорской фамилии³. Таким обращением и стали написанные на протяжении того же 430 г., в условиях все более разгоравшегося противостояния, книги «О правой вере», в которых была поставлена цель, без упоминания имени константинопольского первоиерарха, предостеречь царствующих особ от воздействия его богословских взглядов⁴. Эти три книги, или три обширных догматических послания⁵, предназначенные для разных лиц царской семьи, в сово-

¹ Bardenhewer 1924. S. 48—49. Quasten 1960. P. 126.

² В конце этого письма Несторий обвиняет св. Кирилла в том, что он нарушает церковный мир, в то время как Церковь приобретает души спасаемых, а «жизнь царей, просвещенных учением, преисполнена радости» (ACO 1, 1, 1, 32:11—18 [Деяния 1996. С. 150]).

³ Bardenhewer 1924. S. 49.

⁴ Quasten 1960. P. 126.

⁵ Выражение λόγος προσφωνητικός, употребленное в надписании каждой их

купности образуют замечательное по своей полноте изложение христологического учения александрийского святителя⁶.

О содержании первой книги, «О правой вере к императору Феодосию»⁷, достаточное представление может дать опубликованный нами русский перевод диалога святителя «О вочеловечении Единородного», являющегося по существу ее первой редакцией⁸. В наиболее обширной по размеру второй книге, «О правой вере к царевнам»⁹, адресованной младшим сестрам императора Аркадии и Марине, святитель главным образом рассматривает новозаветные «свидетельства», привлеченные им для опровержения несторианских взглядов. После предисловия, содержащего сжатое изложение учения о Христе (с защитой имени «Богородица» и Божественного достоинства Христа, а также с обоснованием этих положений в небольшом патристическом флорилегии), святитель приводит различные места из Нового Завета, снабдив их довольно краткими толкованиями и распределив по определенным темам. Внутри каждого

трех книг «О правой вере», означает: «официальное представление, заявление, меморандум». Ср. разные наименования на иностранных языках: Vorstellungen (Bardenhewer 1924. S. 49); memorial (Quasten 1960. P. 126); oratio (CPG 5218—5220). В русской патрологической литературе нет устоявшегося определения жанра этих сочинений. Ср.: «три письма, или лучше три книги» (Филарет, архиеп. Черниговский и Нежинский. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1859. С. 75); «три книги о вере» (Миролубов 1889. С. 43); «догматическое послание» (Лященко 1916. С. 279), «послание» (Лященко 1916. С. 281), «слово» (Лященко 1916. С. 283—284).

⁶ «Прекрасное вероучительное целое о Христе» (Un bel ensemble doctrinal sur le Christ), по выражению французского теолога и церковного историка первой половины XX в. А. Алэ (Alès 1931. P. 104).

⁷ Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide. CPG 5218. ACO 1, 1, 1, 42—72 (PG 76, 1133—1200). Рус. пер.: Св. Кирилла, архиепископа Александрийского, (книга) о правой вере в Господа нашего Иисуса Христа, обращенная к благочестивейшему императору Феодосию // Дмитриев 1916. С. 13—62.

⁸ БВ 5—6. С. 65—150.

⁹ Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide. CPG 5219. ACO 1, 1, 5, 62—118 (PG 76, 1201—1336). Рус. пер.: Св. Кирилла, архиепископа Александрийского, (книга) обращенная к благочестивейшим царятам // Дмитриев 1916. С. 63—160. К вопросу об адресатах второй и третьей книг «О правой вере» см.: БВ 5—6. С. 66 (примеч. 6).

отдела избранные им фрагменты Священного Писания располагаются в порядке новозаветных книг¹⁰. Из заявленных в предисловии тем: о том, что Христос есть Бог; что Он — жизнь и податель жизни; о вере во Христа как в Бога; о том, что Христос — жизнь и умилоствление; что Его смерть — спасительна для мира¹¹, святитель разбирает только первые три. Книга «О правой вере к царицам» не имеет какого-либо заключения и словно обрывается на полуслове. Таким образом, ей недостает композиционной цельности, и она получилась «необработанной и довольно элементарной по содержанию»¹².

Публикуемая нами третья и последняя из книг, «О правой вере к царицам»¹³, была предназначена для сестры императора св. Пульхерии и его супруги Евдокии. Обе августы отличались блестящей образованностью и глубоким умом, что, надо полагать, и определило более сложное содержание и значительно более совершенную форму этого сочинения¹⁴. По словам самого св. Кирилла,

¹⁰ 32-я книга сочинения св. Кирилла «Сокровищница (изречений) о Святой и Единосущной Троице» (PG 75, 453—565), также представляющая собой выборку различных мест из Нового Завета с краткими толкованиями, дает эти места в том же порядке новозаветных книг, что и в каждом отделе книги «О правой вере к царицам». Можно предположить, что он соответствует порядку этих книг в том библейском списке, который был под руками святителя. Порядок этот следующий: Павловы послания (Рим. — 1, 2 Кор. — Гал. — Еф. — Флп. — Кол. — 1, 2 Фес. — Евр. — 1, 2 Тим. — Тит.), Деяния, Соборные послания (Иак. — 1, 2 Пет. — 1 Ин. — Иуд.), Евангелия (Мф. — Ин. — Лк.). Цитат из Флм., 2 Ин., 3 Ин., Мк. и Откр. святитель в этих трактатах не приводит.

¹¹ Or. ad Arcad. ASCO 1, 1, 5, 70:19—31.

¹² Успенский 1916. Л. 4. Ср.: «Первое слово к царственным женам весьма обширно, хотя и не отличается стройностью и обработанностью» (Лященко 1913. С. 283).

¹³ Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide. CPG 5220. ASCO 1, 1, 5, 26—62 (PG 76, 1335—1420). Рус. пер.: Св. Кирилла, архиепископа Александрийского, вторая книга о правой вере, обращенная к благочестивейшим царицам // Дмитриев 1916. С. 160—220.

¹⁴ «Книга, адресованная к Пульхерии, была глубже по своему содержанию и обставлена была большею аргументацией из божественных и отеческих творений, чем книга, назначенная для Феодосия» (Миралюбов 1889. С. 43). «Двум императрицам св. Кирилл ... осмеливается предложить более глубокое и более утонченное учение» (Alès 1931. P. 104).

если в книге, направленной «к святым девам» (т. е. к Аркадии и Марине), он приводил нетрудные для понимания места Священного Писания, то здесь он обращается к разбору «изречений менее ясных»¹⁵. Очевидно, что эта книга составлена вскоре после книги «О правой вере к царицам», поскольку непосредственно ссылается на нее. Как и предшествующая, она представляет собой главным образом подборку новозаветных фрагментов с толкованиями, только на этот раз порядок избранных фрагментов определяется последовательным изложением христологического учения. При этом сами толкования намного более развиты. Все это сообщает ей несравненно большую цельность. Также, несмотря на меньший объем, она значительно богаче по охвату рассматриваемых вопросов.

Всего в книге 48 глав¹⁶. Во вступлении (главы 1—4)¹⁷, вслед за обращением к императрицам, утверждается единство Христа, не нарушаемое тем, что Ему свойственны как Божественные, так и человеческие черты, и задается цель сочинения: разбор тех высказываний Священного Писания, понимание которых может вызвать затруднение. После этого даны толкования на избранные места Нового Завета, сгруппированные в пять разделов, которые имеют следующие подзаголовки: об истощании (главы 5—19)¹⁸; о послушании Христа (главы 20—24)¹⁹; об освящении Христа и о Его священстве (главы 25—35)²⁰; о том, что о Господе нашем Иисусе Христе говорится, что Он получил славу (главы 36—39)²¹; о том, что о Христе говорится, что Он воскрес из мертвых силою Отца (главы 40—46)²²; о том, что Христос, хотя и называется Сыном

¹⁵ Or. ad Pulch. ASCO 1, 1, 5, 28:1—4.

¹⁶ Мы следуем той нумерации глав, которая дана в ASCO. По этой нумерации каждая глава, начиная с 5-й, содержит толкование очередного избранного фрагмента Нового Завета.

¹⁷ Or. ad Pulch. 26:1—28:9.

¹⁸ Or. ad Pulch. 28:10—37:29.

¹⁹ Or. ad Pulch. 37:30—41:13.

²⁰ Or. ad Pulch. 41:14—53:3.

²¹ Or. ad Pulch. 53:4—55:18.

²² Or. ad Pulch. 55:19—60:15.

Человеческим, однако от этого ничуть не в меньшей степени есть истинный Бог (главы 47—48)²³. Таким образом, в книге охвачены ключевые стороны тогдашнего христологического спора, за исключением именованной Святой Девы «Богородицей» и защиты Божественного достоинства Христа, что было подробно изложено во второй книге, обращенной к царевнам.

Христология св. Кирилла в книге «О правой вере к царицам» вполне характерна для всего корпуса его антинесторианских сочинений, составленных в преддверии Эфесского собора. Она отличается тем же резким акцентом на единстве лица Спасителя, в ней столь же отчетливо выражено учение о «взаимообращении свойств» двух природ, как и в его знаменитых «анафематизмах».

Хотя важнейшие в дальнейшем термины «лицо» (*πρόσωπον*) и «ипостась» (*ὑπόστασις*) как христологические встречаются в книге крайне редко²⁴, весьма показательно то, как именно они здесь употреблены²⁵. Зато другое ключевое понятие, «природа» (*φύσις*), святитель использует весьма часто, по большей части применяя

²³ Or. ad Pulch. 60:16—61:31.

²⁴ Несколько раз они использованы в триадологическом аспекте. Говорится о лице Бога Отца (Or. ad Pulch. 32:10, 47:11, 52:20—21, 52:29, 52:31—32, 56:8), причем это по большей части библейские цитаты (Евр. 9, 24; Притч. 8, 30—31). Трижды упоминается лицо Сына (Or. ad Pulch. 41:36, 42:1, 53:32). Однажды (в цитировании Евр. 1, 3) упоминается ипостась Отца (Or. ad Pulch. 29:19—20); однажды говорится о едином Божестве в трех ипостасях (Or. ad Pulch. 55:24—25).

²⁵ По словам святителя, об одном лице (*ἐφ' ἑνὸς προσώπου*) библейский язык допускает иногда выражения словно бы относящиеся к двум лицам (*διπρόσωπον*), примером чего являются слова апостола Павла (Кол. 1, 19; 2, 9): во Христе «обитает вся полнота Божества» (Or. ad Pulch. 37: 9—29). Один раз святитель отвергает разделение по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*) Бога и человека во Христе, сближая при этом *ὑπόστασις* с *φύσις*: единство Христа нарушается, если в Нем «разделены природы или ипостаси», *διηρημένων τῶν φύσεων ἢ γούν ὑποστάσεων* (Or. ad Pulch. 52:15). Ниже, где повторяется та же мысль, *ὑπόστασις* уже отсутствует: *διηρημένων τῶν φύσεων* (Or. ad Pulch. 56:29). Об употреблении термина *πρόσωπον* в книгах «О правой вере», в ряду других антинесторианских трактатов, см.: *Liébaert J. Saint Cyrille d'Alexandrie et l'unique prosôpon du Christ aux origines de la controverse nestorienne // Melange de sciences religieuses 34. Lille, 1977. P. 53—55.*

его к Божеству Христа. Именно Божественная природа является собственной (*ἰδίᾳ*) природой для Христа²⁶; Христос по природе (*κατὰ φύσιν, φύσει, τὴν φύσιν*) — Сын, рожденный от Отца, Слово, Бог, Господь²⁷; по природе Ему принадлежат Божественные свойства: вездесущие, нетварность, неизменность, бесстрастие, бессмертие, святость²⁸. Однако несколько раз слово *φύσις* достаточно определенно отнесено и к человечеству Спасителя²⁹. Правда, чаще при указании на человеческую природу свт. Кирилл использует библейские понятия «плоть» (*σάρξ*)³⁰, «тело» (*σῶμα*)³¹, «человек» (*ἄνθρωπος*)³² или указывает на нее как на «человечество» (*ἡ*

²⁶ Or. ad Pulch. 29:26—27, 36:29, 45:12, 51:4.

²⁷ Or. ad Pulch. 27:11, 27:19, 27:21—22, 28:18, 36:25, 40:18, 40:26, 43:11, 43:33—34, 45:5—6, 45:10, 47:24, 47:35, 49:1, 52:4—5, 54:1, 55:15, 56:31, 57:6—7, 57:22, 57:29, 58:2—3, 59:3, 59:24—26, 60:30.

²⁸ Or. ad Pulch. 32:5, 32:27, 32:33, 36:35—36, 37:9, 38:37, 43:7, 43:10, 50:6—7, 54:36, 54:13—14, 56:38—57:1.

²⁹ Or. ad Pulch. 28:32—33, 28:35, 36:6, 38:12—13, 42:21—22, 45:34—35, 47:20—23.

³⁰ Or. ad Pulch. 27:10, 28:23, 29:11, 29:12, 32:36, 33:27, 33:30, 33:33, 37:16, 38:23, 39:25, 41:2, 41:10, 42:14, 42:22, 42:24, 46:1, 46:32, 47:5, 49:21, 50:9, 56:11, 56:37, 57:1, 57:9, 58:2, 58:7, 61:11. Также, следуя за Евр. 2, 14, «плоть и кровь» (Or. ad Pulch. 30:23, 30:32—33, 32:26, 33:9, 35:2—3, 41:8). Само воочеловечение Слова и Его искупительные деяния именуется «домостроительством с плотью» (Or. ad Pulch. 33:20, 33:24, 33:30, 34:16, 40:3, 42:1—2, 43:12, 44:25, 45:10, 47:23—24, 49:18—19). Для свт. Кирилла, который опирается в этом на книгу пророка Иоиля (Иои. 2, 28), «плоть» означает не что иное, как всего человека: *λόγος γέγονε σάρξ, τοῦτέστι ἄνθρωπος κατὰ γὰρ τὸ ἐκχεῖν ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα* (Or. ad Pulch. 27:32—33; ср.: Or. ad Pulch. 33:33—34, 38:32, 56:4). Впрочем, можно отметить, как некоторую непоследовательность его богословского языка, что в рассуждении против аполинаристов «плотью» названа только часть человека, отличная от души (Or. ad Pulch. 58:36, 59:1—2).

³¹ Or. ad Pulch. 27:12, 29:34, 36:33, 37:16, 38:11, 39:1—2, 40:27, 57:8, 58:33. При этом уточняется, что воспринятое тело имеет разумную душу (Or. ad Pulch. 27:11—12, 37:16, 58:33).

³² Or. ad Pulch. 27:27, 27:32, 28:18, 29:10, 30:4, 30:33, 33:25, 33:34, 37:11, 38:11, 39:23, 39:34, 40:12, 41:7, 45:32, 46:3, 47:1, 47:36, 53:1, 53:23, 54:37, 56:3, 58:33. Однако подчеркивается, что Христос — не обыкновенный (*ἀπλῶς, ψιλός, κοινός*) человек (Or. ad Pulch. 32:24—25, 33:9, 38:17—18, 38:31, 41:28, 43:1, 43:23—24, 43:31, 49:30, 49:32, 59:16).

ἀνθρωπότης)³³ и «человеческое» (*τὸ ἀνθρώπινον, τὰ ἀνθρώπινα*)³⁴. При этом святитель особо останавливается на опровержении аполлинаристов, защищая полноту воспринятой Словом человеческой природы³⁵.

По определению свт. Кирилла, Иисус Христос — не бесплотное Слово и не простой человек³⁶, но воплотившееся и вочеловечившееся Слово Божие³⁷. Следуя апостолу Павлу³⁸, святитель понимает воплощение как добровольное истощание (*κένωσις*) Слова³⁹ и восприятие Им плоти⁴⁰. Поэтому недопустимо рассматривать Слово и Его плоть обособленно (*ἰδικῶς, ἀνὰ μέρος, κατὰ μόνας*)⁴¹. Между Божеством и человечеством во Христе — настолько тесное единство (*ἕνωσις, ἕνωσις οἰκονομική, ἕνωσις ἀληθινή*)⁴², что Слово усваивает Себе плоть и все принадлежащее плоти, в том числе ее страдания⁴³. Ведь в том и состояла цель (*σκοπός*) Единородного, чтобы пострадать за нас собственной плотью⁴⁴. Но даже в воплощении

³³ Or. ad Pulch. 37:9 — 10, 38:32, 39:23, 40:25, 55:5. Также «условия человечества», *τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρος* (Or. ad Pulch. 28:27, 29:33, 30:7, 31:35, 39:36—37).

³⁴ Or. ad Pulch. 27:31, 30:25, 31:26, 32:2, 33:15, 33:26, 34:15, 34:16, 40:4, 44:2—3, 54:34, 57:21

³⁵ Or. ad Pulch. 58:20—59:1.

³⁶ Or. ad Pulch. 50:7—9.

³⁷ Or. ad Pulch. 28:8—9.

³⁸ См.: Флп. 2, 7.

³⁹ Or. ad Pulch. 27:29—30, 30:5—6, 36:4—5, 36:36—37, 39:20, 45:25, 47:20, 54:36—37.

⁴⁰ Or. ad Pulch. 27:11—13, 29:34, 38:10—11, 39:24—25, 58:33.

⁴¹ Or. ad Pulch. 30:1—2, 31:35—38, 33:5—6, 35:20—31, 37:12—13, 45:4—7, 49:25—29, 51:25—28, 52:9—12, 56:29—35, 61:18—20.

⁴² Or. ad Pulch. 27:10—11, 30:32, 37:9—10, 37:17, 44:3, 52:1, 61:23. Кроме *ἕνωσις*, для описания единства Божества и человечества во Христе св. Кирилл использует в книге формы глагола *ἐνώω* (Or. ad Pulch. 30:23, 30:24, 36:6, 37:15, 40:27, 50:8, 59:5, 60:13, 61:11), а также *σύνωδος* (Or. ad Pulch. 27:10, 44:2) и *σύμβασις* (Or. ad Pulch. 28:28).

⁴³ Or. ad Pulch. 29:11, 29:34, 30:24—25, 32:32, 33:27, 36:32—34, 3:15—16, 38:11, 39:1—2, 41:1—2, 50:9, 50:36—51:1, 52:4—6, 56:7, 56:11, 57:9, 59:1—2, 59:26—27, 60:12—15.

⁴⁴ Or. ad Pulch. 42:13—14.

Он остается Богом⁴⁵. Стало быть, один и Тот же Сын подвержен страданию по плоти и бесстрастен по природе Божества⁴⁶. С другой стороны, воспринятая Словом плоть приобретает Божественные свойства: она становится животворящей, как собственная плоть Бога Слова⁴⁷.

Что касается образа соединения двух природ во Христе, в книге неоднократно отвергается несторианский образ связи (*συνάφεια*) человека со Словом только через равенство их достоинства и власти⁴⁸ или по одноименности сыновства⁴⁹. Такая относительная связь (*σχετικῆ συνάφεια*) человека и Бога Слова при их ипостасном различии неизбежно ведет к разделению единого Христа и тем самым не позволяет говорить об усвоении Словом искупительных страданий⁵⁰. Да и сам по себе термин *συνάφεια* недостаточен для того, чтобы выразить подлинное единство Божества и человечества во Христе⁵¹. Используется здесь и нередкая в сочинениях святителя антропологическая модель: единство двух природ рассматривается по аналогии с единством человека, состоящего из души и тела⁵².

И все же христологическая терминология в книге «О правой вере к царицам» дается не столь детально, как в книге, обращенной к царевнам. Подвергнутое критике в предыдущем трактате несторианское представление о «богоносном человеке» (*ἄνθρωπος θεοφόρος*) и «единстве лиц» (*ἕνωσις ἐν προσώποις, ἕνωσις προσώπων*)⁵³ здесь и вовсе не затрагивается. Встречавшиеся там определения единства (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις κατὰ φύσιν, ἕνωσις φυσική*)⁵⁴, столь

⁴⁵ Or. ad Pulch. 30:25, 30:33—34, 33:9, 36:1—2, 40:26.

⁴⁶ Or. ad Pulch. 56:36—57:1.

⁴⁷ Or. ad Pulch. 59:26—28.

⁴⁸ Or. ad Pulch. 35:23, 35:26—28, 43:24, 49:31—32, 50:1—2, 52:9—10, 52:16—18.

⁴⁹ Or. ad Pulch. 35:23—24.

⁵⁰ Or. ad Pulch. 52:9—16.

⁵¹ Or. ad Pulch. 44:1—3.

⁵² Or. ad Pulch. 30:20—24.

⁵³ Or. ad Arcad. 98:13, 103:8, 103:33—34, 114:22, 115:32.

⁵⁴ Or. ad Arcad. 69:23, 81:16, 89:5, 98:12, 103:8, 103:36.

характерные для св. Кирилла и вызывавшие, как известно, особенно резкое отторжение «восточных» епископов⁵⁵, здесь отсутствуют, хотя можно увидеть имплицитное указание на них⁵⁶. Нет здесь и появившейся в патристическом флорилегии предшествующей книги формулы *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*⁵⁷.

Как нам представляется, главная ценность книги «О правой вере к царицам» заключается не в уточнении богословского языка святителя перед лицом несторианского неправомыслия, но в том особенном внимании, какое уделено в ней сотериологии. В полемически заостренных комментариях к новозаветному тексту рассматриваются ключевые стороны домостроительства нашего спасения: первосвященническое служение Христа и Его искупительная жертва; Христос как второй Адам, новое начало человеческого рода; дарование Святого Духа и обновление человеческой природы во Христе. Это те основополагающие для св. Кирилла богословские темы, к которым он постоянно возвращается как до несторианского спора, так и в антинесторианских трактатах. В настоящем сочине-

⁵⁵ *Mahé J. Cyrille (Sainte), patriarche d'Alexandrie // Dictionnaire de Théologie Catholique. T. 3. P. 2. Paris, 1938. Col. 2512.*

⁵⁶ А именно в тех местах, где св. Кирилл полагает недопустимым во Христе отделять по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*) человека от Бога (Or. ad Pulch. 52:10) или разделять в Нем природы или ипостаси (Or. ad Pulch. 52:15, 56:29).

⁵⁷ Там она приведена как слова св. Афанасия Великого в составе цитаты из книги «О воплощении» (Or. ad Arcad. 65:22—28). До 433 г. эта формула лишь изредка встречалась в сочинениях св. Кирилла. Можно указать на вторую книгу «Против богохульств Нестория», где она подкрепляется через аналогию с одной природой человека, состоящего из души и тела (Adv. Nest. ASCO 1, 1, 6, 33:6—7), и на апологию 12-ти анафематизмов против восточных епископов, где приводится та же самая цитата из книги «О воплощении», что и в книге «О правой вере к царицам» (Apol. с. Orient. ASCO 1, 1, 7, 48:28—33 [Деяния 1996. С. 429]). В пору несторианской полемики, вплоть до унии 433 г., какой-либо заметной реакции именно на эту формулу со стороны его антиохийских оппонентов не последовало. У самого святителя развернутая защита и объяснение ее появляется только после унии с «восточными» 433 г., во втором письме к Суккенсу (Er. ad Succ. II. ASCO 1, 1, 6, 157:19—162:22). Редакция БВ предполагает опубликовать русский перевод «Писем к Суккенсу» в одном из своих ближайших номеров. Там же мы намерены коснуться и вопроса о происхождении и содержании этой знаменитой формулы.

нии они выдвинуты на первый план: почти в каждой главе автор стремится показать, что только истинное единство Божества и человечества во Христе делает наше спасение действительным.

Само домостроительство требует, чтобы Тот же Самый был одновременно Богом и человеком⁵⁸. Разделение во Христе Божественной и человеческой природ по ипостаси при их всего лишь относительной связи неизбежно приведет к тому, что кровь Христа, излитая за искупление мира, будет кровью простого человека, а не собственной кровью Бога Слова⁵⁹. Однако искуплением мира не могла бы быть смерть простого человека, а только смерть по плоти Слова, равноценного всем⁶⁰. При этом Христос, Который как человек приносит Себя в жертву Отцу, Сам принимает как Бог эту жертву, неотлучно восседая с Отцом на престоле Божества⁶¹. Только вочеловечившийся Бог мог стать вторым Адамом, чья победа над смертью доставляет нетление нашей природе⁶². Это мы были в Нем, как в новом начале нашего рода, молясь Богу Отцу *с сильным воплем и со слезами*⁶³ об уничтожении смерти и восстановлении жизни⁶⁴. Он ставит Себя в число оставленных Отцом⁶⁵, чтобы упразднить наше отлучение от Бога⁶⁶, предает Свой дух Отцу⁶⁷, чтобы и для нас проложить этот путь⁶⁸, воскресает по плоти, чтобы стать путем нашего воскресения⁶⁹. Христос, второй Адам, как Бог по природе неизменно обладает Святым Духом, но как человек Он получает Его ради тех, от кого Дух отступил вследствие греха⁷⁰.

⁵⁸ Or. ad Pulch. 27:30—32.

⁵⁹ Or. ad Pulch. 52:9—12.

⁶⁰ Or. ad Pulch. 29:4—13.

⁶¹ Or. ad Pulch. 40:4—12.

⁶² Or. ad Pulch. 42:19—26.

⁶³ Евр. 5, 7.

⁶⁴ Or. ad Pulch. 49:5—8.

⁶⁵ См.: Мф. 27, 46.

⁶⁶ Or. ad Pulch. 35:1—5.

⁶⁷ См.: Лк. 23, 46.

⁶⁸ Or. ad Pulch. 59:4—8.

⁶⁹ Or. ad Pulch. 40:40—41:3.

⁷⁰ Or. ad Pulch. 44:26—30.

Таким образом, даже тогда, когда свт. Кирилл подробно обсуждает отношение Божественной и человеческой природ во Христе, для него это связано, прежде всего, с представлением о том, как воплотившееся Слово освобождает нас от последствий Адамова падения и ведет к обожению⁷¹. Помимо этого неотступного акцента на сотериологии, книга «О правой вере к царицам» является и прекрасным примером новозаветной экзегезы свт. Кирилла. Для нее характерно выявление смысла толкуемых стихов в широком библейском контексте⁷², внимание к деталям священного текста и особенностям библейского языка⁷³, а также догматическое по преимуществу содержание толкований⁷⁴. Наконец, это сочинение алек-

⁷¹ Ср.: Durand 1964. P. 18.

⁷² В своих толковательных трудах св. Кирилл, по словам современного американского исследователя его экзегезы Р. Уилкена, создает по возможности широкое библейское «обрамление» (framework) для объясняемого фрагмента Писания, с особым искусством связывая друг с другом различные библейские места. По наблюдениям того же Уилкена, ключевым образом, позволяющим святителю создавать такое «обрамление», охватывающее учение Писания в целом, является образ сам по себе библейский: Христос как второй Адам: 1 Кор. 15, 22, 1 Кор. 15, 45, Рим. 5, 19 (R. Wilken. Cyril of Alexandria, biblical exegete // *Kannengieser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Vol. II. Brill, Leiden, Boston, 2004. P. 850—851, 854, 858*). Можно видеть, что этот образ занимает важное место и в книге «О правой вере к царицам».

⁷³ См., например, его замечание о двойственном (διπρόσωπον) характере библейской речи, относящейся к одному лицу (Or. ad Pulch. 37:20—26); изъяснение того, к Кому (Отцу или Сыну) следует относить «Имже» (δι' οὗ) в Евр. 2, 10—12 (Or. ad Pulch. 41:31—37); рассуждение о том, как следует понимать выражение «ведящиеся Духом» в Лк. 4, 1 (Or. ad Pulch. 46:4—10).

⁷⁴ Г. Жуассар, французский исследователь середины XX века, видный знаток наследия св. Кирилла, хотя и готов был видеть в этом преимущественно догматическом характере его экзегезы некоторую ограниченность, тем не менее признавал, что александрийский святитель не переставал быть экзегетом в собственном смысле, «человеком Писания, каким он хотел быть и каким был всегда». «Св. Кирилл изначально был богословом, им он и остался; он нежно любил Писание, но он был до такой степени богословом, что его богословие с легкостью заполняло все, когда он намеревался изъяснить текст. Однако даже как экзегет он отнюдь не был лишен заслуг, в частности когда с редким проникновением исследовал писания апостолов Иоанна и Павла, вплоть до постижения их духа» (G. Jouassard. *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428, essai de chronologie et de cyntèse // Mé-*

сандрийского святителя обладает и немалыми литературными достоинствами. Не только во вступительном обращении к августам, дающем великолепный образец ораторского стиля, но нередко и в истолковательной части трактата речь свт. Кирилла достигает замечательного воодушевления и проникновенности. Впрочем, последнее всегда было свойственно святителю, когда он касался любимого предмета своей речи, а именно размышлял о Христе и совершенном Им спасении⁷⁵.

Книга «О правой вере к царицам» издана была Ж. Д. Манси в 1760 г.⁷⁶ в собрании актов Третьего Вселенского Собора. В 1859 г. издание Манси было воспроизведено в патрологии Ж. П. Минья⁷⁷. В 1877 г. вышло критическое издание, подготовленное Ф. Э. Пьюзи, в составе изданного им 7-го тома творений александрийского святителя⁷⁸. Новейшее издание осуществлено Э. Шварцем, в его собрании соборных деяний⁷⁹. В русском переводе книга публикуется впервые.

Основой для этой публикации послужило кандидатское сочинение священника Василия Дмитриева, выпускника Московской духовной академии 1916 года, недавно обнаруженное в архиве МДА⁸⁰.

langes E. Podechard. Lyon, 1945. P. 173—174. Цит. по: Margerie B. de. Introduction a l'histoire de l'exégèse. T. I. Les Pères Grecs et Orientaux. Paris, 1980. P. 297).

⁷⁵ Ср.: Durand 1964. P. 17.

⁷⁶ *Cyriilli episcopi Alexandriae oratio altera inscripta ad religioissimus reginas de recta fide // Mansi. T. 4. Florentiae, 1760. Col. 803—884.*

⁷⁷ *Cyriilli archiepiscopi Alexandriae oratio altera ad religioissimus reginas de recta fide. PG 76, 1335—1420.*

⁷⁸ *Sancti patris nostri Cyriilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Augustas // Sancti patris nostri Cyriilli archiepiscopi Alexandrini : De recta fide ad Imperatorem ; De incarnationi Unigeniti dialogus ; De recta fide ad Principissas ; De recta fide ad Augustas ; Quod unus Christus dialogus ; Apologeticus ad Imperatorem. Ed. Ph. E. Pusey. Vol. 7. Oxford, 1877. P. 263—334.*

⁷⁹ Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίαις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως // АСО 1, 1, 5, 26—61.

⁸⁰ Дмитриев 1916.

Работа Дмитриева включает в себя перевод всех трех книг «О правой вере» св. Кирилла Александрийского с небольшим предисловием и кратким анализом их содержания. Перевод был осуществлен по патрологии Миня. В качестве рецензентов выступили С. И. Соболевский и иером. Пантелеимон (Успенский), давшие в целом положительные отзывы на работу Дмитриева⁸¹. Хотя мы не располагаем точными указаниями, по всей видимости работа была успешно защищена. Публикация перевода не состоялась скорее всего в силу внешних обстоятельств — наступления революционной катастрофы. Это был не первый переводческий опыт Дмитриева: уже в студенческие годы он издал свои переводы двух антинесторианских сочинений александрийского святителя⁸².

Публикуемый перевод — памятник научной жизни предреволюционной Академии, поэтому первоначально у нас было желание ограничиться его минимальной редакторской правкой. Однако при ближайшем знакомстве стала очевидной необходимость довольно серьезной его доработки. Переводчику далеко не всегда удалось до конца понять и точно выразить мысль святителя. Местами перевод отмечен излишним буквализмом, местами — неточной передачей богословски значимых терминов⁸³. Часто машинописный текст выглядит скорее как предварительный набросок перевода. Это неудивительно: едва ли его текст в кандидатском сочинении рассматривался как окончательный, и он неизбежно должен был подвергнуться серьезной доработке в случае его публикации. Об этом

⁸¹ Соболевский 1916; Успенский 1916.

⁸² См.: Св. Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Святая Дева — Богородица, а не Христородица. Перевод с греческого свящ. В. Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. 1. Сергиев Посад, 1915.

⁸³ Так, Дмитриев часто переводит указывающие на человечество Христа слова τὸ ἀνθρώπινον (τὰ ἀνθρώπινα) и ἡ ἀνθρώπιότης как «человеческая природа». Это употребление слова «природа» там, где в оригинале отсутствует φύσις, могло бы ввести в заблуждение русского читателя, поэтому в этих случаях мы даем перевод: «человеческое», «свойственное человеку», «человечество».

писали в свое время и оба рецензента, указывая на некоторые из допущенных переводчиком ошибок⁸⁴. Много рукописных поправок (сделанных либо рецензентами, либо самим Дмитриевым) было внесено уже в машинописный экземпляр работы. В то же время несомненные достоинства публикуемого творения, впервые предлагаемого вниманию русского читателя, побудили нас по возможности тщательно выправить текст перевода.

Сверка перевода, выполненного свящ. Василием Дмитриевым, производилась по изданию Э. Шварца. Также в соответствии с изданием Э. Шварца приведены разбивка книги на абзацы и нумерация глав, несколько отличные от употреблявшейся в патрологии Миня, которой следовал Дмитриев. Библейские цитаты выделены курсивом. Как и в работе Дмитриева, они приводятся по церковнославянскому переводу⁸⁵, всегда отмечаются отличия библейских чтений у св. Кирилла от принятого у нас «елизаветинского» текста Священного Писания.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бондач 2008. БУ ДВС — Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских соборов». Ч. 1. Соборы I—III / А. Г. Бондач // БВ 7. 2008. С. 401—436; БВ 8—9. 2008—2009. С. 511—550.

Деяния 1996 — Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996.

Дмитриев 1916 — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Курсовое сочинение студента 71-го курса свящ. В. Дмитриева по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 4. 123 л.).

Лященко 1913 — Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, архиепископ

⁸⁴ Соболевский 1916. Л. 2; Успенский 1916. Л. 8—10, 13.

⁸⁵ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 1993.

- Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
- Миролюбов 1889 — Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889.
- Соболевский 1916 — Соболевский С. И., проф. Отзыв о сочинении свящ. Василия Дмитриева (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 6. 2 л.).
- Успенский 1916 — Пантелеимон (Успенский), иером. Отзыв о кандидатском сочинении студента свящ. Василия Дмитриева на тему: Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. 12 л.).
- Alès 1931 — Alès A. Le dogme d'Éphèse. Paris, 1931.
- Bardenhewer 1924 — Bardenhewer O. Geschichte der Altkirchlichen Literatur. Bd. IV. Das 5. Jahrhundert mit Einschluss der 4. Jahrhunderts. Freiburg im Bressgau, 1924.
- Durand 1964 — Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologique / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964 (SC 97).
- Quasten 1960 — Quasten J. Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht, Antwerp., 1960.

1. Священнодействующим божественную и небесную проповедь Бог всяческих повелевает гласом Исаии, говоря: *на гору высокоу възиди, благовестуяй Сиону, возвыси крепостию глас твой, благовестуяй Иерусалиму; возвысите, не бойтесь*⁸⁶. Хочу сказать этим, что те, кто приставлены к священнодействию и возвещают тайну Христа, Спасителя всех нас, должны иметь мудрование не низменное и приверженное к земле, не побеждаемое леностью и подавляемое страхом, но и уму их следует быть возведенным ввысь, словно бы лежащим на горе и стремящимся тщательно исследовать необычайную красоту учений истины, и речи подобает им говорить с дерзновением, хотя бы иные из наставляемых в таинствах были упрямы и непокорны, как какие-то дикие и необузданные кони, о которых сам блаженный Давид взывает к Богу всяческих: *бродягами и уздою челюсти их востягнеши, не приближающихся к Тебе*⁸⁷. Но если даже к людям с таким настроением необходимо обращаться с речью, то как сможем мы избежать крайней опасности, когда станем предпочитать молчание, вместо того чтобы часто напоять ваш благочестивый слух ведением Священных Писаний, как бы некоей сладостной и животворной влагой, какую и в древние времена Бог обещал нам, говоря гласом Исаии: *и почерпите воду с веселием от источник спасения*⁸⁸. А под источниками спасения мы разумеем святых пророков, евангелистов и апостолов, которые источают миру высшее, небесное и спасительное учение, подаваемое им Святым Духом, и тем самым доставляют радость всей поднебесной. Так давайте же, погружая ум в глубины их мыслей, отсюда и станем черпать обретение истины. Вот ведь и земледельцы, срывая с полей в урочное время благовоннейшие из цветов и затем складывая их в корзины, приносят господам, а те даже очень охотно принимают их и радуются их цветущему виду. Мы же, для которых

⁸⁶ Ис. 40, 9.⁸⁷ Пс. 31, 9. Буквально данный стих обозначает обращение Бога к Давиду.⁸⁸ Ис. 12, 3.

учительство является повседневным занятием, из боговдохновенного Писания, как бы с какого-то поля, доставляем не скорогибнущий зрак цветов, но книги и наставление в таинствах через Духа, которое имеет неувядаемую красоту благочестия во Христе и благоухающую, и притом весьма обильно, тайну Его. Ибо написано: *Христово благоухание есмь Богови*⁸⁹.

2. Итак, вам, благочестивейшие царицы, я приношу эту книгу: она написана мною о той правой и безукоризненной вере в Господа нашего Иисуса Христа, каковою может стать и ваша вера. Ведь именно вам, столь благочестивым и боголюбивейшим, более всего подобает вместе с превознесенными красотами царской власти украситься и венцом любви ко Христу. Да он уже и надет на воспеваемые ваши главы, и Бог всяческих украшает вас нескончаемой славой. Но для того, чтобы вы озарились еще большим блеском, содержа в уме точное и неподдельное ведение тайны Христовой, я составил эту книжечку, всякую мысль направляя к тому, чтобы показать в ней, что как *един Бог Отец, из Негоже вся, так и един Господь Иисус Христос, Имже вся*⁹⁰, и один, конечно же, Дух Святой. И разделяющих одного Христа, Сына и Господа на двух сынов мы, решив мыслить право, не допустим к себе. Ведь мы не называем одним Сыном — Рожденного прежде всякого века из сущности Бога и Отца, а другим — в последние времена *раждаемаго от жены, бываема под законом*⁹¹, но исповедуем одного и Того же Самого как прежде сочетания (συνόδου) с плотью и истинного соединения (ἐνώσεως), так и после этого. Ибо рожденный от Бога Отца по природе Сын, взяв Себе одушевленное и одаренное разумом тело, родился по плоти от святой Девы и Богородицы Марии. Притом Он не обратился в плоть (да не будет!), но воспринял ее и не отстранился от того, чтобы Ему быть Богом, ведь даже так Он остался Владыкой всяческих.

3. Так мы научены мыслить. Ибо речи святых мудрыми убеждениями приводят нас к необходимости более всего хранить с лю-

⁸⁹ 2 Кор. 2, 15.

⁹⁰ 1 Кор. 8, 6.

⁹¹ Гал. 4, 4.

бовью то, что определено Священными Писаниями, и внимательно исследовать истину божественных учений, тщательно вникая умом в возвещаемое о Христе, *помышления низлагающе и всяко возношение взимающееся на разум Божий, и пленяюще всяк разум в послушание Его*⁹². А поскольку твердо и согласно содержится всеми, что сущее во образе и равенстве с Богом и Отцом рожденное от Него по природе Слово не восхищением нещерева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечеством быв, и образом обретется якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестной⁹³, то неизбежно следует, что как раз для тех, целью которых стало бы стремление очень хорошо уразуметь силу написанного о Нем, необходим ум, с преизбытком искусный в любви к Богу, чтобы признавать Того же Самого одновременно Богом и вместе с тем человеком, а именно Тем, Кто обладает бытием Божиим без какого-то искажения (ибо неизменна природа Слова) и не отказывается от состояния истощания. Ибо отнюдь не стыдился собственных намерений Тот, Кто ради нас по домостроительству претерпел добровольное истощание. Стало быть, необходимо, чтобы Он созерцался и отмеченным достоинствами Божества, и не совершенно чуждым нашей уничтоженности по причине человеческого, коль скоро этого требует домостроительство. Ведь если Слово, будучи Богом, стало плотью, то есть человеком, согласно сказанному: *излию от Духа Моего на всяку плоть*⁹⁴, то никто пусть не возмущается, если даже в боговдохновенном Писании о Нем сказано будет нечто такое, что особенно приличествует человеку, но лучше пусть усматривает Его премирную славу из богоприличной и наивысшей силы Его и превосходства.

4. А что, вероятно, более всего способно разрешить сомнения людей самых простых, это, насколько позволят силы и по возможности хорошо, я постараюсь сделать ясным, для истолкования давая

⁹² 2 Кор. 10, 4—5.

⁹³ Флп. 2, 6—8.

⁹⁴ Иоан. 2, 28.

каждому изречению (Писания) подходящее ему решение, так как Бог и для этого готовит нам широкую стезю. Ведь Он дает *глагол благовествующим силою мноюю*⁹⁵, как говорит божественный Песнопевец. Так вот, если в книге, написанной нами для святых дев, мы сделали весьма полный перечень более доступных и не содержащих ничего затруднительного для понимания изречений, то в настоящей — мы составили памятную запись изречений менее ясных. Ведь поистине надлежало, чтобы ваше боголюбивое величество знало и о том, и об этом не оставалось в неведении, дабы через то и другое сказанное недавно могло укорениться в познании, как бы некий свет для ваших чистейших мыслей. Цель же моя при истолковании — по возможности кратко изложить то, что касается каждого (изречения); и прежде всего прочего будет предложено рассуждение об истоциании. Однако при этом необходимо иметь в виду следующее: всякий раз, когда будет именоваться Христос Иисус, подобает разуметь (под этим именем) Слово от Бога Отца — во-человечившееся и воплотившееся.

5. *Хошу же вас ведети, яко всякому мужу глава Христос есть, глава же жене муж, глава же Христу Бог*⁹⁶. Первый человек от земли, перстен, то есть Адам, второй с небесе⁹⁷, очевидно, что Христос. И якоже облекохомся во образ перстнаго, да облечемся и во образ небеснаго⁹⁸, как написано. Итак, первою главою, то есть началом нашего рода, стал тот, кто от земли и перстный. А так как вторым Адамом наименован Христос, то Он поставлен главою, то есть началом, тех, которые через Него преобразуются сообразно Ему в нетление через освящение в Духе. Стало быть, хотя Он — наше начало, то есть глава, поскольку явился как человек, однако как Бог по природе и Сам Он имеет главу — Отца на небесах, потому что Слово, будучи Богом, родилось от Него по природе. А что глава означает начало, в истинности (этого) колеблющиеся

⁹⁵ Пс. 67, 13.

⁹⁶ 1 Кор. 11, 3.

⁹⁷ Слав.: *второй человек Господь с небесе.*

⁹⁸ 1 Кор. 15, 47.49.

умы утверждает то изречение, что муж называется главою жены, ведь она была взята от него. Следовательно, един Христос, и Сын, и Господь, Который, как Бог по природе, имеет главу — Отца на небесах, но стал главою и для нас по причине сродства по плоти.

6. *Весте бо благодать Господа нашего Иисуса Христа, яко вас ради обнища богат сый, да вы нищетою Его обогатитесь*⁹⁹. Замечай, что именно здесь, по-моему, весьма ясно выражено как превосходство Божественной и незыблемой природы, так и немощное состояние человечества, а кроме того и сближение (σύμβασιν) обоих в единство в силу того, что Единородный позволил Себе дойти до этого. Ведь хотя никакое слово не смогло бы изъяснить богатства Божественной природы и весьма нищая — человеческая природа, у которой все — дар Божественный и свыше, и прежде всего самое бытие, поскольку она призвана Богом к бытию, некогда не существуя, однако Тот, Кто богат, как Бог, добровольно обнищал и сделался таким, как мы, чтобы человеческая природа, достигши во Христе высот Божественного превосходства, могла, наконец, снять с себя поношение нищеты. Ибо *воскреси нас Бог и Отец во Христе и спосади на небесных*¹⁰⁰, как написано. Но мы не могли бы достичь этого, если бы не облекся в обнищавшую природу Тот, Кто богат, как Бог. В самом деле, человек, нищенствуя по собственной природе, не мог обнищать, но более всего подобало претерпеть это Тому, Кто воистину *богат*, то есть Слову от Бога Отца, коль скоро Оно стало таким, как мы. Стало быть, един Христос и Сын.

7. *Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятвa; писано бо есть: проклят всяк висий на древе*¹⁰¹. В то время как буква закона объявляет проклятым того, кто совершает преступление и грех, Тот, Кто не знает греха, то есть Христос, перенес наказание, претерпев несправедливое осуждение, и подвергается тому, что соответствует находящимся под проклятием, чтобы, будучи равноценным всем и умерев за всех, разрешить всех

⁹⁹ 2 Кор. 8, 9.

¹⁰⁰ Еф. 2, 6.

¹⁰¹ Гал. 3, 13.

от обвинений в непослушании и собственной кровью искупить поднебесную. Так вот, Он не был бы равноценным всем, если бы был простым человеком, но если видеть в Нем Бога, вочеловечившегося и пострадавшего собственной плотью, тогда вся тварь ничтожна по сравнению с Ним, и для искупления поднебесной достаточна смерть одной плоти, ведь она была собственной для Слова, рожденного от Бога Отца.

8. *А умаленного малым чим от ангел видим Иисуса, за приятие смерти славою и честью венчанна, яко да благодатию Божию за всех вкусит смерти*¹⁰². Божественный Павел, рассуждая о Христе, Спасителе всех нас, говорит: *егда же вводит*¹⁰³ *первороднаго во вселенную, глаголет: и да поклонятся Ему вси ангели Божию*¹⁰⁴. И снова: *Иже сый сияние славы и образ ипостаси Его, нося же всяческая глаголом силы Своя, Собою очищение сотворив грехов наших, седе одесную престола величества на высоких, толико лучший быв ангелов, елико преславнее паче их nasledствова имя. Кому бо рече когда от ангел: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя*¹⁰⁵. Итак, когда Единородный стал первородным и во многих братиях¹⁰⁶, тогда, говорит апостол, Он и был введен во вселенную, потому что по Своей собственной природе Он был вне твари как Бог. Тогда, говорит, Он был и умален перед ангелами, однако получил славнейшее, чем у них, имя. Ведь «ангел» обозначает служение и неявно представляет нам рабское состояние, поскольку они посылаются в служение за *хотящих наследовати спасение*¹⁰⁷, а «Сын» будет указывать на существенное и природное бытие от Отца, коль скоро мы истинно веруем, что это рождение состоялось. Так каким же образом умален перед ангелами Тот, Кто принимает от них поклонение и восседает вместе с Отцом? Но ответ очевиден.

¹⁰² Евр. 2, 9.

¹⁰³ Слав.: *егда же паки вводит*.

¹⁰⁴ Евр. 1, 6.

¹⁰⁵ Евр. 1, 3—5.

¹⁰⁶ Рим. 8, 29.

¹⁰⁷ Евр. 1, 14.

А именно, Он сошел в условия человеческой природы, приняв тело, по природе способное умереть, и усвоив его Себе, добровольно пострадал в нем, и через это страдание увенчивается высшею славой, ибо через него Он упразднил смерть и сделал тление бездейственным, поскольку Сам есть нетление и жизнь. Когда же апостол именуется Иисуса и говорит, что Он умален перед ангелами, то мы должны мыслить не человека отдельно и обособленно, но Самого Единородного, по домостроительству уступающего превосходство святым ангелам, коль скоро Он поистине стал человеком, который ниже их превосходства. А к превосходству святых ангелов относится то, что они чужды плоти и сильнее смерти, в то время как Сын подвергся тому и другому через добровольное истощание. Однако умаленный малым чим от ангел из-за ограничений человеческой природы Он, пребывая в превосходстве Божества, принимает поклонение от них и восседает на престолах, которые они окружают, всегда прославляя Его и именуя Его Господом сил¹⁰⁸.

9. *Понеже убо дети приобщилися крови и плоти, и Той искренне приобщися техже, да смертию упразднит имущаго державу смерти, сиречь диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе*¹⁰⁹. Дети в этом месте он называет, конечно же, нас, живущих на земле, согласно с тем, что поется в псалмах от лица Бога: *Аз рех: бози есте, и сынове Вышняго вси*¹¹⁰. В самом деле, насколько это относилось к тому, что угодно Богу и к присущей Ему по природе кротости, все мы могли быть детьми, и никто не мог бы отпасть от дружбы с Ним. Однако, как говорит Давид, *мы как человеки умираем, и как один от князей падаем*¹¹¹, подчиняя свой ум плотским страстям. Как же тогда мы приобщились крови и плоти? Дело в том, что душа человеческая, имея иную природу, чем плоть, сложившись с ней через единение, образовала единое и притом разумное живое

¹⁰⁸ См.: Ис. 6, 3.

¹⁰⁹ Евр. 2, 14—15.

¹¹⁰ Пс. 81, 6.

¹¹¹ Пс. 81, 7.

существо, то есть человека. Потому-то и Слово Божие, неизреченно соединив Себя с одушевленной, а не с бездушной, как думают некоторые, плотью, также, как и мы, приобщилось крови и плоти, очевидно, через рождение от жены. Следовательно, един Господь Иисус Христос, поскольку Слово Божие хотя и соединило с Собой человеческую природу, однако и в таком состоянии осталось тем, чем было. Если же Оно, как жизнь и Бог, упразднило власть смерти, значит то, что претерпело смерть, надлежит считать Его собственным, чтобы можно было сказать, что как Сам Он, воскресши, упразднил тление, так и на весь наш род Он распространил благодать нетления. *Якоже бо о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут*¹¹². И опять: *понеже бо человеком смерть, тако и человеком воскресение из мертвых*¹¹³. А поскольку погрязнуть в смерти — превосходит ограничения нашей человеческой природы, то мы утверждаем, что Слово Божие через единение, то есть через приобщение к крови и плоти, стало таким, как мы, человеком, даже и так оставшись сильнее смерти, ведь Оно было Богом во плоти.

10. *Не от ангел бо когда приемлет, но от семени Авраамова приемлет. Отнюдуже должен бе по всему подобитися братии, да милостив будет и верен первосвященник в тех, яже к Богу, во еже очистити грехи людския. В немже бо пострада, Сам искушен быв, может и искушаемым помощи*¹¹⁴. Мы утверждаем, что Слово Божие приняло от семени Авраама, ведь по плоти Оно произошло от иудеев и во всем уподобилось братьям, поскольку допустило Себе принять образ раба и быть в подобии человеческом, как говорит блаженный Павел¹¹⁵. Ибо таким образом Оно провозгласило Себя Сыном Человеческим и стало братом тех, которые произошли от семени Авраама, то есть тех, которые из крови и плоти. Так какова же причина этого? *Да милостив будет, говорит, и верен первосвященник в тех, яже*

¹¹² 1 Кор. 15, 22.

¹¹³ 1 Кор. 15, 21.

¹¹⁴ Евр. 2, 16—18.

¹¹⁵ См.: Флп. 2, 7.

к Богу. А именно, Христос стал, с одной стороны, милостивым для нас первосвященником, ведь хотя буква закона подвергает суду согрешивших и выносит постановление о необходимости наказания тем, которые пренебрегают Божественной заповедью — *отверглся кто закона Моисеева, без милосердия при двоих или трех свидетелех умирает*¹¹⁶, — однако Христос оправдывает через веру и освобождает немоществующих от древних обвинений. Поэтому Он стал милостивым первосвященником, не позволяя, чтобы законные строгости впредь имели силу. А с другой стороны, Он — *верен, будучи непоколебимым, вечным и вполне способным удостоверить обетования*. В самом деле, как говорит в другом месте тот же божественный Павел о законных священниках, *и они множайши священницы быша, зане смертию возбранени суть пребывати; Сей же, занеже пребывает во веки, непреступное имать священство, темже и спасти до конца может приходящих чрез Него к Богу, всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них*¹¹⁷. Обрати же внимание, что Он стал первосвященником не для осуждения согрешивших, но напротив, *во еже очистити грехи их*. Каков тогда может быть способ (*τρόπος*) искушения и жертвы? *В немже, говорит, пострада, Сам искушен быв, может и искушаемым помощи*¹¹⁸. А именно, будучи искушаемым, Он выдержал до конца и терпеливо перенес крест, однако Сын для того принес Самого Себя Богу и Отцу как непорочную жертву, чтобы через Свою плоть помочь страждущим и искушаемым. *Единем бо приношением совершил есть во веки освящаемых*¹¹⁹. Итак, Сам Он стал первосвященником по человечеству, хотя и принимает от всех жертвы по Божеству, Сам будучи жертвой по плоти, Сам будучи и Тем, Кто очищает наши грехи по свойственной Его Божеству власти. Стало быть, един Господь Иисус Христос.

¹¹⁶ Евр. 10, 28.

¹¹⁷ Евр. 7, 23—25.

¹¹⁸ Евр. 2, 18.

¹¹⁹ Евр. 10, 14.

11. *Вы кланяетесь, егоже не весте; мы кланяемся, Егоже вемы, яко спасение от иудей есть*¹²⁰. Может быть, кто-то скажет, что поклонение кому бы то ни было несообразно с Божественной и высочайшей природой Слова. Далее, если Христос есть истинный Бог, то каким образом мы видим, что Он причислил Самого Себя к тем, которые должны поклоняться? Что же мы ответим на это? Если мы верим, что явившееся от Бога Отца Слово пришло в этот мир обнаженным Божеством, тогда такое поклонение очень даже несообразно с Ним: напротив, Оно принимает поклонение, а не Само поклоняется другому. Но если, *зрак раба приим*¹²¹ и не презрев состояния поклоняющейся человеческой природы, Оно провозгласило Себя Сыном Человеческим, то поклонение будет свойственно домостроительству и приличествует условиям истощания, а не самой по себе природе Слова. Ибо каким образом спасение — от иудеев? Ведь никто не может утверждать, что Оно имеет бытие от иудеев в силу того, что считается (Словом) и есть Слово, но в силу того, что Оно стало братом тех, кто из плоти и крови, поскольку приняло от семени Авраама¹²². Стало быть, един Христос; и пусть даже говорится, что Он поклоняется по человечеству, однако как Бог Он принимает поклонение от всей твари.

12. *Еще мало время с вами есмь, и иду к Пославшему Мя*¹²³. Где же нет Слова Божия, если Оно наполняет все природой Божества? Тогда как Он посылается от Отца? И как Он уходит к Нему? Следовательно, Он, с одной стороны, посылается по-человечески, по образу и в значении посланничества, чтобы *проповедати пленным отпущение и слепым прозрение*¹²⁴. Однако возвращается Он к Богу и Отцу не тем же образом, но лишь телесно взойдя на небо, чтобы за нас представить Себя Самого перед лицом Отца,

¹²⁰ Ин. 4, 22.

¹²¹ Флп. 2, 7.

¹²² См.: Евр. 2, 16.

¹²³ Ин. 7, 33.

¹²⁴ Лк. 4, 18.

как написано¹²⁵. С другой стороны, если даже выражение «быть посланным» принять также по отношению к Самому Слову, то пусть никто не возмущается, ведь у боговдохновенного Писания есть обыкновение пользоваться иногда и такими выражениями, причем этим оно не изображает Божественную и премирную природу пространственно и в очертаниях (потому что знает, что она бестелесна, выше определений и далека от того, что мыслится находящимся в пространстве), но скорее стремится человеческими выражениями сделать ясным для нас то, что превосходит наш ум. Поэтому и Сам Спаситель говорил, что Он пошлет нам Утешителя¹²⁶, хотя Дух Святой наполняет все, ведь (Писание) говорит: *Дух Господень исполни вселенную*¹²⁷.

13. *Егда вознесете Сына Человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь*¹²⁸. Объясняя нам причины безумия иудеев, которое те проявили в отношении Христа, блаженный Иоанн говорит: *сего ради гоняху иудеи Христа, яко не токмо разоряше сabbоту, но и Отца Своего глаголаше Бога, равен Ся творя Богу*¹²⁹. В другом месте он представил и их самих, говорящих нечестиво: *о добре деле камение не мещем на Тя, но о хуле, яко Ты, человек сый, твориши Себе Бога*¹³⁰. Следовательно, веру в Него они сочли недопустимой, полагая Его простым человеком и оставаясь в неведении, что Слово, будучи Богом, приняло от семени Авраама¹³¹, и хотя Оно так же, как мы, приобщилось крови и плоти¹³², однако не перестало быть Богом, потому что по природе Оно — неизменно и вечно То же Самое. *Егда же, говорит, вознесете Сына Человеческого, тогда уразумеете, яко Аз есмь*. Ведь хотя как человек Он был распят на кресте, однако как Бог Он ожил, и вследствие Воскресения

¹²⁵ См.: Евр. 9, 24.

¹²⁶ См.: Ин. 15, 26.

¹²⁷ Прем. 1, 7.

¹²⁸ Ин. 8, 28.

¹²⁹ Ин. 5, 16.18.

¹³⁰ Ин. 10, 33.

¹³¹ См.: Евр. 2, 16.

¹³² См.: Евр. 2, 14.

мы уверовали, что Он есть Бог и истинный Сын Божий. Если же мы уверовали, что Он не кого-то другого воскресил, но, напротив, Сам воскрес, то совершенно необходимо то тело, которое претерпело смерть, считать по домостроительству Его собственным телом, чтобы можно было говорить, что Он Сам воскрес, хотя, как Бог, Он по природе бессмертен. Ибо, возвещая смерть единого Христа и Сына и исповедуя (Его) Воскресение, мы оправдываемся через веру. Поэтому говорится, что Тот же Самый Христос Иисус, будучи единым и единственным, как человек умер по плоти, а как Бог воскрес, будучи Жизнью.

14. Однажды иудеи приступили ко Христу, говоря: *аще Ты еси Христос, рыц нам не обинуяся. Отвеща им Иисус: рех вам и не веруете; дела, яже аз творю о имени Отца Моего, та свидетельствуют о Мне*¹³³. Что же на это скажут те, которые невежественно разделяют на двоицу сынов и на двух Христов единого Господа Иисуса Христа? О ком говорили иудеи: *аще Ты еси Христос, рыц нам не обинуяся?* И Кем был Тот, Кто говорит: *дела, яже аз творю о имени Отца Моего, та свидетельствуют о Мне?* Для кого, по-нашему, Бог — собственный Отец? Для Того ли, Кто считается отдельно и обособленно (родившимся) от жены, или все-таки для Единородного? Однако способность совершать Божественные дела не может соответствовать человеческой природе, да и далеко ей до этого. Но поскольку Христос совершал дела Отца, то Его следует считать не простым человеком, но, напротив, Богом в крови и плоти, Который остался тем, чем и был. Ведь только будучи таким, Он станет равным в Своих делах с собственным Родителем, и никто из тех, кто привык мыслить здраво, не станет порицать смысл таинства.

15. *Отроча же растяше и крепляшеся духом, исполняяся премудрости; и благодать Божия бе на Нем*¹³⁴. И опять: *Иисус преспеваше возрастом и премудростию*¹³⁵ и благодатию у Бога и че-

¹³³ Ин. 10, 24—25.

¹³⁴ Лк. 2, 40.

¹³⁵ Слав.: премудростию и возрастом.

*ловек*¹³⁶. Говоря, что Господь наш Иисус Христос — един, и относя к Нему как человеческие свойства, так и подобающие Божеству, мы настаиваем на том, что условиям истощания действительно соответствует то, что Он допускает в Себе и телесное возрастание, и укрепление, поскольку члены тела растут постепенно, а также то, что Он, как представляется, исполняется премудрости, — совсем так, как если бы сообразно развитию тела происходило наиболее подходящее телесному возрасту обнаружение присущей Ему премудрости. И это-то, как я сказал, будет соответствовать домостроительству с плотью и условиям уничтожения, в то время как природе Слова, в свою очередь, будет соответствовать то, чтобы всегда быть совершенным и премудрым. Поэтому Его, по-человечески, та немощь, которая имеет место в истощании; равным образом Его же — свойства, подобающие Божеству. Ведь способ домостроительства с плотью и его замысел предполагают, что Он и такой как мы, и выше нас; и что Он превосходит состояние творения как Бог, но Он чуть ли не меньше Самого Себя, поскольку явился как человек. В самом деле, откуда бы взялось смирение, которое Он добровольно претерпел, если Он отвергал человеческие свойства? Вот только природа Слова усматривается не в них, но скорее Он усваивает их Себе вместе с собственной плотью, как например то, что Он голодает и жаждет, и говорится, что Он утомился от пешего пути. Поэтому, когда услышишь: *Отроча же растяше и крепляшеся духом, исполняяся премудрости*, — то принимай эту тайну для защиты домостроительства с плотью. Ведь то, что Он был Богом во плоти, подтвердит сам блаженный евангелист, говоря: *яко благодать Божия бе на Нем*. А именно не в том смысле говорится, что Он владел благодатью Божией, будто Он имеет ее от иного Бога, но в том смысле, что Отрок обладал именно той благодатью, которая подобает Богу. Ведь Слово и было и есть Бог, явившийся во плоти, то есть явившийся человеком, таким как мы. Если же тут говорится, что Он имеет благодать, вернее же преуспевает благо-

¹³⁶ Лк. 2, 52.

датию у Бога и человеков, в этом нет ничего невероятного, если и Сам Отец соглашался на домостроительство и на то, чтобы Сын Сам усваивал Себе свойственное плоти, поскольку это подобает таинству, а вместе и пригодно для него.

16. *О дни же том и часе никтоже весть, ни ангели небеснии, ни Сын, токмо Отец*¹³⁷. Если, говорят, вы решили исповедовать одного Христа, воплотившееся, то есть вочеловечившееся, Слово Божие, тогда как же Он не знает о дне конца мира? Так вот, мы утверждаем, что не познать, когда произойдут они, тайн Божиих — не может быть чем-то необычным, или же, иначе, неприличным для творения. Ибо *кто уразуме ум Господень*?¹³⁸, как написано. И если говорится, что Сын был немного умален перед ангелами¹³⁹, разумеется, поскольку Он стал человеком, хотя по Божеству Он за пределами всего творения, тогда что удивительного, если скажут, что Он вместе с ангелами не знает тайны Бога, будучи при этом Его премудростью и силой?¹⁴⁰ Далее, как премудрость Отца могла бы не познать того, что сокрыто в Нем? Если даже о Духе говорится, что Он все проникает и глубины Божии¹⁴¹, а Дух — Христов, тогда как Он мог не познать того, что в совершенстве знает Дух Его? Следовательно, пусть даже скажут, что Он по-человечески не знает, однако Он знает как Бог. И хотя Он спрашивает о том, где положен Лазарь¹⁴², как будто Ему позволено было по человечеству не знать этого, Он поступил как Бог, воскресив его из мертвых. Таким образом, относя к домостроительству с плотью свойственное человеческой природе, подобающее Божеству мы благочестиво сохраним для рожденного от Отца Слова, даже когда Он стал таким, как мы.

¹³⁷ Мф. 24, 36. Ср. слав.: *О дни же том и часе никтоже весть, ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един* (Мф. 24, 36); *О дни же том или часе никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесах, ни Сын, токмо Отец* (Мк. 13, 32).

¹³⁸ Ис. 40, 13.

¹³⁹ См.: Евр. 2, 7.

¹⁴⁰ См.: 1 Кор. 1, 24.

¹⁴¹ См.: 1 Кор. 2, 10.

¹⁴² См.: Ин. 11, 34.

17. *Возопи же Иисус гласом велиим: Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил*?¹⁴³. Неужели мы будем утверждать, что Само Слово Бога Отца нуждалось в помощи свыше? Но разве это не совершенная нелепица? Ведь вместе с Богом и Отцом Оно кладет начало всему, и утверждает небеса собственным Духом, и именуется, и поистине есть Господь сил¹⁴⁴. Но Он будто бы оказался слабым против иудейских козней, и для Него неодолимыми оказались руки распинателей? И это притом, что пророк Исаия говорит: *Аще вси языцы, аки капля от кади, и яко претяжение веса вменишиася, и аки плюновение вменятся*? *Кому уподобисте Господа, и коему подобию уподобисте Его*?¹⁴⁵ Однако следует знать, что хотя слуги иудейской синагоги пришли, имея стражу из воинов, а вождем — предателя, но когда они искали Его, чтобы схватить, то Он вышел навстречу, говоря: *кого ищите*? И они ответили на это: *Иисуса Назореа*. Тогда Спаситель сказал им: *Аз есмь. И идоша вспять и падоша на земли*¹⁴⁶. Как же тогда мог оказаться слабым Тот, Кто одним только голосом изблещил бессилие злоумышленников? Что именно означают Его слова: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставил*? Так вот, мы утверждаем, что, когда праотец Адам пограл данную ему заповедь и пренебрег божественными законами, то природа человеческая некоторым образом оказалась оставленной Богом, а через это она стала проклятой и одержимой смертью. Но когда, намереваясь преобразовать в нетление то, что страждет, пришло Единородное Слово Божие, восприняло семя Авраама и уподобилось братьям¹⁴⁷, Оно должно было вместе с этим древним проклятием и прившедшим тлением прекратить и то оставление, которому подверглась в начале природа человека. Итак, будучи как бы одним из оставленных, ради чего и Само Оно

¹⁴³ Мф. 27, 46.

¹⁴⁴ См.: Пс. 32, 6; Пс 23, 10.

¹⁴⁵ Ис. 40, 15. 18.

¹⁴⁶ Ср.: Ин. 18, 4—6.

¹⁴⁷ См.: Евр. 2, 16—17.

подобно нам приобщилось крови и плоти¹⁴⁸, Оно говорит: *вскую Мя еси оставил*, что очевидно свойственно Тому, Кто разрешает постигшее нас оставление и словно о Самом Себе умоляет Отца и призывает Его оказать такое же благоволение к нам, какое оказано Ему Самому, и притом первому. Ведь Христос стал для нас началом и причиной всякого блага, так что если даже скажут, что как человек Он получил нечто от Отца, то в этом Он позаботился для нашей природы, будучи Сам преисполненным всего и совершенно ни в чем не нуждаясь, как Бог.

18. *Сие да мудрствуется каждым в вас самих*¹⁴⁹, *еже и во Христе Иисусе, Иже во образе Божии съй, не восхищением непцева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба прим, в подобии человечестем быв, и образом обретеса якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя. Темже и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене, да о имени Иисусове всяко колено поклонится, небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца*¹⁵⁰. Итак, он ясно говорит, что Бог Слово, будучи в образе Бога Отца и равенстве с Ним, не счел хищением быть равным Богу, а напротив, истощил Себя, добровольно приняв образ раба и оказавшись в подобии человека, и прибавляет, что Он смирил Себя, *послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя*. Так вот, если следует разделять на двух Христов и двух сынов единого и единственного Христа и Господа, и если, как то представляется некоторым, Слово Божие почтило равенством собственных достоинств человека от жены, и Оно связало (συνήψεν) его с Собой по образу власти и по одноименности сыновства, как будто рядом с Ним обособленно есть другой сын, тогда кто есть Тот, Кто истощил себя, или каким образом Он истощился? Если, как они утверждают, говорится, что претерпел это тот, который считается самим по себе человеком от жены, тогда как или каким образом он истощился? И как сошел в уничижение тот, кто оказался в ра-

¹⁴⁸ См.: Евр. 2, 14.

¹⁴⁹ Слав.: *в вас*.

¹⁵⁰ Флп. 2, 5—11.

венстве с Богом Словом по образу достоинства или власти и именно такую имеет с Ним связь (συνάφειαν)? Если о Самом Слове Божием, Которое в свою очередь полагается обособленно и отдельно Сыном, скажут, что Оно истощилось, то каким образом Оно истощилось, почтив другого, как они утверждают, и облекши его собственными достоинствами, и каким образом уничтожил Себя Тот, Кто связанному с Ним дает величие Своей славы? Ведь правда же, если они станут говорить, что, прославляя другого, Он Сам терпит уничтожение или же истощание, то кажется нет ничего нелепого в том, чтобы думать также, что оскорбляющий другого возвышается. Поэтому, — коль скоро неотразимые, и уж конечно истинные, доводы едва ли не против силы приводят нас к необходимости думать, что истощается то, что было полным, и явиться в образе раба может не рабское по природе, но то, что выше условий рабства, и подобным человеку становится то, что не было таким по природе, прежде чем стать таким, и что смиряется высокое, — мы веруем, что Само Слово Божие, ради нас по собственному изволению было во всем этом как человек, однако как Бог Оно осталось на вершинах собственного превосходства. В этом-то смысле и говорится, что Он превознесен и получил имя, которое выше всякого имени, принимает от всех поклонение и именуется Господом в славу Бога Отца. Ведь даже будучи в превосходстве Отца и на неизреченных вершинах, после того, как Он довел Себя до истощания, и, как говорится о Нем, смирил Себя, приняв образ раба, но снова поднялся к собственному богатству, превзойдя нищету соединенной с Ним природы, конечно же человеческой, Он таким образом, как говорится, получил по-человечески то, что всегда и неизменно присуще Ему, то есть то, чтобы быть Богом и Господом всяческих. И если великая слава для Отца — иметь собственным Сыном Господа всяческих, то разве не будет верным сказать, что для Него, даже принявшего образ раба, сохранена свобода и высшее достоинство господства и власти над всеми?

19. *Благодаряще Отца, призвавшего нас*¹⁵¹ *в причастие наследия святых во свете. Иже избави нас от власти темныя и пре-*

¹⁵¹ Слав.: *Бог и Отца, призвавшего вас*.

стави в царство Сына любви Своея, о Немже имамы избавление¹⁵² и оставление грехов. Иже есть образ Бога невидимаго, перворожден вся твари; яко Тем создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти; всяческая Тем, и о Нем создашася; и Той есть прежде всех, и всяческая в Нем состоятся. И Той есть глава телу Церкви, Иже есть начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всех Той первенствующая; яко в Нем благоизволи всему исполнению вселиться, и Тем примирити всяческая к Себе, умиротворив кровию креста Его¹⁵³, аще земная, аще ли небесная¹⁵⁴. Он называет образом Бога невидимого рожденного от Него по природе Сына, то есть Бога Слово, а также говорит, что через Него все приведено к бытию, видимое и невидимое, на небе и на земле, и что Он прежде всего, — ибо в начале бе Слово¹⁵⁵, — что Оно есть Творец веков, обладая бытием, которое старше всякого времени. Но Тот, Кто такой по Своей собственной природе, говорит он, дан Отцом как глава тела Церкви, и Сам есть перворожденный из мертвых. Далее, как о Слове говорится, что Оно, вечно будучи Богом, Которым все стоит, стало перворожденным из мертвых и начатком усопших, если воспринятое Им тело не есть поистине собственное Его тело, при страдании которого можно считать, что Само Слово пострадало? Притом что происшедшее не содержит в себе ничего невероятного, ведь пострадало собственное Его (тело). Таким образом, Оно считается первенцем из мертвых, хотя и будучи по природе бессмертным и Самой Жизнью. Поэтому когда Он был дан как глава тела Церкви, допустив Себя до уничтожения, тогда и говорится, что как человек умер за нас Тот, Кто как Бог не способен подвергнуться смерти. Но поскольку блаженный Павел говорит, что в Нем стала обитать вся полнота¹⁵⁶, то некоторые, быть может,

¹⁵² Слав.: избавление кровию Его.

¹⁵³ Слав.: кровию креста Его, чрез Него.

¹⁵⁴ Кол. 1, 12—20.

¹⁵⁵ Ин. 1, 1.

¹⁵⁶ См.: Кол. 1, 19.

скажут: вот, он знает одного самого по себе Христа — человека от жены, в котором телесно обитает, как другой по отношению к нему и Сам по Себе Христос, полнота Божества — Слово или Дух. На это мы ответим, что духоносный муж не знает двух Христов, но проповедует единого, как и одного, конечно же, Отца. Ибо он говорит: нам един Бог Отец, из Негоже вся, и мы у Него. И един Господь Иисус Христос, Имже вся, и мы Тем¹⁵⁷. Однако давайте внимательно рассмотрим значение сказанного, подвергнув это исследованию. Он говорит, что образ Бога невидимого, через Которого и в Котором все, предвечный Сын, основание (*συστασις*) всего, был дан как глава тела Церкви, а также и то, что Он стал перворожденным из мертвых. А так как Он по природе бессмертен, то неизбежно следует говорить, что по единению, домостроительственному и истинному, Слово от Бога Отца соединилось с человечеством, таким как наше, и таким образом нам явлен единый Христос, Тот же Самый вместе Бог и человек. В Ком тогда стало обитать всяко исполнение Божества телесне¹⁵⁸. Так вот, полным недомыслием было бы думать, что это произошло обособленно и отдельно в природе Слова, ведь это равно тому, чтобы сказать, будто Единородный обитает Сам в Себе. Но будет благочестиво, если верующие в то, что Слово стало плотью, — не через изменение или превращение, но поскольку Оно вселилось в нас и сделало собственным Своим храмом поистине ставшее единым с Ним тело, имеющее разумную душу, — скажут, что божественный Павел, указывая нам на обитание Слова в святой плоти, то есть на истинное единение, говорит, что в Нем стало обитать всяко исполнение Божества не по причастию, или внешним образом, или через подаяние благодати, но телесне, что значит — существенно, как если говорить, что и в человеке обитает дух его, который не есть по сравнению с ним что-то иное. Но у нас часто в отношении одного лица вводится двойственный (*διπρόσωπον*) оборот речи, причем это никоим образом не искажает истины, как, скажем, когда боговдохновенное Писание гово-

¹⁵⁷ 2 Кор. 8, 6.

¹⁵⁸ Кол. 2, 9.

рит о Боге: *созидай дух человека в нем*¹⁵⁹, хотя не всем ли ясно, что не может считаться чем-то иным по сравнению с человеком созидаемый в нем дух? И блаженный Давид говорит негде: *нощию сердцем моим глумляхся, и тужаше дух мой*¹⁶⁰. Кто тогда был тот, кто беседует со своим сердцем и тщательно испытывает собственный дух? Поэтому следует не усиленно разбирать по категориям обороты речи, но обращать внимание на самую природу вещей и, руководствуясь главным образом ею, устремляться к самой истине.

О ПОСЛУШАНИИ ХРИСТА

20. *Темже убо, якоже единаго прегрешением во вся человеки (вниде) осуждение: такожде и единаго оправданием во вся человеки (вниде) оправдание жизни. Якоже бо ослушанием единаго человека грешни быша мнози, сице и послушанием единаго праведни будут мнози*¹⁶¹. Поскольку природа человека из-за преслушания первозданного подверглась проклятию и смертному наказанию, то ей было необходимо вновь подняться в первоначальное состояние, предоставив вполне безупречное доказательство своего послушания. Но уже это одно весьма и весьма превосходит условия человечества, ведь никто не чист от грехов. Впадши же однажды в прегрешение, будучи одержимым прирожденными немощами, в собственной плоти страдая неукротимым порождением зла и мучаясь законом греха, как она могла бы вовсе избежать этого? *Зане мудрование плотское, говорит (Писание), вражда на Бога: закону бо Божию не покаряется, ниже бо может*¹⁶². Поэтому Бог Отец, с великим искусством возглавляя все во Христе и по крайнему снисхождению заботясь о возобновлении для человеческой природы, то есть о получении ею обратного того, чем она была, *посла Сына Своего, раждаемого от жены*¹⁶³, чтобы, приняв подобное на-

¹⁵⁹ Зах. 12, 1.

¹⁶⁰ Пс. 76, 7.

¹⁶¹ Рим. 5, 18—19.

¹⁶² Рим. 8, 7.

¹⁶³ Гал. 4, 4.

шему тело и усвоив его Себе, обрелся на земле как человек — Тот, Кто не знает греха и, став таким образом послушным во всем Богу и Отцу, оправдал человеческую природу в Себе Самом и вывел ее из оков смерти, будучи увенчан от Бога Отца венцом безгрешности. Ведь было бы странно, если бы мы стали наследниками осуждения первого, который ввергает нас в тление через преслушание, а при этом не были бы участниками оправдания Второго, Который через послушание во всем возводит нас к жизни. Итак, когда Священное Писание говорит, что послушанием одного оправданы многие, мы утверждаем, что под ним понимается не просто человек, один из таких как мы, но Единородный, Который вочеловечился и стал за нас послушным Отцу. Ибо, как написано, *Он греха не сотвори, ни обретется леть во устах Его*¹⁶⁴.

21. *Глаголю бо Христа*¹⁶⁵, *служителя бывша обрезания по истине Божией, во еже утвердити обетования отцев; а языком по милости прославити Бога*¹⁶⁶. Божественный Павел сказал, что иудеям принадлежат обетования, дарованные отцам, а блаженные пророки предвозвестили о Христе, что *Той будет чаяние языков*¹⁶⁷. Итак, Господь наш Иисус Христос, соглашаясь с изволениями Отца, стал служителем обрезания, то есть иудеев, для утверждения того, что обетовано отцам, ибо сказано, что *праведный от веры жив будет*¹⁶⁸, а для верующих из язычников — *духовным и животворящим благословением, чтобы и они, будучи помилованы через веру, прославили Бога*. Но даже когда Он стал служителем как человек, однако как Бог Он проповедуется и теми, кто от обрезания, и теми, кто из язычников. Ведь они призваны к жизни потому, что уверовали во Христа не просто как в одного из таких как мы человека, но как в Бога, и исповедуют, что Слово Божие существует не вне плоти, или человеческой природы, поклоняясь Ему как во-

¹⁶⁴ 1 Пет. 2, 22.

¹⁶⁵ Слав.: *Христа Иисуса*.

¹⁶⁶ Рим. 15, 8—9.

¹⁶⁷ Быт. 49, 10.

¹⁶⁸ Евр. 10, 38.

плотившемуся и вочеловечившемуся. Ведь *глагол веры, егоже проповедаем, разъясняет блаженный Павел, яко аще исповеси усты твоими Господа Иисуса и веруеши в сердца твоем, яко Бог Того воздвиге из мертвых, спасешися*¹⁶⁹. Как тогда можно говорить, что Он воскрес из мертвых, хотя по природе Он бессмертен как Бог, если не принять предварительно учения о вочеловечении и не склониться к тому, что Он усвоил Себе смертное по природе тело и претерпел в нем смерть как человек, но как Бог Он ожил, будучи нетлением и жизнью?

22. *Оружия бо воинства нашего не плотская, но сильна Богом на разорение твердем: помышления низлагающе и всяко возношение взимающеся на разум Божий, и пленяюще всяк разум в послушание Христово*¹⁷⁰. Война святых — не грубая и телесная, но тонкая и мысленная. Ведь они обыкновенно прославляются не тогда, когда пускают в ход плотские орудия, пользуясь острыми копьями или меткими стрелами, но когда снаряжаются орудиями истины, духовно и весьма крепко противостоя тем, которые хотят подделать правоту божественных учений и которые извращают ее так, как им заблагорассудится. Стало быть, оружие святых — не плотское, но сильное Богом. Ведь они низлагают те помышления, которые приводят нас к нелепым мыслям, и словно каких-то нечестивых варваров, решившихся соперничать с царской славой, стремятся изгнать их вон. И пусть даже кто-то из тех, кто имеет обыкновение речами своими оскорблять Бога, воздвигнет на высоту рог свой¹⁷¹, такового они рассуждениями о правой вере чуть ли не побивают, возвращая на правый путь и приводя к истинному учению. Так вот, делом воистину приличного святым искусства и угодным Богу может стать стремление всегда относиться к учению о домостроительстве то, что, как кажется, противоречит славе Христа. Ведь Слово, будучи Богом и пребывая в образе и равенстве с Отцом, допустило Себя до истощания

¹⁶⁹ Рим. 10, 8—9.

¹⁷⁰ 2 Кор. 10, 4—5.

¹⁷¹ См.: Пс. 74, 6.

и стало послушным вплоть до смерти¹⁷². Поэтому всякую мысль следует тонко обращать и как бы пленять в послушание Ему. А именно, даже если о Нем будет сказано нечто человеческое, по-человечески ничтожное никоим образом не сможет повредить природе Слова, коль скоро мы веруем, что Оно стало человеком, таким как мы, и ни в чем не отказалось от того, чтобы быть Богом, но, вместе с тем, что Оно осталось Богом, Оно восприняло человечество и стало послушным вплоть до смерти по плоти.

23. *Темже братие святая, звания небеснаго причастницы, разумеите посланника и святителя исповедания нашего Иисуса*¹⁷³, *верна суща Сотворшему Его, якоже и Моисей во всем дому Его. Множайшей бо славе Сей паче Моисея сподобися, елико множайшую честь имать паче дому сотворивый его: всяк бо дом созидается от некоего, а сотворивый всяческая Бог. И Моисей убо верен бе во всем дому Его, якоже слуга, во свидетельство глаголатися имевшим; Христос же, якоже Сын в дому Своем; Егоже дом мы есмь*¹⁷⁴. Посланником и первосвященником исповедания нашего от Бога и Отца стал Иисус, то есть явившееся как человек Слово от Бога, ведь тогда Он и был наименован Иисусом, по слову ангела¹⁷⁵. Конечно, весьма ничтожно для природы Слова как имя, так и дело священства и посланничества, однако оно не может не соответствовать условиям человеческой природы. Ведь как Сам Он говорит: *Сын*¹⁷⁶ *не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу Свою избавление за многих*¹⁷⁷. А именно, хотя Ему подобало бы принимать служение от твари, причем вполне заслуженно, как Богу и Владыке, у подножия Которого все, что сотворено, в то время как служить свойственно человеческой природе, однако насколько дело касается домостроительства с плотью, это

¹⁷² См.: Флп. 2, 6—8.

¹⁷³ Слав.: *Иисуса Христа*.

¹⁷⁴ Евр. 3, 1—6.

¹⁷⁵ См.: Мф. 1, 21.

¹⁷⁶ Слав.: *Сын человеческий*.

¹⁷⁷ Мф. 20, 28.

не является чем-то неподобающим для Того, Кто Сам Себя низвел в то, что свойственно человеку. Но обрати внимание, что хотя как человек Он священнодействует и поставлен посредником между Богом и людьми¹⁷⁸, — ибо всякий священник является посредником, — однако образ жертвы уже не такой, как у одного из подобных нам священников, Он приносит ее не рабски, Сам нисколько не участвуя в принятии ее, но приносит жертву (*πραϋτεύεται*) Самому Себе, а через Себя и в Себе — Отцу. Ведь Он священнодействует наше исповедание, то есть веру, которую мы причлены исповедовать право, говоря: «веруем во единого Бога Отца Вседержителя, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, и в Духа Святого». Поэтому пусть даже о Нем говорится, что как человек Он священнодействует, однако как Бог Сам Он принимает жертву, так как Тот же Самый есть вместе Бог и человек. А верным Он назван из-за того, что всегда может спасти приходящих через Него к Богу, верным наименован также и Сам Отец¹⁷⁹. Если же Его служение по человечеству некоторым образом сопоставить со служением Моисея, можно понять, причем без особого труда, сколь великое Он имеет превосходство вследствие того, что Он есть Бог, принимая во внимание, что первый верен в дому, как слуга, второй же — как Владыка над Своим домом, и творец и устроитель дома — Еммануил, домом Которого являемся мы. Несравнимо же превосходство Творца по отношению к тому, что сотворено, и Владыки по природе над истинным рабством, даже когда полагается, что ему оказано снисхождение.

24. *Яко снидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю Пославишаго Мя*¹⁸⁰. *Се же есть воля Пославишаго Мя*¹⁸¹, *да все еже даде Ми, не погублю от него, но воскресу е в последний день*¹⁸². Он говорит о Самом Себе, что сошел с неба и послан от Бога и

¹⁷⁸ См.: 1 Тим. 2, 5.

¹⁷⁹ См.: 1 Кор. 1, 9.

¹⁸⁰ Слав.: *пославишаго Мя Отца*.

¹⁸¹ Слав.: *пославишаго Мя Отца*.

¹⁸² Ин. 6, 38—39.

Отца, хотя и наполняет все, тем самым показывая, думаю я, и делая для всех очевидным, что Слово, будучи Богом, ради нас по домостроительству сошло в человеческую природу, при этом Оно ни в чем не перестало быть по природе Богом, но восприняло то, чем Оно не было, чтобы, предав на краткое время смерти соединенное с Ним и собственное для Него тело, не погубить никого из тех, которые даны Ему, но спасти и воскресить их в последний день. Так вот, говоря, что Он творит волю Отца, а совсем не Свою собственную, Он косвенно изобличает и поражает безумие иудеев, так как они всегда поставляют свою волю, пренебрегают божественными законами и нисколько не заботятся об исполнении воли Владыки, ведь когда Он свидетельствует здесь о Своем послушании, Он обвиняет их в неповиновении. Ведь и в другом месте Он сказал к ним, когда они хотели гнать Его, предпочитали ненавидеть Его и по причине этого выносили несправедное суждение о Нем: *Вы по плоти судите, Аз не сужду никому же. И аще сужду Аз, суд Мой истинен есть*¹⁸³, *яко не ищю воли Моея, но воли Пославишаго Мя*¹⁸⁴. Стало быть, это Он говорит по домостроительству; однако давайте тщательно рассмотрим следующее. Он говорит, что, когда сошел с неба как Бог, Ему были даны от Отца верующие в Него не для того, чтобы погубить их, но чтобы спасти их и воскресить в последний день¹⁸⁵. Так как бы Он воскресил их, если не через Свое собственное, что очевидно, воскресение из мертвых? А именно, оживотворив Свой храм, причем прежде всего прочего, и через смерть собственной плоти разрушив власть смерти, Он стал для человеческой природы путем к воскресению и к тому, чтобы наконец-то преодолеть тление. Итак, для сошедшего с небес Слова Божия собственным является то, посредством чего Оно стало перворожденным из мертвых¹⁸⁶, чтобы вслед за Воскресшим устремилось к жизни и то, что Ему дано, более не погибая из-за преступления первозданного, но

¹⁸³ Ин. 8, 15—16.

¹⁸⁴ Ин. 5, 30.

¹⁸⁵ См.: Ин. 6, 39.

¹⁸⁶ См.: Кол. 1, 18.

спасаясь через послушание Христа. Говорит же Он, что Ему даны те, кто принимают веру в Него как ставшего человеком. Ведь все, что принадлежит Отцу, является для Него собственным уделом, однако поскольку Он приобщился, как я сказал, крови и плоти¹⁸⁷ и мы уверовали в Него как в Бога, то именно в отношении этого и вводится выражение «даяние», ведь даже вместе с плотью царствовал над нами Тот, Кто и прежде нее был царем. В самом деле, как вводимый в начало того, что Ему следует царствовать, когда Он стал таким как мы, Он говорит: *Господь рече ко Мне: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя*¹⁸⁸. Следовательно, Он по человечеству принимает то, что свойственно Ему Самому, хотя Он и властвует всегда над всем как Бог.

ОБ ОСВЯЩЕНИИ ХРИСТА И О СВЯЩЕНСТВЕ ЕГО

25. *Подобаше бо Ему, Егоже ради всяческая и Имже (δι' οὗ) всяческая, приведшу многи сыны в славу, начальника спасения их страданьми совершити. И святяй бо, и освящаемии, от Единаго вси; еяже ради вины не стыдится братию нарицати их, глаголя: возвещу имя Твое братии Моей, посреде церкви воспою Тя*¹⁸⁹. Пожалуй, некоторые из числа людей самых нечестивых и из тех, кто имеет обыкновение разделять единого Господа Иисуса Христа на двух христов и на двух сынов, думают, что сказанное о Том, Кто стал совершенным через страдания, относится к человеку от жены, который мыслится обособленно и отдельно от Слова Божия, и что он называется вождем нашего спасения, и что он получил совершенство от Самого Слова Божия, будучи предан на страдания, как другой по отношению к Нему, и сам по себе. Ведь это наиболее приличествует, говорят они, Тому, для Которого все и через которого все, по слову блаженного евангелиста: *Вся Тем быша, и без Него ничтоже*

¹⁸⁷ См.: Евр. 2, 14.

¹⁸⁸ Пс. 2, 7.

¹⁸⁹ Евр. 2, 10—12.

*бысть*¹⁹⁰. Итак, говорят они, Слову, для Которого все и через Которого все, приведшему многих сынов в славу, надлежало вождя спасения их, то есть простого человека, рожденного от святой Девы, довести до совершенства через страдания. А что их речь исполнена крайнего безумия, я постараюсь теперь по возможности показать.

Так вот, прежде всего, выражение «через Которого» (δι' οὗ) — употребляется также о Самом Отце. Действительно, тот же блаженный Павел говорит: *верен Бог, Имже (δι' οὗ) звани бысте во общении Сына Его*¹⁹¹, говорит он и в другом месте к призванным через веру в достоинство свободы: *темже уже неси раб, но сын; аще ли же сын, и наследник Богом (διὰ θεοῦ)*¹⁹². Поэтому, раз боговдохновенное Писание не делает никакого различия в употреблении этого выражения и принимает его также и по отношению к Отцу, нет еще ничего, что вынуждало бы нас непременно отнести это «через Которого» (δι' οὗ) к лицу Сына. А поскольку это верно, то почему бы нам лучше, оставляя в данном случае в стороне Его лицо, соблюдая затем для домостроительства воплощения Единородного то, что подходит к нему, коль скоро мы следим за целью Священных Писаний, не утверждать, что Отец совершил через страдания вочеловечившегося Сына? Ведь Он *претерпе крест, о срамоте нерадив*¹⁹³, разумеется, по благоволению Бога и Отца, чтобы и нас, пожелавших идти по стопам Его, сделать бодрыми и повинующимися Говорящему: *не убийтеся от убивающих тело, души же не могущих убить*¹⁹⁴. А именно, поскольку нам предстояло иметь скорбь в мире, терпеть преследование от врагов, сражаться за правые догматы, потом и трудами доводить добродетель до полного совершенства, то Он не допускает нам изнемогать от

¹⁹⁰ Ин. 1, 3.

¹⁹¹ 1 Кор. 1, 9.

¹⁹² κληρονόμος διὰ θεοῦ. Слав.: наследник Божий Иисус Христом (Гал. 4, 7) (≈ κληρονόμος θεοῦ διὰ Χριστοῦ).

¹⁹³ Евр. 12, 2.

¹⁹⁴ Мф. 10, 28.

страха, но делает нас дерзновеннейшими, Сам пройдя через страдания, чтобы убедить и нас, говоря: *Несть ученик над учителя своего, ниже раб над господина своего; довлеет ученику, да будет яко учитель, и раб, яко господь его*¹⁹⁵; *аще Мене изгнаша, и вас изженут*¹⁹⁶. Так вот, цель у Единородного была — пострадать за нас собственной плотью. А что за причина для этого, научит блаженный Павел, говоря: *понеже убо дети приобщилися крови и плоти*¹⁹⁷, и Той приискренне приобщился техже, да смертью упразднить имущаго державу смерти, сиречь диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе¹⁹⁸. Итак, поскольку для человеческой природы невозможно было уничтожить смерть (ведь она была захвачена ею, коль скоро к этому ее приводило то древнее проклятие), животворящее Слово Божие покорно облеклось в одержимую смертью природу, то есть в нашу, или человеческую, чтобы, набросившись также и на Его плоть, словно какой-то дикий зверь, смерть лишилась владычества над нами, как упраздненная Богом. Стало быть, Сам Он есть Тот, Кто плотью достигает совершенства ради нас, как человек, усовершеншая при этом нас, как Бог, поскольку Он упразднил власть смерти. Ведь Он оставлял нетление для человеческой природы, которая тем самым становилась тем, чем она была в начале. *Яко Бог смерти не сотвори, ни веселится о погибели живых. Созда бо во еже быти всем, и спасительны бытия мира, ни бо есть в них врачевания губительнаго, ниже аду царствия на земли*¹⁹⁹. *Завистию же диаволею смерть вниде в мир*²⁰⁰. Таким образом усовершенствовав нас, Он взывал к небесному Отцу и Богу: *Аз прославих Тя на земли, дело соверших, еже дал еси Мне, да сотворю*²⁰¹. Ведь истинная слава для Бога и Отца — упразднить смерть через Свое собственное по-

¹⁹⁵ Мф. 10, 24—25.

¹⁹⁶ Ин. 15, 20.

¹⁹⁷ Слав.: *плоти и крови*.

¹⁹⁸ Евр. 2, 14—15.

¹⁹⁹ Прем. 1, 13—14.

²⁰⁰ Прем. 2, 24.

²⁰¹ Ин. 17, 4.

рождение. Стало быть, происшедшее для Него было совершением через страдания, а для нас — восполнением недостающего, ибо нова тварь то, что во Христе²⁰².

А что достиг совершенства ради нас не просто человек, обособленный от Слова, но Единородный, явившийся в человеческом образе, снова удостоверяет божественный Павел, прибавляя (к сказанному): *и святяй бо, и освящаемии от единого вси; еяже ради вины не стыдится братию нарицати их, глаголя: возведу имя Твое братии Моей*²⁰³. Непременно стоит рассмотреть, кто — освящающий, кто — освящаемые, каким образом все от единого, или от кого. Очевидно, что освящает Сын, будучи свят по природе, как Бог; а освящены мы от Него посредством Духа. Так каким образом все от единого? Как от Творца и Создателя, так что отсюда даже и поневоле нужно нам иметь братство друг к другу. Ведь у сотворенного с сотворенным, поскольку они сотворены, есть некое природное братство. Однако Сын по природе — несотворенный, и Он — не брат для творения, именно в силу того, что Он есть Бог по природе; каким тогда образом все от единого — и освящающий, и освящаемые? Следовательно, необходимо для разъяснения предложенного учение о домостроительстве воплощения. А именно, когда Он стал подобным нам, тогда и говорится, что Он вместе с нами от единого, и Он именуется Себя братом твари как получивший человеческое сродство с нами. В этом смысле, и с полным основанием, Он не стыдится называть нас братьями, притом что Он не потерпел бы, насколько мне представляется, именоваться братом тех, которые сотворены через Него, если бы не стал таким, как они, не лишившись, впрочем, того, чем Он был. Ведь тогда и Сам Он безукоризненно вместе с нами будет воспевать Того, Которого воспевают серафимы и Которому поклоняется все творение.

26. *И исповедуемо велия есть благочестия тайна: Бог явися во плоти, оправдася в Дусе, показася ангелом, проповедан бысть*

²⁰² 2 Кор. 5, 17.

²⁰³ Евр. 2, 11—12.

во языцех, веровася в мире, вознесся во славе²⁰⁴. Если говорится, что Слово, будучи Богом, вочеловечилось, не отказавшись, конечно же, быть Богом, но всегда оставаясь в том, чем Оно было, тогда велика есть, и несомненно, тайна благочестия. Если же считается, что Христос — простой человек, как только по равенству достоинства, или власти связанный (*συννημέρος*) с Богом (ведь именно так думают некоторые из невежд), тогда каким образом Он явился во плоти? Но разве не очевидно для всех, что всякий человек — во плоти и что иначе он не может быть видим никем? Каким же образом говорится, что Он показался святым ангелам? Или действительно ангелы не видят также нас самих? Тогда что странного, или что удивительного во Христе, если некоторые из святых ангелов видели Того, Кто подобен нам, и ничто другое? И как же Он проповедан язычникам, и в качестве кого принимает Он веру от тех, кто в мире? Ведь если ученики возвестили, что Он — просто человек, один из числа подобных нам, а вовсе не вочеловечившийся Бог, и как таковой Он принимает веру от тех, кто в мире, тогда мы захвачены служением человеку и стали поклонниками твари, и к этому-то нас побудил Сам по природе и истине Бог всяческих, ибо Сам Он торжественно показал нам лик богопроповедников. Но если Христос, восстав из мертвых, говорил святым апостолам: *Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*²⁰⁵, затем мы уверовали в Него и крестились, возвещая смерть и исповедуя воскресение, и, поступая так, мы отнюдь не подвержены обвинению в служении человеку, стало быть, Христос — не человек, почтенный простой связью (*συναφεία*) с Богом, но через сочетание (*συνόδιον*) с человечеством по домостроительному единению Он — единый Сын и Господь. Тогда действительно велика тайна благочестия: Бог-Слово явился во плоти и оправдал Себя в Духе, ведь Господь наш Иисус Христос не сделал греха. Показал Он Себя и ангелам, которые, не оставшись в неведении о Его человеческом рождении, зывали: *Слава в вышних Богу, и на земли мир, в че-*

²⁰⁴ 1 Тим. 3, 16.

²⁰⁵ Мф. 28, 19.

ловецех благоволение²⁰⁶. Проповедан Он был и между народами, и те, кто в мире, веруют, что Он поистине есть Сын Бога и Отца, даже когда явился во плоти.

27. *И свидетельствова Иоанн, глаголя, яко видех Духа сходяща яко голубя с небесе, и пребысть на Нем; и аз не ведех Его; но Пославый мя крестити водою, Той мне рече: над Негоже узриши Духа сходяща и пребывающа на Нем. Той есть крестяй Духом Святым; и аз видех и свидетельствовах, яко Сей есть Сын Божий*²⁰⁷. Говоря, что Еммануил — один, и не допуская к себе тех, которые разделяют Его на двух христов, что же мы тогда скажем на то, что Дух Святой сошел на Него с неба и пребыл на Нем? Станем ли подозревать, что Слово Бога Отца имело нужду в том, чтобы обладать Святым Духом? Но разве не крайний воистину стыд — думать так или говорить такое? Ведь Дух есть собственный для Него, как, конечно же, и для Отца. В самом деле, и блаженный Павел говорил: *Понеже есте сынове, посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиюща: Авва, Отче*²⁰⁸. Стало быть, нечестиво предполагать, пусть даже это только предположение, что нуждалось в причастии Духа также Само Слово от Бога Отца, и крайне неразумно удостаивать напрасного труда то, что столь ясное имеет доказательство. Как тогда слетел Дух на Него? Так вот, принимает Он Его как человек, поскольку домостроительство с плотью делает для Него не подлежащим укоризне это получение (Духа) и, более того, неизбежно приводит к этому. Ведь Он принимает не для Себя, а для нас, чтобы Тот, Кто отступил от живущих на земле из-за того, что от юности прилежно склоняется ко злу ум человека²⁰⁹, сошедши на Него, как на второе начало рода, разрешил нас и снова почил на нас как действующих во Христе уже непогрешимо и проводящих жизнь, свободную от всякого обвинения. Только если Он как человек и принимает (Духа) ради нас, но смотри, как Бог Он

²⁰⁶ Лк. 2, 14.

²⁰⁷ Ин. 1, 32—34.

²⁰⁸ Гал. 4, 6.

²⁰⁹ См.: Быт. 8, 21.

подает Его: *Над Негоже узриши, говорит, Духа сходяща и пребывающа на Нем, Той есть крестяй Духом Святым*²¹⁰. А это есть действие Божественное, ведь Господь наш Иисус Христос посылает на крещаемых Духа Отца, как Своего собственного. И именно в этом убеждает нас божественный Павел, написав: *Вы же несте во плоти, но в душе, понеже Дух Божий живет в вас. Аще же кто Духа Христова не имать, сей несть Его*²¹¹.

Итак, Иоанн засвидетельствовал, что *Сей есть Сын Божий*. Но желал бы я, в свою очередь, порасспросить тех, которые разделяют на двух сынов единого Господа Иисуса Христа, в то время как одного показал Отец и об одном говорит блаженный евангелист: *Сей есть Сын Божий*²¹². Так ответь же мне, к кому будем относить сказанное? Если обособленно и отдельно к Единородному, то есть к существу от Отца Слово, то как Он принимает Духа, будучи при этом Богом по природе и имея Его Своим собственным? Если же они утверждают, что в причастии Духа нуждался отдельно и обособленно человек от жены, тогда как Он крестит Им, притом что только высшей природе приличествует власть делать участниками Духа приходящих к ней? Но если Тот же Самый и получает, и дает, то очевидно, что это соответствует учению о домостроительстве с плотью; и поскольку Он по природе и по истине есть Бог, то, с одной стороны, Он получает (Духа) как человек, приемля Его не для Себя Самого, но для человеческой природы — через Себя и в Себе первом; а с другой стороны — Он подает Его от Своей собственной природы тем, которые достойны получить Его. Так вот, хотя мы и прошли мимо других изречений, которые сходны с предложенным и заключают ту же самую мысль, но зная, что повторение того же самого утомительно, скажем, что более рассудительным для точного изъяснения подобных мест достаточно истолкования одного из них. Стало быть, всякий раз, когда говорится, что Христос освящается или что Он получил Духа, следует понимать это точно

²¹⁰ Ин. 1, 33.

²¹¹ Рим. 8, 9.

²¹² Ин. 1, 34.

таким же образом. Ведь лучше быть благочестивым, с удобством обращая мысль Священных Писаний к тому, что не вызывает укоризны, нежели низвергаться в бездну, нечестиво противопоставляя славе Христа то, что изречено право.

28. *Иисус же исполнь Духа Свята, возвратися от Иордана; и ведяшеся Духом в пустыню, дний четыредесять искушаем от диавола; и не яст ничесоже во дни тья; и скончавшимся им, последи взалка*²¹³. Итак, снова надлежало ради нас выступить, притом чуть ли не совлекши с Себя одежду, на борьбу против победившего в древности сатаны Тому, Кто ради того достиг добровольного истощания, чтобы нас сделать участниками собственной полноты и показать ставших немощными в Адаме обладающими духовной крепостью. Ведь во Христе прекратились появившиеся у человеческой природы в первозданном телесные и душевные недуги. А именно, как через Его послушание мы, многие, стали праведными, хотя и были подвержены осуждению за непослушание Адама²¹⁴, так именно, в свою очередь, через усматриваемую во Христе крепость, очевидно, что духовную, мы отбросили пагубу, пристекающую от прежних немощей, и, падши в Адаме, победили во Христе. Стало быть, Он ради нас вступает в бой как человек и побеждает как Бог. И хотя Он подвергается искушению, когда сатана набрасывается на Него как на одного из подобных нам, и думает, что бессилие плоти может сразиться вместе с ним против Того, Кого он искушает, однако (искуситель) отходит посрамленным, так как природа человека во Христе делает его (человека) новым, у нее умерщвлен закон греха, свирепствующий в членах плоти²¹⁵, ведь он упразднен во Христе. Тем не менее, когда Он провел в посте достаточное время и подобающей Божеству силой сохранил нетленной плоть, лишенную воды и хлеба, Он чуть-чуть позволяет ей испытать свойственное для нее. А именно, говорится, что Он взалкал, и по какой причине? Чтобы через то и другое удобно было познавать, что Он есть Бог

²¹³ Лк. 4, 1—2.

²¹⁴ См.: Рим. 5, 19.

²¹⁵ См.: Рим. 7, 23.

и вместе человек, очевидно, что один и Тот же Самый, будучи как Бог — выше нас, а как человек — подобен нам. А когда говорится, что Он ведется силою Духа в пустыню, то это «ведется» указывает не на то, что Его влекут, но что Он проводит жизнь, или имеет такой-то образ жизни, как и о нас часто говорят: такой-то ведет себя хорошо, то есть живет безупречно или проводит безукоризненную жизнь. Стало быть, Он обращался в пустыне, то есть проводил там время, не телесно, ведь Он без питья и необходимой для тела пищи, будучи в силе Духа, превосходит свойственную нам природу, до конца выдерживая пост. Только обрати внимание вот на что, ибо весьма полезно значение этой мысли: Он не был искушаем прежде святого крещения, не был Он и водим Духом в пустыню, полагая это образом для нас. В самом деле, невозможно тем, которые еще не крещены, ни выдержать невыносимого нападения искушающего их сатаны, ни вести духовную жизнь, но подобающее время для столь блистательных и достойных удивления подвигов — время после крещения. Ведь укрепленные таким образом причастием Святого Духа и запечатленные благодатью свыше, подаваемой, конечно же, для духовной крепости, мы не будем погублены сатаной и станем жить силой Духа, словно бы за некое пустынное место принимая то, что мы оказались вне житейских волнений. Итак, хотя для все-сильного Слова очень мало значит победа над сатаной, но для нас, в свою очередь, чрезвычайно важно достичь этого через Его воочеловечение, как и быть возобновленными для нетления. А именно, как через Его воскресение из мертвых мы стали сильнее тления, так и через Его победу в искушении мы, в свою очередь, победили.

29. *Имуще убо архиереа велика, прошедшаго небеса, Иисуса Сына Божия, да держимся исповедания. Не имамы бо архиереа не могуца спострадати немощем нашим, но искушена по всяческом по подобю, разве греха*²¹⁶. Нами совершается исповедание правой веры во единого Бога Отца Вседержителя, и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, и в Духа Святого.

²¹⁶ Евр. 4, 14—15.

Именно этого исповедания должны мы придерживаться, как пишет божественный Павел. А коль скоро общепризнано, что один есть Сын Бога и Отца, очевидно, что Христос Иисус, могущий сострадать нам в наших немощах и подобно нам искушенный во всем, кроме греха, Кому в таком случае остается быть нашим великим Первосвященником? Не Слову ли, Которое стало таким как мы и пострадало за нас плотью? Ведь тогда Он и провозглашен нашим Первосвященником, не чужеродную для Него принося жертву, по обыкновению других (священников), но Сам будучи Агнцем, благовонной жертвой, разумным всесожжением, говорливой горлицей, чистым голубем, живым хлебом, золотой кадильницей. *Христово бо благоухание есмы Богови*²¹⁷, как написано. Но обрати внимание и на глубину апостольских мыслей. *Не имамы бо, говорит он, архиереа не могуца спострадати немощем нашим, но искушена по всяческом по подобю, разве греха*. А именно, он хочет сказать, что если и не стало еще человеком Слово Божие, Оно и так знало человеческую немощь, как Творец, *яко Той позна создание наше*²¹⁸, как написано, однако, если можно говорить и о Нем нечто человеческое, Оно еще не было призвано к самому опытному познанию наших немощей. А вот после того, как Он облекся в нашу плоть, Он был искушен во всем, причем не как незнающий, утверждаем мы, но так, что с предшествовавшим этому, приличным Божеству, знанием соединилось и научение через самый опыт. Стал же Он сострадателен к нам не потому, что был искушен — как это возможно, если Он и был и остается милостивым по природе, как Бог? Но поскольку вместе с тем, что Он пребывает Тем, Кто Он есть, Он стал и подобным нам, то и это говорится о Нем, как соответствующее человеку. А что Он прошел небеса, это сказано о Нем как телесно, так и богоприлично. А именно, Он взошел, как говорит тот же премудрый Павел, *ныне да явится лицу Божию о нас*²¹⁹. Проходит Он небеса и иным образом, очевидно потому, что бла-

²¹⁷ 2 Кор. 2, 15.

²¹⁸ Пс. 102, 14.

²¹⁹ Евр. 9, 24.

женные ангелы оказываются ниже Его и уступают Его славе, ведь Он как Бог поистине *превыше всякого начальства и господства, и всякого имене именуемаго, не точию в веце сем, но и во грядущем*²²⁰. Ибо Он восседает, как Сын, вместе с собственным Отцом, хотя и стал по домостроительству таким как мы.

30. *И никтоже сам себе приемлет честь, но званный от Бога, якоже и Аарон. Тако и Христос не Себе прослави быти Первосвященника, но Глаголавый к Нему: Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя*²²¹. Тот, Кто низвел Себя до истощания, ожидает приводящего к священству звания от Отца, столь обыкновенного и более всего подходящего не для Его природы, а для нашей, то есть человеческой, поскольку, оказавшись внутри нее, Он претерпевает то, что свойственно ей, совершенно ни в чем не подвергаясь ущербу, но искусно пользуясь домостроительством с плотью. Ведь как Он, будучи по природе Господом, остался тем, чем был, хотя и оказался в образе раба, точно также Он, утверждаем мы, хотя и имеет на небе мириады тех, кто священнодействует Ему, принося духовные, конечно, и бескровные жертвы, песни и славословия, делает также приемлемым для Себя и свойственное нам священство, во всем сохраняя для состояния человечества то, что приличествует ему и подходит для него. Итак, Он призван, как и Аарон, однако не равным с ним образом. Ведь тот был помазан к священнодействию и был служителем, Сей же призывается как Сын и священнодействует Отцу по чину Мелхиседека. И такой именно образ священнодействия изъясняет божественный Павел, так написав о Христе Спасителе всех нас: *Иже не по закону заповеди плотския бысть, но по силе живота неразрушаемаго*²²². Следовательно, образ этого священнодействия несравненно выше, и в то время как тот (Аарон), как я сказал, был служителем, хотя призван к священству, Сей даже так был Сыном Бога Отца и как Бог по природе, по предвечному рождению, и как человек, такой как мы, по (рождению) поздней-

²²⁰ Еф. 1, 21.

²²¹ Евр. 5, 4—5.

²²² Евр. 7, 16.

шему и плотскому, прямым указанием на которое может служить слово *днесь*, поскольку оно обозначает для нас настоящее время. Итак, Отец усваивает Себе даже плотское Его рождение, ведь Он твердо знает как собственного Сына Того, Кто по Божеству (родился) от Него, а по человечеству — от жены.

31. *Иже во днех плоти Своя, моления же и молитвы к Могущему спасти Его от смерти с воплем крепким и со слезами принес, и услышан быв от благоговейства, аще и Сын бьяше, обаче навывче от сих, яже пострада, послушанию, и совершився бысть всем послушающим Его виновен спасения вечнаго, наречен от Бога Первосвященник, по чину Мелхиседекову*²²³. Всемудрый Павел обращается в послании к тем, которые оправданы верою и говорит им: *Подражатели мне бывайте, якоже и аз Христу*²²⁴, как, впрочем, говорит и божественный Петр: *Кая бо похвала, аще согрешающе, мучими терпите? Но аще добро творяще и страждуще терпите, сие угодно пред Богом*²²⁵. *Зане и Христос пострада по вас, вам оставль образ, да последуете стопам Его*²²⁶. Итак, целью для Единородного, носящего подобие с нами, стало — пострадать по человечеству и научить Своих последователей тому, с каким именно расположением следует идти навстречу натиску искушений и каковыми надлежит быть гонимым за благочестие ради Бога и вступившим в опасности для души и крови, а кроме того, показать славный конец послушания, чтобы и мы, будучи лучшими и мудрыми подражателями того, что совершено Им по домостроительству, и стараясь следовать стопам Его, проводили поистине изрядную жизнь. Поэтому Он желает научить посредством того, что Сам Он претерпел и совершил ради нас по человечеству, что именно у тех, кому предстоит непременно пострадать за любовь к Нему и жизнь проводить в опасностях из-

²²³ Евр. 5, 7—10.

²²⁴ 1 Кор. 11, 1.

²²⁵ Слав.: *сие угодно пред Богом, <на сие бо и звании бысте>*.

²²⁶ 1 Пет. 2, 20—21. Слав.: *пострада по нас, нам оставль образ, да последуем стопам Его*.

за благочестия, настроение должно быть непоколебимым. Только Он не позволяет, чтобы мужественные необдуманно подвергали опасности свои души и как бы с небрежностью отказывались от того, что им следует делать и через что естественно спастись паче чаяния, и принимали бы только то, что угодно злоумышляющим против них, но напротив, Он убеждает прилежать к молитве и ходатайство к Богу делать нескончаемым. Этому Он и учит, *моления и молитвы во днех плоти Своя* принеши к *Могущему спасти Его от смерти*. Смотри же, как это исполнено приличествующей святым кротости. Ведь смело противостоять искушениям, хотя и имеет славу мужества, однако представляется в некотором смысле не вполне лишенным гордости; а вот бояться и, по-видимому, укрываться и молиться к Богу, способному спасти, предполагает благоговение. По каковой причине Он приказал святым ученикам: *Егда же гонят вы во граде сем, бегайте в другой?*²²⁷ Как и сам всеумудрый Павел, хотя ясно говорит нам: *Кто ны разлучит от любви Христовы? скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или меч?*²²⁸, убегая от начальника Дамаска, спустился через окошко со стены?²²⁹ Итак, надлежало, чтобы наставником и учителем во всяком благом деле явился для нас Сам Христос. Действительно, Он приступал с сильным воплем и мольбой как ставший таким как мы, и был услышан как природный и истинный Сын, к Которому нельзя не прислушаться. *Аз же*, говорит Он, *ведех, яко всегда Мя послушаеши?*²³⁰ Ведь чтобы сделать и наши молитвы приятными, Он опять Сам первенствует в этом деле, чуть ли не расширяя для человеческой природы слух Отца и словно бы приуговоря его для молитв тех, которые подвергаются опасностям ради Него. Следовательно, это мы были в Нем, как во втором начатке рода, молясь с сильным воплем и со слезами и прося того, чтобы была уничтожена власть

²²⁷ Мф. 10, 23.

²²⁸ Рим. 8, 35.

²²⁹ См.: Деян. 9, 25.

²³⁰ Ин. 11, 42.

смерти и восстановлена та жизнь, которая и была издревле дарована (нашей) природе.

А что послушание Богу имеет блистательный и приковывающий взоры конец, это снова можно видеть в Нем. А именно, *от сих*, говорит, *яже пострада, навиче послушанию*. Ведь это подобно тому, как если бы он сказал: *Смирил Себе, послушив быв даже до смерти, смерти же крестныя?*²³¹ Однако Он не остался в смиренности, уничиженным, поскольку был превознесен, получив имя, которое выше всякого имени²³². И хотя вид этой речи — человеческий, однако для нас это наилучший образец самого дела, показывающий славное, и достойное удивления, и являющееся для нас причиной всякого блага послушание. Так вот, образец и пример для нас состоит в том, что Еммануил, будучи искушаемым, молится с сильным воплем и слезами; не прежде вочеловечения, но *во днех плоти Своя*, когда безукоризненно можно было совершать и это, вовсе не являющееся ущербом для славы Божества, но тем, что позволяло Ему совершать домостроительство с плотью. Ибо каким образом Жизнь убоялась бы смерти? И как Тот, Кто ободряет даже нас самих, говоря: *не убойтеся от убивающих тело?*²³³ был бы уличен в том, что подвергся страху? Или как оказался бы бессилен отогнать смерть от собственной плоти Тот, Кто отгоняет ее от всех, Кто одним голосом обещает воскресить находящихся во гробах²³⁴ и показывает, что это не невозможно для Него? А именно, Лазарю Он говорил *гряди вон?*²³⁵, а сыну вдовы — *юноше, тебе глаголю, востани?*²³⁶.

Если же найдутся такие, которые осмеливаются говорить, будто человек сам по себе, (рожденный) от Святой Девы, *моления и молитвы с воплем крепким и со слезами принес к Могущему спасти*

²³¹ Флп. 2, 8.

²³² См.: Флп. 2, 9.

²³³ Мф. 10, 28.

²³⁴ См.: Ин. 5, 58.

²³⁵ Ин. 11, 43.

²³⁶ Лк. 7, 14.

Его от смерти²³⁷, то прежде всего они, как мудрствующие несогласное со Священными Писаниями, справедливо услышат то, что говорит о них один из святых апостолов: *Сии суть отделяющие себе, душевни*²³⁸, *духа не имущие*²³⁹. Далее, когда они заявляют такое, утверждают ли они, что Он — простой человек или, как они дерзнули изречь, Он имеет равенство достоинства и могущества, я имею в виду, со Словом Божиим, как связанный (*συντημιένος*) с Ним? Так вот, если они утверждают, что Он есть простой, такой как мы, человек, тогда они, поклоняясь Ему, совершают, бесспорно, служение человеку, ибо написано, что *Господу Богу твоему поклонились, и Тому единому послужиши*²⁴⁰. А если они скажут, что Он призван к равенству достоинства или могущества с Богом Словом, а потом обращается к Богу и Отцу с сильным воплем и со слезами и нуждается в Спасающем, тогда ничто не препятствует предполагать, что и состояние Самого Слова таково, каково оно, можно верить, у Того, Кто имеет с Ним равенство достоинства или могущества. Стало быть, и Ему подобает бояться смерти, страшиться опасности, плакать в искушениях, нуждаться в посторонней помощи, чтобы спастись, и к тому же еще учиться послушанию посредством того, что Оно претерпело, быв искушено. Но мыслить или говорить такое, полагаю я, крайне оскорбительно: ведь Слово Божие всемогуще, сильнее смерти, вне страданий и совершенно непричастно свойственной человеку боязни. И однако же, будучи таким по Своей природе, Оно пострадало за нас. Следовательно, Христос — ни простой человек, ни бесплотное Слово, но Оно, став единым с человечеством, таким как наше, могло бесстрастно претерпеть собственной плотью то, что свойственно человеку. Итак, Он по человечеству стал для нас таким примером, как я сказал вначале, чтобы мы последовали стопам Его²⁴¹.

²³⁷ Евр. 5, 7.

²³⁸ Слав.: *отделяющие себе от единности веры, и суть телесни* (вариант: «*душевни*»). Елизав. Библия. '1993).

²³⁹ Иуд. 1, 19.

²⁴⁰ Мф. 4, 10; Втор. 6, 13.

²⁴¹ См.: 1 Пет. 2, 21.

32. *Сие бо сотвори, единою Себе принес. Закон бо поставляет архиереи*²⁴² *имуция немощь; слово же клятвенное, еже по законе, Сына во веки совершенна*²⁴³. Единем бо приношением, очевидно, что посредством собственного тела, совершил во веки освящаемых²⁴⁴ Господь наш Иисус Христос, ведь Он принес Себя Самого за нас в приятное благоухание Богу и Отцу²⁴⁵ и духовно усовершил через веру и освящение, между тем как законное служение ничего не делает совершенным²⁴⁶. Потому-то пришли к концу образы и прекратилось то, что лишено смысла в теньях Ветхого Завета, но неизбежно появилось приведение лучшему упованию, имже приближаемся к Богу²⁴⁷, поскольку Христос выступает посредником и становится в первосвященническом чине через подобие с нами. Только обрати внимание вот на что: божественный Павел говорит о Нем, что Он *распят бысть в немощи*²⁴⁸. Каким образом тогда закон поставляет архиереи *имуция немощь, слово же клятвенное, еже по законе, Сына во веки совершенна*, как, очевидно, Того, Кто не может быть немощным? Ведь только что сказанное, то есть совершенство во всяком благе, есть именно то, полагаю я, что не соответствует (священникам) подзаконным, для которых не является чем-то непривычным быть иногда немощными. Так каким же образом мы верим, что Тот же Самый и сильнее немощи, как Сын совершенный, и распинается *в немощи*? Итак, в соответствии с этим надо понимать, что Он был немощен, по плоти претерпев крест, однако же, как Бог, Он выше немощи: *дух бо бодр, плоть же немощна*²⁴⁹. Но если даже скажут, что немощь в этом месте указывает на то, что подзаконные священники находятся во грехах, я не стану противоречить, а, напротив, соглашусь с теми, которые

²⁴² Слав.: *закон бо человеки поставляет архиереи*.

²⁴³ Евр. 7, 27—28.

²⁴⁴ Евр. 10, 14.

²⁴⁵ См.: Еф. 5, 2

²⁴⁶ См.: Евр. 7, 19.

²⁴⁷ Евр. 7, 19.

²⁴⁸ 2 Кор. 13, 4.

²⁴⁹ Мф. 26, 41.

даже так избрали правые мысли. Стало быть, священнодействующие по закону нуждались не в одной жертве, но во многих, которые они и приносят ежедневно как за самих себя, так и о людских невежествах²⁵⁰, из-за того что весьма часто изнемогают и подвергаются расслабленности, ведущей к многообразному греху. Он же, будучи сильнее греха, как Бог, принес Самого Себя и стал нашим Первосвященником, причем по-человечески Он совершает служение, как о Нем говорится, и священнодействует Отцу собственное тело. Так вот, как подобает Божеству, Он не попускает Себе претерпеть грех, поскольку не относится к природе сотворенной, которая по существу не имеет неизменяемости и не способна совершенно избежать греха. Итак, Он есть Сын всесовершенный, не с посторонней помощью достигши непреклонности в святости и обладая непогрешимостью как плодом собственной природы.

33. Глава же о глаголемых: такова имама Первосвященника, Иже седе о десную престола величества на небесех, святым служителем, и скинии истинней, юже водрузи Господь, а не человек²⁵¹. Древняя скиния была воздвигнута в пустыне премудрым Моисеем, сооружена же она была по образу, показанному ему на горе²⁵². И в то время как она лучше всего подходит для тех, которые священнодействуют по закону, подходящее Христу и приличное для Него жилище — это прекрасный вышний град, то есть небо, божественная и высочайшая скиния, не изобретение человеческого искусства, но (скиния) священная и созданная Богом. Оказавшись там, Он приносит Богу и Отцу тех, кто веруют в Него и освящены, очевидно через Духа, — ведь никто же, говорит Он, придет ко Отцу, токмо Мною²⁵³. Таков у Него образ служения, о котором здесь говорится, и оно подобает Божеству, пусть даже и обозначается свойственными нам, то есть человеческими, словами. Ведь быть в состоянии освящать собственным Духом верующих, оправ-

²⁵⁰ Евр. 9, 7.

²⁵¹ Евр. 8, 1—2.

²⁵² Евр. 8, 5; Исх. 25, 40.

²⁵³ Ин. 14, 6.

данных милостью и благодатью, и словно бы священнодействовать Богу тех, которые умирают для мира, оживотворяются Духом и блистают поистине изрядной жизнью, — разве это может не приличествовать Божеству? А что Он, хотя и совершает служение, как о Нем говорится, не меньше Отца и не позади присущей Ему славы, ясно показывает кроме прочего и то, что Он утверждает на Божественном седалище и восседает одесную Родившего. В самом деле, если истинно то, что всяк священник стоит всегда служа²⁵⁴ и никак не может считаться восседающим вместе с Богом и равным в славе с Тем, Кому он служит, то разве не необычный священнослужитель — Христос, Который и на седалище Божества как Бог, и служит как человек? Если же кто-то, клеветая на истину, станет утверждать, что одесную Отца воссел человек сам по себе, связанный (συννημιένος) с Богом по одному равенству достоинства, то он тем самым утверждает, что не одной Святой Троице принадлежит высочайший и только Ей подобающий престол, но уже проникает к нам кто-то четвертый, именно этот, новый и сотворенный бог, вместе с Единосущной и Святой Троицей.

34. Христос же пришел Архиерей грядущих благ, большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, сиречь не сея твари, ни кровию козлею ниже телчею, но Своею кровию, вниде единою во Святая, вечное искупление обретый²⁵⁵. Каким именно образом большею и совершеннейшею скиниею стал для нас Первосвященником Господь наш Иисус Христос, это, кроме прочего, показало нам предыдущее рассуждение. А что образ служения у Него несравненно выше подзаконного и намного выше того, что (содержится) в образах и теньях (ибо Сам Он есть истина и непорочная жертва), в этом никто не может сомневаться. Смотри же, насколько достоин удивления наш Первосвященник, Иже седе одесную престола величества на небесех²⁵⁶, Своею кровию вниде

²⁵⁴ Евр. 10, 11.

²⁵⁵ Евр. 9, 11—12.

²⁵⁶ Евр. 8, 1.

единою во Святая, вечное искупление обретый²⁵⁷. Тогда как можно говорить, что Тот, Кто как Бог (восседает) одесную Отца, имеет собственную кровь, если мы не уверовали, что Сын, (рожденный) по природе от Бога Отца, провозглашен и Сыном человеческим и что Он, дав собственную кровь как выкуп за жизнь всех, обрел для мира это вечное искупление? Ведь никто не может сказать, что было бы и сообразным и пристойным для Еммануила, чтобы Он, как это бывает в ряду бессловесных животных, закалался многократно, поскольку для искупления поднебесной достаточно и того, чтобы Он пострадал однажды. Если же, как помыслили некоторые, Он был обособленным человеком, хотя и связанным (*συνημιένος*) с Богом через равенство достоинства или могущества, но отличающийся по ипостаси и отдельный, как они верят, тогда данная для искупления мира кровь была собственно не Того, Кто восседает с Отцом, но другого, имеющего относительную связь (*σχετικῆν συνάφειαν*) с Ним. А именно, как два каких-нибудь начальника, совершенно ни в чем не отличаясь друг от друга по равенству достоинства, считаются не одним, но поистине двумя, так и связанное с чем-либо по достоинству, если разделены природы, то есть ипостаси, не может быть одним, но это — двое, и кровь одного (из них) непременно окажется его (кровью), а никак не другого. Стало быть, недостаточно для истинного единения (*ἕνωσιν*) говорить, что человек связан (*συνῆθαι*) с Богом по равенству достоинства или же могущества.

35. Не в рукотворенная бо святая вниде Христос, противоположная истинных, но в самое небо, ныне да явится лицу Божию о нас²⁵⁸. Так как Бог говорит: Небо престол Мой²⁵⁹, то мы утверждаем, что и Сам Сын почивает на высших духах, имея небо как святую скинию и не стремясь в противоположную истинных по предписанию закона, то есть сходно с теми, которые священнодействуют на земле телесно и совершают кровавые жертвы. Каким же образом

²⁵⁷ Евр. 9, 12.

²⁵⁸ Евр. 9, 24.

²⁵⁹ Ис. 66, 1.

Он ныне является лицу Божию о нас? Разве Он не был всегда явен (для Него), даже существуя прежде вочеловечения? Однако легко рассудить, что Он есть творческая Премудрость Бога и Отца, через Которую все приведено к бытию. И действительно, как Премудрость, Он говорит: *Аз бех, о Нейже радовавшися, на всяк же день веселяхся пред лицом Его на всяко время. Егда веселяхся вселенную совершив, и веселяхся о сынех человеческих*²⁶⁰. Итак, если Отец радовался Ей, и если Она была пред лицом Его на всяк день, и веселясь, и веселя, то ныне как Она является перед лицом Отца? Стало быть, Слово не является привычным образом, это более не обнаженное и бесплотное Слово, каким Оно, конечно, было в начале, но в нашем образе и в нашей природе. Ведь так, считаем мы, Он явился ныне и как бы ввел к зрению Бога и Отца человеческую природу, которая была низвергнута из-за преступления во Адаме. Итак, поскольку Он явился как человек, Он в Себе Самом и первом представляет очам Отца нас, чтобы нас привести к Отцу, освободив от древних обвинений и преобразовать в Духе к обновленной жизни, чтобы нам, наконец, являться достойными озарений от Отца, как принятыми в разряд сынов.

О ТОМ, ЧТО О ГОСПОДЕ НАШЕМ ИИСУСЕ ХРИСТЕ ГОВОРИТСЯ, ЧТО ОН ПОЛУЧИЛ СЛАВУ

36. Павел, апостол ни от человек, ни человеком, но Иисус Христом и Богом Отцем воскресившим Его из мертвых²⁶¹. Для доказательства того, что Господь наш Иисус Христос не нуждался в славе внешней и привнесенной, достаточно того, что Он вместе с Богом Отцом посылает служителей проповеди о Самом Себе, ведь они проповедовали не себя самих, но Христа Иисуса Господа во славу Бога Отца. Но поскольку нам необходимо следовать Священным Писаниям, нигде не проходя мимо того, что определено ими, то давайте скажем, в каком именно смысле говорится, что

²⁶⁰ Притч. 8, 30—31.

²⁶¹ Гал. 1, 1.

Бог и Отец увенчивает Сына славой²⁶². Так вот, сам блаженный Павел говорит негде о князьях века сего: *Аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли*²⁶³. Стало быть, он знает, что Распятый есть Господь славы. Тогда как получает славу от Отца Господь славы? Не очевидно ли, что и это опять сказано им по домостроительству? А именно, по человечеству Он получает славу, но даже так Он есть Господь славы по Божеству. И в то время как богатство Его Божественной природы может созерцаться нами в Его преимуществах над творением, состояние свойственной нам нищеты — в том, что Он, как говорится, получил, и хотя Он *богат сый*, однако *нас ради обнища*²⁶⁴. Но все же, руководясь благими помышлениями к истине и стараясь мыслить о Нем то, что подобает, мы не будем оставаться в неведении Того, Кто даже в свойственной нам нищете богат как Бог.

37. *Отец любит Сына и вся даде в руке Его*²⁶⁵. Опять Сын получает как человек, только Отец не исключает Самого Себя из обладания всем, но, дав это Сыну, Он вместе с Ним господствует над всем, через Него и в Нем скипетром Божества удерживая земной род, хотя и разнузданно уклонившийся в отпадение. А именно, как говорит негде сам премудрый Павел, *Бог бе во Христе мир примиряя Себе*²⁶⁶. И мы вовсе не утверждаем, будто вселившийся в человека Христос, иной по отношению к тому, кто родился от Святой Девы, примиряет с Собой мир (ведь так именно мыслят некоторые из невеж), но говорим, что примиряет с Собою мир Бог Отец во Христе, ведь Сын, вочеловечившись, стал нашим Посредником и словно бы ходатаем мира, не другому доставляя послушание тех, кто в мире, но как бы в собственном лице — Богу и Отцу. Ведь примирившись со Христом, мы через Него и в Нем примирились с Богом, Спасителем всех. Потому-то Он и говорил: *Приидите*

²⁶² См.: Евр. 2, 7, 9.

²⁶³ 1 Кор. 2, 8.

²⁶⁴ 2 Кор. 8, 9.

²⁶⁵ Ин. 3, 35.

²⁶⁶ 2 Кор. 5, 19.

ко *Мне вси труждающиеся и обремененнии, и аз упокою вы*²⁶⁷. А что у тех, которые приходят к Нему, примирение может быть не с иным кем-либо, кроме как с Богом по природе и истинным, Он вполне удостоверил, сказав: *Веруяй в Мя не верует в Мя, но в Пославиаго Мя; и видяй Мя видит Пославиаго Мя*²⁶⁸. И в другом месте: *Веруйте в Бога, и в Мя веруйте*²⁶⁹.

38. *Отче, прииде час; прослави Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя; якоже дал еси Ему власть всякия плоти, да всяко, еже дал еси Ему, даст им живот вечный*²⁷⁰. Сын назван ходатаем и умилованием²⁷¹, потому что Он доставляет благоволение Отца живущим на земле и оказывается для нас причиной всякого блага. Однако рассмотрим вот что: как Отец может прославить Сына и каким образом при этом Сам будет прославлен от Него. Итак, Он говорит, что пришел час, или срок, в который Ему непременно надлежало претерпеть крест за жизнь мира, однако было необходимо, чтобы Сын был прославлен Отцом; и через воскресение из мертвых было засвидетельствовано, что Он — единосущный Ему, животворящий, сильнее смерти и что Он унаследовал превосходящую тление природу. Но прославляется и Сам Отец как имеющий Сына, во всем подобного и равного как славой, так и могуществом Ему Самому. Это и доказал Сын, когда уничтожил смерть и воскресил из мертвых Свой собственный храм; и Он получает власть над всеми опять-таки сообразно с нами как человек, хотя и царствует над всем как Бог. И Отец пошлет тем, которые даны Сыну, вечную жизнь, а она есть Он Сам, ведь Он сказал: *Аз есмь воскресение и живот*²⁷². Стало быть, хотя и говорится, что Он получил от Отца славу, власть над всеми и царство, это «получил» должно быть отнесено к состоянию истощания, но при этом

²⁶⁷ Мф. 11, 28.

²⁶⁸ Ин. 12, 44—45.

²⁶⁹ Ин. 14, 1.

²⁷⁰ Ин. 17, 1—2.

²⁷¹ См.: 1 Ин. 2, 1—2.

²⁷² Ин. 11, 25.

следует знать, что Он как Бог есть и Господь славы, и восседает на престоле с Отцом, никоим образом не уступая превосходству и славе Родившего Его, насколько это касается природы Божества. Так будем же именно так мудрствовать благочестиво, обращая всяк разум в послушание Его и помышления низлагающе и всяко возношение, взимающееся на разум Его²⁷³.

39. Десницею убо Божию вознесся, и обетование Святаго Духа приемь от Отца, излива сие, еже вы ныне видите и слышите. Не бо Давид взыде на небеса, глаголет бо сам: рече Господь Господеву моему: седи о десную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих²⁷⁴. В этих (словах) мы можем рассмотреть всю тайну вочеловечения Единородного. А именно, будучи в образе и равенстве с Отцом, Слово от Бога, всемогущая десница и всесозидающая рука, истощило Себя²⁷⁵, как говорится о Нем, по причине человеческого. Однако Он опять возносится, не в чуждое и не в несвойственное Себе прежде по природе переходя достоинство, но возвращаясь к врожденной и всегда присущей (Ему) славе и превосходству. Ведь Он возносится по человечеству, даже будучи по природе превознесенным всегда. Ибо Он стал человеком, а это, полагаю я, есть состояние уничтожения и так называемое истощание. В самом деле, вочеловечившийся Бог, хотя Его и сочли ничем иным, как только человеком, то есть тем, что видимо, проповедан бысть во языцех, веровася в мире²⁷⁶, почтен как истинный Сын Бога и Отца и увенчан величием превышающей все славы, поскольку уверовали, что Он есть Бог. И это не является чем-то несвойственным Ему; мы утверждаем, напротив, что для Него непривычным представляется уничтоженное в человечестве и то, что Он вознесен, пускай даже и к жребию, украшенному славами. Но поскольку в природе человека и в свойственном нам состоянии все (подается) свыше и от Бога, потому-то и говорится, притом вполне

²⁷³ 2 Кор. 10, 5.

²⁷⁴ Деян. 2, 33—35; Пс. 109, 1.

²⁷⁵ См.: Флп. 2, 7.

²⁷⁶ 1 Тим. 3, 16.

справедливо, что Он возносится десницею Отца, хотя Он Сам — рука и творящая все десница. И снова заметьте, что хотя Господь наш Иисус Христос как человек принимает Духа, однако как Бог Он исполняет обетование Отца, так как посылает верующим Духа, причем не как чуждого, но как собственного Ему. Бог сказал через одного из святых пророков: *излию от Духа Моего на всяку плоть*²⁷⁷, а исполняет это Христос, так как Он посылает на призванных собственного Духа. Однако способность делать кого-либо участниками Святого Духа может причислять не человеку (как это возможно?), но, напротив, Богу по природе. Стало быть, Сын совершил то, что свойственно Богу Отцу, Сам подавая Духа. В самом деле, получение свойственно человеку, в то время как изливать от собственной полноты дар Духа на других — есть дело, приличное Божеству и превосходящее человека. Итак, Слово, явившееся в человеческом образе, есть Бог, поэтому Оно и восседает с Богом и Отцом.

О ТОМ, ЧТО О ХРИСТЕ ГОВОРИТСЯ, ЧТО ОН ВОСКРЕС ИЗ МЕРТВЫХ СИЛОЮ ОТЦА

40. Божественный Павел пишет о праотце Аврааме: *Не писано же бысть за того единого точию, яко вменися ему вера в правду, но и за ны, имже хошет вменитися, верующим в Воскресившаго Иисуса*²⁷⁸ *Господа нашего из мертвых, Иже предан бысть за прегрешения наша и воста за оправдание наше*²⁷⁹. Хотя природа Божества одна, но как от нас, так и от высших духов Она принимает поклонение в трех ипостасях. А поскольку Божество одно, то естественно, что ко всему Божеству будет относиться всякое деяние из тех, которые более всего приличны Ему, и только Ему одному. А именно, все делается от Бога Отца через Сына в Духе, так что хотя и скажут, что животворит Отец²⁸⁰, однако Он непре-

²⁷⁷ Иоил. 2, 28.

²⁷⁸ Слав.: Иисуса Христа.

²⁷⁹ Рим. 4, 23—25.

²⁸⁰ См.: Ин. 5, 21.

менно будет совершать это через Сына во Святом Духе, и если Сын станет производить жизнь в тех, которые нуждаются в жизни, то никак не помимо единосущного Отца, ведь Он в Себе Самом имеет Родившего. И действительно, Он ясно сказал: *О Себе не глаголю; Отец же во Мне пребываяй, Той творит дела*²⁸¹. И если скажут, что это делает Дух, то действовать Он будет непременно как Дух жизни, а мы утверждаем, что Бог и Отец, как и рожденный от Него Сын, являются жизнью по природе. Поэтому, хотя и говорится, что Отец воскресил Христа из мертвых, мы не станем изыскивать, что Сын не действует при воскресении собственного тела. И в самом деле, Он сказал иудеям: *Разорите церковь сию, и три дни воздвигну ю*²⁸². Обрати внимание, что когда блаженный Павел говорит, что будет вменена вера в правду и нам, верующим в Воскресившаго Иисуса Христа из мертвых, то эта вера оказалась верой не только в Отца и Бога, но и в Господа нашего Иисуса Христа. И иначе (полагаю, что нужно рассмотреть и это): Единородный стал человеком и претерпел смерть по плоти, однако ожил не силою плоти или человечества, но могуществом Божества, Которое животворит мертвых и называет несуществующее как существующее²⁸³. Итак, оживотворение должно быть отнесено, притом с полным основанием, вовсе не к самой природе тела, пусть даже оно и стало собственным для Слова, рожденного от Бога, а, напротив, к высочайшей силе и к превосходящей творение природе, как бы в лице Бога и Отца, от Которого явился Сын, равный и во всем подобный Ему. А через Обоих происходит (*πρόεσι*) и Дух Святой. (Апостол) говорит, что Христос *предан бысть за прегрешения наша и воста за оправдание наше*²⁸⁴. А именно, подобно тому, как ради нас Он претерпел собственной плотью смерть, чтобы разрушить, наконец, власть смерти, так и ожил Он опять ради нас, прокладывая нам путь к нетлению и заглаживая вину преступле-

²⁸¹ Ин. 14, 10.

²⁸² Ин. 2, 19.

²⁸³ См.: Рим. 4, 17.

²⁸⁴ Рим. 4, 25.

ния в Адаме. Ведь мы оправданы во Христе, Который заглаживает силу того древнего проклятия послушанием во всем и освобождает от тех древних обвинений (нашу) природу, ведь в Нем она не сделала греха, а напротив, стала славной, хотя и была осуждена, как мы уже сказали, в Адаме.

41. Или не разумеете, яко елицы во Христа Иисуса крестихомся, в смерть Его крестихомся? Спогребохомся убо Ему крещением в смерть, да якоже воста Христос от мертвых славою Отчею, тако и мы во обновлении жизни ходити начнем²⁸⁵. Господь наш Иисус Христос, расхитив ад и из его бездн освободив множество заключенных там духов, воскрес в третий день. Затем Он говорил святым ученикам: *Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа*²⁸⁶. Стало быть, мы крестимся как во единое имя Отца, так и во единое имя Сына и в смерть Его, и в Духа Святого. Поэтому пусть объяснят те, которые разделяют на двух сынов единого Христа и Сына и говорят, будто человек связан с Богом только по равенству достоинства или могущества, в то время как их природы разделены, в смерть кого мы крестились? Если в (смерть) Самого по себе Слова Божия, тогда мы, очевидно, обвиним нетленную природу в тлении и припишем смерть Жизни по природе. Ну а если они имеют в виду, что (в смерть) того, кто рожден от жены и полагается особым, отдельным и самостоятельным, то разве не утверждают они, что он во всех отношениях сопричислен к Отцу и Святому Духу, притом что Слово, рожденное от Бога, пожалуй, вытеснено из истинного сыновства, если, конечно, подвержен смерти тот, в чью смерть мы крестились? Но тот, кто имеет бодрствующий ум, заметит, конечно, нелепость этих суждений. Следовательно, необходимо мыслить, что Слово Божие, став таким как мы, добровольно пострадало плотью. Ведь мы потому и крестились в смерть Его, что Он есть единственный Сын, хотя и бесстрастный по природе Божества, но подверженный страданию по плоти. А в том, что Христос через воскресение пре-

²⁸⁵ Рим. 6, 3—4.

²⁸⁶ Мф. 28, 19.

образует нас к обновлению жизни, можно ли сомневаться? Ведь Он представляет нас и Себе Самому, и Отцу яко от мертвых живых²⁸⁷, как написано, мертвых для греха, живых же для праведности.

42. *Аще же Дух Воскресившаго Иисуса Христа²⁸⁸ живет в нас, Воздвигий Христа Иисуса²⁸⁹ из мертвых оживотворит и мертвенная телеса ваша живущим Духом Его в вас²⁹⁰.* Единородное Слово Божие есть жизнь по природе, но поскольку Оно облеклось в одержимое смертью тело, то и вкусило за всех смерть собственной плотью по благодати Божией²⁹¹, однако ожило как Бог, *якоже не бяше мощно держиму быти Ему от нея²⁹².* В этом-то смысле Оно и было воскрешено Отцом, согласно только что приведенным нами рассуждениям. Только давайте опять рассмотрим, если угодно, следующее. Он сказал, что Отец оживотворит и наши тела через Духа Своего, обитающего в нас, и что это истинно, никто не может усомниться, однако Сам этот животворящий Дух есть Дух Самого Христа. Ибо написано: *Вы же несте во плоти, но в душе, понеже Дух Божий живет в вас. Аще же кто Духа Христова не имать, сей несть Егов²⁹³.* И опять, о святых апостолах: *Пришедше же в Мисию, покушахуся в Вифинию поити; и не остави их Дух Иисуса²⁹⁴.* Итак, если Дух есть собственный и для Самого Воскресшего, как, впрочем, и для Бога Отца, животворящего нас в Духе, то можно ли сомневаться в том, что в то время как воскресение произведено по отношению к человечеству, совершил это вместе с собственным Отцом происшедший от Него по природе Бог Слово, собственным для Которого и является животворящий Дух?

²⁸⁷ Рим. 6, 13.

²⁸⁸ Слав.: *Иисуса от мертвых.*

²⁸⁹ Слав.: *Христа.*

²⁹⁰ Рим. 8, 11.

²⁹¹ Евр. 2, 9.

²⁹² Деян. 2, 24.

²⁹³ Рим. 8, 9.

²⁹⁴ Деян. 16, 7. Ср. слав.: *и не остави их Дух.*

43. *Понеже искушения ищите глаголющаго во мне Христа, Иже в вас не изнемогает, но может в вас; ибо аще и распят бысть от немощи, но жив есть от силы Божия; ибо и мы немощствуем в Нем, но живи будем с Ним от силы Божия в вас²⁹⁵.* Некоторые из уверовавших в Господа нашего Иисуса Христа соблазнялись, увлеченные, быть может, чьими-то речами к такого рода рассуждениям: если Он был истинный Бог и по природе Сын всемогущего Бога, тогда как же Он не избежал козней убийц? И почему нельзя считать, притом с полным основанием, что раз Он претерпел позорнейшую смерть на древе, то Он оказался немощным, как мы, и был побежден руками распинателей? Именно на это божественный Павел и говорит: если вы действительно захотите испытать, Кто и каков есть Тот, Кто глаголет во мне, то вникнув в то, что касается вас самих, вы отыщете достаточное понимание этого. Ведь *в вас* Он не изнемог, а напротив, показал Себя могущественнейшим через собственного Духа, так что Он был способен преодолеть всякое искушение, притом с крайней легкостью, и смело противостоять приступам страданий. Так что же, о Павел, может сказать кто-то, ты говоришь, что претерпеть крест не есть дело немощи? Это было доказательством силы? Неужели приличной Божеству? Разумеется, нет, говорит он. Дело в том, что я исповедую, что хотя Он и оказался немощным по плоти, однако опять ожил силой Божией, ибо Он был Бог по природе. Тогда как Он изнемог? Позволив собственному телу вкусить смерть ради нас, *да смертью упразднит имущаго державу смерти, сиречь диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе²⁹⁶.* Поэтому, коль скоро краткая немощь, разумеется по плоти, была причиной спасения для живущих по всей поднебесной, то разве не должен Он был подвергнуться этой немощи, чтобы, уничтожив через нее смерть, снова вызывать удивление тем, что Он оживотворил Свой храм, так как устраивает Он это не от плотской немощи, но силой Божией? Он и Сам есть сила Отца, воскресение

²⁹⁵ 2 Кор. 13, 3—4.

²⁹⁶ Евр. 2, 14—15.

и жизнь²⁹⁷. Поэтому Он всегда жив, ведь Он есть жизнь; а что и мы будем жить с Ним, бывши вместе с Ним немощными, поскольку доселе мы умираем, хотя и пребываем в надежде вечной жизни, можно ли сомневаться? Ведь Он воскрес из мертвых, став по природе путем к жизни. А именно, Он назван перворожденным из мертвых²⁹⁸ и начатком умерших²⁹⁹.

44. *Ныне душа моя возмутися: и что реку?* Отче, спаси Мя от часа сего: но сего ради приидох на час сей³⁰⁰. Отче, прослави Сына Твоего³⁰¹. И снова: *Начат скорбети и тужити* и глаголати: *прискорбна есть душа Моя до смерти*³⁰². И снова: *И возглашъ гласом велиим Иисус, рече: Отче, в руке Твои предаю дух Мой*³⁰³. Те, которые следуют мнению Аполлинария и предпочитают мыслить то, что угодно ему, настаивая на своем и утверждая, будто бездушен и неразумен соединенный со Словом храм, что в таком случае могут сказать, когда именно это написали святые евангелисты о Христе Спасителе всех нас? Ведь Божественная и высшая природа Слова по всей справедливости совершенно неспособна к страху и печали и не подвержена обвинениям в боязливости. Ибо она вполне избегнет этого и вовсе не станет претерпевать свойственных нам страданий. В свою очередь, бездушное и неразумное тело не сможет ни воспринять печали, ни помыслить чего-то мрачного или заранее усмотреть страшного в ожидаемом будущем. Но испытать такое, по всеобщему, как я думаю, мнению, могла только душа разумная, созерцающая умом, кроме того, что уже имеется налицо, также и то, что случится. Так каким же образом Еммануил говорит: *Ныне душа Моя возмутися?* И каким образом Он начал скорбеть и тосковать? Или же какой, вообще говоря, дух предал Он в руки Бога и Отца, если это не соответствует ни Божеству, ни, право же,

²⁹⁷ См.: Ин. 11, 25.

²⁹⁸ См.: Кол. 1, 18.

²⁹⁹ См.: 1 Кор. 15, 20.

³⁰⁰ Ин. 12, 27.

³⁰¹ Ин. 17, 1.

³⁰² Мф. 26, 37—38.

³⁰³ Лк. 23, 46.

одной только бездушной плоти? Итак, очевидно, что Единородный стал человеком, приняв тело не бездушное и неразумное, а напротив, одушевленное душой разумной и совершенной в том, что соответствует ее определению, и подобно тому, как Он усваивает Себе все относящееся к собственному телу, так Он усваивает и все, принадлежащее душе. Ибо должно было, чтобы через всякую вещь, как плотскую, так и душевную, было видно, что Он стал таким как мы, а мы состоим из разумной души и тела. И подобно тому, как по домостроительству Он позволил собственной плоти испытать временами свойственное ей, так, в свою очередь, Он позволил и душе испытать подходящее для нее, и Он во всем сохраняет условия истощания, даже будучи по природе Богом и превосходя все творение. Богу же Отцу Он передает собственный дух, то есть ставшую единой с Ним душу, чтобы и через это опять облагодетельствовать нас. А именно, издревле души людей, освобождаясь от тел, были посылаемы в подземные глубины, наполняя хранилища смерти, но поскольку Христос предал собственный дух Отцу, то Он обновил для нас и этот путь. Ведь мы не будем сходить в ад (как можно?), а напротив, последуем и в этом Ему и, предавая свои души верному Творцу, пребудем в благих надеждах, а воскресит всех Христос.

45. *Якоже посла Мя живый Отец, и аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради*³⁰⁴. Я с удовольствием спросил бы разделяющих единого Христа на двух: Кто же тогда есть Тот, Кто послан Богом и Отцом, живя Им, и будучи через это животворящим? Так вот, если это — обнаженное и Само по Себе Слово Его, тогда как Оно вкушается нами для того, чтобы мы жили Им? Ведь Божество по природе бестелесно. А если они скажут, что посланный есть только человек сам по себе, тогда как животворит тот, кто живет Отцом? И не все ли мы, находящиеся на земле, являемся живыми, поскольку животворит нас Бог и Отец, если, конечно, истинно то, что мы о Нем живем и движемся и есмы?³⁰⁵ В самом деле, в то время как все мы живем Отцом, как же только

³⁰⁴ Ин. 6, 57.

³⁰⁵ Деян. 17, 28.

у одного человека тело является через это животворящим, а тела других вовсе не обладают тем же самым действием, если все мы, как я сказал, существуем и живем Отцом? Так что же мы ответим на это? Посланником названо Слово Божие, явившееся в человеческом образе, ведь Он был послан, чтобы проповедать *пленным отпущение и слепым прозрение*³⁰⁶. И Он живет Отцом, ведь Он родился от живого Отца. Ибо необходимо было, совершенно необходимо, чтобы был Жизнью по природе Сын, явившийся от живого и Жизни, от Бога Отца. А поскольку Он сделал собственным тело, воспринятое от святой Девы, то показал его животворящим, причем вполне заслуженно, ведь это тело оживотворяющей все Жизни. Стало быть, не должен быть разделяем на двух сынов единый Сын, Христос и Господь, если Тот же Самый — и Жизнь, как (родившийся) от Жизни и живого Отца, и животворит через собственное тело, как ставший таким как мы и вочеловечившийся Бог.

46. *Якоже бо Отец имеет живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе и область даде Ему и суд творити, яко Сын Человечь есть*³⁰⁷. Каким именно образом, может подумать кто-то, Отец имеет в Себе жизнь? Не как внешнюю ли, и привнесенную, и данную от другого? Однако не вздор ли — думать и говорить такое? Ведь подобное суждение о неизреченной природе заслуживает крайнего порицания. Ибо, прежде всего, Бог всяческих уже не простой по природе, а, напротив, сложный, если в Нем есть иная по отношению к Нему жизнь. Притом Тот, Кто дал Ему жизнь, как не имеющему, должен быть больше Его и несравненно совершеннее, если Он вообще уличен в том, что получает. Но думать, что дело обстоит так, и отсюда заключать, что Бог Отец получил совне привнесенную жизнь, есть, как я сказал, величайшая нелепость. Итак, Он имеет в Себе жизнь не как приобретенную или привнесенную, но по природе присущую Ему и плод Его сущности. Так Он дал и Сыну иметь жизнь. Далее, как Сын, хотя Он получил жизнь, мог существенно иметь ее в Себе? Ведь именно так, я думаю, может

³⁰⁶ Лк. 4, 18; Ис. 61, 1.

³⁰⁷ Ин. 5, 26—27.

сказать кто-то. Но хотя Он в Самом Себе имеет жизнь, будучи от Него (Отца) по природе, насколько Он считается Богом, однако Он получает ее вместе с властью судить, даже будучи Судьей как Бог. И каков может быть способ этого получения, Он научит Сам, говоря: *Яко Сын Человечь есть*. Конечно, человеку несвойственна способность иметь в себе жизнь, однако поскольку стало собственным для живого Слова соединившееся с Ним тело, потому-то, причем вполне справедливо, говорится, что оно получило жизнь, как имеющее Его животворящее действие. И опять усваивает Себе это Тот, для Кого тело, получившее (жизнь), стало собственным.

О ТОМ, ЧТО ХРИСТОС, ХОТЯ И НАЗЫВАЕТСЯ
СЫНОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ,
ОДНАКО ОТ ЭТОГО НИЧУТЬ НЕ МЕНЕЕ ЕСТЬ
ИСТИННЫЙ БОГ

47. Сам Господь наш Иисус Христос в одном месте говорит: *Обаче Сын Человеческий пришел убо обрящет ли веру на земли?*³⁰⁸ Давайте же снова, испытывая значение сказанного, рассмотрим, какую именно веру, возвратившись с небес, будет искать на земле Господь наш Иисус Христос? В самом деле, если Он желал, чтобы мы веровали в то, что Он не Бог и не Сын по истине, но человек, не имеющий ничего, что было бы за пределами свойственного нам, то можно ли усомниться, что именно такое суждение, такую веру и такое мнение Он отыщет вовсе не у нас, а у эллинов и иудеев? Ведь идолопоклонники и те, которые служат творению вместо Творца, слыша о кресте, который Он претерпел ради нас, смеются, несчастные, и даже когда кто-то называет Его Богом, они тотчас вскакивают, будучи уверены, что это — служение человеку; равно как и те, которые от обрезания, восставали на Спасителя, открыто говоря: *О добре деле камение не мещем на Тя, но о хуле, Яко Ты, человек сый, твориши Себе Бога*³⁰⁹. Итак, коль скоро Он разыскивает веру не ту, которая у заблуждающихся, но ту, которая у нас, при-

³⁰⁸ Лк. 18, 8.

³⁰⁹ Ин. 10, 33.

выкших мыслить право, то нам совершенно необходимо, склонившись к истине, исповедовать, что Бог по природе — Тот, Кто ради нас стал Сыном Человеческим. А иначе как бы нам незаметно не навлечь на самих себя тех обвинений, которым подлежат заблуждающиеся, коль скоро мы решили мыслить равное (с ними) и предположили нечто ничтожное в отношении Христа, как поступают, конечно же, и они.

48. Христос говорит: *Отец бо не судит ни комуже, но суд весь даде Сынови, да вси чтут Сына, якоже чтут Отца*³¹⁰. И опять, о чем мы рассуждали недавно: *Якоже бо Отец имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе и область даде Ему и суд творити, яко Сын Человечь есть*³¹¹. Воспевает негде и блаженный Давид: *Яко Бог судия есть*³¹², как написал и ученик Его (Христа): *Един есть Законоположник и Судия*³¹³. Следовательно, власть суда может соответствовать не другому кому-то из существ, кроме как Богу, Который *над всеми*³¹⁴. Тогда как Он дал это Сыну Человеческому? Если как одному из таких как мы, скажет ли Он истину, говоря: *Славы Моя иному не дам*³¹⁵? Ведь это слава Божия — быть Судией. Если же, дав это Сыну, Сам Он не лишился власти суда по причине тождества сущности, а Тот, Кто получил, есть Сын Человеческий, то не очевидно ли для всех, что Слово есть Бог по причине неизреченного рождения от Бога Отца, но Оно же есть и Сын Человеческий, поскольку стало единым с плотью и подобно нам претерпело рождение от жены? Итак, когда Он говорит иудеям: *Что ищите Мене убити, Человека, Иже истину вам глаголах*³¹⁶, и снова: *И никтоже възде на небо, токмо сшедый с небесе, Сын Человеческий*³¹⁷, и снова: *Якоже Моисей вознесе змию*

*в пустыни, тако подобает вознестися Сыну Человеческому*³¹⁸; или же когда Он говорит о Самом Себе: *Прийти бо имать Сын Человеческий во славе Отца Своего со ангелы святыми*³¹⁹, и снова: *Кого Мя глаголют человецы быти, Сына Человеческаго?*³²⁰, да и вообще, сколько бы раз Он ни именовался человеком в боговдохновенном Писании, мы не говорим, что Он — человек обособленный и отдельный, отстраняя от Него Слово от Бога Отца, напротив, мы веруем, что Он есть Бог истинный, но при этом Он стал и Сыном Человеческим ради нас по домостроительству, вместе с тем оставаясь Богом, и что един Господь Иисус Христос. И крайнее нечестие — разделять Его на двух сынов и на двух христов после неразрывного единения, которое за пределами всякого ума и слова и превосходит их. И хотя для желающих было бы несложно исследовать все написанное о Христе и сделать сопоставление более многочисленных мыслей, однако мы знаем написанное: *даждь премудрому вину, и премудрейший будет*³²¹. Ибо Бог всяческих Святым Духом направит ваши боголюбивейшие умы к тому, чтобы вы способны были мыслить право. Тогда Христос, обретя и в вас веру непоколебимой и неоскверненной, обильно увенчает вас небесными благами и соделает всеблаженными. Ведь вся надежда наша во Христе, через Которого и с Которым слава Отцу со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Перевод с древнегреческого *свящ. Василия Дмитриева*,
редакция перевода и вступительная статья
иером. Феодора (Юлаева)

³¹⁰ Ин. 5, 22—23.

³¹¹ Ин. 5, 26—27.

³¹² Пс. 49, 6.

³¹³ Иак. 4, 12.

³¹⁴ Рим. 9, 5; Еф. 4, 6.

³¹⁵ Ис. 48, 11.

³¹⁶ Ин. 8, 40.

³¹⁷ Ин. 3, 13.

³¹⁸ Ин. 3, 14.

³¹⁹ Мф. 16, 27.

³²⁰ Мф. 16, 13.

³²¹ Притч. 9, 9.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. ОТЗЫВ ИЕРОМОНАХА ПАНТЕЛЕИМОНА
[УСПЕНСКОГО] НА СТУДЕНЧЕСКУЮ (КАНДИДАТСКУЮ)
РАБОТУ В. ДМИТРИЕВА
«ПЕРЕВОД И АНАЛИЗ СОЧИНЕНИЯ
СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΥΡΙΟΝ
ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥΝ ΧΡΙΣΤΟΝ»³²²

Балл: пять минус (5—).

Своему переводу о. Василий предпосылает довольно обстоятельную статью об адресатах и о времени написания тех слов или книг св. Кирилла «О вере» (1—11 стр.). Вопрос о времени написания решен автором довольно кратко на основании высказанных в печати догадок Болотова и свящ. Лященко (архим. Тихона). Вопросу же об адресатах двух последних книг уделено больше внимания. Приводя мнения исследователей, о. Дмитриев останавливается на гипотезе свящ. Лященко, автора новейшего исследования о св. Кирилле Александрийском.

По мнению Лященко, первая книга сочинения Кирилла «О вере» написана к императору Феодосию II с супругой Евдокией, а две другие книги адресованы к сестре императора Пульхерии вместе с другими царевнами, ее сестрами, и представляют лишь две части одного и того же послания.

Однако о. Василий не считает возможным согласиться и с мнением Лященко, и вполне основательно, так как две книги к царицам представляются вполне самостоятельными (хотя в первой части книги к царицам и нет обычного заключения), и ему противоречат также слова самого св. Кирилла в его защитительной речи к императору Феодосию: «Я писал сначала к вашему благочестию, потом

³²² Опубл. по рукописному оригиналу: ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. 12 лл.

также к славным императрицам»³²³. Указывая слабые стороны аргументаций, Лященко, наш автор, склоняется «к мнению таких исследователей, которые относят первую книгу (к царицам) к сестре императора Пульхерии, а вторую — к супруге его Евдокии»³²⁴, так как из слов Кирилла в той же защитительной речи видно, что под императрицами он понимает именно двоицу императриц³²⁵.

О. Василий мог бы привести в свою пользу еще следующие слова св. Кирилла из книги «О вере», адресованной к императору: «Я по необходимости, — пишет св. Кирилл, — был вынужден к тому, чтобы в этой книге начертать предание правой апостольской веры и (...) поднести вашему величеству, а также и самим поистине благочестивейшим императрицам, которые сияют вместе с вашей кротостью: одна (т. е. Евдокия) — радующаяся весьма желанными для вас детьми и подающая вашему скипетру надежду на вечное пребывание вашего рода на троне; другая (т. е. Пульхерия) — возрастающая среди девственных отроков и берущая на себя заботы преславного вашего царствования»³²⁶.

Тем не менее и мнение нашего автора можно оспаривать, во всяком случае оно нуждается в разъяснении. Если св. Кирилл писал три отдельных послания: к Феодосию, Евдокии и Пульхерии, то почему же император в своей грамоте к св. Кириллу заявляет: «Какая была причина иное писать к нам и к супруге моей... Евдокии, и иное к сестре моей... Пульхерии?»³²⁷ Значит, св. Кирилл не мог писать исключительно к одной Пульхерии и к одной Евдокии, так как везде (в одном и в другом посланиях к царицам) св. Кирилл обращается к царицам во множественном числе: «Вам, благочестивейшие и боголюбивейшие царицы»³²⁸, «я приношу вам, благочестивейшие

³²³ Деяния Вселенских соборов. Казань, 1861. Т. 2. С. 265 [Бондач 2008. БУ ДВС 159].

³²⁴ 7—8 стр. кандид. соч.

³²⁵ Деяния Вселенских соборов. Т. 2. С. 273. [Бондач 2008. БУ ДВС 159].

³²⁶ Св. Кирилл Александрийский. О вере. Гл. 4.

³²⁷ Деяния Вселенских соборов. Казань, 1859. Т. 1. С. 477 [Бондач 2008. БУ ДВС 53].

³²⁸ Книга к царицам. Гл. 1.

царицы, эту книгу», «ваши благочестивейшие умы», «Христос... сделает вас всеблаженными»³²⁹.

Вопрос об адресатах трех книг св. Кирилла «О вере» является весьма запутанным и неясным. Лично для нас представляется возможным решить его таким образом. Первое послание Кирилла, или первая книга «О вере», написана им исключительно к одному императору. Это видно как из надписания книги, так и из обращения в ее тексте: «Христоролюбивый император»³³⁰. К царицам св. Кирилл также первоначально имел в виду написать только одно послание, в котором на основании Св. Предания намерен был доказать, что Пресвятая Дева Мария есть истинная Богородица, и на основании Св. Писания — что Иисус Христос не простой человек, а истинный Бог, что Он один, а не два Христа, и, наконец, что уничтожительные выражения Писания о Христе не лишают Его Божеского достоинства.

Но при написании этого послания у св. Кирилла оказалось слишком много экзегетического материала. Св. Кирилл написал ровно вдвое больше, чем в послании к императору, между тем почти половина задуманного им плана (последние два пункта) оставалась еще не выполненной. Тогда он, оборвав свое изложение и не сделав обычного заключения (вот почему первая книга к царицам не имеет конца), решил остальную часть намеченного им плана изложить в виде отдельной, другой книги к царицам. Но так как первая книга к царицам вышла у св. Кирилла необработанной и довольно элементарной по содержанию, то он и посвятил ее младшим сестрам Пульхерии: Аркадии и Марине.

Развивая в огромной своей части то положение, что Иисус Христос не просто человек, а истинный Бог, эта книга могла не только предохранять от ереси, но и вообще служить прекрасным воспитательным средством утверждения в вере. Что эта книга адресована к юным царевнам, видно как из ее общего содержания, так и из отдельных выражений в ней: «Вас, — говорится в этой

³²⁹ Вторая книга к царицам. Гл. 2, 59.

³³⁰ О вере. Гл. 41.

книге, — святых и непорочных невест Его (Христа)»³³¹; «украшая ваши царские дворцы славой девства»³³²; «вам, как святым невестам Христовым»³³³; «чтобы и вы, святые невесты Христовы, восходя в меру возраста исполнения Христова, явили жизнь свою славной, похвальной и достойной всякого удивления»³³⁴.

Св. Кирилл, как я сказал, решил изложить в виде отдельной книги то, что не dokonчено было им в первой книге к царицам, именно что Иисус Христос один и что Св. Писание, говоря о Нем уничтожительно, отнюдь не разделяет Его на два лица и не лишает Его Божеского естества и достоинства. Так как содержание этой другой книги к царицам должно было быть более сложным и менее удобопонятным, то св. Кирилл и адресовал ее к самой царице Евдокии и к пожилой уже сестре императора Пульхерии, которые имели непосредственное влияние на Феодосия и на которых св. Кирилл и хотел главным образом действовать.

Вот почему Кирилл, хотя и не сделал заключения в первой книге, однако вторую книгу начал не просто продолжением первой, но как адресованную специально к Евдокии и Пульхерии снабдил особым и довольно пространном (четыре главы) введением, в котором между прочим писал: «В книге, написанной нами для святых дев, мы сделали возможно большее применение более удобопонятных и ничего трудного для понимания не содержащих изречений; в настоящей же книге мы обращаемся к обозрению более неясных изречений. Ибо должно, чтобы ваше боголюбивое величество (*κράτος*) и это знало, и того не забывало, дабы совершенное ведение, как бы некоторый свет, через то и другое водворялось в ваших святейших умах»³³⁵.

Эти строки становятся вполне понятными после того, что нами выше сказано. Благочестивая Пульхерия еще в годы малолетства Феодосия управляла государством и после этого, конечно, не утра-

³³¹ О вере. Гл. 1.

³³² О вере. Гл. 1.

³³³ О вере. Гл. 2.

³³⁴ О вере. Гл. 13.

³³⁵ О вере. Гл. 4.

тила на него влияния. Не могла, разумеется, не влиять на Феодосия и его образованная супруга Евдокия. И в другой книге св. Кирилла к царицам, помимо ее общего содержания, есть признаки, указывающие на адресатов как на лиц пожилых, образованных, духовно развитых и стоящих близко к управлению государством. Кроме уже отмеченного нами слова *κράτος*, приведем здесь следующие выражения: «Вам, столь благочестивым и боголюбивейшим, — говорит в этой книге Кирилл, — вместе с высочайшей славой царствования особенно приличествует украситься и венцом любви ко Христу. Он уже приготовлен для ваших славных глав»³³⁶; «Бог (...) приведет ваши боголюбивейшие умы к тому, чтобы вы могли мыслить правильно. И Христос, найдя, таким образом, вашу веру твердой и непоколебимой, обильно увенчает небесными благами и сделает вас всеблаженными»³³⁷. Быть может, не является здесь случайностью и то обстоятельство, что первый текст, с которого св. Кирилл, собственно, начинает изложение другой книги к царицам, читается: «Хощу же вас ведети, яко всякому мужу глава Христос есть, глава же жене муж, глава же Христу Бог»³³⁸.

Написанные Кириллом послания, будучи доставлены в Константинополь, вручены были послами Кирилла: одно императору Феодосию, а два других, как мы предполагаем, — благочестивой и влиятельной Пульхерии, на которую Кирилл более всего и пытался подействовать. Император, получив послание Кирилла, счел, что оно адресовано ему вместе с царицей, так как для него вполне естественно было мыслить себя вместе с супругой и так как Евдокия не получила особого послания. А ввиду того, что два других послания св. Кирилла попали в руки Пульхерии, Феодосий и мог после упрекать св. Кирилла в том, что он иное писал к нему и супруге его, а иное к сестре его Пульхерии. Кирилл же, оправдываясь пред императором, вполне прав был, когда говорил: «Я писал сначала к вашему благочестию, потом также к славным императрицам», под кото-

³³⁶ О вере. Гл. 2.

³³⁷ О вере. Гл. 59.

³³⁸ 1 Кор. 11, 3.

рыми он разумел, как мы видели в начале, Евдокию и Пульхерию с ее младшими сестрами и которым действительно предназначал свои два послания или две книги к царицам. Таков представляющийся нам возможным выход из кажущегося противоречия в словах императора Феодосия и св. Кирилла.

Своего предположения мы отнюдь не выдаем за несомненное решение вопроса об адресатах трех книг св. Кирилла «О вере», но все же находим возможным высказать здесь те мысли, которые появились у нас при чтении курсового сочинения о. В. Дмитриева, к рецензированию которого мы и возвращаемся.

За вступительной статьей у о. Дмитриева помещен самый перевод. Переводчик везде старался проникнуть в мысли святого отца, и это, в общем, ему удавалось, за исключением не очень многих неясных и неудобопонятных мест. Заметно, что о. Василий имеет в виду и латинский перевод, который в издании Миня помещен в параллельных столбцах и из которого наш переводчик заимствовал иногда вставочные и пояснительные слова, ставя их в скобках, однако он не всегда был внимателен к латинскому переводу. В своих книгах «О вере» Кирилл приводит массу цитат из Св. Писания, особенно из Нового Завета, в которых есть немало незначительных разночтений; и все эти разночтения по сравнению с принятым у нас синодальным славянским текстом отмечены о. Василием в примечаниях под строкою. Наряду с основным текстом трех посланий Кирилла «О вере» в издании Миня отмечаются иногда под строкой разночтения из некоего кодекса *Segneriani*. Этим разночтениям о. Дмитриев иногда и следует в своем переводе. Конечно, всякому переводчику предоставляется держаться любого чтения, которое кажется ему наиболее удобоприемлемым, но в таких случаях следует отмечать под строкою и другие чтения текста, чего о. Василий не делает.

В первой книге к царицам у Кирилла помещено около десяти выдержек из святых отцов. Если наш автор желает, чтобы его работа имела научное значение, то он должен был бы процитировать, по крайней мере, те из этих выдержек, которые возможны по существующим изданиям, тем более что среди приведенных

св. Кириллом свидетельств есть и неподлинные святоотеческие. Отцу Василию не мешало бы также отмечать в своем переводе на полях нумерацию столбцов по Миню.

В переводе о. Дмитриева в тех местах, которые мы сличали с подлинником, нами замечены следующие недостатки: неточная передача времени, а иногда и наклонения глагола, чаще — неточный перевод предлогов, иногда встречается произвольная замена одних понятий другими, отчего перевод получается слишком отдаленным, свободным, иногда чересчур сжатым (с пропусками). Местами заметно, что хотя переводчик и понял святого отца, но не сумел точно выразить его мысли, или некоторые слова и выражения заменил своими, когда выражения подлинника ему не понравились. Вообще перевод о. Василия далеко не везде удачен, и при обращении к подлиннику его довольно часто приходится исправлять.

Однако грубых ошибок и искажений в переводе о. Дмитриева нам нигде не попадалось. Почти все неточности в переводе нашего автора — мелкого характера и сводятся к неточности. Но точность перевода — это идеал, к которому можно только приближаться; во всяком переводе неизбежно отражается и индивидуальное понимание переводчика, и едва ли поэтому можно найти перевод, в котором не было бы таких или иных погрешностей и который совершенно не нуждался бы в исправлении. Читать и понимать подлинный текст еще не так трудно, но переводить его, т. е. для выражения его мысли подбирать соответствующие, по возможности адекватные формы в родном языке, — это дело весьма нелегкое, требующее продолжительного навыка и умения.

В виде приложения к переводу автор дает краткий, но отчетливый и продуманный анализ трех книг св. Кирилла «О вере», где, расчленив переведенный им материал, сжато передает ход мыслей святого отца. В одном только месте анализа мы заметили некоторую несоразмерность: содержание 31—43 глав первой книги «О вере» о. Василий передает слишком уж кратко, в нескольких строках, тогда как о содержании предыдущих глав говорится сравнительно довольно подробно — на нескольких страницах.

Работа о. Дмитриева в огромной части своей состоит из перевода. Могут ли такого рода сочинения быть удостаиваемы степени кандидата богословия? — Всякая работа переводного характера не говорит, конечно, о творчестве автора и не может обогатить его мировоззрение широкими познаниями; но курсовые сочинения, которые свидетельствовали бы о творчестве автора и не касались бы специальных вопросов, являются, бесспорно, исключением. Толковый и сознательно усвоенный перевод святого отца не только требует больше времени, усидчивости и активного труда, чем работы компилятивного характера, но и свидетельствует о трудоспособности автора и о большей подготовленности его к серьезной научной работе. Охотников к такого рода работам, как труд о. Дмитриева, среди студентов найдется слишком немного. Кроме того, переводные работы из области святоотеческой письменности имеют еще то преимущество, что в случае удачного исполнения их они могут быть использованы для печати и, таким образом, могут несколько подвинуть вперед дело перевода святоотеческих творений, которые в огромной части своей доселе остаются для нас как бы мертвым капиталом, непрочитанными и неувоенными.

Все это увеличивает, разумеется, достоинства работ о. Василия Дмитриева. Автор овладел немалым количеством оригинального греческого текста: три книги Кирилла «О вере» в издании Миня занимают около 300 столбцов, которые в переводе у о. Василия дали более 200 страниц большого формата, отпечатанных на машинке. Для перевода этого материала автор затратил, конечно, много времени, энергии и труда, тем более что взятый для перевода текст далеко не везде является простым, легким и удобопонятным. В предисловии и послесловии к переводу автор, кроме того, показал, что переведенное им сочинение св. Кирилла Александрийского проанализировано и сознательно усвоено им, и вообще, что он может мыслить и писать толково, систематически и правильной литературной речью.

Если некоторые работы переводного характера удостаиваемы были иногда степени магистра богословия, то и труд о. Дмитриева дает ему полное право на получение степени кандидата богословия.

Хотя перевод о. Василия является далеко не совершенным и требует, разумеется, исправления, однако жаль было бы, если бы он остался ненапечатанным. В крайнем случае, автор может отпечатать его и без исправления, только как опыт перевода и как свой личный труд, приняв во внимание сделанные ему замечания и указания.

И. д. доцента иером. Пантелеимон

2. ОТЗЫВ СЕРГЕЯ ИВАНОВИЧА СОБОЛЕВСКОГО НА
СТУД<ЕНЧЕСКУЮ> РАБОТУ СВЯЩ<ЕННИКА> ВАСИЛИЯ
ДМИТРИЕВА «ПЕРЕВОД И АНАЛИЗ СОЧ<ИНЕНИЯ>
СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО...»³³⁹

Работа о. Василия Дмитриева под заглавием «Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*», содержащая двести тридцать две страницы и четыре письма, включает в себе перевод с греческого трех творений св. Кирилла, носящих общее заглавие «О правой вере в Господа нашего Иисуса Христа» и трактующих о таинстве воплощения с попутным опровержением лжеучения Нестория. Отдельные заглавия этих творений следующие: 1) (Λόγος) *προσφωνητικὸς πρὸς τὸν εὐσεβέστατον Βασιλέα Θεοδόσιον περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*³⁴⁰, 2) (Λόγος) *προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*³⁴¹.

Переводу этих сочинений о. Дмитриев предпосылает небольшое введение (стр. 1—11), а после перевода помещает краткий анализ их (стр. 221—232).

Во введении он подвергает пересмотру спорный вопрос о том, какие именно царственные особы разумеются под символом «цари-

цы» (*βασιλίσσαι*), которым посвящены второе и третье из указанных сочинений св. Кирилла, и путем некоторых соображений, основанных на словах самого автора, приходит к верному, на мой взгляд, заключению, что второе сочинение посвящено Пульхерии, сестре императора Феодосия, а третье — Евдокии, его супруге. Время написания всех трех трактатов, по догадке о. Дмитриева, — от марта до октября 430 г.

Анализ указанных сочинений, сделанный о. Дмитриевым в конце его работы, представляет собой краткое изложение их содержания по главам.

Главная часть труда о. Дмитриева (стр. 13—220) состоит в переводе указанных трех творений. Перевод этот правильный, довольно близкий к подлиннику, но вместе с тем сделанный ясным и литературным языком. В переводе мной замечено мало ошибок, и они не существенны. Для примера укажу след<ующие>:

Стр. 8: *τῇ πρὸ δεκατριῶν καλενδῶν Δεκεμβρίων* «прежде тринадцатых календ декабря» (и далее еще раз: «тринадцатые декабрьские календы»). Такой перевод, конечно, невозможен, так как дает представление читателю, будто в декабре по римскому календарю было, по крайней мере, тринадцать календ, тогда как календами называлось лишь первое число каждого месяца. Следовало перевести: «За 13 дней до декабрьских календ».

Стр. 25 (гл. 12): *τὸν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου* «Тот, Кто выше всякого века и времени». Едва ли этот перевод понятен, но во всяком случае неверен: *ἐπέκεινα* буквально значит «по ту сторону», то есть не включает в себе понятия о высоте. Следовало перевести: «Тот, Кто (был) прежде всякого века и времени».

В общем, считаю работу о. Дмитриева весьма удовлетворительной (балл 5).

Проф. С. Соболевский
1916 г.

³³⁹ Оубл. по рукописному оригиналу: ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 6. 2 лл.

³⁴⁰ PG 76, 1133—1200.

³⁴¹ PG 76, 1336—1420.

ОТДЕЛ II

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И
ПУБЛИКАЦИИ

Ю. Н. АРЖАНОВ

К ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА
В ДОИСЛАМСКОЙ АРАВИИ.
ПОСЛАНИЕ СИМЕОНА БЕТАРШАМСКОГО
О ГОНЕНИЯХ НА ХРИСТИАН

В начале VI в. на юге Аравии принявший иудаизм химьяритский царь Зу Нувас развязал жестокие гонения на христиан. Эти события вызвали широкий резонанс во всем христианском мире и отразились в большом количестве источников (на сирийском, греческом, арабском, эфиопском и др. языках). Город Награн стал для христиан-арабов символом святости и стойкости в вере. Реакцией на произошедшие гонения стало вторжение в 525 г. на Аравийский полуостров большого абиссинского войска, положившее конец самостоятельному правлению химьяритских царей и утвердившее христианство на большей части Южной Аравии. Последовавший затем период распространения христианства продлился примерно одно столетие, до того времени, когда место христианства занял ислам¹.

1. ПРОНИКНОВЕНИЕ ИУДАИЗМА НА АРАВИЙСКИЙ
ПОЛУОСТРОВ

Химьяриты были одним из южноаравийских племен, чья история прослеживается примерно со II в. до Р. Х.² К IV в. по Р. Х. они основывают государство со столицей в Тафаре, после чего полити-

¹См.: *Пигулевская 1951* (разделы, посвященные источникам по химьярито-эфиопским войнам и «Законам химьяритов», переизданы в: *Пигулевская 2000*. С. 340—360; 436—450); *Пигулевская 1964*; *Лундин 1961*. Последнее подробное исследование о гонениях в Нагрране: *Tardy 1999*.

²См.: *Müller 1986*. S. 303—331.

ческий и религиозный ландшафт в Южной Аравии начинает меняться. Они завоевывают территории Сабы и Хадрамаута и фактически подчиняют себе весь юг Аравийского полуострова.

Первоначально химьяриты были политеистами³. Однако постепенно по караванным путям к ним приходят сначала иудаизм, а затем и христианство. При этом мы можем только предполагать, в какой именно форме воспринимаются та и другая религия. Очевидно, что к V в. по Р. Х. среди химьяритов распространяются монотеистические представления, на которые накладываются христианское и иудейское учения. В надписях, относящихся к IV—V вв., исчезают упоминания языческих богов и их сменяют обращения к одному Богу, который называется либо *Рахманан* («Милостивый»), либо просто *Илан* («Бог»), либо «Бог, сотворивший небо и землю».

Последнее определение в особенности может указывать на влияние иудаизма. Иудейские общины появляются на Аравийском полуострове, вероятно, в очень раннее время, хотя мы и не можем с уверенностью говорить, когда именно⁴. Намеком на торговые связи между Палестиной и Аравией еще в эпоху Соломона служит рассказ о визите к нему царицы Савской⁵. Эти связи предполагают существование еврейских общин (состоявших преимущественно из торговцев) в крупных аравийских городах, таких

³Ср.: *Beeston 1984*. P. 259—269. Греческий историк Филосторгий пишет, что химьяриты, до того как к ним пришли христианские миссионеры, поклонялись «солнцу, луне и местным демонам» (*Bidez 1913*. S. 33). В «Первом послании» Симеона Бетаршамского Зу Нувас, предлагая христианам отречься от Иисуса, говорит, что он не просит их «поклониться солнцу, луне и другим светилам», отделяя себя тем самым от язычников.

⁴В *Китаб аль-Аджани Абу-л-Фарая аль-Ишахани* приводятся две версии о первых поселенцах на Аравийском полуострове. Согласно одной из них, это были потомки одного из сыновей Аарона. Согласно другой, первые иудеи бегут в Хиджаз незадолго до разрушения первого Храма. См.: *Newby 1988*. P. 14—15, 18. Ч. Торри полагает, что первые постоянные поселения евреев в Аравии появляются уже в VII в. до Р. Х. в связи с тем, что вавилонский царь Набонид в это время превращает в свою резиденцию североаравийский город Тейма: *Torrey 1933*. P. 10—11.

⁵См.: 3 Цар. 10; ср.: 2 Пар. 9.

как Йатриб (Медина)⁶. Возможно, что после разрушения первого Иерусалимского храма Навуходоносором в 586 г. до Р. Х. часть евреев, бежавших из Иудеи в Египет⁷, поселяются в городах Северной Аравии (Хиджазе)⁸. Страбон⁹ сообщает о том, что в войске римского военачальника Галла, отправившегося в 26 г. до Р. Х. в Южную Аравию, находилось 500 иудеев¹⁰, часть которых могла остаться в этом регионе.

Однако наиболее вероятно, что массовое переселение иудеев в Аравию было связано с разгромом иудейского восстания 66—70/74 гг. и разрушением второго Храма¹¹. В арабской и эфиопской версиях «Мученичества Арефы» (эфиопский текст, видимо, заимствует эти сведения из арабского) сообщается, что евреи переселяются в Аравию после того, как они были изгнаны из Иудеи императорами Веспасианом и Титом¹². С увеличением количества евреев в этом регионе должно было усиливаться влияние иудейской религии на местных жителей, часть которых могла быть обращена в иудаизм.

Спорным является вопрос о том, существовали ли еврейские общины в городах Аравии изолированно от арабского населения, или же они были открыты для прозелитов¹³. Наиболее ранним свидетельством о принятии иудаизма химьяритами служит найденная на территории Израиля (недалеко от современной Хайфы) гробница

⁶Многочисленные свидетельства иудейских и мусульманских авторов о существовании большой еврейской общины в Медине до времени Мухаммада приводит Моше Гиль: *Gil 1984*. P. 203—224. См. также: *Shahid 2006*.

⁷См.: Иер. 43.

⁸См.: *Newby 1988*. P. 33—34.

⁹*Strabon*. Geographika 16, 4, 22—24 (*Radt 2005*. S. 392—403).

¹⁰Ср. также: *Joseph. Flav. De bello Judaico* 15, 9, 3 (*Clementz 1993*. S. 344—345).

¹¹*Gil 1984*. P. 207.

¹²См.: *Bausi, Gori 2006*. P. 30—31; *Pereira 1899*. P. 80. Ср. также: *Shahid 1971*. P. 182—185.

¹³М. Гиль предполагает, что переход в иудаизм арабов мог быть связан с тем, что благодаря своей образованности и богатству иудеи пользовались уважением в обществе. См.: *Gil 1984*. P. 218.

иудеев-химьяритов, которая относится к началу III в.¹⁴ В сабейской надписи конца IV в. из Байт-аль-Ашваль некий Йехуда Йаккаф пишет, что завершил постройку своего дома «с помощью и при поддержке его Господина, который создал его душу, Господина жизни и смерти, Господина неба и земли, сотворившего все, и по молитве Его народа Израиля»¹⁵. Эта надпись пронизана библейскими аллюзиями и отражает знакомство с еврейским текстом Библии. Примерно к этому же времени относится короткая надпись на иврите, обнаруженная на севере Аравии на колонне дома, где сообщается, что он был «домом молитвы» (*msgdn*)¹⁶.

В арабской «Хронике» ат-Табари говорится о принятии иудаизма в первой половине V в. химьяритским правителем (*тубба*) Асадом Абу Карибом и о том, что позднее при его переселении из Медины в Мекку его сопровождала группа рабби. В Йемене Асад Абу Кариб предложил принять иудаизм химьяритам, что и было ими сделано после того, как два сопровождавших царя рабби доказали превосходство новой религии в испытании огнем, которое практиковалось химьяритами, и уничтожили их идолов. Эти события, добавляет ат-Табари, «были началом иудаизма в Йемене»¹⁷.

Свидетельства арабских авторов о начале распространения иудаизма ставились некоторыми учеными под сомнение¹⁸. Наиболее подробные и надежные сведения связаны с химьяритским правителем Йусуфом Асаром Зу Нувасом, развязавшим гонения на христиан. В «Хронике» ат-Табари (со ссылкой на Ибн Исхака) рассказывается, что Зу Нувас становится царем химьяритов, еще будучи юношей. Он убивает своего предшественника, узурпировавшего власть, и воцаряется вместо него. После этого Зу Нувас обращается в иудаизм

¹⁴ См.: *Altheim, Stiehl 1971. S. 437; Tobi 1999. P. 3.*

¹⁵ *Degen, Müller 1974. S. 118—119.*

¹⁶ *Nebe 1991. P. 235—253.*

¹⁷ *Bosworth 1999. P. 145, 165—166, 170—171.*

¹⁸ *Beeston 1984a. P. 151.* Бистон полагает, что приведенное замечание следует рассматривать только как интерпретацию самого Табари, а не как историческое свидетельство.

и принимает имя Йусуф¹⁹. Согласно более позднему источнику — составленной на арабском языке в XI в. несторианской «Хронике Сеерта», мать Зу Нуваса была иудейкой родом из Нисибина, попавшей в Йемен в качестве пленной. Мальчик был рожден от одного из царей Йемена и воспитан матерью в иудейской религии²⁰. Однако даже если Зу Нувас принимает иудаизм уже в сознательном возрасте, для его обращения уже была подготовлена хорошая почва длительной истории влияния иудейской религии на химьяритов.

Наложившись на существовавшие ранее представления о Рахмане как «господине неба и земли», иудаизм, видимо, получил широкое распространение среди химьяритских правителей и знати. Это наложение могло привести к тому, что иудаизм химьяритов имел не вполне ортодоксальную форму (если мы можем говорить об «ортодоксальном» иудаизме в тот период), но был выражением веры в одного Бога. Некоторые исследователи предпочитают при этом говорить не об иудаизме (или христианстве), а о «рахманизме»²¹. Специфика иудаизма химьяритов, а также принятие его правителями народа и как следствие этого — целым народом, могло вызвать неоднозначную оценку среди ортодоксальных иудеев, поскольку в этом случае иудаизм становился фактически государственной религией вне исторической территории Израиля²². В обоих Талмудах мы не встречаем ни одного упоминания химьяритов, что может быть отражением подозрительного отношения к ним раввината.

В посланиях Симеона Бетаршамского и в «Книге химьяритов» (подробнее о них см. ниже) нередко встречаются «иудеи из

¹⁹ *Bosworth 1999. P. 188 ff. Ср. также: Weil 1864. S. 14 ff.*

²⁰ Цит. по: *Moberg 1924. P. 1.* И. Шахид также полагает, что Зу Нувас не просто принял иудаизм, но был иудеем от рождения. См.: *Shahid 1976. P. 148.*

²¹ *Beeston 1984b. P. 278; см. также: Bosworth 1999. P. 191—192 (note 486); Лундин 1961. С. 115—118.*

²² Примечательно в связи с этим, что в сабейской надписи, говорящей о постройке дома, упоминается «народ Израиля», а в «Первом послании» Симеона Зу Нувас клянется «Адонаем, Царем Израиля». Эти примеры могут указывать на то, что для обращенных в иудаизм химьяритов Израиль продолжал оставаться центром иудейской религии.

Тиверии»²³, которые выступают советниками и помощниками Зу Нуваса. Тесные контакты с Тиверией, которая начиная с III в. становится главным центром раввинистического иудаизма в Палестине, могли служить знаком признания иудаизма Химьяра со стороны палестинского раввината. Близость Персии к Аравийскому полуострову дает повод предполагать наличие торговых связей и с вавилонским иудейством²⁴, однако основная часть иудеев, живших среди химьяритов, вероятно, происходила все-таки из Палестины²⁵.

В «Первом послании» Симеона Зу Нувас советует в решении одного вопроса с «главными священниками» (ܐܘܨܕܝܘܬܐ, ܐܘܨܕܝܘܬܐ), а в конце послания говорится о том, что иудеи Тиверии каждый год отправляют к химьяритам «священников». Можно предположить, что речь идет не столько о священстве в собственном смысле, сколько о «знатоках Закона» или *рабби*, которые должны были служить наставниками в талмудическом учении²⁶. Однако это предположение не находит подтверждения в дошедших до

²³ В конце «Первого послания» Симеон пишет, что «иудеи Тиверии посылают от себя год от года и во всякое время священников» (Guidi 1945. P. 60). Во «Втором послании» также сообщается, что в Тафаре, столице государства химьяритов, жили иудеи, которые переселились туда из Тиверии (Shahid 1971. P. III, 44).

²⁴ В Берешит Рабба 79.1 (Theodor, Albek 1965. P. 946) говорится, что рабби Хийя-старший и рабби Шимон бен Халафта отправляются на рынок в одном из северных аравийских городов. См.: Neusner 1965. P. 88—89.

²⁵ Bosworth 1999. P. 145 (note 370).

²⁶ Так понимают это выражение Ньюбай и Шахид: Newby 1988. P. 46; Shahid 1964. P. 123. Ньюбай указывает также на то, что, согласно исламской традиции, в Медине во время пророка Мухаммада жили иудеи из племени аль-кахинан, а в Талмуде и мидрашах говорится о том, что после разрушения второго Храма семьи священников бежали на Аравийский полуостров (см.: Newby 1988. P. 47; Gil 1984. P. 207). Возможно, что Симеону была известна эта традиция, и он связывал иудеев Хиджаза с потомками священников Палестины, в связи с чем и использовал приведенное выше выражение. Но можно также предположить, что оно служит аллюзией на «первосвященников» (греч. οἱ ἀρχιερεῖς) Нового Завета, которые осуждают на смерть Иисуса. Характерно в связи с этим, что Н. В. Пигулевская переводит это выражение в «Хронике» псевдо-Дионисия из Тель-Махре как «первосвященники» (Пигулевская 2000. С. 625).

нас источниках о гонениях в Нагроне. Лексика, которую используют в них иудеи, практически никак не связана с раввинистическими предписаниями (такими как кашрут или правила чистоты), но окрашена общими монотеистическими тонами. Зу Нувас говорит о «Боге, сотворившем небо и землю», о Рахманане («Милостивом») и Адонае (евр. אֲדֹנָי). В «Первом послании» Зу Нувас один раз ссылается на «Закон»²⁷ и цитирует одно из мест Пятикнижия, что может служить указанием на изучение им Торы. Во «Втором послании» Зу Нувас клянется награнитянам «Торой, скрижалями Моисея и ковчегом [завета]» (ܐܘܪܗܝܡܐ ܕܡܘܨܝܐ ܕܡܘܨܝܐ ܕܡܘܨܝܐ ܕܡܘܨܝܐ, т. е. теми составляющими иудейской религии, из которых в V в. существовала только Тора, в то время как скрижали и ковчег завета были утеряны еще при разрушении первого Иерусалимского храма в 586 г. до Р. Х., хотя и сохранили свое символическое значение²⁸.

В начале эфиопской версии «Мученичества Арефы» приводится следующий текст: «В земле Саба царствовал в эти дни иудей по имени Финехас, нечестивый убийца, проливавший кровь, который правил над всеми иудеями. И в той земле не было никого, кто следовал бы законам Торы, кроме тех <законов>, которые <предписывали>, что им разрешено есть и пить. Остальные же предписания они не наблюдали и не следовали им»²⁹. Эти слова служат прямым указанием на соблюдение правил кашрута, кото-

²⁷ При этом используется сир. слово ܐܘܪܗܝܡܐ, происходящее от греческого νόμος, а не ܐܘܪܗܝܡܐ, которое служит калькой с евр. אֲדֹנָי. Однако последнее слово используется во «Втором послании» Симеона.

²⁸ В эфиопской книге «Кебра Негест» («Слава царей») отражена легенда, согласно которой ковчег завета (очевидно, вместе с находившимися в нем скрижалями Моисея) после разрушения первого Храма попадает в Аксум. Возможно, что в клятве Зу Нуваса отражена претензия иудеев на обладание этими предметами в противоположность христианам на другом берегу Красного моря. И. Шахид предположил, что имя «Масрук», означающее «ограбленный», которым Зу Нувас назван в «Книге химьяритов» и вступлению к гимну Иоанна из Теллы, может служить отголоском насмешки иудеев над христианами, что последние «украли» у них ковчег завета. См.: Shahid 1976. P. 150.

²⁹ Bausi, Gori 2006. P. 118—121.

рые автор текста связывает именно с Торой, а не с раввинистической литературой.

В греческом «Мученичестве Арефы» соответствующий текст звучит несколько иначе. В нем говорится, что в «стране Сабы», когда в ней царствовал «беззаконный еврей и кровопийца Дунаан (Δουνααν)», «все жители, как греки, так и варвары, жили не по заповеди Божией, но по предписаниям и по вредным заповедям лицемеров-фарисеев и саддукеев»³⁰. Выражение «лицемеры-фарисеи», несомненно, появляется здесь под влиянием Нового Завета³¹ и потому едва ли может служить прямым историческим свидетельством. Тем не менее в нем может содержаться скрытый намек на то, что иудаизм химьяритов находился в более тесной связи с фарисейской религией периода второго Храма, чем с раввинистическим иудаизмом более позднего времени. Если первые иудеи поселяются в Аравии еще до разрушения второго Храма, а после иудейского восстания 66—70/74 гг. часть семей священников бегут в Хиджаз, то это может служить объяснением большей близости иудаизма химьяритов к Ветхому Завету, чем к раввинистической литературе.

Приведенные примеры ничего не говорят нам о том, была ли в принципе известна принявшим иудаизм химьяритам раввинистическая литература, однако они служат ясным указанием на знакомство химьяритов с Торой и иудаизмом эпохи второго Храма³². Следует, однако, учитывать, что практически все доступные нам тексты принадлежат перу христианских авторов, которые не просто описывают религиозную ситуацию в этом регионе, но пишут о потрясших их кровавых событиях, в которых иудеи сыграли отрицательную роль.

³⁰ *Carpentier 1869*. P. 721.

³¹ Ср.: Мф. 23, 13—29.

³² И. Шахид полагает, что иудаизм Зу Нуваса носил во многом эсхатологический характер, а себя самого он воспринимал как мессианскую фигуру. Параллелью с христианской стороны в это время служит, как полагает Шахид, религиозный пафос эфиопского царя Калева (Элла Адбеха), нашедший отражение в «Кебра Негест». См.: *Shahid 1976*. P. 149—150.

2. ПРИНЯТИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА СРЕДИ ХИМЬЯРИТОВ

О начальном периоде распространения христианства на юге Аравии мы имеем также очень ограниченные сведения. Арабские источники при этом довольно сильно отличаются от христианских, составленных по-гречески и по-сирийски. Церковный историк начала V в. Филосторгий пишет, что император Констанций II (337—361 гг.) отправил большую делегацию во главе с миссионером Феофилом к народу, который «раньше назывался Саба, теперь же химьяритами (Ῥμερίτας)»³³. Успех миссии Феофила проявился в том, что христианство принял правитель химьяритов (не названный по имени), а в трех городах были построены церкви³⁴. Видимо, это произошло около 340 г., в начале правления Констанция³⁵. Химьяритский правитель мог принять христианство под влиянием богатых подарков, присланных от императора, и по политическим соображениям³⁶, однако это едва ли привело к широкому распространению христианства среди химьяритов. Характерно упоминание в «Церковной истории» Филосторгия, что после миссии, отправленной императором Констанцием, были построены церкви в тех городах, в которых могли находиться политические и торговые представители Византии (Адан, Тафар и один из прибрежных городов), так что церкви могли быть предназначены в первую очередь для них.

В середине IV в. христианство принимает абиссинский царь Эзана (Тазена), который в одной из надписей именуется царем не только Аксума, но и Райдана (Тафара), Сабы и Салхена (Мариба)³⁷. Видимо, химьяритские правители в этот период ста-

³³ *Bidez 1913*. P. 32. См.: *Fernandez 1989*. P. 361—366. Фернандес полагает, что Феофил исполнял ту же миссию среди химьяритов, что и Ульфила среди готов и, возможно, что в Химьяре он, как и Ульфила, утверждал арианское вероисповедание (см. также: *Althelm, Stiehl 1971*. P. 437).

³⁴ *Philostorg. Hist. eccl. III, 4 (Bidez 1913*. P. 34).

³⁵ *Müller 1986*. S. 307. Г. Фернандес предлагает 354 г.: *Fernandez 1989*. P. 362.

³⁶ *Beeston 1984a*. P. 149—150; *Грушевой 1998*. С. 27—38.

³⁷ См.: *Fell 1881*. P. 27.

новятся вассалами абиссинского царя-христианина, что служит стимулом к принятию новой веры. В результате, как и в случае с иудаизмом, христианство могло быть воспринято как одно из выражений веры в одного (единого) Бога, к которой приходят южно-аравийские племена к V в., и это объясняет, почему в большинстве сабейских надписей речь идет только о едином Боге, но не упоминается Христос.

Судя по арабским источникам³⁸, первыми миссионерами на Аравийском полуострове становились пленники-христиане, которые продавались в качестве рабов. В книге Сират ан-Наби Ибн Хишама (ум. в 834 г.), в которой рассказывается о предыстории ислама, приводятся две версии появления христианства в Нагроне. В первом повествовании сообщается о том, что в город в качестве раба был привезен христианин Фемион. Он уничтожает священное дерево, которому ранее поклонялись жители, и тем самым убеждает их принять свою веру. Согласно другой версии, Фемион живет недалеко от Нагрона в палатке. Его учеником становится молодой человек по имени Абдалла ибн ат-Тамир, который и начинает обращать жителей города в христианскую веру. Впоследствии оба претерпевают мученическую смерть³⁹. Существует также дошедший на геезе рассказ о христианине Азкире⁴⁰, который был казнен в Нагроне в правление химьяритского царя Шурахби ила Йанкафа в середине V в.⁴¹

³⁸См.: *Tubah 1993*. S. 101—111.

³⁹Перевод на англ. яз. обоих повествований приводится в: *Jeffery 1946*. P. 196—200; *Moberg 1924*. P. 5—9. Вторая версия, возможно, содержит в себе несколько различных по своему происхождению традиций. А. Муберг полагает, что на этот рассказ повлияли гонения в Нагроне (см.: *Moberg 1930*. S. 17—18) и что он восходит к более ранней сирийской версии, которая также повлияла на содержание «Мученичества Азкира» (26—27, 30—32). В пользу вывода Муберга говорит то, что согласно арабским источникам главой христианской общины Нагрона в период гонений Зу Нуваса был не Харит, а Абдалла ибн ат-Тамир.

⁴⁰Эфиопский текст «Мученичества Азкира»: *Rossini 1910*. P. 747—749. Англ. перевод: *Jeffery 1946*. P. 200—204. Его пересказ: *Moberg 1930*. S. 30—31; *Tubah 2000*. S. 208—214.

⁴¹В хронике епископа города Никну Иоанна (конец VII в.) говорится, что хри-

Рассказы о гонениях на химьяритов-христиан в начале VI в. так или иначе предполагают, что христианская община среди химьяритов уже имела определенную историю. В пользу этого говорит и то, что царь Зу Нувас, развязавший эти гонения, находит христианские церкви в Нагроне, Тафаре и Хадрамауте, где должны были существовать достаточно большие группы христиан. В «Книге химьяритов» одна из христианок Нагрона Хавца говорит царю, что ее прадед Хаййан был тем, «руками кого посеял Господь наш христианство в нашей земле»⁴². Об этом Хаййане упоминает также составленная в XI в. несторианская «Хроника Сеерта», в которой говорится, что в царствование Йездегерда I (399—420 гг.) торговец из Нагрона по имени Хаййан обратился в христианство, будучи в Хирте, где он встретился с небольшой христианской общиной. Затем он вернулся в Награн, где смог обратить в свою веру семью и еще нескольких людей⁴³. С этим рассказом перекликается один эпизод в «Первом послании» Симеона, где один из вельмож («сынов свободных») при дворе аль-Мундира говорит царю, что христианами были «отцы наши и отцы отцов наших». Этот оборот речи содержит в себе указание на несколько поколений христиан на севере Аравии, где начало христианской общины исторически совпадает с бегством христиан из Персии в связи с гонениями Шапура II (310—379 гг.)⁴⁴. Установившиеся таким образом связи персидских христиан с Аравийским полуостровом позволяют позднее несторианам проводить активную миссионерскую деятельность в этом регионе.

После Халкидонского собора 451 г. несториане и монофизиты оформляются в самостоятельные церкви, и их миссионеры начина-

стество было принесено в Йемен «девственницей-христианкой» Феогностой, которая была захвачена в плен в одном из монастырей, а затем передана в дар царю Йемена. Позднее она обращает в христианскую веру царя и весь народ «Индии», т. е. Йемена. См. англ. перевод: *Charles 1916*. P. 69. Как полагает Д. Шапира, этот рассказ мог возникнуть под влиянием сказания о христианизации Армении святой Рипсиме (*Shapira 2006*. P. 439).

⁴²*Moberg 1924*. P. 32b (сир. текст), СХХIII (перевод).

⁴³Цит. по: *Moberg 1924*. P. XLIX—L.

⁴⁴См.: *Atiya 1968*. P. 258.

ют действовать в различных регионах Аравии. В северо-восточных районах, близких к Персии, более активную роль играют несториане. Их присутствие на юге также вероятно в связи с тем, что чрезмерный акцент несториан на человечестве Христа мог быть понятнее тяготевающим к абсолютному единобожию арабским правителям, чем утверждения монофизитов о Божественности Иисуса⁴⁵.

На юге же Аравии более прочное положение занимали монофизиты⁴⁶. В несторианской «Хронике Сеерта» сообщается, что после того как император Юстин I (518—527) изгнал большое количество монофизитских епископов, некоторые из них отправляются сначала в аль-Хиру, а затем южнее — в Награн, где проповедают и утверждают свою веру.

С середины IV в. на юге Аравийского полуострова укрепляется влияние Абиссинии⁴⁷, которая к этому времени принимает христианство. После Халкидонского Собора Абиссинская церковь встает на сторону монофизитов, однако сохраняет контакты с Византией, которые особенно активизируются в царствование Юстина I⁴⁸.

⁴⁵ В источниках о гонениях в Нагроне содержатся указания на то, что преследования христиан в Южной Аравии затронули только монофизитов, в то время как несториане выступают практически союзниками иудеев. См. эпизод диалога несториан с Мундиром III в «Мученичестве Арефы» (*Carpentier 1869. P. 728*) и эпизод захвата Тафара в «Мученичестве Арефы» (*Moberg 1924. P. 7a, CV*). В пользу контактов иудеев и несториан говорит также упоминание имени Нестория в анонимном полемическом трактате «Киссат муджаддалат аль-ускуф» («Рассказ о полемике священника»), см.: *Lacker, Stroumsa 1996a. P. 67; Lacker, Stroumsa 1996b. P. 51*). Ср.: *Esbroeck 1990. P. 114—115; Лурье 2006. С. 32—33*.

⁴⁶ *Moberg 1924. P. LII*.

⁴⁷ В надписи на сабейском языке *Ist 7608 bis*, составленной в христианском духе от лица одного из химьяритских правителей, говорится об «их господине негусе Аксума», т. е. абиссинском царе, и о «службе царю Аксума» (цит. по: *Beeston 1984a. P. 273*).

⁴⁸ В «Книге химьяритов» приводится эпизод, когда Масрук (Зу Нуvas) узнает, что среди захваченных им в Нагроне христиан находится несколько священников из других стран, и в их числе были «пресвитеры Моше и Илия из Хирты Нуема-новой, пресвитер Сергей и дьякон Ханания, которые были римляне, пресвитер Авраам, который был перс, и дьякон Йонан, который был абиссинцем» (*Moberg 1924. P. 14, CIX—CX*). Этот список отражает основные влияния на химьяритов в этот период со стороны христианских государств.

Аравия, как и Абиссиния, привлекала Византию прежде всего как территория, через которую происходила торговля с Индией⁴⁹. В связи с этим Византия держала в Красном море торговый флот, который иногда использовался абиссинцами, не имевшими своих кораблей, чтобы пересечь пролив и вторгнуться на территорию Аравии (в 525 г. абиссинцы используют для этого именно византийские корабли⁵⁰). Византия стремилась распространять халкидонское вероисповедание, однако связи с абиссинцами, а также пример кооперации с Симеоном показывает, что император Юстин I вместе со своим племянником Юстинианом, выступавшим его советником и фактическим соправителем, проявляли гибкость в отношениях к монофизитам, в особенности за пределами Византийской империи⁵¹.

Эта толерантность была вызвана, в частности, политическими соображениями. Поездка Симеона в Хирту, а затем в летний лагерь аль-Мундира Рамлу была связана с попыткой Византии добиться лояльности правителей на Аравийском полуострове ввиду надвигавшейся войны с персами. Юстин отправляет к царю аль-Мундиру делегацию во главе с пресвитером Авраамом бар Эупоросом с предложением стать его союзником⁵². Симеон из Бет-Аршама, который достаточно хорошо знал этот регион и политическую ситуацию в нем, сопровождал ее.

3. ХРИСТИАНСКАЯ ОБЩИНА МОНОФИЗИТСКОГО ТОЛКА В НАГРАНЕ

Среди городов Южной Аравии, в которых существовали христианские общины, особое положение занимал оазис Награн. Именно с

⁴⁹ См.: *Пигулевская 2000. С. 436* и след.

⁵⁰ Об этом пишет ат-Табари. См.: *Bosworth 1999. P. 205—206*.

⁵¹ См.: *Grillmeier 2004. S. 311—330*.

⁵² Как и его отец Эупорос, Авраам был дипломатическим посланцем византийских правителей на Востоке. Сын Авраама Нонн, продолживший дело отца и деда, оставил записки, которые были позднее утеряны, однако часть их сохранилась в «Хронике» Иоанна Малалы и в «Библиотеке» св. патриарха Фотия. См.: *Henry 1959. P. 4*.

этим городом связаны исламские легенды о начальном периоде распространения христианства в Аравии (А. Муберг, правда, полагает, что они возникли под влиянием гонений Зу Нуваса). Согласно «Второму посланию» Симеона, скончавшийся ко времени гонений второй епископ Награна Павел, кости которого Зу Нувас приказал сжечь, также как и первый епископ, которого тоже звали Павел, были рукоположены Филоксеном Маббугским, а убитый в Хадрамауте пресвитер Илья — маром Иоанном из Теллы⁵³. Филоксен и Иоанн, также как и Симеон из Бет-Аршама и составивший послание к химьяритам Иаков Саругский, были видными представителями монофизитства. Отсюда вполне очевидно, что христианство монофизитского толка и являлось религией награнитов. Выражения, которые Симеон вкладывает в уста мучеников в своих посланиях, во многом служат подтверждением этому, однако сами послания были написаны монофизитом, что не могло не отразиться на речи его героев, которые Симеон едва ли приводит с дословной точностью⁵⁴.

Влияние со стороны монофизитской церкви Сирии и Месопотамии могло также найти отражение в структуре христианской общины Награна. В обоих посланиях Симеона, посвященных гонениям на химьяритов, а также в «Книге химьяритов» упоминаются «сыны и дочери завета» — группа мирян, которые вели образ жизни, близкий к монашескому, и которые играли важную роль в духовной жизни Месопотамии⁵⁵. Структура общества на Аравийском

⁵³ *Shahîd* 1971. P. IV, 45; VI, 46.

⁵⁴ Характерен эпизод в «Первом послании» Симеона, где Зу Нувас обращается к начальникам Награна: «И многими <словами> мы побуждали их, но они не хотели отречься от Христа и не хотели сказать, что Он был человеком, но в своем безумии они говорили, что Он Бог и Сын Милосердного». Этот акцент на Божественной природе Христа, несомненно, обусловлен прежде всего ситуацией гонений, в которой иудеи настаивают на том, что Он был *только* человеком, так что исповедание христиан по необходимости приобретает полемическое «*только* Бог». Однако последнее служит одновременно отражением монофизитских представлений, хотя едва ли мы можем с уверенностью сказать — кого именно: жителей Награна или Симеона, автора послания.

⁵⁵ Впервые это выражение встречается у Афрата (270—345 гг.), затем у Ефрема Сирина (306—373 гг.). О его значении см.: *Vööbus* 1958. P. 97—103; *Brock*

полуострове, с другой стороны, также не могла не наложить отпечатка на организацию христианской общины. Поскольку центральное место в обществе занимали главы родов, они становятся ведущими фигурами и в церкви Награна. Такой фигурой выступает старец Харит (Арефа), обладавший большим состоянием и столь же большим семейством⁵⁶.

Хотя не все жители Награна были христианами, очевидно, что в нем находилось наиболее многочисленная на юге Аравии христианская община, в связи с чем Зу Нувас, решающий «уничтожить всех христиан во всей земле химьяритов», обращает основной удар именно на этот город. Есть основания предполагать, что столкновения между христианами и иудеями происходили среди химьяритов и ранее. Свидетельством этого служат рассказы о первых христианах у арабских авторов: Фемион, Абдалла ибн ат-Тамир и Азкир претерпевают мученическую смерть. О первом епископе Награна Павле во «Втором послании» Симеона говорится, что он был побит камнями иудеями из Тиверии. В «Книге химьяритов» одна из христианок говорит Зу Нувасу, что ее отец Хаййан «жег синагоги», что указывает на похожие ответные действия христиан⁵⁷. В оглавлении к «Книге химьяритов» также говорится о том, что абиссинцы совершили несколько вторжений на юг Аравии в ответ на притеснения христиан⁵⁸.

В Хрониках псевдо-Дионисия из Тель-Махре и у Иоанна Малалы говорится, что причиной войны между царем Аксума и царем химьяритов «Димносом» (Зу Нувасом) послужило убийство

1984. P. 1—19; *AbouZayd* 1993. P. 59 ff. По свидетельству церковных историков, первыми миссионерами среди арабских племен (прежде всего в византийской провинции Аравия) были монахи Сирии и Палестины, которые искали уединения в аравийских пустынях, в частности знаменитый Симеон Столпник (см.: *Лигулевская* 1964. С. 264—265; *Грушевой* 1998. С. 28—34). Это могло стать причиной того, что монашеский идеал играл в дальнейшем важнейшую роль в жизни христиан Аравии.

⁵⁶ Ср.: *Лундин* 1961. С. 97—99.

⁵⁷ *Moberg* 1924. P. 32b, CXXIII.

⁵⁸ *Moberg* 1924. P. 1—2, CI—CII (текст этих глав не сохранился).

последним византийских купцов, а вместе с ними и большого количества христиан⁵⁹. Из этого можно заключить, что причинами гонений Зу Нуваса становятся как его религиозное рвение, так и стремление освободиться от контроля Византии и Абиссинии, которая поддерживала христианскую общину среди химьяритов. Его религиозный пыл представлен в посланиях Симеона и в «Книге химьяритов» одним из основных мотивов гонений (в приводимом послании Зу Нуваса к аль-Мундару первый ведет подлинно богословские споры с христианами). Но при этом сообщается, что «первым делом» Зу Нувас справляется с абиссинским войском, охраняющим церковь, «которую, как они думали, они построили в нашей земле».

4. ИСТОЧНИКИ О ГОНЕНИЯХ, ВОЗДВИГНУТЫХ НА ХРИСТИАН ЗУ НУВАСОМ

В отличие от предшествующего периода распространения христианства на Аравийском полуострове, гонения Зу Нуваса на христиан нашли отражение в большом количестве сохранившихся источников⁶⁰. Наиболее ранними среди них служат надписи на сабейском языке, составленные одним из офицеров Зу Нуваса в период гонений, Ja 1028, Ry 507 и Ry 508⁶¹, а также надпись на геез, составленная Элла Ацбеха⁶².

Не менее близки к этим событиям стоят и два послания монофизитского епископа Симеона из Бет-Аршама. Первое из них Симеон составляет в феврале—марте 524 г., находясь в столице

⁵⁹ Thurn 2000. P. 362.

⁶⁰ Обзор основных источников см.: Peeters 1910. P. 24—26. См. также: Пигулевская 2000. С. 340—360; Halévy 1889. P. 16—42; Ryckmans 1989. P. 113—133; Fell 1881. S. 1—74.

⁶¹ См.: Nebes 2005. S. 357—359; Ryckmans 1953. P. 284—303. Русский параллельный перевод трех надписей: История 1990. С. 230—232. Об успехе абиссинского царя Калева (Элла Ацбеха) в походе против химьяритов рассказывает также одна из надписей на геез, найденная в Марибе: Kamil 1964. P. 56—57. См. также: Лундин 1958. С. 98—106; Лундин 1961. С. 11 и след.

⁶² История 1990. С. 207—208.

государства лахмидов Хирте, куда он прибывает в начале второй недели Великого поста после посещения вместе с византийской делегацией Рамлы, летнего лагеря царя аль-Мундира III. Второе же послание, также посвященное событиям антихристианских гонений в Нагроне, написано в Гвите, лагере гассанидов, на основе новых рассказов очевидцев спустя некоторое время после отправки первого послания (в июле того же года). Сирийский текст «Второго послания» Симеона вместе с отрывками перевода на каршуну на основе единственной сохранившейся рукописи был опубликован Ирфаном Шахидом в 1987 году⁶³. Эта версия в некоторых частях дословно повторяет «Первое послание», дополняя его новыми подробностями.

Об этих событиях, а также их предыстории и последовавшем в 525 г. вторжении абиссинского войска во главе с «праведным царем» Калевом, положившим конец власти Зу Нуваса, рассказывает составленная по-сирийски «Книга химьяритов». Единственный сохранившийся манускрипт с текстом этой книги был обнаружен Акселем Мубергом на отдельных листах бумаги внутри кожаной обложки сборника яковитских литургических текстов, который датируется им XV в.⁶⁴ И. Шахид предположил, что автором книги был Симеон Бетаршамский и что она служит логическим завершением серии его писем о гонениях⁶⁵. Однако издатель текста А. Муберг приходит к выводу (и с ним соглашается большинство исследователей), что «Книга химьяритов» едва ли была написана Симеоном, но ее следует рассматривать как самостоятельный источник, возникший под влиянием устных и письменных рассказов о произошедших гонениях⁶⁶. Сравнение посланий Симеона с

⁶³ Shahîd 1971. P. I—XXXII (сир. текст), 43—64 (англ. пер.). Английский перевод нескольких отрывков: Brock, Harvey 1987. P. 105—115.

⁶⁴ Moberg 1924. P. 3—61 (сир. текст), CI—CLXXII (англ. пер.). Англ. перевод отрывков текста: Brock, Harvey 1987. P. 115—121. Рус. перевод отрывков текста Г. М. Бауэра: История 1990. С. 210—215.

⁶⁵ Shahîd 1971. P. 113.

⁶⁶ Moberg 1924. P. XL—XLI; ср.: Пигулевская 2000. С. 353—357; Ryckmans 1989. P. 131. Муберг делает осторожное предположение, что автором «Книги хи-

«Книгой химьяритов» заставляет согласиться скорее с Мубергом, чем с Шахидом.

Мученичество христиан Награна и вторжение абиссинцев описывает также агиографический памятник «Мученичество Арефы», который возник, очевидно, под влиянием «Книги химьяритов»⁶⁷, написанной в монофизитском духе. И само «Мученичество Арефы», хотя и составлено вполне в халкидонском ключе, как полагает Л. ван Ромпай, также сохраняет следы монофизитского замысла⁶⁸. Следует отметить, что оно дошло до нас в нескольких версиях. Греческий текст⁶⁹, автор которого неизвестен, был составлен примерно в середине VI в. сразу после гонений. Он стал основой для нескольких арабских переводов⁷⁰. В свою очередь одна из арабских версий послужила источником для перевода на эфиопский язык⁷¹.

мьяритов» мог быть епископ Бет-Руцафы Сергей, который, согласно «Первому посланию», находился в Рамле, а затем, возможно, в Хирте вместе с Симеоном Бетаршамским (*Moberg 1924. P. LXVII*).

⁶⁷ О такой зависимости говорит издатель «Книги химьяритов» А. Муберг, а также Н. В. Пигулевская и Л. ван Ромпай, см.: *Moberg 1924. P. XLI; Van Rompaey 1982. P. 301—309; Пигулевская 2000. С. 353*. Муберг полагает, что автору греческого «Мученичества Арефы» были известны также «Первое послание» Симеона (некоторые эпизоды в «Мученичестве» совпадают с «Первым посланием» и отличаются от «Книги») и ряд не дошедших до нас греческих источников. См.: *Moberg 1924. P. XXXVIII—XXXIX*.

⁶⁸ *Van Rompaey 1982. P. 302—305*.

⁶⁹ Первое издание на основе двух рукописей (XV и XVI вв.): *Boissonade 1833. P. 1—62*. Текст был вновь издан с обширным вступлением и комментариями, а также с латинским переводом, сделанным в IX в. неаполским епископом Афанасием, в: *Carpentier 1869. P. 721—759*. См.: *Huxley 1980. P. 41—55; Shahid 1971. P. 201—231*. Новое критическое издание на основе 34-х рукописей: *Detoraki 2007*.

⁷⁰ Арабский текст с переводом на немецкий язык одной из рукописей, находящейся в Британском музее, был издан в качестве магистерской диссертации А. Кенинг: *König 2001. S. 41—59 (араб. текст), 60—91 (нем. пер.)*. Критическое издание одной из рецензий арабского текста (версия А): *Bausi, Cori 2006. P. 21—26 (введение), 30—89 (араб. текст и итал. пер.)*.

⁷¹ Эфиопский текст и португальский перевод: *Pereira 1899*. Новое критическое издание с параллельным переводом на итал. яз.: *Bausi, Cori 2006. P. 91—114 (введение), 116—306 (текст и перевод)*. Нем. пер. отрывков текста: *Fell 1881. S. 48—74*. Рус. пер. отрывков текста Г. М. Бауэра: *История 1990. С. 223—226*.

Существуют также более поздние (и еще неопубликованные) армянский и грузинский переводы этого текста⁷².

«Мученичество Арефы» послужило основой синаксарных рассказов на греческом и арабском языках⁷³, а также двух свободных греческих пересказов, автором одного из них был Симеон Метафраст (X в.)⁷⁴. Версию Симеона Метафраста использовал в своей «Церковной истории» Никифор Каллист Ксанфопул (XIV в.)⁷⁵. Эфиопский текст «Мученичества» лег в основу рассказа о походе эфиопского негуса Калеба против Химьяра в составленном на геез «Житии Пантелеимона» (XV в.)⁷⁶.

Важным свидетельством о преследовании христиан в Нагрane служит послание к ним, написанное одним из монофизитских авторов Иаковом Саругским в то время, когда царь Зу Нувас начал гонения на химьяритов-христиан и попытался занять Награн, однако судьба города и его жителей еще не была решена. Текст послания на основе двух рукописей Британского музея был опубликован Р. Шретером в 1877 году⁷⁷. Мужество христиан Награна воспевают в одном из гимнов, посвященных христианским мученикам, другой монофизитский автор VI в. — Иоанн из Теллы, или из Талайи (†538). Его гимн дошел в обработке Иоанна Эдесского, который добавил к нему обширное вступление, поясняющее содержание текста⁷⁸.

Как и некоторые арабские рукописи, эфиопская версия в ряде деталей довольно значительно расходится с греческой. См.: *Ryckmans 1989. P. 113; Shahid 1971. P. 195—200*.

⁷² Описание грузинских и армянских рукописей: *Esbroeck 1974. P. 121—122*. Фрагменты грузинского перевода «Мученичества» были опубликованы Р. Блейком на основе одной из рукописей XI в. (Ms. add. 1890.3, f. 1—2) Кембриджской университетской библиотеки: *Blake 1932. P. 216—219*.

⁷³ Тексты с переводом на итальянский приводит Гвиди: *Guidi 1945. P. 38—40*.

⁷⁴ *Sym. Log. Martyrium S. Arethæ. PG 115, 1249—1290*. Более ранний анонимный греческий текст: *Halkin 1987. P. 134—157 (греч. текст), 157—178 (франц. пер.)*.

⁷⁵ *Niceph. Call. Eccl. hist. 17, 6. PG 147, 231—236*.

⁷⁶ *Nosnitsin 2004. S. 91—108*.

⁷⁷ *Schröter 1877. S. 369—385 (сир. текст), 385—395 (нем. пер.)*.

⁷⁸ Сир. текст и нем. пер.: *Schröter 1877. S. 402—405*. Последующее издание: *Brooks 1911. P. 613—614 (сир. текст и англ. пер.)*.

В завершающих главах (116—117) эфиопской книги «Кебра Негест» («Слава царей»), время составления которой неизвестно, однако ее конечная редакция, вероятно, восходит к XIII в., упоминаются преследования христиан со стороны иудеев в Нагроне, а также победа царя Аксума (имеется в виду Калев) в войне против иудейского царя «Финехаса»⁷⁹.

О подготовке абиссинского царя Элла Ацбеха к походу против химьяритов сообщает во II книге «Христианской топографии» Косьма Индикоплевст (Индикоплов), который около 522 или 525 г. находился в Аксуме⁸⁰. О войне между царем Аксума и царем химьяритов пишут в середине VI в. греческие историки Прокопий Кесарийский (в 20-й главе I книги «Войны против персов»)⁸¹ и Иоанн Малала (в XVIII книге «Хронографии»)⁸². Позднее мученичество христиан Нагрона упоминает Феофан Исповедник (VIII—IX вв.)⁸³. Об этих событиях пишет также епископ египетского города Никиу Иоанн, чья «Хроника» сохранилась в переводе на эфиопский язык⁸⁴.

О противостоянии иудеев и христиан в Нагроне сообщают некоторые арабские историки, в частности Ибн Исхак (хроника которого дошла в обработке Ибн Хишама)⁸⁵ и ат-Табари (который ссылается на Ибн Исхака)⁸⁶. Однако А. Муберг полагал, что эти авторы не располагали новыми источниками и были полностью зависимы

⁷⁹ Англ. пер.: *Budge 1932*. P. 225—227. См. также: *Shahid 1976*. P. 133—176.

⁸⁰ *Wolska-Conus 1968*. S. 369; История 1990. С. 193. Согласно «Книге химьяритов», абиссинцы совершили два похода на химьяритов, и сложно сказать, какой из них Косьма имеет в виду.

⁸¹ *Dewing 1992*. P. 188—195; История 1990. С. 240—244.

⁸² *Thurn 2000*. S. 362—363, ср. также S. 384; История 1990. С. 245—249. Н. В. Пигулевская полагает, что эти части «Хронографии» были заимствованы Иоанном из описаний Нонна, сына посланного царем Юстином I пресвитера Авраама (см.: *Пигулевская 2000*. С. 345).

⁸³ *Mango, Scott 1997*. P. 258.

⁸⁴ Англ. пер.: *Charles 1916*. P. 141—142. См.: *Shapira 2006*. P. 433—443.

⁸⁵ *Гайнуллин 2002*. С. 18—19.

⁸⁶ *Bosworth 1999*. P. 195.

от греческого текста «Мученичества Арефы»⁸⁷. Возможно также, что гонения на христиан-химьяритов нашли отражение в 85-й суре Корана, где говорится о людях, брошенных в ров с огнем⁸⁸.

5. ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ СИМЕОНА БЕТАРШАМСКОГО

Среди источников о гонениях в Нагроне так называемое «Первое послание» Симеона из Бет-Аршама служит одним из первых и наиболее независимых свидетельств, которое во многом определило дальнейшее восприятие событий. Его текст на основе двух рукописей: Британского музея (Add. 14.650, IX в.) и Ватиканской библиотеки (Syr. 91, XIX в.)⁸⁹ — был впервые издан Игнацио Гвиди в 1881 г.⁹⁰ Текст послания Симеона приводит в своей «Церковной истории» Иоанн Эфесский, который довольно значительно сокращает его, но также и дополняет новыми сведениями. Хотя эта часть сочинения Иоанна Эфесского не сохранилась, цитаты из него дошли до нас в составе более поздних хроник⁹¹. В частности, послание Симеона в сокращенной версии Иоанна Эфесского было включено во 2-ю часть «Хроники» псевдо-Дионисия из Тель-Махре⁹². Та же

⁸⁷ *Moberg 1924*. P. XLIV—XLV. Ср. также: *Moberg 1930*. S. 18 ff.

⁸⁸ См.: *Khoury 2001*. S. 408. Ср.: *Moberg 1924*. P. XLVI—XLVII.

⁸⁹ См. описание двух других рукописей: *Assfalg 1963*. S. 48—53, 56—59.

⁹⁰ *Guidi 1881*. P. 471—480 (введение), 480—495 (итал. пер.), 495—500 (комментарий), 501—515 (сир. текст). Переиздано в: *Guidi 1945*. P. 1—60. Отрывки текста приводятся еврейским шрифтом в статье: *Halévy 1889*. P. 26—27, 30—31, 34—38. Начало текста включено в: *Köbert 1952*. S. 96—99. Тот же отрывок: *Rosenthal 1967*. P. 34—36. Смешанный текст, объединяющий версии Гвиди и Ассемани, приводит П. Беджан: *Bedjan 1890*. P. 372—397. Итал. пер.: *Guidi 1945*. P. 15—36. Англ.: *Jeffery 1946*. P. 204—216. Франц. пер. нескольких отрывков: *Halévy 1889*. P. 28—38.

⁹¹ См.: *Дьяконов 1908*. С. 166 и след.

⁹² Сирийский текст с параллельным переводом на латинский язык был впервые издан сирийским маронитом Йозефом Симоннусом Ассемани (Йусуф Саман ас-Самани) в 1719 г.: *Assemani 1719*. P. 364—379. Текст был включен в: *Michaelis 1768*. P. 22—39. В составе «Хроники» псевдо-Дионисия текст был вновь издан Й. Шабо на основе той же рукописи, которая была взята за основу Ассемани: *Chabot 1952*. P. 57—68. Отрывки текста приводятся в: *Wenig 1866*. P. 45—46. Видимо, на ту же версию опирался Г. Кнёс, включивший историю о химьяритах

версия текста, хотя и с некоторыми изменениями, была включена в 3-ю главу VIII книги «Церковной истории» (псевдо-)Захарии-Ритора⁹³. Большие отрывки из него приводятся в «Хронике» Михаила Сирийца (книга IX, гл. 18)⁹⁴.

Первое послание Симеона, несомненно, не чисто историческое свидетельство, в котором автор лишь приводит доступные ему источники⁹⁵. Оно написано с позиций христианина и монофизитского епископа, что не могло не сказаться на тоне рассказа. Сам Симеон пишет, что сразу же после того, как он узнал о произошедшем, он сделал «копии» (сир. ܟܘܢܝܘܬܐ) писем, присланных к аль-Мундиру⁹⁶, и тем самым он претендует на почти дословную точ-

в сирийскую хрестоматию, но при этом значительно сокративший ее (автор указывает, что взял за основу Парижскую рукопись 143): *Klōs 1807*. S. 37—54. Русский перевод отрывка с посланием Симеона: *Пигулевская 1976*. С. 117—130 (перездан в: *Пигулевская 2000*. С. 621—630).

⁹³Текст на основе издания Ассемани был включен в X том собрания древних текстов кардинала Анджело Май: *Mai 1838*. P. 348—353 (сир. текст), 376—382 (лат. пер.). Позднее издан в: *Land 1870*. P. 235—243. Новое издание в составе «Церковной истории» псевдо-Захарии: *Brucks 1921*. S. 63—74. Латинский перевод: *Brucks 1924*. P. 43—50. Английский: *Hamilton, Brooks 1899*. P. 192—203. Немецкий: *Ahrens, Krüger 1899*. S. 142—153. Видимо, тот же вариант текста стал источником для «Церковной истории» Бар-Сахде. Отрывок сирийского текста из нее (в котором автор указывает на то, что он заимствует историю о мучениках-химьяритах у другого автора, однако не уточняет — какого именно) был опубликован в: *Journal Asiatique*. X^e sér. 10. 1907. P. 400—401. Хроника Бар-Сахде была использована в качестве источника «Хроникой Сеерта»: *Scher 1910*. P. 331.

⁹⁴*Chabot 1899*. P. 273—276 (сир. текст); *Chabot 1901*. P. 183—189 (франц. пер.). Автор приводит начало послания Симеона до эпизода смерти Румы и ее дочерей и последний эпизод с трехлетним мальчиком, а также кратко пересказывает добавление Иоанна Эфесского о судьбе мальчика.

⁹⁵Издатель текста И. Гвиди был достаточно скептичен в вопросе об историчности изданного им текста (*Guidi 1945*. P. 11), однако ему не были известны «Второе послание» и «Книга химьяритов», а также обнаруженные позднее сабейские надписи. И. Шахид критикует Гвиди: *Shahîd 1971*. P. 129—130.

⁹⁶Во «Втором послании» сказано, что послания и рассказы о событиях в Нагрране были прочитаны в присутствии Симеона ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܥܘܒܝܕܐ, что И. Шахид понимает как «на награнском языке», который, как он полагает, был арабским. Таким образом, согласно Шахиду, Симеон услышал рассказы очевидцев на арабском

ность в их передаче⁹⁷. Однако едва ли арабский правитель и иудей Зу Нувас написал свое послание именно в таком виде, в каком оно передано у Симеона. Сравнение «Первого послания» с другими текстами, которые приписываются Симеону, показывает, что в уста своих героев он нередко вкладывает те же выражения, которые характерны для его собственных сочинений⁹⁸.

В данном послании Симеона Зу Нувас пишет, что предлагает христианам Нагррана отречься от Христа, «который считал себя Богом», а Харит в речи к Зу Нувасу говорит о «кресте Бога» — и этим выражает монофизитское представление о доминирующей Божественной природе во Христе. Ван Ромпай считает также, что слова Зу Нуваса о том, что «римляне» поняли, что «Христос был человеком», могут содержать в себе скрытую оценку монофизитами Халкидонского Собора, на котором было решено, что Христос, совершенный Бог, — еще и «полностью человек». Указание на «римлян» в действительности могло относиться к несторианам, поскольку для монофизитов Халкидон казался возвращением к несторианству с его представлением о двух самостоятельных и отдельных природах во Христе⁹⁹. В этом ключе могут быть истолкованы и издевательства арабов, которые слышат пресвитер Авраам и епископ Симеон во время прибытия в Рамлу, а также первая реакция аль-Мундира на услышанное письмо. То, что во всех этих случаях

языке, а затем свободно пересказал их на сирийском (*Shahîd 1971*. P. 96—98, 242—250).

⁹⁷*Guidi 1945*. P. 59

⁹⁸Ср. например, слова Зу Нуваса в «Первом послании» о том, что его приводило в недоумение рвение женщин ради «человека, который осмелился богохульствовать и считать себя Богом», со словами самого Симеона в его послании против Бар-Саумы: «Иудеи же считали Христа сыном человека и говорили, богохульствуя: “Как Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом?”» В обоих текстах прослеживается прямое влияние евангельского отрывка (Ин. 10, 33), который, судя по всему, послужил Симеону прообразом описываемой им ситуации гонений (этим наблюдением я обязан Д. Ф. Бумажнову).

⁹⁹*Rompaу 1982*. P. 305. В греческом тексте «Мученичества Арефы» Зу Нувас прямо говорит о «римлянах, называемых несторианами» (в арабской и эфиопской версиях речь идет о «византийцах»).

оценка Халкидонского Собора вкладывается в уста не монофизита, а лахмидского царя арабов, а также иудея Зу Нуваса, может содержать в себе скрытую интерпретацию со стороны монофизитов, что халкидонское решение было как бы сродни представлению иудеев и язычников-арабов о Христе как простом человеке¹⁰⁰.

«Первое послание» Симеона выглядит прежде всего как набор свидетельств, которые ему удалось собрать за время пребывания в Рамле, а затем в Хирте. Однако в рассказе Симеона о его источниках нет последовательности. В качестве первого и основного он называет текст послания Зу Нуваса к аль-Мундиру. Затем Симеон узнает новые подробности из устного рассказа человека, который был нанят посланцем скончавшегося незадолго до этого христианского царя в Нагроне, а прежде из язвительных комментариев посланца Зу Нуваса. Но хотя первоначально Симеон говорит об одном письме Зу Нуваса к аль-Мундиру, затем он неожиданно пишет, что «были прочитаны послания». Кроме того, у Иоанна Эфесского говорится о «слухах», которые доходили до христиан Хирты и Симеона, а во «Втором послании» сказано, что новые подробности произошедшего сообщали «свободные» (т. е. благородные) жители Нагрона, которых позднее смог встретить Симеон.

Собранные сведения Симеон организует в двухчастное повествование, в котором события, описанные в первой части, вновь повторяются во второй, что должно было усилить эффект рассказа. Первую часть составляет рассказ о прибытии византийской делегации в Рамлу и текст послания Зу Нуваса аль-Мундиру. Вторая часть охватывает эпизод в лагере аль-Мундира, рассказ о прибытии Симеона в Хирту, об отправке в Награн посланца и его рассказ о мученичестве Харита, о трехлетнем ребенке и о дочери Румы.

Адресатом послания Симеона выступает настоятель монастыря в Табуле, носящий то же имя, однако, как говорит в конце послания автор, его текст обращен к более широкой аудитории. Он

¹⁰⁰ Ромпай указывает на похожий прием в «Послании иудеев императору Маркиану по поводу Халкидонского Собора», где иудеи приветствуют Халкидон как отказ от Божественности Христа (Rompay 1982. P. 307).

просит своего адресата «сделать известными эти события всем ведающим», прежде всего патриарху Александрии, а также бежавшим в Египет монофизитским епископам, которые должны были сообщить их абиссинскому царю. Последнее имело чрезвычайно быстрые последствия. Абиссинский царь Элла Ацбеха, известный в эфиопской традиции под именем «Калев», выступает в 525 г. против химьяритов при поддержке византийского императора и вскоре подчиняет себе весь юг Аравийского полуострова.

6. О ЖИЗНИ СИМЕОНА ИЗ БЕТ-АРШАМА

Симеон, епископ города Бет-Аршам (Шимон Бетаршамский, сир. ܫܝܡܘܢ ܒܝܬ ܐܪܫܡܐ; умер не позднее 548 г. в Константинополе), был монофизитом, который активно отстаивал и распространял монофизитскую веру в сасанидской Персии (за что получил прозвище ܩܘܪܕܝܢܐ ܕܝܘܢܐܢ «персидский спорщик»)¹⁰¹.

Основным источником о жизни Симеона служит его жизнеописание у Иоанна Эфесского, который тесно общался с ним в последние годы его жизни¹⁰². Иоанн пишет о его необыкновенной активности в диспутах с несторианами и об убедительности его доводов, заставлявшей противников Симеона чрезвычайно бояться его участия в спорах. После победы в одном из таких диспутов, в котором его соперником был несторианский патриарх Бабай, Симеон был рукоположен в епископы небольшого города Бет-Аршам (видимо, между 497 и 502 гг.).

Он много путешествовал и принимал самое деятельное участие в происходящих событиях. Иоанн Эфесский отмечает необыкновенные способности Симеона в изучении языков, так что он был способен, пробыв три дня в незнакомой местности, уже говорить на новом языке. Три раза Симеон посетил Константинополь и был постоянным гостем в столице государства лахмидов Хирте (аль-

¹⁰¹ См.: *Assemani 1719*. P. 341–346; *Baumstark 1922*. S. 145–146; *Shahid 1971*. P. 159–169.

¹⁰² *Brooks 1923*. P. 137–158.

Хира), где в результате его активной миссионерской деятельности была построена церковь. Во время поездки в Хирту в сопровождении посланца римского императора Юстина I пресвитера Авраама он встретился с очевидцами событий в Нагроне. На основе их рассказов, а также письменных источников он составил в начале 524 г. описание произошедших там гонений. Впоследствии он написал еще одно послание, более подробно повествующее об этих событиях. Иоанн Эфесский рассказывает также, что Симеон смог предотвратить нависшую над монофизитами опасность гонений в Персии, вызванную обвинениями несториан в их адрес, будто они являются тайными союзниками Византии, находившейся во вражде с персами. Симеону удалось сообщить о готовящихся гонениях в Константинополь, и оттуда последовало официальное обращение к персидскому царю, заставившее того изменить свои планы. Послание Симеона, описывающее гонения в Нагроне, несомненно также преследовало цель побудить византийского императора вступить за южноаравийских христиан. Как и в первом случае, его письмо чрезвычайно быстро принесло плоды.

Иоанн Эфесский пишет, что Симеон был автором большого количества посланий. Из них до нас дошли, помимо двух, описывающих мученичество христиан Нагрона, только три. В одном, обращенном против епископа Нисибина Бар-Саумы, он приводит своего рода «генеалогию» и «историю» несторианского учения, два других посвящены химьяритам и их взаимоотношениям с абиссинцами¹⁰³.

Приводимый ниже перевод «Первого послания» Симеона из Бет-Аршама сделан по тексту Игнацио Гвиди в издании *Raccolta di Scritti* (при ссылках на текст Гвиди пагинация приводится по этому, а не по первому изданию). Гвиди взял за основу рукопись Британского

музея и привел в примечаниях варианты из Ватиканской рукописи. Тот же принцип сохранен в переводе, за исключением нескольких мест, которые отмечены особо. В примечаниях даются только те варианты из Ватиканской рукописи, которые влияют на перевод, и опущены те, которые представляют интерес только для текстологии. Поскольку версия Иоанна Эфесского представляет собой сокращенную форму того же текста, что и в издании Гвиди, то в примечаниях иногда даются варианты текста из нее, однако это сделано только тогда, когда краткая и полная версия расходятся в смысловом отношении. Сведения из других источников приводятся также по необходимости избирательно и только в тех случаях, когда они дополняют и проясняют текст послания Симеона.

¹⁰³Тексты этих посланий были впервые опубликованы Й. С. Ассемани: *Assemani 1719*. P. 346—363, 381—386. Переизданы в: *Michaelis 1768*. S. 1—22, 42—46.

СИМЕОН БЕТАРШАМСКИЙ

ИЗ ПОСЛАНИЯ, ПОВЕСТВУЮЩЕГО ИСТОРИЮ О
МУЧЕНИКАХ-ХИМЬЯРИТАХ,
ШИМОНА, ЕПИСКОПА
ПЕРСИДСКИХ ХРИСТИАН,
ОТПРАВЛЕННОГО ИЗ ХИРТЫ НУМАНОВОЙ¹

Также известим вас, возлюбленные, что в 20-й день позднего кануна² 835 года по Александру¹ мы вышли из Хирты^{II} Нумановой с досточтимым пресвитером маром Авраамом бар Эупоросом, который был послан Юстинианом^{III}, царем римлян, к Мундару^{IV}, царю Хирты, чтобы тот заключил мир с римлянами^V. Об этом мы уже писали в нашем первом письме^{VI}, как мы и все верующие, бывшие с нами, обрели милость у него, и он поддерживал во всех делах сторону наших верующих. Ему же известно все, о чем я писал ранее, и то, о чем пишу сейчас.

После того как мы отправились по пустыне на юго-восток и шли десять дней, мы нашли царя Мундара напротив гор, называемых Песочными горами, а на местном арабском языке называемых *Рамла*. Когда мы вошли в лагерь Мундара, то нас встречали

¹ В Ват. текст имеет название: «Еще история о том, что претерпели христиане в городе химьяритов от иудейского царя, который пришел к власти при поддержке персов». В Иоан.: «Письмо, которое послал святой Шимон, епископ Бет-Аршама и глава верующих Персидской страны, мару Шимону, настоятелю в Габуле, где он описывает мученичество химьяритов». В «Хронике» псевдо-Захарии-Ритора этот текст приводится в 3-й главе VII книги, которая озаглавлена: «Глава третья [той же] книги, повествующая о мучениках, убитых в Награне, царском городе страны химьяритов, в 835 году греков, в шестой год правления Юстина, как написал Шимон, епископ и апокрисиарий верующих Персидской земли, Шимону, настоятелю в Габуле, следующее».

² Январь.

язычники-арабы и маадеи^{VII}, которые говорили нам: «Что же вам делать теперь и позднее, когда ваш Христос был изгнан римлянами и персами, и химьяритами, и ото всех мест^{XVIII}?» И когда эти-ми и похожими поношениями были оскорбляемы пресвитер мар Авраам и все мы, бывшие с ним, от язычников-арабов и маадеев, то мы пришли в великую печаль и испытали сильную боль за всех истинно верующих. Во время нашего прибытия пришел посланец от царя химьяритов^{IX} к Мундару, царю Хирты, и у него было послание, полное хвастовства, в котором [царь химьяритов] сообщал [Мундару], какие злодейства сотворил он христианам, бывшим в городе химьяритов Награне³. Он писал в нем так:

«^XЦарь, которого поставили абиссинцы⁴ в нашей земле, умер. Настало же зимнее время, и абиссинцы не могли прийти в нашу землю^{XI}. Тогда я стал править над всей землей химьяритов. И прежде всего я задумал совершить вот что: всех христиан я уничтожу во всей земле химьяритов, или они отрекутся от Христа и станут иудеями, как мы. Прежде же всего абиссинцев, которые были оставлены в нашей земле, чтобы охранять ту церковь, которую, как они думали, они построили себе в нашей земле, я смог выманить и схватить, и я убил их всех. Их было двести восемьдесят человек, сынов завета^{XII} и мирян^{XIII}. Церковь же их я превратил в нашу синагогу.

После этого я повел с собой армию в сто двадцать тысяч и пришел к городу Награн, и осаждал его немало дней^{XIV}. Но когда я

³ Сир. ܢܘܓܪܢܐ. В начале КнХим приводится название города, в котором над нун стоит петаха, и его, следовательно, необходимо читать: «Награн». В версии Иоан., которую приводит Михаил Сириец, а также в гимне Иоанна из Теллы это название имеет форму ܢܘܓܪܢܐ, «Негран». Греческая форма перекликается с последней: *Νευραν*. В МучАр говорится, что это название «означает на еврейском языке [в арабской версии слова “на еврейском языке” отсутствуют] “тремещий город”» (греч. *πόλις Νευραν ἧτις ἐρμηνεύεται Ἐβραϊστὶ πόλις βροντῶσα*). В Фелл отмечает, что хотя корень ܢܘ ни в еврейском, ни в каком другом известном ему языке не имеет этого значения, этимологически он может быть истолкован таким образом (*Fell 1881. P. 51—52. Anm. 2*).

⁴ Сир. ܚܒܫܝܢܝܘܬܐ, «кушиты». Наиболее раннее их название на юге Аравии, зафиксированное в надписях на сабейской языке, — *хабашат*, «абиссинцы».

увидел, что его нельзя подчинить себе войной, то дал им слово клятвы, что им не будет причинено зла, если они сдадут мне город по собственной воле. Через это они покорились и открыли ворота города, и вышли ко мне все их начальники^{XV}. Но мне показалось, что будет неправильно, если я буду справедлив по отношению к христианам. И я повелел им прежде всего принести мне свое золото и серебро, и все свое имущество. Когда же они принесли их мне и я получил их от них, то приказал им показать мне их епископа Павла. Они же говорили мне, что он умер^{XVI}, но я не верил им до тех пор, пока они не показали мне его могилу. Тогда я вынул его кости и сжег их огнем^{XVII}. Я также сжег их церковь и их священников, и все, что находилось в ней^{XVIII}.

После этого я потребовал от них, чтобы они отреклись от Христа и от креста и стали иудеями, как мы, но они не захотели. И я сказал им: “Вот, сейчас римляне признают, что Христос был человеком. Почему же вы заблуждаетесь о нем? Неужели вы лучше римлян^{XIX}?” И мы⁵ говорили им: “Мы не приказываем вам отречься от Бога, сотворившего небо и землю^{XX}, или же поклониться солнцу и луне, и другим светилам, или любому другому творению, но отрекитесь от Иисуса, который считал себя Богом, и скажите только, что он был человек⁶, а не Бог”. И многими [словами] мы побуждали их, но они не хотели отречься от Христа и не хотели сказать, что он был человеком, но в своем безумии они говорили, что Он Бог и Сын Милосердного⁷. И они выбрали для себя умереть ради

⁵Формы первого лица мн. ч., которые встречаются в речи Зу Нуваса, начиная с этого момента, могут относиться как нему самому (*pluralis maiestatis*) — что, однако, находится в противоречии с тем, что ранее он говорил о себе в ед. ч., — так и к группе лиц, представителем которой он выступает.

⁶Сир. ܩܝܢܐܢܐ, букв. «сын человека», выражение, которое в греческом тексте Нового Завета (греч. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, восходящее к евр. ܩܝܢܐܢܐ и араб. ٱبن ٱدم) Сам Иисус использует, говоря о Себе.

⁷Сир. ܩܝܢܐܢܐ, характерное для арабов определение Бога, которое впоследствии в исламе используется как эпитет Аллаха (араб. ٱلرَّحْمٰن). В Иоан. Иисус назван «Сыном Благословенного (ܩܝܢܐܢܐ)» — последнее определение Бога представляет собой кальку с евр. ٱבְּרַךְ.

Него. Предводитель же их говорил многое против нас и, как того заслуживал, получил воздаяние. Были убиты и все их начальники. Остальные же убежали и скрылись, и мы пока не поднимались на них, но приказали, чтобы где бы те ни были найдены, они были убиты, если они не отрекутся от Христа и не станут иудеями, как мы.

После этого мы приказали привести их жен и сказали им: “Вот, вы видели своими глазами, что ваши мужья, из-за того что они богохульствовали и говорили, что Христос — это Бог и Сын Адоная⁸, все были убиты. Вы же ныне пожалейте себя, и сыновей ваших, и дочерей ваших, отрекитесь от Христа и от креста и станьте иудейками, как мы, и будете живы. Если же нет, то смертью умрете”. Но они богохульствовали более, нежели их мужья, и говорили: “Христос — это Бог и Сын Милосердного. В Него мы веруем, Кресту⁹ поклоняемся и за Него мы умрем. Да не будет этого с нами, чтобы мы отреклись от Него или чтобы мы жили после наших мужей, но после них и, как они, мы умрем за Христа”. Мы же велели им сказать, что Христос был человеком, и тогда будут живы, но они не хотели сказать и выбрали себе смерть ради этого обманщика и колдуна.

Были же среди них женщины, называемые монахинями^{XXI}, и мы видели, как они спорили с теми, чьи мужья умерли, и говорили: “Конечно, будет справедливо, если мы будем убиты первыми после мужчин”¹⁰. И они торопились убедить друг друга [в том], которая из них должна умереть первой. Мы же, когда услышали их спор и увидели, как они убеждают друг друга [в том], которая из них должна умереть первой, то мы смеялись над их безумием — над тем, как они заблуждались о человеке, который осмелился богохульствовать и считать себя Богом. Мы были также удивлены тем, что даже дети, которые, как мы думали, ничего не понимали в этом,

⁸Сир. ܩܝܢܐܢܐ, заимствование из еврейского языка (соответствует сир. ܩܝܢܐܢܐ, и в Пешитте на месте тетраграммы используется это слово).

⁹Ват.: «Кресту Его живому».

¹⁰В Иоан. диалог Зу Нуваса с женщинами отсутствует, а после призыва Зу Нуваса пожалеть детей сказано: «Но дочери завета настойчиво стремились к тому, чтобы быть убитыми первыми. Жены же начальников негодовали на них и говорили: “Нам следует умереть [первыми] после мужей наших”».

были воспитываемы в этом заблуждении¹¹. И когда мы увидели, как в своем безумии [женщины] спорили друг с другом, то приказали, чтобы все они были убиты^{XXII}.

Одна же из них^{XXIII} из-за своего высокого положения, и знатного происхождения, и красоты, как мы думали, возможно, пожалеет себя и своих дочерей и согласится отречься от Христа, и мы приказали, чтобы она не была убита^{XXIV}. Тогда она пришла в город, печалась о том, что не умерла. И на третий день мы послали к ней [сказать], что если она отречется от Христа, то будет жить, а если не отречется, то умрет. Она же, когда услышала это слово, поспешила выйти на рыночную площадь в центре города. А как мы слышали об этой женщине, никто никогда не видел ее лица, и она никогда не ходила по городу в дневное время до того дня, когда она встала посреди города с непокрытой головой. И как сказали мне те, кто были там, она воскликнула, говоря: «Женщины Награна, мои подруги, христианки, иудейки и язычницы, слушайте! Вы знаете меня и что я христианка, и вы знаете мой род, мое родословие и чья я дочь. Есть у меня золото и серебро, слуги и служанки, земли и доходы, и ни в чем нет у меня недостатка. И ныне был убит муж мой из-за Христа. Если бы я захотела выйти замуж, то мне не недоставало бы мужа. Но вот, я говорю вам, что в этот день, сегодня, есть у меня сорок тысяч отчеканенных дариков^{XXV}, положенных в сокровищницу, кроме богатства моего мужа и кроме моих украшений: золота и серебра, резных металлов, жемчуга и гиацинтов. Есть среди вас женщины, которые видели все эти вещи в доме моем. И вы знаете, подруги мои, что нет для женщины дней более радостных, чем дни ее замужества¹². А с того времени и позднее — печаль и стенания. Когда она рождает сыновей, то в страдании и болях рождает их. Если же она лишена сыновей, то находится в горе и унынии. А если она хоронит сыновей, то с плачем и воплями хоронит их. Но с этого дня и позднее, вот, я освобождена от всего этого. Во дни моего первого

¹¹ Ват.: «...в этом заблуждении умирали» (или «из-за этого заблуждения умирали»).

¹² Или «дни ее брачного пира».

брака я пребывала в радости. А моих дочерей-девиц^{XXVI}, которые не были замужем¹³, — их я нарядила для Христа. Посмотрите на меня, подруги мои! Потому что дважды вы видели мое лицо: впервые на свадьбе и сейчас во второй раз, — ибо с открытым лицом перед всеми вами шла я к моему первому жениху, так же с открытым лицом иду я ко Христу, Господу моему и Богу, моему и дочерей моих, как Он пришел к нам. Посмотрите на меня, подруги мои, посмотрите на меня и на дочерей моих, ибо не меньше у меня красоты, чем у вас, и с ней иду я ко Христу, Господу моему¹⁴, ибо я не впала в отступничество иудейское. Ныне красота моя да будет мне свидетелем перед Господом, что не смогла ввести меня в грех отступничества от Христа. Мое золото и серебро, и все резные металлы — украшения мои, и мои рабы и рабыни, и все, что есть у меня, да будут мне свидетельством¹⁵, что я не возлюбила их и не отреклась от Христа, Господа моего. И ныне послал ко мне царь [сказать], чтобы я отреклась от Христа и буду жить. Я же послала ему [сказать], что если я отрекусь от Христа, то умру; если же я умру ради Христа, то буду жить. Да не будет этого со мной, подруги мои, да не будет этого со мной, чтобы я отреклась от Христа, Бога моего! В Него я уверовала, во имя Его¹⁶ я была крещена и крестила дочерей моих, Кресту Его¹⁷ я поклоняюсь и ради Него умру, я и дочери мои, как Он умер за нас. Ныне золото земное оставляется земле. Тот, кто хочет взять мое золото, пусть берет. И тот, кто хочет взять мое серебро и украшения из резных металлов, пусть берет. Ныне я оставила все¹⁸, чтобы пойти и получить взамен этого [награду] от Христа, Господа моего. Блаженны вы, подруги мои, если вы слушаете мои слова! Блаженны вы, подруги мои, если вы узнали истину, ради которой ныне я умираю, я и дочери мои! Блаженны вы,

¹³ Так в Ват., Брит.: «Вот мои дочери — девицы, вместо того чтобы выйти замуж...».

¹⁴ Ват.: «Господу и Богу моему».

¹⁵ Ват.: «да будут мне свидетелями».

¹⁶ Иоан.: «во имя Троицы».

¹⁷ Ват.: «Кресту Иисуса».

¹⁸ Ват.: «оставляется мной все добровольно».

если вы любите Христа! Блаженна я, блаженна я и дочери мои, ибо мы идем в благие руки! Отныне мир и покой да будут¹⁹ с народом Христа. Кровь тех братьев моих и сестер моих, которые были убиты ради Христа, да будет стеной этого города, если он пребудет верным Христу, Господу моему. Вот, с непокрытой головой вышла я из этого города, в котором я была как во временном жилище, чтобы отправиться вместе с дочерьми моими в иной город, где я обручу их. Помолитесь обо мне, подруги мои — да помилует меня Христос, Господь мой, за то, что я оставалась жива три дня после отца дочерей моих!”

Мы слышали голос плача из города, так что все были встревожены, поскольку не знали, из-за чего причитали женщины. Когда же пришли люди, которых мы послали, и рассказали нам все то, что она, ходя по всему городу, говорила и что из-за нее плачут женщины, мы хотели убить их за то, что они позволили ей сказать все эти речи и что она вводит город в заблуждение своими чарами.

После этого она пришла в город с непокрытой головой, словно помешанная, вместе со своими дочерьми. Она вошла и встала предо мной бесстыдно с открытым лицом, держа за руки своих дочерей, одетых, как для свадьбы. Она распустила свои косы и намотала волосы на руку, выпрямила шею, выставила горло и наклонила голову, воскликнув: “Христианка я и дочери мои, и за Христа мы умрем! Отруби нам головы, чтобы мы пошли и последовали за нашими братьями и сестрами, и за отцом дочерей моих!” Я же после всего этого безумия вновь уговаривал и побуждал ее отречься от Христа и сказать только, что он человек, но она не хотела сказать [это]. Одна же из ее дочерей, осмелившись, даже дерзнула оскорблять нас, когда услышала от нас, что мы предлагаем ее матери отречься от Христа. И когда я увидел, что нет возможности, чтобы она отрелась от Христа, то я повелел ради устрашения всех христиан, и ее бросили на землю. И мы приказа-

¹⁹ Ват.: «да умножатся».

ли, чтобы были зарезаны ее дочери, и их кровь влили ей в рот, а потом ей самой отрубили голову. И так мы поступили с ней. После этого я приказал, чтобы ее подняли с земли, и спросил ее, какова на вкус кровь ее дочерей. Она же в своем безумии поклялась тем обманщиком: “Как жертвы чистой и непорочной — таков вкус во рту моем и в душе моей”. И мы приказали, и ей отрубили голову. Но клянусь Адонаем, Царем Израиля, что я много горевал о красоте ее и ее дочерей. И я сильно недоумевал о безумии ее, о том, как она ошибалась о человеке, колдуне и обманщике, который осмелился богохульствовать и считать себя Богом, и не пожалела ни себя, ни дочерей своих.

О сыновьях же и дочерях тех, кто были убиты, показалось нашим главным священникам²⁰ и нам, что нам следует поступить с ними так, как написано в Законе, что сыну не должно воздаваться за грехи его отца^{XXVII}, — и мы повелели, чтобы сыновья были оставлены [в живых], пока они не войдут в сознательный возраст, и тогда если они отрекутся от Христа и станут иудеями²¹, то будут жить, если же нет, то умрут, как те. И мы распределили их среди наших вельмож²².

Все это мы написали твоему величеству, дабы ты поразился тому, что не осталось христиан, ни одного, в этой нашей стране. Так же поступи и ты: всех христиан, которые есть в твоём царстве, сделай последователями твоей религии^{XXVIII}, как и мы поступили в нашем царстве. Что же касается иудеев, которые есть в твоём царстве, то будь им помощником во всех делах. И обо всем, что может потребоваться твоему величеству для этого, сообщай нам, и мы пришлем тебе»^{XXIX}.

Обо всем этом написал царь химьяритов Мундару, царю Хирты, когда мы пришли к нему в пустыню вместе с досточтимым пресвитером маром Авраамом бар Эупоросом, который, как сказано выше,

²⁰ Сир. ܐܘܢܝܐ, ܐܘܢܝܐ (в изданиях Иоан. у Ассемани и Май два слова написаны слитно).

²¹ Ват. добавлено: «как мы».

²² Иоан.: «среди своего войска», т. е. военачальников.

был послан царем Юстином вместе с преподобным и святым маром Сергием²³, епископом Бет-Руцафы, чтобы заключить мир между персидскими арабами^{XXX} и римлянами. И когда были прочитаны эти послания перед Мундаром, царем Хирты²⁴, и перед многими, то было также и больше этого, что рассказал с издевкой посланец химьяритов, смеясь и глумясь над христианами и хвастаясь тем, как опозорил царь химьяритов блаженных мучеников и славную Думу²⁵ и ее дочерей — все это царь химьяритов не написал в послании, но тот посланец рассказал царю перед иудеями и язычниками. И была великая печаль у всех христиан, и была радость²⁶ у язычников и иудеев. Эти [вещи] мы записали из письма к Мундару и со слов посланца.

После того, как было прочитано это письмо, посланное царем химьяритов, перед Мундаром, царем Хирты, [о том,] как были убиты христиане, бывшие там, и какие гонение и теснота пришли на них из-за имени Христова, то царь Мундар²⁷ пришел в гнев и с насмешкой и издевкой обратился ко всем христианам среди благородных людей^{XXXI}, бывших в его власти, и сказал им: «Вот, посмотрите, христиане! Я говорил вам, но вы не слушали! А я говорил вам: “Оставьте Христа!” — но вы не захотели. Так оставьте хотя бы сейчас религию Христа! Вот, вы слышали, что произошло с теми, кто не отрекся от Христа, как убил и уничтожил их царь химьяритов, а также сжег их церковь. Смотрите, что и химьярами, и персами, и римлянами был изгнан Христос. Вы же не соглашаетесь оставить Христа. Я не лучше, чем цари персов и римлян, которые изгнали и выслали христиан^{XXXII}, и царя химьяр, который убил и уничтожил их в своей стране. Посмотрите на то, что я говорю вам! Но вы не слушаете меня и не оставляете Христа».

²³ Сир. 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤓, Ват.: 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤓, «Горгис» или «Гиваргис» (так у Пигулевской).

²⁴ Так в Ват., в Брит. слово «царем» опущено.

²⁵ Ват.: «Руму».

²⁶ Ват.: «великая радость».

²⁷ Ват.: «Мундар, царь Хирты».

И когда царь Мундар сказал это перед всеми его благородными людьми, то один из благородных, христианин, подвигнутый сильным рвением, встал и мужественно сказал царю: «Не подобает тебе говорить так, царь! Разве²⁸ в твои годы²⁹ стали мы христианами, что ты советуешь нам оставить Христа и отречься от нашего христианства³⁰? Но христиане мы и отцы наши, и отцы отцов наших». Царь разгневался на него и сказал ему: «Как ты смеешь говорить предо мной?» Отвечал тот благородный человек, верующий, и сказал перед царем: «Ради страха³¹ Божиего говорю я и не боюсь. И никто не сможет помешать мне, ибо мой меч не короче, чем у других. Ради страха Божиего стою я до смерти и буду сражаться, и не страшусь». Когда же увидел царь Мундар мужество его, как он бесстрашно говорил перед ним, то уже не мог царь сказать ему ничего другого из-за его знатности и мудрости. Человек же этот был велик в той местности³² и один из начальников Хирты.

И когда мы пришли в Хирту³³ Нуманову, через два дня после субботы первой недели поста, то мы узнали те вещи, которые не были написаны в послании к Мундару. Ибо некоторым из верующих химьяритов вместе с посланцем-христианином, который был отправлен к царю Мундару тем царем-христианином, которого поставили абиссинцы в земле химьяритов, — когда они были в Хирте Нумановой, стало известно, что умер тот царь-христианин, который послал их, и потому они наняли человека из Хирты и послали его в Награн, чтобы увидеть и выяснить истину и принести им

²⁸ Ват.: «Ибо разве...».

²⁹ Т. е. в годы его царствования.

³⁰ Ват.: «...что ты советуешь нам отречься от Христа и оставить наше христианство».

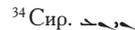
³¹ Сир. 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤓, букв. «страх», однако по отношению к Богу имеет значение: «поклонение (Богу), религия». В данном контексте это слово может быть использовано как в последнем, более общем, так и в первом смысле, что открывает возможность для игры слов.

³² Сир. 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤓, букв. «в мире», в версиях Иоан. и псевдо-Захарии: 𐤒𐤓𐤁𐤀𐤓, «в сражении».

³³ Так в версии Иоан. В ППосл: «пришли из Хирты».

рассказ³⁴ из Награна^{XXX}. Тогда тот человек пошел и принес такой рассказ^{XXXIV}.

Когда царь³⁵ дал награнитянам слово клятвы и они открыли ворота и вышли, чтобы принять его и сдать ему город, то он нарушил свою клятву, забрал их золото и серебро и сжег огнем кости епископа, и сжег церковь и сынов завета, и народ, и всех, кто находились в ней. Тогда привели к нему всех начальников, которых было триста сорок человек, и он начал говорить с угрозой великому и славному Хариту, сыну Кааба^{XXXV}, который был главой их: «Почему ты хотел восстать против меня^{XXXVI} и понадеялся на того колдуна и обманщика? Думал ли ты³⁶ спастись от руки моей? Но ныне пожалей свою старость и отрекись от этого обманщика и от его креста, и ты будешь жить. Если же нет, то непременно умрешь злой смертью, ты и товарищи твои, и все, кто не отречется от Христа и от креста»^{XXXVII}. Сказал ему старец: «Поистине, я опечален из-за всех христиан, моих товарищей, бывших со мной в городе. Ибо я говорил им, но они не послушали меня. Я же был готов выйти навстречу тебе для сражения, чтобы бороться с тобой за имя Христово, и либо ты убил бы меня, либо я убил бы тебя. А я надеялся на Христа, Господа моего, что Он дарует мне победу над тобой. Но не позволили мне товарищи мои совершить это. Тогда я хотел повести только мой род и моих рабов и выйти навстречу тебе, чтобы сразиться с тобой. Но христиане заперли ворота города и не позволили [мне] выйти. Тогда я сказал им, чтобы они охраняли город и не открывали тебе ворота. Я надеялся на Христа, Господа моего, что город не будет покорен тобой, потому что ни в чем в нем нет недостатка^{XXXVIII}. Но и в этом не послушали меня мои товарищи. Когда же ты послал им слово клятвы, то я советовал им не верить тебе и говорил им, что ты лжец и нет правды в тебе, но не согласились мои товарищи послушаться меня. Теперь же в моей старости ты говоришь мне, чтобы я отрекся от Христа, Бога моего, и стал, как ты, иудеем. Но

³⁴ Сир. , «результаты исследования, отчет».

³⁵ Так в Ват., в Брит. слово «царь» опущено.

³⁶ Ват.: «Думаешь ли ты...».

едва ли я проживу одно мгновение или один день после того, как отрекись. Ты хочешь сделать меня чужим Христу, Господу моему, в старости моей. Поистине, не как царь говоришь ты и не как царь поступаешь. Ибо царь, который лжет, это не царь. Видел я многих царей, но не видел царей, которые бы лгали. Я же еще имею власть над собой, и [будучи] во власти моей, я не солгу Христу. Да не будет этого со мной, чтобы я отрекся от Христа Бога, ибо в Него я уверовал от юности моей и во имя Его³⁷ я крестился, Кресту Его я поклоняюсь и ради Него я умру. Воистину, блажен я, ибо в старости моей счел меня Христос достойным умереть за Него. Ныне познал я, что любит меня Христос, ибо я много пожил в этом мире по милости Христа, Господа моего. Я хорошо жил, и ни в чем у меня не было недостатка. Детей и детей детей, и семью, и все вещи дал мне в обилии Христос. Во многих битвах я одержал победу силой Христовой. Побеждал я также и силой Креста. И я верю, что память обо мне не исчезнет затем в этом городе и в моем роде. Ныне знаю я по истине, что не умру навечно. Ибо определенно известно мне, что как у виноградной лозы, когда ее подрежут, появляется много ростков, так умножится наш народ христиан в этом городе. Ты не принесешь себе славы тем, что ты делаешь. Но ныне говорю тебе, что этот город станет великим в христианстве и будет отстроена эта церковь, которая ныне была сожжена тобой огнем. И получит власть, и будет повелевать царями, и будет царствовать христианство, и исчезнет твое иудейство. Пройдет твое царство, и прекратится твоя власть».

После того как почтенный и славный старец сказал это, он обернулся назад и сказал громким голосом верующим, окружавшим его: «Слышали ли вы, братья, то, что я сказал этому иудею?» И они все воскликнули: «Мы слышали все, что ты сказал, отец наш!» Тогда он сказал им: «Истинны ли эти слова или нет?» Они все воскликнули: «Истинны они и по истине сказаны!» Тогда он воскликнул и сказал им: «Как же вам кажется? Если есть среди вас человек, который

³⁷ Так в Ват., Брит.: «в Него».

боится меча и отречется от Христа, то пусть отделится от вас!» Они же все воскликнули: «Да не будет этого с нами, да не будет, чтобы мы отреклись от Христа! Мужайся, отец наш, мужайся, не печалься об этом, ибо все мы, как ты, и вместе с тобой умрем ради Христа! И нет среди нас человека, который останется после тебя в живых!» Тогда он воскликнул и сказал: «Послушайте меня, все вы, христиане, язычники и иудеи! Если моя жена, или кто-то из сыновей и дочерей моих, или из семьи моей и рода моего отречется от Христа и останется в живых с этим иудеем, то я отрекаюсь от него, и он не из семьи моей и не из рода моего, и нет у меня с ним доли и общения ни в чем. А все, что есть у меня, пусть принадлежит церкви, которая будет построена в этом городе после нас. Если же моя жена, или кто-то из сыновей моих и дочерей моих, останется в живых таким образом, что они не отрекутся от Христа, то пусть все принадлежит им, а три земли³⁸, которые церковь себе изберет, да будут церкви».

После того, как все это сказал старец перед всем народом, он повернулся к царю и сказал ему: «Вот, все это услышал ты для себя. Отныне более не спрашивай нас ни о чем в этом деле. Да не будет этого с нами, чтобы мы отреклись от Христа, нашего Бога³⁹! Отныне нет для нас препятствия умереть за Христа. Сейчас момент

³⁸ Сир. ܡܘܕܝܢܐ, ед. ч. ܡܘܕܝܢܐ, «поселение, город, деревня» (см.: Payne Smith 1901. Col. 3718—3719), в данном контексте можно понять как земельные участки, находившиеся в собственности Харита. То же слово выше использует Рума, говоря о том, что у нее есть «земли (ܡܘܕܝܢܐ) и доходы». Ассемани переводит соответствующее место у Иоан.: *ex tribus agris*. Хамильтон и Брукс также передают это слово у псевдо-Захарии как *fields*. В греч. МучАр оно переведено как *κτῆματα* «имущество, богатство, земельное владение» (в лат. пер. IX в. еп. Афанасия: *tres inter possessiones meas*). В. Фелл переводит соответствующий эфиопский текст МучАр: *3 meiner besten Landstücke*. Пигулевская полагает, что речь идет о «трех деревнях» в сир. тексте и о «трех имениях» в греческом. Передача Харитом в собственность церкви трех «земель» может указывать на то, что церковь могла выступать собственником больших земельных владений, от которых она, видимо, получала доходы. В версии Иоан. сказано, что три «земли» должны быть переданы «для расходов» в церкви (ܐܘܪܘܫܝܡܐ ܕܥܘܪܝܢܐ).

³⁹ Ват.: «нашего Господа и Бога».

жизни вечной! Отрекаемся⁴⁰ от всякого, кто отречется от Христа. Отрекаемся от всякого, кто не исповедует, что Христос — это Бог и Сын Божий. Отрекаемся от всякого, кто не исповедует Крест Бога⁴¹. Отрекаемся от всякого⁴², кто приветствует тебя и твоих товарищей иудеев. Вот, мы стоим перед тобой. Все, что ты хочешь делать, делай. Истинно говорю тебе, что первую чашу выпью я на пиру перед товарищами моими. Ныне эта чаша смерти ради Христа да будет смешана⁴³ для меня первого. Вот, я запечатываю на себе и на всех товарищах моих по обычаю нашему животворящий знак Креста во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!» И воскликнули все: «Аминь и аминь!» — и запечатали на себе знак Креста. И воскликнули все: «Отрекаемся от всякого, кто отречется от Христа! Мужайся, отец наш, мужайся⁴⁴! Вот, Авраам, глава отцов, в твоих годах⁴⁵ смотрит на тебя^{XXXIX}. Отрекаемся от всякого, кто отречется от Христа и останется в живых после тебя».

Когда увидел царь, что нет возможности, чтобы они отреклись от Христа, он приказал, чтобы их отвели в ущелье, называемое *Вадия*^{XL}, и повелел, чтобы им отрубили головы, а их тела бросили в ущелье. И когда они пришли в ущелье, то они встали все вместе, протянули руки к небу и сказали: «Христос, Бог наш, приди нам на помощь! Христос, Бог наш, дай нам силы! Христос, Бог наш, прими души наши! Христос, Бог наш, да будет жертвой благовонной кровь рабов Твоих, которая проливается ради Тебя! Христос, Бог наш, сделай нас достойными вида Твоего! Христос, Бог наш, ныне

⁴⁰ Форму пассивного причастия ܘܢܘܩܪܝܢܐ можно понять здесь как «отвергнут нами» или в активном залоге: «мы отвергаем, мы отрекаемся».

⁴¹ Ват.: «Крест Христов». Чтение Брит. отражает монофизитское представление о том, что во Христе после воплощения преобладала Божественная природа, и на Кресте был, следовательно, распят Сам Бог (это представление близко патрипассианизму). В греч. МучАр, напротив, подчеркивается, что Христос был распят телесно (греч. *ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι*).

⁴² Ват.: «Отвергнут ты и всякий...».

⁴³ Сир. ܕܘܠܘܢܐ, «смешивать», прежде всего вино с водой.

⁴⁴ Ват.: «и не бойся».

⁴⁵ Букв. «сын твоих лет», т. е. в том же возрасте, что и ты.

мы исповедали Тебя, как Ты учил нас, исповедуй и Ты нас перед Отцом Твоим, как Ты обещал нам⁴⁶! Христос, Бог наш, построй церковь эту, которая была сожжена ныне этим иудеем! Христос, Бог наш, поставь епископа в этом городе вместо святого мара Павла, кости которого были сожжены ныне этим иудеем!» И они все воскликнули⁴⁷: «Приветствуем друг друга!» И после того, как они приветствовали друг друга, старец простер к ним руки и сказал, воскликнув: «Тот мир Христов, который был дан разбойнику на кресте, да будет с нами, братья мои⁴⁸!» И сильные мужи, товарищи старца, поспешили и стали поддерживать его и приближать к убивающим, как начальника пира, радуясь и восклицая: «Христос, прими отца нашего и нас вместе с ним, ибо за Тебя мы умираем!» Тогда старец преклонил колени, в то время как его товарищи помогали ему и поддерживали его руки, как Моисею наверху горы^{XLII}. И палач ударил его и отрубил ему голову. Тогда поспешили его товарищи, взяли кровь его и помазали ею свои лица и тела с трепетом. И каждый из них, когда видел обнаженный меч, торопился встать на колени и принимал меч. И так все они приняли меч. Имя же славного победителя было Харит, сын Кааба.

И вот еще что не было написано в письме к Мундару, но тот человек, который пришел из Награна, рассказал следующее. Один ребенок трех лет^{XLIII} — его мать вышла, чтобы принять смерть, и взяла его с собой, и он шел рядом — когда он увидел царя, сидящего в царских одеждах, то он оставил свою мать и побежал, и поцеловал колени царя. Тогда царь взял его и стал ласкать, и сказал ему: «Чего ты хочешь — пойти и умереть с твоей матерью или остаться со мной?» Сказал ему ребенок: «Господин мой, господин мой! Вместе с моей матерью я хочу умереть и ради этого пошел я с моей матерью, которая сказала мне: “Иди, сын мой! Пойдем, умрем за Христа!” Отпусти меня, я пойду и последую за моей матерью, а то она умрет, и я не увижу ее. Ибо

⁴⁶ См.: Мф. 10, 32.

⁴⁷ Ват. добавляет: «и сказали».

⁴⁸ Ват.: «с братьями моими».

она сказала мне: “Приказал царь иудеев, чтобы всякий, кто не отречется от Христа, был убит”. А я, господин мой, не отрекаюсь от Христа». Сказал ему царь: «Как ты знаешь Христа?» Ответил ему ребенок: «Господин мой, целый день я вижу Его в церкви вместе с моей матерью. И если ты придешь в церковь, то я покажу Его тебе». Сказал ему царь: «Любишь ли ты меня или твою мать?» Сказал ему ребенок: «Господин мой, мою мать люблю я больше, чем тебя»⁴⁹. Сказал ему царь: «Любишь ли ты меня или Христа?» Сказал ему ребенок: «Господин мой, господин мой, Христа люблю я больше, чем тебя, и Он лучше тебя». Сказал ему царь: «Почему ты подошел и поцеловал мои колени?» Сказал ему ребенок: «Потому что я подумал, что ты царь-христианин, которого я видел в церкви, но господин мой, если бы я знал, что ты иудей, то я не подошел бы к тебе». Сказал ему царь: «Возьми себе орехов и миндаля, и инжира, и всего, чего ты хочешь». Сказал ему ребенок: «Нет, ради Христа⁵⁰, не буду есть орехов иудейских, и мать моя не будет есть орехов иудейских!» Сказал ему царь: «Почему?» Сказал ему ребенок: «Потому что нечисты орехи иудейские. Но пусти меня, я пойду к моей матери, пока она не умерла и не оставила меня одного». Сказал ему царь: «Оставайся со мной, и ты будешь мне сыном». Сказал ему ребенок: «Нет, ради Христа, не останусь с тобой, потому что запах от тебя дурной, а запах от матери моей лучше, чем от тебя». Сказал царь стоящим перед ним: «Посмотрите на этот злой отросток, который от юности своей говорит такое. Посмотрите, как смог тот обманщик и колдун ввести в заблуждение даже ребенка». Тогда сказал один из вельмож царя мальчику: «Пойдем со мной, я отведу тебя к царице, и она будет тебе матерью». Сказал ему ребенок: «Пусть тебя ударят в лицо, господин мой! Ибо моя мать лучше для меня, чем царица, потому что моя мать привела меня в церковь. Но отпусти меня, чтобы я пошел, ибо уйдет моя мать и оставит меня одного».

⁴⁹ Ват.: «...почему бы мне не любить мою мать больше, чем тебя?».

⁵⁰ В Брит. стоит просто *ἵνα*, возможно, как обращение. Ват.: «Христом кланюсь тебе».

Когда же увидел ребенок, что царь не пускает его, то укусил царя в бедро и сказал ему: «Пусти меня, злодей-иудей! Пусти меня, я пойду к моей матери! Пусти меня, ибо, вот, умирает моя мать, и я хочу умереть вместе с ней». Тогда царь поднял ребенка и отдал одному из своих вельмож и сказал ему: «Позаботься о нем, а когда он вырастет, то если отречется от Христа — будет жить, а если нет — умрет». Когда же слуга того человека стал уносить его, то [мальчик] кричал и бил его ногами, и звал свою мать, говоря: «Госпожа моя, госпожа моя! Вот, уносят меня иудей! Приди и заведи меня, и я пойду с тобой в церковь!» Когда же мать увидела его, то закричала к нему и сказала: «Иди, сын мой! Я вверяю тебя Христу! Не плачь, сын мой! Вот, я иду к тебе! Иди, сын мой, и жди меня в церкви около Христа, пока я не приду! Сын мой, вот я иду вслед за тобой! Не плачь, любимый мой! Вот, Христос там в церкви, рядом с Ним жди меня, рядом с Ним жди меня, сын мой! Вот, я иду вслед за тобой!» И после того, как она сказала это, ей отрубили голову^{XLIV}.

И вот еще что не было написано в послании царя химьяритов к царю Мундару, но тот, кто пришел из Награна, рассказал следующее. Младшая дочь^{XLV} блаженной Думы⁵¹, которой было девять лет, когда услышала, что царь сказал ее матери, чтобы та плюнула на Крест и отреклась от Христа, наполнила рот слюной и плюнула царю в лицо, сказав ему: «Плюнула я в тебя, ибо ты не постыдился сказать царице, матери моей, чтобы она плюнула на Крест животворящий и отреклась от Христа. Проклят ты и все товарищи твои иудеи, и проклят всякий, кто отречется от Христа и от Креста, как ты. Во Христе знаю я, что моя мать лучше, чем твоя мать, и лучше мой род, чем твой род. И ты осмелился сказать моей матери, чтобы она отреклась от Христа и плюнула на Крест. Да затворится рот твой, иудей, убийца своего Господа!» Это сказала царю дочь блаженной и тотчас была убита, она и ее сестра, как было написано выше. Имя же этой подлинной победительницы — Дума, дочь Азмани⁵².

⁵¹ Ват.: «Румы».

⁵² Сир. ܩܘܡܐ ܕܐܙܡܢܐ ܕܩܘܡܐ, Ват.: «Рума». Во 2Посл она названа: ܩܘܡܐ ܕܐܙܡܢܐ ܕܩܘܡܐ ܕܐܙܡܢܐ ܕܩܘܡܐ, «Рум, дочь Азма из рода, называвшегося Гав».

И после того как были прочитаны послания, как эти, перед царем Мундаром и перед многими, то была великая печаль у всех христиан. И мы тут же написали их копии и послали вам, возлюбленные, прося, чтобы тотчас же, поспешно, без отлагательства и без колебания, стало известно все это преосвященным и святым епископам, бежавшим со Христом в Египет⁵³, а через них стало известно⁵⁴ главе епископов Александрии, и пусть они убедят его написать царю абиссинцев⁵⁵, чтобы они не оставляли без внимания дела химьяритов, но тотчас и без промедления выступили^{XLVI}. Пусть это также станет известно городам верующих, т. е. Антиохии, Тарсу, Киликии, Кесарии, Каппадокии и Эдессе, и всем остальным городам верующих, и пусть они совершают память⁵⁶ святых мучеников и мучениц, о которых написано выше, и молятся о мире и спокойствии святых церквей и царства. Пусть будет известно также епископам, что ныне иудеи закрывают убежища при церквях и дом римских мучеников и такие злые дела творят иудеи и их товарищи народу христиан, который есть в стране химьяритов. Но епископы всех римских городов, как первые, так и низшие⁵⁷, ради того, чтобы получить один-два карата^{XLVII}, сдают внаем иудеям церкви и дома мучеников и закрывают их под крестом⁵⁸. Иудеи же Тиверии посылают от себя год от года и во всякое время священников и подстрекают к ссорам с народом христиан среди химьяритов. Но если те епископы — христиане и желают того, чтобы было утверждено христианство, а не союзники иудеев, то пусть убедят царя и его вельмож, чтобы они схватили глав священников в Тиверии и других городах и посадили их под стражу. Хотя мы и не говорим им, что будет зло в ответ на зло, но

⁵³ Т. е. епископам, бежавшим в Египет в результате гонений на монофизитов.

⁵⁴ Ват. добавлено: «преподобному и святому».

⁵⁵ Ват. добавлено: «и епископу абиссинцев». Во 2Посл приводится его имя ܩܘܡܐܐ — Эвпрепиос, а также имя абиссинского царя ܩܠܐܘ — Калев.

⁵⁶ Во время богослужения.

⁵⁷ Другой возможный перевод: «Епископы же всех римских городов, как древних, так и новых» (так у Джеффри).

⁵⁸ Т. е. действия епископов приводят к тому, что церкви и молельни закрываются даже на христианских территориях.

пусть они дадут заверение, что не будут посылать писем и известных людей к царю химьяритов, который совершил все те злые дела, о которых было написано выше, народу христиан среди химьяритов. И пусть им будет сказано, что если они этого не сделают, то будут сожжены их синагоги, а они будут изгнаны из-под креста и над ними будут властвовать христиане. Возможно, [царь химьяритов] пожалеет своих товарищей-иудеев и прекратит преследование христиан. Но я знаю, что спешит золото иудеев и покрывает истину, так что все больше хвастовство иудеев и язычников, и утвердилась в церкви любовь к золоту и серебру, и охладела любовь в пастырях. Из-за этого оставлена паства пастырями, которые бы пеклись о ней. Но мы [это] говорим, они же пусть делают сами. Да призрит на это Христос, Бог и Пастырь добрый, Который предал Себя за Свое стадо, и да подаст Он помощь Своему стаду, которое было искуплено Его драгоценной кровью! Ему же слава, честь, хваление и поклонение ныне и во всякое время, и во веки веков, аминь!

От писца⁵⁹. Вот что довелось также и мне исследовать и узнать от людей, которые ходили и вернулись из страны той и которые были посланы царем. Они сказали, что того царя-иудея схватили абиссинцы и повесили ему на шею тяжелые горшечные инструменты, и сбросили с корабля посреди моря^{XLVIII}. И стал править царь-христианин по имени *Алпарна*^{XLIX}, и он построил церковь и дом мучеников тех блаженных. Молитвами их да будет сохранен [сей] жалкий писец от всякого зла, аминь.

Конец истории химьяритов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ 524 г. по Р. Х. На основе этого можно заключить, что описанные в послании гонения на христиан в Нагроне происходили в конце 523 г., что подтверждается греч. и эфиоп. МучАр, где говорится, что эти события имели место «в пятый год царствования царя Юстина» (в отличие от Иоан., который связывает произошедшее с «шестым годом»). И. Шахид

⁵⁹ Добавление переписчика текста послания Симеона, его нет в Иоан.

полагает, что гонения происходят не в 523, а в 518 г., см.: *Shahîd 1971. P. 523* и след. А. Лундин не видит в этом противоречия и приходит к выводу, что гонения на христиан продолжались с 518 по 523 г.: *Лундин 1958. С. 99*; ср. также: *Huxley 1980. P. 44—48*. В греческом синаксаре днем мученичества Арефы является 24 октября.

^{II} Аль-Хира, лежащая на северо-западе от Персидского залива, столица государства лахмидов.

^{III} Имеется в виду византийский император Юстин I (518—527). Далее в тексте приводится форма Ἰουστινιανῶν , а не Ἰουστινῶν , как в этом месте. Впрочем, использование здесь имени «Юстиниан» вместо «Юстин» может быть отражением представления Симеона, хорошо осведомленного о политической ситуации в Византии, что за спиной уже довольно пожилого и, по общему мнению историков, не слишком грамотного в политике императора Юстина I стоял его молодой племянник (впоследствии император) Юстиниан.

^{IV} Иоан.: «Мундару, царю арабов». В § 25 греч. МучАр он назван: *Ἀλαμούνδαρος βασιλίσκος πάντων τῶν ὑπὸ Πέρσας Σαρακηνῶν* (Аламундар, царек всех сарацин, находящихся под властью персов). Имеется в виду лахмидский царь аль-Мундир III (505—553 гг.). Ассемани пишет в примечании: «Nomen arabicum sine articulo: *Almonder*» (*Assemani 1719. P. 364*, примеч. 3). А. Май также предлагает читать его имя как 𐩦𐩣𐩪𐩢𐩨 .

^V Прокопий Кесарийский и сын Авраама Нонн сообщают о том, что отправленная Византией делегация имела своей целью, во-первых, добиться освобождения двух взятых аль-Мундиром в заложники византийских вельмож, а во-вторых, получить поддержку царей Аравии в противостоянии Византии с Персией. Согласно Прокопию и Нонну, делегация с успехом добивается первой цели, а также отчасти второй. При дворе аль-Мундира III в Рамле в это время собираются не только византийские посланцы, но и монофизиты, и персидские несториане. Их противостояние друг с другом, в особенности ввиду случившихся на юге Аравии гонений, И. Шахид определяет как «конференцию в Рамле», см.: *Shahîd 1964. P. 115—131*. См. также: *Пигулевская 1964. С. 78—80*.

^{VI} Это письмо не сохранилось. На основании замечания Симеона о том, что он «тут же написал копии [писем, присланных к аль-Мундару,] и послал их» (см.: *Guidi 1945. P. 59*), И. Шахид утверждает, что это первое

письмо было составлено Симеоном еще во время пребывания в Рамле в январе 524 г. под впечатлением первых сообщений о гонениях в Нагроне. Шахид предполагает, что в него вошли: послание Зу Нуваса, устный рассказ посланца Зу Нуваса, который позднее Симеон инкорпорировал в текст письма химьяритского царя, а также сообщение о последующих переговорах о мире между Авраамом и аль-Мундиром. Кроме того, в нем должны были перечисляться имена всех епископов, которым Симеон обращает свое послания и которые опущены в 1Посл (о том, что это перечисление имело место, известно из окончания 1Посл у Иоанна Эфесского; см.: *Shahid 1971*. P. 114—117).

^{VII} Маадеи — название одного из северо-арабских племен.

^{VIII} Выражение «ваш Христос», очевидно, служит здесь указанием на монофизитскую веру, которая исходила из представления об одной Божественной природе воплотившегося и вочеловечившегося Христа. Симеон (устаами арабов) говорит тем самым, что монофизитская вера была отвергнута как римлянами (после Халкидона), так и персами (которые благосклонно отнеслись к несторианам), и химьяритами (очевидно, ввиду гонений на монофизитов).

^{IX} Царь химьяритов ни разу не называется по имени ни в 1Посл, ни во 2Посл, а также у историков Косьмы Индикоплевста и Прокопия. В подробном заглавии посвященного химьяритам гимна Иоанна из Теллы, который был составлен Иоанном Эдесским, и в несторианской «Хронике Сеерта» он назван именем ܡܫܪܘܟܐ, Масрук. То же имя приводится в КнХим (причем на протяжении всего текста оно перевернуто на 180 градусов — видимо, этим выражается отношение автора книги к Зу Нувасу как гонителю христиан в Нагроне). В «Хронике» ат-Табари говорится, что его полное имя было Зура Зу Нувас б. Тубан Асад Аби Кариб б. Малки Кариб б. Зайд б. Амр Зи аль-Атар, в кратком виде Зу Нувас (оно встречается также и у других арабских историков). В МучАр он выступает под именем *Δουναάς* (Иоанн Малала: *Δύμνος*). В арабском МучАр: Финхас (так же в эфиопской традиции), что может восходить к химьяритскому Зу Нувас. Согласно ат-Табари, после обращения в иудаизм Зу Нувас принимает имя Йусуф.

^X Иоан.: «Да будет известно тебе, брат мой Мундар...». Это обращение и сам факт послания свидетельствуют о том, что Зу Нувас рассма-

тривал аль-Мундира как союзника, в то время как последний соглашается принять послов от византийского императора, который был потенциальным противником Зу Нуваса и, конечно, не мог приветствовать произошедших гонений на христиан. Впрочем, реакция аль-Мундира на услышанное в 1Посл указывает на то, что он был готов поддержать скорее Зу Нуваса, чем византийских послов. О тесных контактах между Зу Нувасом и аль-Мундиром говорится (в зашифрованной форме) во 2Посл, где сказано, что аль-Мундир спас Зу Нуваса во время его противостояния с абиссинцами, за что последний послал ему позднее богатые подарки (*Shahid 1971*. P. XXI, 56). В МучАр говорится, что после первого вторжения абиссинцев (ср. также КнХим) не названный по имени химьяритский царь убежал и скрылся в горах, и контекст позволяет предположить, что позднее тот же царь возвращается и воцаряется после смерти ставленника абиссинцев. Это может служить подтверждением сказанного во 2Посл.

^{XI} Иоан. и псевдо-Захария-Ритор добавляют, что абиссинцы не могли прийти в землю химьяритов, «чтобы поставить христианского царя, как это было заведено». Согласно КнХим (эта часть книги утеряна, однако на нее указывает сохранившееся оглавление) и МучАр, ранее абиссинцы утвердили своего ставленника, после того как они вторглись в страну химьяритов. Поводом к этому могло послужить убийство двух византийских купцов, о чем сообщает в своей «Хронике» Иоанн Малала.

^{XII} Выражение ܒܢܝ ܙܒܪܐ, букв. «сыны завета», служит обозначением особой группы христиан, которые отличались как от монахов, так и от священников и которые принимали на себя ряд обетов, близких к монашеским, прежде всего обет безбрачия. Во 2Посл в конце при перечислении мучеников также «сыны и дочери завета» выделены особо, после них идут «миряне» (ܡܝܪܝܢܐ). В источниках о гонениях в Нагроне выражение «сыны и дочери завета» нередко выступает синонимом слова «монах». В греческом МучАр Зу Нувас, обращаясь к жителям Нагрона, говорит, что он уничтожил всех абиссинцев, в том числе «называемых монахами» (греч. *τοὺς λεγομένους μονάζοντας*).

^{XIII} Иоан.: «Я решил, что прежде всего я уничтожу всех христиан, которые исповедуют Христа, если они не станут иудеями, как мы. И я убил двести восемьдесят мужей-священников, которые были найдены. И с ними абиссинцев, которые охраняли церковь». Согласно 2Посл и КнХим,

вначале Зу Нувас отправляется в Тафар, столицу государства химьяритов, где находилось большое количество абиссинцев. Он отправляет им такие же заверения безопасности, что и позднее жителям Награна, и к нему выходит триста человек вместе с абиссинским епископом, которые были убиты. После этого Зу Нувас приказывает сжечь (а не переделать в синагогу, как в 1Посл) церковь и убивает еще двести абиссинцев, найденных в Тафаре. Согласно КнХим, после убийства трехсот вышедших к нему абиссинцев Масрук убивает двести восемьдесят человек, охранявших церковь, что согласуется с цифрой, которую приводит 1Посл (в тексте 2Посл, впрочем, сохранилось только слово «двести»). О походе Зу Нуваса против Тафара, разрушении в нем христианской церкви и убийстве большого количества абиссинцев рассказывают также надписи на сабейском языке Ry 507, Ry 508 и Ja 1028.

^{XIV} Во 2Посл сказано, что прежде чем выступить против Награна самому, Зу Нувас отправляет к нему два небольших отряда, которые были разбиты вышедшими навстречу жителями города. В КнХим говорится об одном отряде, который подступает к Награну и начинает его блокаду в отсутствие Зу Нуваса, однако не может взять город и просит царя прийти к ним на помощь, тот подходит к городу, но его наступление также было отбито награнитянами. Согласно сабейским надписям Ry 508 и Ja 1028, Зу Нувас отправляет к Награну только часть своей армии, поскольку другая ее часть и он сам были заняты возведением заградительных сооружений на побережье Баб-аль-Мандабского пролива, которые должны были помешать возможному вторжению абиссинцев. В надписи Ry 508 добавлено (и об этом также говорят КнХим и МучАр), что Зу Нувас предвзительно отправляет награнитянам послание с предложением добровольно покориться ему. Выражение «немало дней» (или «много дней») применительно к сроку осады Награна повторяется во 2Посл и в греч. МучАр. В араб. и эфиоп. версиях МучАр сказано, что осада продолжалась шесть месяцев.

^{XV} Во 2Посл рассказывается, что Зу Нувас пригласил тысячу начальников народа к себе на трапезу, после чего приказал схватить и разрушить их. Согласно КнХим, к Зу Нувасу выходят сто пятьдесят человек, и он не осуждает их на смерть сразу, но требует, чтобы они принесли ему все свое золото и серебро. Слова 1Посл, что начальники народа «вышли» к

Зу Нувасу, указывают на то, что после покорения Награна тот сам не вошел в город. Об этом же говорит КнХим, где сказано, что Зу Нувас жил в некоем деревянном строении вне города. Согласно МучАр, Зу Нувас входит в Награн сразу после его взятия.

^{XVI} В МучАр сказано, что епископ Награна Павел умер за два года до происходящих событий.

^{XVII} Согласно 2Посл, Зу Нувас приказал собрать кости не только епископа Павла, но и его предшественника, носившего то же имя, и всех почитаемых мучеников, и сжечь их.

^{XVIII} Иоан.: «И всех, кто находился в ней, ища убежища». В 2Посл и КнХим говорится, что кости епископа Павла и мучеников были свалены в центре церкви, и там же были собраны пресвитеры, диаконы, чтецы, «сыны и дочери завета», а также миряне, и их общее число, согласно 2Посл, составило две тысячи. Многие другие христиане, которые не были насильно приведены в церковь, спешили сами войти в огонь. Согласно МучАр, число сожженных священнослужителей составило четыреста двадцать семь.

^{XIX} В МучАр Зу Нувас обвиняет христиан Награна, что они глупее, чем несториане, которые «поняли», что распят был не Бог, а человек.

^{XX} Выражение «Бог, сотворивший небо и землю» (сир. ܐܠܘܗܐ ܕܥܠܡܝܢܐ ܕܥܠܡܝܢܐ) характерно для принявших иудаизм химьяритских правителей. Похожее выражение встречается в ряде сабейских надписей, найденных на юге Аравийского полуострова, в частности в надписи Ja 1028, где говорится о походе Зу Нуваса против Награна.

^{XXI} Сир. ܐܘܨܬܐܢܐ, монахини, жившие в монастырях общежительного типа. Это обозначение встречается единственный раз в 1Посл, а в Иоан. оно изменено на ܕܘܚܘܬܐܢܐ, «дочери завета». Во 2Посл упомянуты как «дочери завета», так и «монахини» (ܕܘܚܘܬܐܢܐ ܐܘܨܬܐܢܐ). В греч. МучАр также говорится отдельно о *κωνοικαὶ* и *ἀειπαρθέναι*: первое обозначением могло в позднеантичный период относиться к девицам, служившим в церкви (ср.: *Sophocles 1888. P. 627*), что соответствует сир. «дочерям завета», однако особое выделение наряду с ними *ἀειπαρθέναι* «приснодевуственниц» предполагает, что в первом случае речь идет о монахинях в собственном смысле. Кроме того, в греч. МучАр *κωνοικαὶ* говорят, обращаясь к женщинам, чьи мужья были убиты, что они носят «одежду ангелов», т. е. мо-

нашеские одеяния. В эфиоп. МучАр «посвященные Богу девственницы» и «вдовы, которые служили Господу», говорят, что носят «монашеские одежды», и они отделяют себя от «замужних женщин, имевших детей».

^{xxii} Так в Ват. В Брит.: «...то мы приказали, и все они были убиты». В КнХим рассказывается, что военачальник Зу Нуваса Зу Йазан приказал воинам окружить толпу женщин и стрелять из луков по ним и по детям, которые были при них, после чего солдаты добивали раненых мечами. В КнХим говорится, что они были убиты в черте города, после чего их тела были выброшены в городской ров. В эфиоп. МучАр женщинам перерезают горло прямо во рву. Согласно 2Посл, женщины погибают в долине Левадия.

^{xxiii} Далее в тексте 1Посл приводится имя דאומא , Дума (Гвиди: *Dauma*), которое в Брит. имеет форму דאומא , Рума. В версии Иоан. у псевдо-Дионисия и Михаила Сирийца имя женщины приводится в форме דאומא , Руми (такую огласовку предлагает А. Май, Пигулевская: Рума), у псевдо-Захарии — דאומא , Рхуми, или Руми (первое чтение предлагает Брукс в лат. и англ. переводах «Хроники» псевдо-Захарии). Во 2Посл она названа именем דאומא , в КнХим דאומא , что также можно прочесть как «Рум». Т. Нёлдеке замечает (*Nöldeke 1977. S. 26, § 39*), что буква *he* после *riim* может служить в сир. языке средством передачи аспирации над греч. *rho*, и возможно, что и в данном случае она выступает в этом качестве (хотя женщина имела химьяритское имя). Ср. похожие варианты, что и в имени Румы, в сир. обозначении Рума как דאומא , דאומא , דאומא , דאומא и דאומא , (см.: *Payne Smith 1901. Col. 3830—3831*). В араб. МучАр она носит имя Дахдаз, в эфиопской версии — Демаха, что близко форме Ват. в версии Гвиди.

В версии Иоан. в этом месте добавлено, что она была «женой того царя, который должен был быть там». Речь, видимо, идет о новом ставленнике абиссинцев, который не смог принять власть из-за действий Зу Нуваса (в 1Посл ее дочь также называет ее «царицей»). В КнХим Рума, отвечая на предложение Зу Нуваса найти ей мужа среди его вельмож, говорит, что среди них нет никого, кто был бы равен ей по достоинству. Во 2Посл и в КнХим сказано, что Рума была родственницей Харита. Согласно Иоан., Харит был ее мужем, о чем говорится также в араб. и эфиоп. МучАр и в эфиопском синаксаре.

^{xxiv} Иоан.: «[были убиты все,] кроме Румы, жены того царя, который должен был быть там, которой мы не позволили умереть. Но мы повели ей, чтобы она отреклась от Христа, и тогда будет жить, если она жалеет своих дочерей; и она сохранит все, что у нее есть, если станет иудейкой. И мы приказали ей, чтобы она пошла и посоветовалась, пока ее сопровождали охранники из войска. Она же пошла, обходя площади и улицы города с непокрытой головой...». Согласно КнХим, Рума была среди женщин-христианок, которые были собраны военачальником Зу Нуваса Зу Йазаном. Последний сообщает о ней царю, и тот приказывает отпустить Руму и держать дома до того времени, пока он не решит, как с ней поступить.

^{xxv} Сир. דאריקוס , греч. *Dareikós*, персидская золотая монета, названная по имени царя Дария I. Упоминается в Ветхом Завете (Езд. 8, 27; 1 Пар. 29, 7). Первоначально имела вес примерно 8, 4 г. Общий вес богатства Румы, таким образом, может составлять более 300 кг золота. Столь большое количество может объясняться тем, что Награн находился на большой караванной дороге, и в нем могли накапливаться большие денежные средства. В версии Иоан., а также во 2Посл: «40 000 денариев» (денарий — римская серебряная монета, составлявшая примерно 1/72 часть фунта и весившая около 4, 5 г). В МучАр «10 000 золотых и серебряных [монет]» (ср. также § 4, где говорится, что «химьяритская царская монета» называлась *ἐλάκας*). Во 2Посл и в КнХим также добавлено, что Рума давала большие денежные средства в долг как простым жителям города, так и царю, которому она один раз одолжила 12 000 денариев, а после простила долг.

^{xxvi} В Иоан. говорится, что у Румы было пять дочерей, которых она посвятила Христу. Во 2Посл сказано, что их было три, однако затем речь идет о двух дочерях и одной внучке. Согласно 2Посл и КнХим, одна из ее дочерей по имени Амма принимает мученическую смерть вместе с остальными женщинами-христианками. Девятилетняя дочь Аммы, также носившая имя Рума, приходит затем со своей бабушкой и с другой дочерью Румы к Зу Нувасу. В МучАр Рума приходит к Зу Нувасу с двумя дочерьми, младшей из которых было 12 лет.

^{xxvii} Втор. 24, 16: *Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый*

должен быть наказываем смертью за свое преступление. В 1Посл это, скорее, аллюзия на стих Втор. в версии Пешитты, в то время как у Иоан. слова Зу Нуваса прямо согласуются с текстом Пешитты. Выражения, используемые в 1Посл, также можно соотнести с Исх. 20, 5; 34, 7; Числ. 14, 18; Втор. 5, 9, где говорится о том, что Бог, наоборот, наказывает детей за вину отцов в нескольких поколениях. Цитирование Зу Нувасом «Закона» (Торы) может указывать на существование в это время арабского перевода Пятикнижия, который мог функционировать как своего рода «таргум», читавшийся вместе с еврейским текстом в синагоге.

^{xxxiii} Сир. ܘܒܝܢܝ ܕܥܘܠܡܝܢܐ, букв. «детьми поклонения». В тексте не уточняется, какую именно религию исповедовал аль-Мундир, однако указание на иудеев в следующем предложении предполагает, что Зу Нувас советует ему заставить христиан перейти в иудаизм.

^{xxxix} В МучАр химьяритский царь предлагает аль-Мундиру также денежное вознаграждение в три (в греч. версии) или четыре (в эфиопской) тысячи денариев.

^{xxx} Определение «персидский», видимо, указывает здесь не на то, что арабы находились на территории Персии, а на влияние Персии в этом регионе.

^{xxxi} Сир. ܘܒܝܢܝ ܕܥܘܠܡܝܢܐ, букв. «сыны свободных», слой благородных и достаточно независимых людей среди арабских племен в этот период. В версии Иоан. говорится, что аль-Мундир III приказывает прочитать послание перед его войском, а затем обращается к «христианам в его войске».

^{xxxii} В этих словах аль-Мундира, как полагает Л. ван Ромпай, могло найти отражение восприятие монофизитом Симеоном Халкидонского Собора как отказа от истинного христианства и изгнания подлинных христиан (монофизитов), как это произошло и в Персии, где прочное положение заняли несториане. В греч. и эфиоп. МучАр сказано, что при чтении послания Зу Нуваса в Хирте присутствовали также несториане, которые говорили аль-Мундиру, что «римский царь и его священники признали ныне, что был распят человек, а не Бог», и это служит в их глазах подтверждением истины их учителя Нестория. В эфиоп. МучАр несториане даже призывают аль-Мундира выполнить просьбу Зу Нуваса и предать смерти всех христиан, исповедовавших халкидонскую веру.

^{xxxiii} В версии Иоан. нанимателем посланца в Нагрэн выступает только тот человек, который был послом умершего в Нагрэне царя-христианина.

^{xxxiv} В Иоан. сказано, что посланец рассказывает обо всем увиденном и услышанном «перед нами», т. е. в присутствии Симеона и его спутников.

^{xxxv} Сир. ܘܚܪܝܬ ܒܪ ܕܩܠܘܒܐ, Ват. ܘܚܪܝܬ ܒܪ ܕܩܠܘܒܐ, Харит бар Калев. В версии Иоан., а также во 2Посл его имя имеет форму ܘܚܪܝܬ ܒܪ ܕܩܠܘܒܐ, при этом Шабо в примечании к тексту Иоан. пишет: «sic; lege ܘܚܪܝܬ». И. Шахид полагает, что *нун* в патрониме может быть прочитан как *айин*, поскольку на письме эти две буквы выглядят почти идентично. По его мнению, арабское имя святого было аль-Харит ибн-Каб, которое приводится с араб. МучАр (*Shahid* 1971. P. 75). Пигулевская в переводе псевдо-Дионисия: «Харит бар Каб». В греч. МучАр его имя имеет форму: Ἀρέθας υἱὸς Χανέφ, и патроним в нем может отражать чтение 2Посл, однако он может быть и результатом ошибки при чтении буквы *айин* как *нун* (ср.: *Fell* 1881. S. 55, примеч. 1). В Иоан. говорится, что Харит был мужем Румы, и о том же сказано в эфиоп. МучАр. В гимне Иоанна из Теллы он назван ܘܚܪܝܬܐ, учителем, т. е. Харит рассматривался как духовный лидер и наставник христианской общины Нагрэна, в пользу чего свидетельствует также и то, что он говорит перед Зу Нувасом от лица всех христиан, а в 1Посл и в греч. МучАр его товарищи называют его «отцом» (сир. ܘܘܬܐܘܢܐ, отец наш, греч. *πάτερ* *пáтер*, честной отец). В § 14 МучАр Зу Нувас, обращаясь к Хариту, называет его «царем» Нагрэна. Согласно МучАр, Харит принимает мученическую смерть в возрасте семидесяти пяти лет.

^{xxxvi} Слова Зу Нуваса могут быть обвинением Хариту в том, что тот не открыл ворота города сразу. В греч. и эфиоп. МучАр, в КнХим (согласно сохранившемуся оглавлению) и в «Хронике» ат-Табари говорится о том, что ранее абиссинцы совершили поход против химьяритов, в результате чего на троне был утвержден их ставленник. Маловероятно, что христиане — жители Нагрэна остались в стороне от той борьбы, и слова Зу Нуваса в равной мере могут быть связаны с теми событиями.

^{xxxvii} Во 2Посл добавлено, что Зу Нувас приказывает раздеть Харита догола для того, чтобы опозорить его перед жителями Нагрэна. Харит, однако, говорит ему, что он облечен в те одежды, которые остаются не-

видимы царю (возможно, здесь содержится намек на «одежды славы», которые Адам и Ева имели в раю, будучи нагими). В МучАр Зу Нувас приказывает надеть Хариту на шею железный обруч и сковать его цепями, соединив обруч с оковами на ногах.

^{XXXVIII} В КнХим приводится эпизод, в котором главы народа, рассуждая, стоит ли положиться на слово Зу Нуваса и сдать ему город, говорят о том, что «город погибнет из-за недостатка пищи», что противоречит словам Харита.

^{XXXIX} Авраам как первый патриарх («глава отцов») занимает важное место в религиозных представлениях на Аравийском полуострове. С появлением ислама Авраам становится через своего сына Измаила связующим звеном между иудаизмом, христианством и исламом. Примечательно, что в начале послания к Бар-Сауме Симеон пишет, что «наша истинная христианская вера (т. е. монофизитское учение) начинается от Авраама, главы отцов» (см.: *Assemani 1719. P. 346*).

^{XL} Сир. ܐܠܝܩܐ, Гвиди: **Wādī**, Джеффри: **Wādī**, что соответствует арабскому произношению слова «долина»; в переводе Иоан. Ассемани: *Vadi*, у Хамильтона и Брукса: *Wadiya*, Пигулевская: *Вадиа*. Во 2Посл говорится о том, что жены глав народа были отведены в место, называемое ܠܘܠܐ ܫܝܥܐ ܕܠܘܠܐ, *Левадия*, т. е. долина, где они и были убиты. В эфиоп. МучАр говорится, что Харит и его товарищи были отведены «к рову» или «к потоку» (два варианта предлагает в переводе эфиоп. текста В. Фелл), и та же двусмысленность существует в сирийском ܠܘܠܐ, которое может обозначать как реку, так и ее высохшее русло, т. е. ров или долину реки (ср.: *Пигулевская 1976. С. 125*, примеч. 4). В том же месте погибают служанки жителей Награна. Конец речи Харита и рассказ о его смерти не сохранились во 2Посл (как и в КнХим), однако можно предположить, что он и его товарищи принимают мученическую смерть также в этом месте. И. Шахид полагает, что сирийское слово передает араб. *аль-вадиан* с отпадением конечного *нун*, который служит показателем двойственного числа, т. е. «две долины (Награна)» (*Shahîd 1971. P. 82*). Это предположение находит подтверждение в греч. МучАр, где название передано в форме Ὀβεδιανόν, однако у Симеона Метафраста она изменена на Ὀδίαν.

^{XLI} Весь эпизод убийства начальников Награна в ущелье пронизан символикой евхаристического богослужения. Вначале сообщается, что по-

сле прихода в ущелье они «стали вместе (ܥܪܘ ܝܘܬܪܝܗܘܢ)», что может указывать на церковное евхаристическое собрание (ср. греч. *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* в: Деян. 2, 1; 1 Кор. 14, 23). Последующая молитва и по форме, и по содержанию близко перекликается с богослужебными ектениями. «Поцелуй любви» (как своего рода «приветствие») происходит во время Литургии в начале анафоры. Указание на исповедание разбойника также приводит перед принятием Святых Даров. Характерно также указание на то, что товарищи Харита берут его кровь и помазывают себя ей перед смертью. Таким образом, их смерть представляется в образе принесения евхаристической жертвы (это сравнение встречается уже в «Мученичестве св. Поликарпа», самом раннем христианском мученичестве).

^{XLII} Имеется в виду эпизод битвы с амаликитянами (см.: Исх. 10), во время которой Моисей встал «на вершине холма» (Исх. 10, 9) и вытянул руки, держа жезл, и пока он мог держать руки вытянутыми, израильтяне одерживали верх в битве, когда же Моисей устал, то Аарон и Ор поддерживали его руки.

^{XLIII} В греч. МучАр сказано, что мальчик был «четырёх или пяти лет», в эфиопской версии ему пять лет. Согласно греч. и эфиоп. МучАр, для наказания его матери Зу Нувас приказывает разжечь огонь в «печи» (*κάμνος*) и бросить женщину в огонь. Мальчик отвергает все предложения царя, после чего вырывается из рук уносящего его слуги и бросается вслед за матерью в печь. Этим греческая и эфиопская традиция отличается от сирийской. Рассказ о горящей печи в этом эпизоде мог послужить основой для упоминания «горящего рва» в 85-й суре Корана.

^{XLIV} В «Церковной истории» Иоанна Эфесского рассказывается о дальнейшей судьбе этого мальчика, имя которого было Байцар (сир. ܒܝܥܘܪܐ). После гонений Зу Нуваса он остался в живых, не отрекшись от своей веры. Он был принят в качестве сына воцарившимся позднее при поддержке абиссинцев христианским царем химьяритов. Когда мальчик вырос, то был почитаем как мученик и стал со временем «главой знатных» (ܝܘܬܪܝܗܘܢ ܕܝܘܬܪܝܗܘܢ) у царя, его доверенным и советником. Позднее он приехал в Константинополь в составе посольства к императору Юстиниану, где его встретил Иоанн Эфесский, который был впечатлен его благородной внешностью, нестяжательством и строгостью в посте и молитве (сирийский текст см.: *Assemani 1719. P. 380—381; Michaelis 1768. S. 40—42*;

Chabot 1952. P. 67—68; см. также: *Bedjan 1890. P. 394*, примеч. 1; текст приводит также переписчик 2Посл после эпизода с ребенком, см.: *Shahid 1971. P. XVI—XVII*; рус. перевод: *Пигулевская 1976. С. 127—128*).

^{XLV} В МучАр речь идет также о ее младшей дочери, которая, однако, была в возрасте 12 лет. Во 2Посл и КнХим в этом эпизоде выступает не дочь, а внучка Румы.

^{XLVI} Согласно МучАр, известия о гонениях в Нагроне становятся сначала известны через пресвитера Авраама византийскому императору, который отправляет письма к патриарху Александрии и к абиссинскому царю (об этом пишет также ат-Табари как об одной из версии событий). В письме к последнему византийский император грозит в случае, если абиссинский царь не отправится в поход против Нагрона, Юстиниан сам выступит с войском и попутно разорит Абиссинию. В КнХим (соответствующий отрывок текста не сохранился) абиссинский царь узнает о случившемся от сумевших спастись христиан Нагрона (об этом пишет также ат-Табари, в том же духе может быть истолковано желание царя Аксума выступить против иудея Финхаса в «Кебра Негест»).

^{XLVII} Сир. ܩܪܬ ܕܠܝܩܘܐ, Гвиди предлагает исправление: ܩܪܬ ܕܠܝܩܘܐ. Карат (греч. *κεράτιον*, лат. *siliqua*) — мера веса, составлявшая третью часть обола и 1/18 драхмы, а также серебряная монета соответствующего веса. Таким образом, Симеон говорит об очень небольших деньгах.

^{XLVIII} О вторжении абиссинского войска как реакции на гонения христиан среди химьяритов сообщает Иоанн Эфесский, КнХим (гл. XLII—XLIX) и МучАр (§ 27—39), а также греческие историки Прокопий Кесарийский, Косьма Индикоплевст и Иоанн Малала. В МучАр говорится, что для переправки через пролив Баб-аль-Мандаб царь Калев использует византийские корабли. После того, как Зу Нувас узнает о приготовлениях абиссинцев, он перегораживает подступы к побережью железными цепями, которые были прикреплены к деревянным балкам, однако эта конструкция была разрушена бурей, и часть абиссинских кораблей смогла миновать ее, в то время как другая часть перевезла солдат севернее на побережье. О гибели Зу Нуваса в КнХим сказано, что он был убит одним из абиссинцев во время сражения на берегу. В МучАр говорится, что Зу Нувас был взят в плен и позднее казнен самим абис-

синским царем (с этим согласуются свидетельства греческих историков). Согласно арабским источникам (Ибн Хишам и ат-Табари), Зу Нувас погибает, бросившись на лошади в море.

^{XLIX} Прокопий Кесарийский в «Войне против персов» (I, 20) пишет, что абиссинцы после победы над Зу Нувасом поставили нового царя-христианина, который носил имя *Ἰωσифαῖος*. Однако через некоторое время он был свергнут химьяритами, и вместо него стал править царь с именем *Ἀβράμιος*, который позднее соглашается платить дань царю Аксума и тем самым возобновляет связь с абиссинцами. Существует две южноаравийские надписи (СН 621 и RES 3904), написанные от имени «Сумайфа Ашва». Вторая надпись (RES 3904) составлена в христианском духе и даже упоминает Христа, и она служит подтверждением указания Прокопия на первого ставленника абиссинцев Эсимифайоса (см.: *Fell 1881. S. 37—40*; *Shahid 1971. P. 228—229*). А. Лундин приходит к выводу, что Сумайфа Ашва первоначально был представителем знати, которая относилась враждебно к Зу Нувасу и втайне готовила переворот, рассчитанный на поддержку абиссинцев, которые, свергнув Зу Нуваса, сделали Сумайфу новым правителем в регионе, лояльным к ним (Лундин 1961. С. 46—49). Сумайфа был свергнут эфиопским войском и заперт в одной из крепостей, а на его место был утвержден Абраха. Согласно МучАр, военачальник абиссинского царя Элесбоа (Элла Ацбеха) христианин Авраам (Абраха аль-Ашрам) сразу становится царем над химьяритами. А в КнХим наместник, поставленный царем Калевом над химьяритами (его имя не было прочитано издателем текста Мубергом), был кре- щен непосредственно перед своим назначением.

СОКРАЩЕНИЯ В ПРИМЕЧАНИЯХ К ПЕРЕВОДУ

- 1Посл — «Первое послание» Симеона из Бет-Аршама (*Guidi 1945*).
 Брит. — рукопись 14.650 Британского музея.
 Ват. — рукопись 91 Борджианской библиотеки Ватикана.
 Иоан. — «Первое послание» в сокращенной версии Иоанна Эфесского (*Assemani 1719*).
 2Посл — «Второе послание» Симеона из Бет-Аршама (*Shahid 1971*).

- КнХим — Книга химьяритов (*Moberg 1924*).
 МучАр — Мученичество Арефы (*Boissonade 1833* [греч. версия]; *König 2001* [араб. версия]; *Pereira 1899* [эфиоп. версия]).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники

- Гайнуллин 2002* — Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада / Пер. Н. А. Гайнуллина. М., 2002.
 История 1990 — История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Под. ред. О. К. Дрейера. ²М., 1990.
Пигулевская 1976 — *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976.
Пигулевская 2000 — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000.
Ahrens, Krüger 1899 — Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung / Hg. von A. Ahrens, G. Krüger. Leipzig, 1899.
Assemani 1719 — Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana / Rec. J. S. Assemani. T. I: De scriptoribus syris orthodoxis. Romae, 1719 [Hildesheim, N. Y., 1975].
Bausi, Gori 2006 — Tradizioni Orientali del «Martirio di Areta»: La Prima Recensione Araba e la Versione Etiopica Eduzione Critica e Traduzione / A cura di A. Bausi, A. Gori. Firenze, 2006 (Quaderni di Semitistica 27).
Bedjan 1890 — *Bedjan P.* Acta Martyrum et Sanctorum. T. I. Paris, 1890 [Hildesheim, 1968].
Bidez 1913 — Philostorgius, Kirchengeschichte / Hg. von J. Bidez. Leipzig, 1913.
Boissonade 1833 — Anecdota Graeca e codicibus regiis / J. Fr. Boissonade. Vol. 5. Paris, 1833.
Bosworth 1999 — The history of al-Tabari. Vol. 5: The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen / C. E. Bosworth. N. Y., 1999.
Brooks 1911 — James of Edessa. The Hymns of Severus of Antioch and others / Syriac version ed. and transl. by E. W. Brooks // PO 7/5. Paris, 1911.

- Brooks 1923* — John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. Bd. I / Syriac text ed. and transl. by E. W. Brooks // PO 16/1. Paris, 1923. P. 1—304.
Brucks 1921 — Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. E. W. Brucks. T. II. Louvain, 1921 (CSCO. T. 39. Vol. 84).
Brucks 1924 — Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. E. W. Brucks. T. II. Louvain, 1924 (CSCO. T. 42. Vol. 88).
Budge 1932 — *Budge E. A. W.* The Queen of Sheba and her only Son Menyelek I. Oxford, 1932.
Carpentier 1869 — Acta Sanctorum: Octobris / Ed. E. Carpentier. T. X. Paris, Roma, 1869.
Chabot 1899 — Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166—1199) / Par J.-B. Chabot. T. IV. Paris, 1899.
Chabot 1901 — Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166—1199) / Par. J.-B. Chabot. T. II. Paris, 1901.
Chabot 1952 — Incerti auctoris Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum II / Ed. J.-B. Chabot. Louvain, 1952 (CSCO 104. T. 53).
Charles 1916 — The Chronicle of John Bishop, Bishop of Nikiu / Transl. from Zotenberg's Ethiopic text by R. H. Charles. London, 1916.
Clementz 1993 — Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer / Übers. von H. Clementz. Bd. I: Buch XI bis XX. ¹¹Wiesbaden, 1993.
Detoraki 2007 — *Detoraki M.* Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166) / Éd. critique, étude et annotation M. Detoraki. Trad. de J. Beaucamp. Paris, 2007.
Dewing 1992 — *Procopius.* History of the Wars. Books I—II / With an english transl. of H. B. Dewing. London, 1992.
Guidi 1881 — *Guidi I.* La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti // AALR. Serie III. 1880—1881. Vol. 7. Roma, 1881.
Guidi 1945 — *Guidi I.* Raccolta di Scritti. Vol. 1. Roma, 1945 (Oriente Cristiano I).
Halkin 1987 — *Halkin F.* Le martyre d'Aréthas et de ses compagnons himyarites // Six inédits d'hagiologie byzantine. Bruxelles, 1987. P. 134—157 (греч. текст), 157—178 (франц. пер.) (Subsidia Hagiographica 74).
Hamilton, Brooks 1899 — The Syriac Chronicle, known as that of Zachariach of Mitylene / Transl. into english by F. J. Hamilton, E. W. Brooks. London, 1899.

- Henry 1959* — Photius. Bibliothèque. T. I («Codices» 1—84) / Texte ét. er trad. par R. Henry. Paris, 1959.
- Jeffery 1946* — Jeffery A. Christianity in South Arabia // MW 36. 1946. P. 193—216.
- Kamil 1964* — Kamil M. An Ethiopic Inscription found in Mareb // JSS 9. 1964. P. 56—57.
- Khoury 2001* — Der Koran (Arabisch-Deutsch) / Übers. und wissenschaftlicher Kommentar von A. T. Khoury. Bd. 12 (Sure 58—114). Gütersloh, 2001.
- Knös 1807* — Chrestomathia Syriaca / Ed. G. Knös. Gottingae, 1807.
- Köbert 1952* — Köbert R. Textus et paradigmata Syriaca. Romae, 1952.
- König 2001* — König A. Das Martyrium des Heiligen Arethas anhand der arabischen Handschrift British Museum Add. 26.117 / Or. 5019. Halle, 2001.
- Land 1870* — Land J. P. Anecdota Syriaca. T. III. Brill, 1870 [Osnabrück, 1989].
- Lasker, Stroumsa 1996a* — Lasker D. J., Stroumsa S. The Polemic of Nestor the Priest. Qissat Mujadalat al-Usqf and Sefer Nestor Ha-Komer. Vol. 1: Introduction, Annotated Translation and Commentary. Jerusalem, 1996.
- Lasker, Stroumsa 1996b* — Lasker D. J., Stroumsa S. The Polemic of Nestor the Priest. Qissat Mujadalat al-Usqf and Sefer Nestor Ha-Komer. Vol. 2: Introduction and Critical Edition. Jerusalem, 1996.
- Mai 1838* — Scriptorum veterum: nova collectio e Vaticanis codicibus edita / Ab A. Mai. T. X. Romae, 1838.
- Mango, Scott 1997* — The Chronicle of Theophanes Confessor / Transl. with intr. and com. by C. Mango and R. Scott. Oxford, 1997.
- Michaelis 1768* — Michaelis J. D. Abhandlung von der Syrischen Sprache, und ihrem Gebrauch. Nebst dem ersten Teil einer syrischen Chrestomathie. Göttingen, 1768.
- Moberg 1924* — Moberg A. The Book of Himyarites: Fragments of a hitherto unknown Syriac Work. Lund, 1924.
- Nebe 1991* — Nebe G. W. Eine spätsabäisch-jüdische Inschrift mit satzanleitendem doppelten Amen aus dem 4/6. Jh. nach Chr. // Journal of the

- Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period 22. 1991. P. 235—253.
- Nebes 2005* — Nebes N. Sabäische Texte // Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Neue Folge. Bd. 2: Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politische Geschichte / Red. M. Lichtenstein. Gütersloh, 2005. S. 357—359.
- Pereira 1899* — Pereira F. M. E. Historia dos Martyres de Nagran. Lisboa, 1899.
- Radt 2005* — Strabons Geographika. Bd. IV: Buch XIV—XVII / Hg. von S. Radt. Göttingen, 2005.
- Rosenthal 1967* — An Aramaic Handbook. II.1 / Ed. F. Rosenthal. Wiesbaden, 1967.
- Rossini 1910* — Rossini C. C. Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Sarahbil Yakkuf // AALR 19. 1910. P. 747—749.
- Ryckmans 1953* — Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes: Dixième série // Muséon 66. 1953. P. 267—317.
- Scher 1910* — Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Première partie / Publ. par A. Scher. Paris, 1910 (PO 5).
- Schröter 1877* — Schröter R. Trostschriften Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen // ZDMG 31. 1877. S. 360—405.
- Shahîd 1971* — Shahîd I. The Martyrs of Najrân: New Documents. Bruxelles, 1971.
- Theodor, Albeck 1965* — Midrash Bereshit Rabba / Ed. J. Theodor, Ch. Albeck. Jerusalem, 1965.
- Thurn 2000* — Ioannis Malalae Chronographia / Rec. I. Thurn. Berlin, 2000.
- Weil 1864* — Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam / Aus dem Arabischen über. von G. Weil. Bd. I. Stuttgart, 1864.
- Wenig 1866* — Wenig I. B. Schola syriaca. Oeniponte, 1866.
- Wolska-Conus 1968* — Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne. T. I (Livres I—IV) / Intr., texte critique par W. Wolska-Conus. Paris, 1968.

2. Исследования

- Грушевой 1998* — *Грушевой А. Г.* Обращение арабов в христианство у церковных авторов IV—VI вв. // ППС 98 (35): Сборник памяти Н. В. Пигулевской. СПб., 1998. С. 27—38.
- Дьяконов 1908* — *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908 [СПб., 2006].
- Лундин 1958* — *Лундин А. Г.* К вопросу о хронологии химьяритских надписей // ППС 3 (66). 1958. С. 98—106.
- Лундин 1961* — *Лундин А. Г.* Южная Аравия в VI в. М.—Л., 1961 (ППС 8 [71]).
- Лурье 2006* — *Лурье В. М.* История византийской философии. СПб., 2006.
- Пигулевская 1951* — *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. М.—Л., 1951.
- Пигулевская 1964* — *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1964.
- Пигулевская 1976* — *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976.
- Пигулевская 2000* — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. СПб., 2000.
- AbouZayd 1993* — *AbouZayd S.* IHIDAYUTHA: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D. Oxford, 1993.
- Altheim, Stiehl 1971* — *Altheim F., Stiehl R.* Christentum am Roten Meer. Bd. I. Berlin, N. Y., 1971.
- Assfalg 1963* — *Assfalg J.* Syrische, Karšunische, Christlich-Palästinische, Neusyrische und Mandäische Handschriften. Wiesbaden, 1963 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. V: Syrische Handschriften).
- Atiya 1968* — *Atiya A. S.* A History of Eastern Christianity. London, 1968.
- Baumstark 1922* — *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.
- Beeston 1984a* — *Beeston A. F. L.* Himyarite Monotheism // Studies in

- the History of Arabia. Vol. II: Pre-Islamic Arabia. Riyadh, 1984. P. 149—154.
- Beeston 1984b* — *Beeston A. F. L.* The Religions of pre-islamic Yemen // L'Arabie du Sud: Histoire et civilisation 1. Paris, 1984. P. 259—269.
- Blake 1932* — *Blake R. P.* Cambridge Georgian Manuscripts // HTR 25. 1932. P. 207—224.
- Brock 1984* — *Brock S.* Early Syrian Asceticism // Syriac Perspectives on Late Antiquity. London, 1984. P. 1—19.
- Brock, Harvey 1987* — Holy Women of the Syrian Orient / *S. Brock, S. A. Harvey.* California Press, 1987.
- Degen, Müller 1974* — *Degen R., Müller W. M.* Eine hebräisch-sabäische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl // Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik. Bd. 2. Wiesbaden, 1974. S. 117—123.
- Fell 1881* — *Fell W.* Die Christenferfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung // ZDMG 35. 1881. S. 1—74.
- Fernandez 1989* — *Fernandez G.* The Evangelizing Mission of Theophilus «The Indian» and the Ecclesiastical Policy of Constantius II // Klio 71.2. 1989. P. 361—366.
- Gil 1984* — *Gil M.* The Origins of the Jews of Jathrib // Jerusalem Studies in Arabic and Islam 4. 1984. P. 203—224.
- Grillmeier 2004* — *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Freiburg u.a., 2004.
- Halévy 1889* — *Halévy J.* Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran // RÉJ 18. 1889. P. 16—42.
- Huxley 1980* — *Huxley G. L.* On the Greek *Martyrium* of the Negranites // Proceedings of the Royal Irish Academy 80. Dublin, 1980. P. 41—55.
- Moberg 1930* — *Moberg A.* Über einige Christliche Legenden in der Islamischen Tradition. Lund, 1930.
- Müller 1986* — *Müller W. W.* Himyar // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 15. 1986. S. 303—331.
- Neusner 1965* — *Neusner J.* A History of the Jews in Babylonia: The Parthian Period. Leiden, 1965.

- Newby 1988* — *Newby G. D.* A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to their Eclipse under Islam. Columbia, 1988.
- Nöldeke 1977* — *Nöldeke Th.* Kurzgefasste Syrische Grammatik. Darmstadt, 1977.
- Nosnitsin 2004* — *Nosnitsin D.* Gädlä Päntälewon: die literarische Verwandlung einer Episode aus dem aksumitisch-himyaritischen Krieg // *Studia Aethiopica: In Honour of S. Uhlig / Ed. by V. Böll, D. Nosnitsin, T. Rave, W. Smidt, E. Sokolinskaia.* Wiesbaden, 2004. S. 91—108.
- Payne Smith 1901* — *Payne Smith R.* Thesaurus Syriacus. T. II. Oxford, 1901.
- Peeters 1910* — *Peeters P.* Bibliotheca Hagiographica Orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Bruxeles, 1910 (Subsidia Hagiographica 10).
- Ryckmans 1989* — *Ryckmans J.* A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution // *Arabian Studies in Honour of Mahmpud Ghul: Symposium at Yarmouk University (December 8—11, 1984).* Wiesbaden, 1989. P. 113—133.
- Shahīd 1964* — *Shahīd I.* Byzantino-arabica: The Conference of Ramla, A. D. 524 // *JNES* 23. 1964. P. 115—131.
- Shahīd 1976* — *Shahīd I.* The Kebra Nagast in the Light of Recent Research // *Muséon* 89. 1976. P. 133—176.
- Shahīd 2006* — *Shahīd I.* Islam and Oriens Christianus: Makka 610—622 AD / Ed. by *E. Grypeou, M. Swanson* and *D. Thomas.* The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam. Leiden, Boston, 2006. P. 9—31 (The History of Christian-Muslim Relations 5).
- Shapira 2006* — *Shapira D. D. Y.* Stray Notes on Axum and Himyar // *Scrinium* 2. 2006. P. 433—443.
- Sophocles 1888* — *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods / By E. A. Sophocles.* N. Y., Leipzig, 1888.
- Tardy 1999* — *Tardy R.* Najran: Chrétiens d'Arabie avant l'Islam. Beyrouth, 1999.
- Tobi 1999* — *Tobi Y.* The Jews of Yemen: Studies in their History and culture. Leiden, 1999.
- Torrey 1933* — *Torrey C. C.* The Jewish Foundation of Islam. N. Y., 1933.

- Tubah 1993* — *Tubah J.* Das Anfänge des Christentums in Südarabien // *Parole de l'Orient* 18. 1993. P. 101—111.
- Tubah 2000* — *Tubah J.* Das Martyrium des Azkir // *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 29. 2000. S. 208—214.
- Esbroeck 1974* — L'Ethiopie à l'époque de Justinien: S. Arethas de Neğrān et S. Athanase de Clysmā // *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10—15 aprile 1972).* T. I (Sezione storica). Roma, 1974. P. 117—139.
- Esbroeck 1990* — *Esbroeck M, van.* Der von einem Bischof um 514 Geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von Seiten Du-Nuwas // *XXIV. Deutscher Orientalistentag: Ausgewählte Vorträge / Hg. von W. Diem, A. Falaturi.* Stuttgart, 1990. S. 105—115.
- Rompay 1982* — *Rompay L, van.* The Martyrs of Najran, Some Remarks on the Nature of the Sources // *Studia Paulo Naster Oblata II: Orientalia Antiqua / Ed. J. Quaegebeur.* Leuven, 1982.
- Vööbus 1958* — *Vööbus A.* History of asceticism in the Syrian Orient. Vol. 1. Louvain, 1958.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ПРАЗДНОВАНИЕ
РОЖДЕСТВА И КРЕЩЕНИЯ
СОГЛАСНО ДРЕВНИМ СВИДЕТЕЛЬСТВАМ
И ПАМЯТНИКАМ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ СЕРЕДИНЫ XI ВЕКА

Настоящая статья посвящена вопросу о времени празднования Рождества и Крещения. Начиная с конца VI в. он стал бурно обсуждаться, оказавшись в средоточии разногласий между защитниками православного вероучения и их оппонентами — представителями Армянской церкви, не принявшей Халкидонского собора. Споря друг с другом на обрядовые темы, византийцы и армяне придавали им почти что вероучительное значение. Для первых было само собой разумеющимся, что Рождество и Крещение должны праздноваться 25 декабря и 6 января соответственно. Последние же, напротив, были убеждены в необходимости праздновать оба эти праздника в один день — 6 января. И те, и другие не сомневались в древности и апостольском происхождении своей литургической традиции и не намеревались уступать друг другу. Бывший армянский царь Гагик II Багратид писал во второй пол. XI в. в «Грамоте веры»: «Ныне это учение [празднование Рождества 6 января], которое мы исповедуем и в котором мы стоим непоколебимо и с твердой верой до конца времен»¹.

Истории и особенностям праздников Рождества и Крещения посвящена огромная литература, множество статей и монографий².

¹Mattheus. Chronographia II, 40 (Dostourian 1993. P. 119).

²Помимо использованной литературы, указанной в списке в конце статьи,

Учеными неоднократно обсуждалось время их появления, пути распространения в Древней Церкви и в Византии, их соотношение друг с другом и отношение к другим праздникам, посвященным воспоминанию событий Священной истории, прежде всего к Пасхе, Благовещению и Сретению. Не раз сторонники различных гипотез

ниже приводится дополнительная библиография по истории праздников Рождества и Крещения: I. Статьи в энциклопедиях: *Leclercq H. Épiphanie* // DACL 5/1. 1922. P. 197—201; *Ego же. Nativité de Jésus* // DACL 12/1. 1935. P. 905—958; *Mann F. Epiphaniastest. I. Kirchengeschichtlich* // TRE 9. 1982. S. 762—769; *Nikolasch F. Epiphanie. III. Liturgisch* // LTK 3. 1955. S. 720—722; *Dörrer A. Weihnachten* // LTK 10. 1965. S. 984—990; *Buxton R. F. Christmas* // *Davies J. G. A New Dictionary of Liturgy and Worship*. London, 1986. P. 171; *Богоявление* // ПЭ 5. 2002. С. 550.

II. Отдельные статьи и монографии:

Jablonski P. E. De origine festi nativitatis Christi // *Opuscula Jablonski 3* / Ed. *J. Willem, Water. Lugdini Batavorum*, 1809. P. 317—319; *Duchesne L. Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris, 1889 (5 ed. Paris, 1920). P. 275—279; *Conybeare F. C. The History of Christmas* // *AJT* III/1. 1899. P. 1—21; *Usener H. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Teil 1: Das Weihnachtsfest*. Bonn, ²1911, ³1969; *Thibaut J. B. La solennité de Noël* // *EO* 118. 1920. P. 153—162; *Machler Ed. Zur Chronologie de Predigten des Chrysostomos wegen der Weihnachtsfeier* // *OLZ* 24. 1921. S. 59—64; *Holl K. Der Ursprung des Epiphaniestestes* // *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten*. Tübingen, 1928 (Darmstadt, 1968). S. 123—154; *Heiming O. Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jh.* // *JLW* 9. 1929. S. 144—148; *Botte B. Les origines de Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*. Louvain, 1932 (Textes et études liturgiques 1); *Frank H. Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. I. Zur Feier der Feste natalis Salvatoris und epiphania in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius* // *JLW* 12. 1933. S. 145—155; *Ego же. Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. II. Indirekte Zeugnisse des hl. Ambrosius für das Weihnachtsfest* // *JLW* 13. 1935. S. 1—38; *Brunner G. Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?* // *JLW* 13. 1935. P. 172—181; *Strittmatter A. Christmas and Epiphany: Origins and Antecedents* // *Thought* 17. 1942. P. 600—620; *Leclercq J. Aux origines du cycle de Noël* // *EL* 60. 1946. P. 7—26; *Cullmann O. Weihnachten in der alten Kirche*. Basel, ¹1947 (переводы: *The Origin of Christmas* // *Early Church* / Ed. *A. J. B. Higgins*. London, 1956. P. 21—36; *Noël dans l'Église ancienne*. Neuchâtel, 1949; позднейшие переиздания под другими названиями: *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*. Zürich, ²1960. S. 1—39; *Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaumes*. Stuttgart, 1990); *Engberding H. Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn* // *ALW* 2. 1952. S. 25—43;

вступали между собой в научные дискуссии ради того, чтобы лучше уяснить причины и время возникновения праздников. Так, в конце XIX в., а потом в середине XX в. на Западе велись споры между представителями «апологетическо-религиозно-исторической гипо-

Fendt L. Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest am 25.XII. und über Epiphania // ThL 78. 1953. S. 1—10; *Mohrmann Ch.* Epiphania. Nijmegen, 1953 (на франц.: Epiphania. Études sur le latin des chrétiens. Rome, 1958, 21961. P. 245—275); *Hartke W.* Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtfest. Berlin, 1956; *Lemarié F.* La manifestation du Seigneur. La liturgie du Noël et de l'Épiphanie // Lex Orandi 23. Paris, 1957; *Hudon G.* Le mystère de Noël dans le temps de l'Église d'après saint Augustin // MD 59. 1959. P. 60—84; *Gaillard J.* Noël: memoria ou mystère? Aux origines de la fête de Noël // MD 59. 1959. P. 37—59; *Strobel A.* Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr. Ein kritischer Bericht zur Frage des Ursprungs des Weihnachtstfes // ThL 87. 1962. S. 183—194; *Bainton R. H.* The Origins of Epiphany // *Bainton R. H.* The Collected Papers in Church History. I: Early and Medieval Christianity. Boston, 1962. P. 22—38; *Vermeulen A. J.* Le développement sémasiologique d'Épiphanie et la fête de l'Épiphanie. Nijmegen, 1964 (Graecitas et latinitas christianorum primaeva. Supplementa. Fasc. I); *Mossay J.* Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes au IV siècle. Louvain, 1965 (= Textes et études liturgiques 3); *Jouanel P.* Le temps de Noël // *Martimort A. J.* et al. L'église et prière. Introduction à la liturgie. Toutnai, 1965. P. 746—753 (англ. пер. в: The Church and Prayer. Collegeville, 1986. P. 77—89); *Coquin R. G.* Les origines de l'Épiphanie en Égypte // Noël, Épiphanie, retour du Christ. Lex Orandi 40. Paris, 1967. P. 139—170; *Botte B., Melia E.* Noël, Épiphanie, Retour du Christ // Lex orandi 40 / Ed. A. M. Dubarle, B. Botte, K. Hruby. Paris, 1967. P. 139—170; *Theodorou E.* Saint Jean Chrysostome et la fête de Noël // Noël, Épiphanie, retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institute Saint-Serge / A.-M. Dubarle, B. Botte, K. Hruby. Paris, 1967. P. 195—205 (Lex Orandi 40); *Gunstone J.* Christmas and Epiphany. London, 1967 (Studies in Christian Worship 9); *Nikolasch F.* Zum Ursprung des Epiphaniestestes // EL 82. 1968. S. 393—429; *Dorrie H.* Die Epiphania-Predigt des Gregor von Nazians (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung // Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten in 2 vols. / Ed. P. Granfield, J. A. Jungman. Münster, Westfalen, 1970. S. 409—423; *Giuseppe A., Bendetto P., Nocilli N.* É nato per noi il Signore. Storia, teologia, folclore del Natale. Padua, 1983; *J. Neil Alexander.* Advent, Christmas and Epiphany // Liturgy. Journal of the Liturgical Conference 4/3. 1984. P. 9—15; *Spinks B. D.* Revising the Advent-Christmas-Epiphany Cycle in the Church of England // Studia Liturgica 17. 1987. P. 166—175; *Winkler G.* Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen // OrC 78. 1994. S. 177—227; *Roll S. K.* Towards the Origins of Christmas. Kampen, 1995 (Liturgia condenda 5).

тезы» (apologetisch-religionsgeschichtliche Hypothese), связывавшей установление Рождества с борьбой христиан против языческого культа «непобедимого солнца», и защитниками так называемой «спекулятивно-календарной гипотезы» (spekulativ-kalendarische Hypothese), соотносившей время празднования Рождества со временем празднования Благовещения-Пасхи³.

Интересующую нас тему затрагивают труды отечественных до-революционных исследователей Ф. А. Смирнова⁴, М. Н. Скабаллановича⁵ и свящ. Корнилия Кекелидзе⁶. Они писали с учетом иностранной библиографии и древних источников, однако к настоящему времени их работы в значительной степени устарели. В течение XX в. история праздников Рождества и Крещения была существенно дополнена и предстала в новом свете, в частности благодаря работам выдающегося ориенталиста М. ван Эсбрука, а также в специальных исследованиях Х. Форстера, С. К. Ролл, М. Меррас⁷ и др. Помимо ряда более или менее убедительных гипотез и реконструкций в научный оборот введен богатый материал по истории праздников, который ждет еще дополнительного осмысления.

Отправной точкой для написания данной статьи стало первое обличительное слово против армян прп. Никиты Стифата (XI в.), впервые опубликованное на страницах 7-го тома «Богословского вестника»⁸. В этом слове Стифат опровергает учение армян о единой сложной природе Христа через указание на неправильный с его

³ См.: *Roll 1998*. P. 4—11.

⁴ *Смирнов Ф.* Происхождение и значение праздника Рождества Христова. Киев, 1883.

⁵ *Скабалланович 1916*.

⁶ *Кекелидзе 1905*.

⁷ Одна из основных идей М. Меррас заключается в том, чтобы доказать будто бы существующую связь между праздником Кушней и праздником Богоявления-Крещения (*Merras 1995*). P. 56. Ср.: *Selwyn E. C.* The Feast of Tabernacles, Epiphany and Baptism // JTS 13. 1912. P. 225—249.

⁸ См.: *Дионисий (Шленов), иг. 2008*. С. 62—91 (греч. и груз. текст), С. 92—104 (рус. пер.).

точки зрения литургический обычай — праздновать Рождество и Крещение в один день 6 января.

Как уже было отмечено во вступительной статье к указанной публикации, антиармянские слова скорее всего были написаны ок. 1050 г.⁹ во время четырехлетнего пребывания армянского католикоса Петроса I Гетадарца (1019—1054/8?) в Константинополе с 1049 по 1052 г. В «Хронографии» Матфея Эдесского описана мирная встреча католикоса с императором и патриархом¹⁰, но ничего не сказано о полемике, хотя столкновение на богословском поприще между византийцами и учеными армянами из свиты Петроса представляется вероятным. На первый взгляд может даже показаться, что полемика велась в одностороннем порядке со стороны византийцев в лице Никиты Стифата. Однако после изучения недавно изданного по древнеармянским рукописям «Слова против диофизитов», написанного современником Стифата вардапетом Ананией Санахнеци¹¹, позиции полемистов могут быть представлены более отчетливо. Хотя Анания не состоял в свите католикоса и едва ли у него была возможность когда-либо встретиться со Стифатом, он написал свое полемическое слово по просьбе Петроса Гетадарца и обсуждал, как будет видно далее, в том числе и вопрос о времени празднования Рождества и Крещения.

1. ПРАЗДНИК БОГОЯВЛЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

Современные представления о праздниках Рождества и Крещения не соответствуют в полной мере древнецерковной литургической традиции. Вплоть до настоящего времени история богослужебного годового круга на протяжении первых трех веков христианства ре-

⁹ См.: Tinnerfeld F. Nicetas Stethatos // TRE 24. 1994. S. 463.

¹⁰ *Mattheus. Chronographia I*, 93 (*Dostourian 1993. P. 77—78*).

¹¹ «Анания вардапета армянского слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра епископа армянского» (*Անանիացի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, զոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտող*) // *Գլխեյան 2000. էջ. 192—337*.

конструируется во многом предположительно, исследователю приходится иметь дело с фрагментарными разрозненными свидетельствами. С трудом вырисовывающаяся картина многообразна и несводима к более стройным и ясным схемам, сложившимся впоследствии.

М. Меррас подчеркивает совпадение времени празднования Богоявления с началом годового цикла евангельских чтений. В Ефесе, городе святого апостола и евангелиста Иоанна, начинали данный цикл с Евангелия от Иоанна, в котором с наибольшей глубиной передано богословие воплощения. В Иерусалиме в начале цикла читали Евангелие от Матфея с подробным изложением Рождества Христова в Вифлееме, а в Александрии — Евангелие от Марка, которое начинается с изложения Крещения на Иордане¹².

В Древней Церкви по крайней мере к IV в. определились три главнейших праздника — Пасха, Пятидесятница и Богоявление. Именно праздник Богоявления напоминал о пришествии в мир Богочеловека Христа. На Востоке он торжественно отмечался 6 января. Праздник этот соотносился не столько с конкретными историческими моментами из жизни Спасителя, но с самим уникальным фактом Его пришествия в мир, с явлением миру Богочеловека Христа, Младенца, Отрока и тридцатилетнего Мужа, вышедшего на евангельскую проповедь.

В то же самое время отдельные христианские общины могли делать особые акценты, соотнося праздник Богоявления с теми или иными событиями из жизни Спасителя — с Рождеством, поклонением волхвов или Крещением. Праздник Богоявления был также праздником «светов», хотя согласно византийской традиции, сложившейся позднее, это именование (*Φῶτα*) было усвоено ставшему самостоятельным празднику Крещения Господня. Еще св. Иустин Мученик писал о крещенской купели: «Именуется эта купальня просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это»¹³. В ряду этих воспоминавшихся общинами евангельских

¹² *Merras 1995. P. 4—5*.

¹³ *Just. Apol. 1, 61. PG 6, 421B. Ср. рус. пер.: Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. С. 93.*

событий самое важное место занимало Рождество, причем не только в западной, но и в восточной традиции.

На основании имеющихся данных, которые будут приведены ниже, современные ученые обычно предлагают следующую географическую и временную локализацию совершения праздника Богоявления в пределах Римской, а со временем Византийской империи: Богоявление праздновали 6 января в восточных провинциях и в Галлии, а 25 декабря — в Риме и Северной Африке. При этом сторонники декабрьского времени празднования достаточно спокойно признавали вторую январскую дату, хоть и рассматривали ее не столько в качестве указания на самостоятельный праздник, сколько видели в ней органичное продолжение или даже завершение начатых в декабре торжеств. На Западе праздник Рождества, длившийся в течение двух недель, завершался поклонением волхвов, знаменовавшим явление воплотившегося Богочеловека языческому миру¹⁴. Как известно, в западной традиции празднование Крещения, хотя и было введено после Рождества, не получило такого значения, как на Востоке.

На Востоке шел обратный процесс: постепенно все в большем числе областей происходило перенесение даты Рождества Христова с 6 января на 25 декабря. Таким образом, в конце концов, и на Востоке, и на Западе пришли почти что к максимальной унификации в области вероучения и богослужения. Несмотря на разнообразие традиций и неспешность распространения литургической практики в силу приверженности местным обычаям, к середине V в. в Византии было достигнуто полное единство. Даже в Армянской церкви, впоследствии ставшей оплотом «единого» праздника, в течение некоторого времени после Халкидонского собора совершался отдельный праздник Рождества¹⁵.

¹⁴ Древнейшее упоминание о празднике Крещения на Западе содержится в послании папы Сирияка (384—399) еп. Химерию Таррагонскому (Испания). Однако у последующих пап — ни у св. Льва Великого, ни у св. Григория Великого — данный праздник не упоминается. Позднее в римских sacramентариях VIII и IX вв. праздновалось Рождество Христово и поклонение волхвов, но не Крещение (Förster 2000. S. 130).

¹⁵ По достоверному свидетельству Анании Ширакаци (VII в.), см. ниже.

2. КАЛЕНДАРНО-ВЫЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ ТЕОРИИ ДАТЫ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Историко-литургические истоки праздника Рождества-Богоявления приоткрываются в связи с «внутренними» причинами установления его даты. Она вычислялась, во-первых, путем прибавления определенного числа дней к дате Благовещения, почти что совпадавшего, как будет показано ниже, с Пасхой, и, во-вторых, через отождествление дня пришествия в мир Христа Спасителя, второго Адама, со днем творения Адама первого. И то, и другое соответствие были тесно связаны с особенностями древней иудейской традиции, отчасти унаследованной христианами.

1. Древние иудеи обращали внимание не столько на рождение праведника, сколько на его кончину, становившуюся отправной точкой не только для грядущей вечности, но и для определения начала жизни святого человека. При данном подходе знание дня смерти позволяло также вычислить день рождения — в таком случае обе даты практически совпадали. Согласно «спекулятивно-календарной гипотезе» древние христиане сходным с иудеями образом хронологически сопоставляли пришествие в мир и воскресение Христа Спасителя, наступившее вскоре после Его добровольной смерти. Праздник Пасхи в сознании древних христиан стал совпадать по срокам со временем Боговоплощения, с днем благой архангельской вести, в который по свидетельству Священного Писания и вере Церкви спасительный Плод появился во чреве Пресвятой Девы. Прибавление девяти месяцев — обычного срока для чревоношения — к предполагаемому времени Боговоплощения и вело к определению даты Рождества Христова.

Насколько две обсуждаемые даты Рождества — 25 декабря и 6 января — отвечают вышеизложенной «гипотезе»? 25-му декабря предшествует, если отсчитать назад девять месяцев, 25 марта, а 6-му января — 6 апреля. В расчетах древних христиан встречался и тот, и другой день¹⁶. Созомен в своей «Церковной истории» со-

¹⁶ См.: Merras 1995. P. 13.

общает о том, что малоазийские еретики-монтанисты согласно солнечному календарю («следуя одним солнечным кругам»), в отличие от большинства других христиан, пользовавшихся лунным календарем, высчитывали день Пасхи (14 нисана) от дня весеннего равноденствия, который приходился на девятый день до апрельских календ, т. е. на 22 марта. Четырнадцать дней спустя, а именно 6 апреля, они и совершали Пасху, если она приходилась на воскресенье; а если нет, то праздновали ее в ближайший воскресный день (Пасха могла праздноваться от 14 до 21 нисана)¹⁷. Для монтанистов день весеннего равноденствия, бывший отправной точкой для вычисления дня Пасхи, — это праздник начала мира, «начала творения солнца и первого месяца»¹⁸.

Другая дата страдания Господа — 25 марта — упоминается в значительно большем числе источников, в основном западных. Так, Тертуллиан (III в.) в сочинении «Против иудеев» писал: «Страдание Христово <...> совершилось в месяце марте во время Пасхи, в восьмые апрельские календы <...>»¹⁹, т. е. 25 марта. О том же утверждается в сочинении «О вычислении Пасхи» (*De Pascha computus*)²⁰, приписываемом св. Киприану Карфагенскому, а также в одном из разделов «Хронографа» Филокала (*Depositio episcoporum*), памятника сер. IV в.²¹ В сочинении «О солнцестоянии и равноденствии зачатия и Рождества Господа нашего Иисуса Христа и Иоанна Крестителя» утверждается совпадение дня страдания Господа и дня Боговоплощения: «Наш Господь был зачат

¹⁷ *Sozom. Hist. eccl.* 7, 18 (ed. J. Bidez, G. C. Hansen. Berlin, 1960. P. 12:1—14:7. TLG 2048/1).

¹⁸ *Sozom. Hist. eccl.* 7, 18 (P. 14:2).

¹⁹ *Quae passio Christi intra tempora LXX ebdomadarum perfecta est sub Tiberio caesare, consulibus Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense martio temporibus Paschae, die octava Kalendarum Aprilium, die prima azumorum, qua agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moysse fuerat praeceptum. Tert. Adv. Jud.* 8, 18:137 (*Kroymann E.* 1954).

²⁰ Датирован 243 г. (См.: *Förster 2000.* S. 39).

²¹ *Duchesne L. Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne.* Paris, 1889. P. 275—279; *Roll 1998.* P. 10.

в восьмые апрельские календы в месяце марте — день страдания Господа и Его зачатия. Ибо в день, в который Он был зачат, Он пострадал»²².

2. Пока древние христиане ограничивались в своем календарно-литургическом цикле празднованием Пятидесятницы и Пасхи, по времени почти что совпадавшей с Боговоплощением, естественно они соотносили творение мира и ветхого Адама со временем пришествия в мир Нового Адама — Христа. Так, например, в сочинении «О вычислении Пасхи» день 25 марта именовался днем творения мира, а день рождения, или воплощения Христа²³, приходился на 4-й день от сотворения мира, совпадая с днем творения солнца: «О, как прекрасен и божественен Промысл Господа, чтобы в тот день, в который было создано солнце, в тот самый день родился Христос в пятые апрельские календы в четвертый день недели...»²⁴.

В некоторых регионах праздник Богоявления-Рождества или Крещения отмечался особо через 9 месяцев, в начале римского года. В памятнике сирийской письменности (не позже нач. IV в.) «Учение апостолов» сказано: «Соблюдай день Светов (т. е. Богоявления)²⁵ нашего Спасителя, который глава праздников Церкви, в шестой

²² *De solstitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis domini nostri Iesu Christi et Ioannis Baptistae.* L. 230—233 (Издано в приложении к книге: *Botte B. Les origines de Noël et de l'Épiphanie.* Louvain, 1932).

²³ В. Хартке поясняет: «...der nativitas Christi, d. h. der Empfängnis». *Hartke W. Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtfest.* Berlin, 1956. S. 74 f. (Цит. по: *Förster 2000.* S. 43).

²⁴ *De Pascha computus* 19. CSEL 3.3.226. «Это место однозначно: 28 марта, в день творения солнца, в среду, Иисус родился» (*Förster 2000.* S. 40). И в 20 гл.: «Вот опять мы уже истинно верим в то, что в пятые апрельские календы по плоти родился Христос, в этот день, мы доказали, было сотворено солнце» (*Ecce iterum iam vere credamus quod V Kal. April. secundum carnem natus est Christus: in quo die probavimus solem factum*).

²⁵ Праздник Богоявления по-сирийски назывался ܩܘܪܬܐ (denHA), «просвещение», праздник «светов». См.: *Winkler G. Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes // OC 78.* 1994. S. 177—223. Цит. по: *Merras 1995.* P. 6.

день месяца канун²⁶ согласно долгим вычислениям греков...»²⁷. В связи с появлением особого праздника Богоявления иногда проводилась не менее яркая параллель между творением мира и явлением миру родившегося Спасителя, тем более что некоторые иудеи полагали, что первый Адам был сотворен 6-го числа месяца тишри, т. е. 6 января. Так, например, рабби Елиезер во II в. по Р. Х. писал: «В тишри мир был сотворен; в тишри патриархи были рождены; в тишри патриархи умерли... На новый год Иосеф освобожден из темницы; на новый год прекратилось рабство наших предков в Египте»²⁸.

Армянский богослов VII в. **Анания Ширакаци**, позиция которого подробнее будет изложена ниже, в конце своего «Слова о праздниках Рождества и Крещения», пересказывая утерянное сочинение св. Поликарпа Смирнского, писал: «...рождество произошло в первый день недели. И подобало, чтобы в тот день, в который началось творение — что было, конечно, прообразованием, — чтобы в тот день Спаситель всех пришел в мир, родившись, но сохранив девство непорочным»²⁹.

3. ПРАЗДНОВАНИЕ БОГОЯВЛЕНИЯ 6 ЯНВАРЯ

Древнейшее датированное историческое свидетельство о праздновании Богоявления³⁰ содержится у языческого историка Аммиана

²⁶ Месяц тишри, а в сирийской традиции месяц канун (**kanWn Hrai**), соответствовал греческому январю.

²⁷ *Didascalia apostolorum* III, 8, 6 (The *Didascalia apostolorum in Syriac* I. Chapters I—X / Ed., transl. by A. Vööbus. Louvain, 1979. P. 43 [Scriptores Syri 175. CSCO 401], P. 38 [Scriptores Syri 176. CSCO 402. Англ. пер.]).

²⁸ Tal. Bab. Rosh Hashanach 10b—11a. См.: *Talley 1986*. P. 81, 155. Примеч. 3—4.

²⁹ *Conybeare 1896*. P. 336.

³⁰ В мученических актах Филиппа Гераклеяского († 304 г.), по предположению Ф. Николаша, содержится древнейшее свидетельство о церковном празднике Богоявления. Однако слова Филиппа могли быть интерполированы позднее или не имели того конкретного значения, которое было им приписано (*Förster 2000*. S. 94—95).

Марцеллина, описавшего участие Юлиана Отступника еще до открытого перехода на сторону язычества в церковном праздновании Богоявления, совершавшемся в Лютеции (*Lutetia Parisiorum*; позднее Париж): «И чтобы скрыть это, в праздничный день, который христиане в январе месяце называют Богоявлением (*Ephiphania*), [Юлиан,] войдя в их церковь, торжественно поклонился изображению и удалился»³¹. Наиболее вероятной датой для данного события оказывается 6 января 360 г.³² Византийский хронист Иоанн Зонара (XI—XII в.) писал, что Юлиан посетил храм «в день рождества Спасителя (*τῆς γενεθλίου τοῦ Σωτῆρος ἡμέρας ἐφεστῆκίας*), <...> чтобы воины сочли его единоверным себе <...>»³³. Действительно, Марцеллин ничего не говорит о проповеди св. Иоанна Предтечи или об освящении вод, но только о поклонении «изображению» (*pumen*), которое, так или иначе, должно было быть символом воплотившегося Бога Слова. В то же самое время используемая здесь латинская транслитерация греческого слова *ἐπιφάνεια* подтверждает греческое происхождение этого праздника, распространенного в Галлии.

Более ранняя история праздника Богоявления приоткрывается благодаря ряду разрозненных и не вполне согласованных друг с другом свидетельств. Одни древние авторы писали о дне Богоявления 6-го января как о дне Крещения, другие — как о дне Рождества. К первой группе относятся Климент Александрийский, Ориген и свт. Афанасий Александрийский, ко второй — свт. Епифаний Кипрский, паломница Эгерия, неизвестные составители Армянского лекционария.

Климент Александрийский († до 215 г.) писал о том, что последователи гностика Василида праздновали Крещение Иисуса

³¹ *Amm. Marc. Rerum gestarum libri XXI*, 2, 5: Et ut haec celarentur, feriarum die quam celebrantes mense Januario christiani Ephiphania dicitant, progressus in eorum ecclesiam, solemniter numine adorato discessit.

³² *Förster 2000*. S. 103—104.

³³ *Jo. Zon. Epitome historiarum* 13, 11 (ed. T. Büttner-Wobst. Bonn, 1897. P. 54:19—55:2. TLG 3135/2).

11 или 15 числа месяца тиби, то есть 6 или 10 января³⁴: «Сторонники Василида также празднуют и день Его Крещения, проводя предшествующую ночь в чтениях. Они говорят, что [оно произошло] в пятнадцатый год кесаря Тиберия, 15 тиби, а некоторые в свою очередь — 11 того же самого месяца»³⁵. Особое почитание праздника Крещения хорошо вписывалось в гностическую богословскую систему — так, например, согласно учению гностика Керинфа Божественный Христос впервые явился на земле во время Крещения человека Иисуса³⁶. Несмотря на то, что Климент по сути дела описывает гностический культ, его свидетельство ценно и для истории христианского богослужения.

Другой известнейший представитель Александрийской богословской школы Ориген в гомилии на пророка Иезекииля предложил символично-аллегорическую интерпретацию крещения Господа, состоявшегося, по его расчетам, 5-го января: «В тот месяц, который у римлян именуется январем, было совершено, как нам известно, крещение Господа, это — четвертый месяц со времени нового года согласно вычислению евреев. И поскольку Он воспринял тело, состоящее из четырех элементов мира, восприняв также человеческие чувства, потому и в пятый день месяца Он узрел видение (*et in quinto die mensis est intuitus visionem*)»³⁷. Ориген сравнивает число четырех элементов, из которых состоит мир, с соответствующим

³⁴ Согласно египетскому календарю. См.: *Merras 1995*. P. 84.

³⁵ *Clem. Al. Strom.* 1, 21, 146 (ed. L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. Berlin, 1960, 1970. P. 1:1—3:1. TLG 555/4). *Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες <ἐν> ἀναγνώσει. φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαδέκατην τοῦ Τυβὶ μηνός, τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός.*

³⁶ Согласно изложению св. Иринея Лионского: «Иисус, по предположению [Кирифа] не от девы родился, а произошел от Иосифа и Марии как сын подобно всем прочим людям <...>. А после крещения снизошел на него из все превосходящего Самовластия Христос (*μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν τὸν [ἀπὸ] τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας, τὸν Χριστὸν*) в виде голубя <...>». *Iren. Adv. Haer.* 1, 21 (ed. W. W. Harvey. Cambridge, 1857. P. 1:5—15. TLG 1447/1).

³⁷ *Orig. Hom. Ezech.* 1, 4. PG 13, 673B:21—28 (текст сохранился в лат. пер. блж. Иеронима).

числом месяцев от начала еврейского нового года. Его указание на то, что Крещение произошло 5-го января — одно из древних свидетельств, подтверждающих, что эта дата могла быть принята не только у гностиков, но и у христиан. Однако Ориген ничего не говорит о совершении праздника Крещения как такового³⁸.

В 16 правиле св. Афанасия Великого, сохранившемся в арабской версии XI в., праздник Богоявления описывается так: «И в праздник Богоявления Господа, который был в месяце тиби, совершается Крещение, тогда [люди] да возрадуются. Епископ да соберет всех вдов и сирот и возрадуется с ними, с молитвами и гимнами, и даст каждому в соответствии с его нуждами; ибо это день благословения; в него Господь был крещен Иоанном»³⁹. Далее здесь говорится и о том, что Богоявление празднуется в новом году⁴⁰, когда отмечается сбор урожая⁴¹. Описание праздника с акцентом на особой милости Предстоятеля Церкви по отношению ко всем обездоленным и обделенным не имеет прямых параллелей в греческом корпусе св. Афанасия. Хотя точная дата праздника не указывается, упоминание египетского месяца тиби и новогоднего времени несомненно позволяет отождествить данный праздник с тем, который мог появиться у христиан в начале IV в. или даже ранее.

В других источниках 6 января по-преимуществу описывается как день Рождества Христова. Свт. Епифаний Кипрский (315—403) в «Панарионе» сообщает о том, что идолослужители 5/6 января праздновали праздник Эон или Кореум (*Сореум*), являвшийся отголоском христианского праздника Рождества⁴². Данный праздник отмечался еще в I в. до Р. Х., согласно римскому писателю Мессале в изложении Иоанна Лидийца (VI в.): «Древние совершали празд-

³⁸ *Förster 2000*. S. 92.

³⁹ *Riedel, Crum 1904*. P. 26—28.

⁴⁰ *Merras 1995*. P. 108.

⁴¹ *Riedel, Crum 1904*. P. 26—28.

⁴² *Epiph. Adv. haereses* 51, 22, 3 (ed. K. Holl. Leipzig, 1922. V. 2. P. 285:6—288:18. TLG 2021/2).

ник Эона в пятый день <января> месяца»⁴³. Кипрский святитель описывает языческий праздник следующим образом. Язычники в ту же самую богоявленную ночь в храме Дщери бодрствуют и воспевают песни перед идолом, затем под утро они семь раз обходят храм, неся перед собой деревянного божка, «и говорят, что в этот час сегодня Дщерь (то есть дева) родила Эона»⁴⁴. Для свт. Елифания повсеместное распространение этого языческого праздника важно лишь как доказательство силы и величия христианского праздника Рождества Христова. «На основании многих фактов мы вынуждены представить неверующим, что Богоявлением правильно названо Рождество по плоти Спасителя, происшедшее в Вифлееме, когда Он в восьмом часу родился и явился пастырям и миру по свидетельству ангелов»⁴⁵.

Сам свт. Елифаний считал, что Христос был рожден 6 января, а крещен 8 ноября⁴⁶. Согласно его расчетам, дата 25 декабря имела только преуготовительное вспомогательное значение — вслед за св. Ефремом Сирином⁴⁷ он учил о том, что именно с этого момента протяженность светового дня начинает постепенно возрастать, предуготовляя «по плоти рождение, совершенное вочеловечение, которое именуется Богоявлением»⁴⁸. Продолжая описывать праздник Богоявления, свт. Елифаний писал и о том, что в самый день праздника египетские христиане черпали воду из Нила: «11 тебе все среди египтян черпают воду и запасают в самом Египте и во многих областях»⁴⁹. Хотя исходя из общего

⁴³ Jo. Lydus. De mensibus 4, 1 (ed. R. Wunsch. Leipzig, 1898. P. 1:26—28. TLG 2580/2).

⁴⁴ Eriph. Adv. haereses 51, 22, 3, 10 (V. 2. P. 286:5—7).

⁴⁵ Eriph. Adv. haereses 51, 22, 3, 12 (V. 2. P. 287:4—7).

⁴⁶ Eriph. Adv. haereses 51, 15, 16, 1 (V. 2. P. 270:14—17).

⁴⁷ Ephr. Syr. Hymn. Nat. 5, 13 (Beck 1959. P. 48; Beck 1959*. P. 41. Нем. пер.).

⁴⁸ Eriph. Adv. haereses 51, 22, 3, 7; 51, 22, 3, 18 (V. 2. P. 285:1—2; 288:14—18).

⁴⁹ Διόπερ ἐν τῇ ἐνδεκάτῃ τοῦ Τυβί κατ' Αἰγυπτίους πάντες ὑδρεύονται ὕδωρ καὶ ἀποτίθεται ἐν αὐτῇ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν πολλαῖς πατρίσιν. Eriph. Adv. haereses 51, 28, 30, 3 (V. 2. P. 301:15—17).

контекста повествования данный обряд совершался в знак воспоминания о первом деянии вышедшего на проповедь Спасителя — о чуде претворения воды в вино в Кане Галилейской⁵⁰, он как нельзя более напоминает до сих пор совершаемое великое освящение вод в память о крещении Господа в Иордане. Тем значимее с исторической точки зрения соотнесение нильского водоосвящения не с Крещением Господа, а с воспоминавшимся в связи с Его Рождеством чудом в Кане.

Из всех имеющихся свидетельств наиболее древними документами, носящими не только символический или исторический, но конкретный богослужебный уставной характер, являются «Итинерарий» паломницы Эгерии (ок. 380 г.)⁵¹ и древний «Армянский лекционарий» (Cod. Arm. Jer. 121, нач. V в.), повествующие о начинавшемся 6 января праздновании рождественских дней в Иерусалиме в конце IV в. «Из-за торжественности и радости этого дня бесконечные толпы народа отовсюду собираются в Иерусалиме, не только монашествующие, но и миряне, мужчины или женщины»⁵². Поскольку в «Итинерарии» из-за пропуска одного рукописного листа начало описания праздника не сохранилось⁵³, его можно попытаться восстановить по «Армянскому лекционарию», где отмечены восьмидневный праздничный цикл Рождества, завершавшийся празднованием обрезания в храме Воскресения⁵⁴, и евангельские чтения на каждый день.

Св. Ефрем Сирин (306—373) во 2-й половине IV в. в низибийских гимнах «О Рождестве», или «О Богоявлении»⁵⁵, воспекает праздник Боговоплощения, величайший и первый среди праздников:

⁵⁰ Eriph. Adv. haereses 51, 28, 29, 7 (V. 2. P. 301:5—6).

⁵¹ Itin. Egeriae 25, 6—12:40—91 (ed. A. Franceschini, R. Weber. Turnholti, 1958. P. 71—72).

⁵² Itin. Egeriae 25, 12:88—91.

⁵³ Renoux 1965. P. 344.

⁵⁴ См.: Merras 1995. P. 157—159.

⁵⁵ См.: Beck 1959 (сир.); Beck 1959* (нем. пер.). См. также: Hymn. in festum Eriphaniae 1—15 (Lamy 1887. Col. 5—144).

Этот день — Первородного празднество,
 Покоривший первым все празднования <...>.
 О Господь наш, мир даруй нам,
 Дабы Божества три праздника праздновать⁵⁶,

т. е. Богоявление, Пасху и Вознесение. По преимуществу праздник, описываемый в этих гимнах, посвящен Рождеству Спасителя, например, в одном из гимнов содержится следующее четверостишие:

В день сей родилось Чадо,
 И дано ему имя — Чудный,
 Ибо действительно чудно,
 Что Бог явился дитятей⁵⁷.

Как и подобает, праздник Рождества отмечался в начале месяца канун, т. е. в январе через девять месяцев после зачатия Божественного Младенца:

Его явление произошло в нисане,
 А Его рождение — в кануне.
 В нисане освятил Он детей в материнской утробе,
 В кануне освободил новорожденных⁵⁸.

В то же время согласно св. Ефрему Богоявление — это праздник «второго рождения»⁵⁹, или крещения, Господа в водах Иордана, праздник сходящего с неба света и одновременно праздник очищения, омовения грехов, крещения оглашенных, которое в древней «Церкви сирийцев» совершалось в тот же самый день⁶⁰.

⁵⁶ *Ephr. Syr.* Нумн. Nat. 4, 28.59 (*Beck 1959*. P. 28, 30; *Beck 1959**. P. 26, 28. Нем. пер.).

⁵⁷ *Ephr. Syr.* Нумн. Nat. 1, 9 (*Beck 1959*. P. 2; *Beck 1959**. P. 2. Нем. пер.). Рус. пер. прот. Леонида Грилихеса // БВ. № 5—6. 2005—2006. С. 21—22.

⁵⁸ *Ephr. Syr.* Нумн. Nat. 22, 6 (*Beck 1959*. P. 110; *Beck 1959**. P. 100. Нем. пер.). См.: *Ephr. Syr.* Нумн. Nat. 5, 13 (*Beck 1959*. P. 48. *Beck 1959**. P. 41. Нем. пер.).

⁵⁹ *Ephr. Syr.* Нумн. Nat. 27, 19 (*Beck 1959*; *Beck 1959**. P. 127. Нем. пер.).

⁶⁰ Несториане сохраняли этот обычай и в новейшее время. См.: *Monitum in Hymnos S. Ephaemi de Eriphania* // *Lamy 1887*. Col. 4.

Воды движутся молитвой,
 Которая очищает грехи.
 Их вид преисполнил меня покаянием
 И это будет как крещение⁶¹.

Таким образом, Рождество Христово было центральным событием праздника Богоявления, воспевавшегося в гимнах прп. Ефрема Сирина, а Крещение Господне и знаменуемое им прощение грехов — одним из самых главных дополнительных лейтмотивов.

Итак, праздник Богоявления, отмечавшийся в Древней Церкви 6 января, имел особое значение, в полной мере несводимое к сложившейся впоследствии традиции празднования Рождества и Крещения. Сама праздничная дата 6 января была столь повсеместно распространена, что иногда выходила за пределы богослужения христиан. На один и тот же день 6 января приходилось празднование крещения Христа, совершавшееся во II в. гностиками, о котором писал Климент Александрийский, и празднование в IV в. некоего языческого с примесью гностицизма праздника, похожего на Рождество, о котором писал свт. Епифаний Кипрский.

Вопрос о первоначальном происхождении данного празднования — что было первичным, традиция христиан или гностические и языческие практики? — остается открытым. Хронологическое совпадение гностического праздника с христианским, который стал совершаться в тот же самый день согласно более поздним свидетельствам, как будто подтверждает антигностическую (введения в противовес гностикам) теорию происхождения праздника Богоявления, которой придерживались М. Скабалланович⁶², О. Кульман⁶³ и др. Однако слишком большой временной разрыв между упоминанием Климента о гностиках и первым датированным историческим сви-

⁶¹ *Ephr. Syr.* Carmen 1, 5 (*Des heiligen Ephraem des Syrer's Carmina Nisibena* / Übersetzt von E. Beck. P. 3:22—24. CSCO 219. Scriptores syri 93. Нем. пер.).

⁶² Скабалланович 1916. С. 178.

⁶³ *Cullman O. The Origin of Christmas* // *The Early Church* / Ed. by A. J. B. Higgins. London, 1956. P. 21—36; *Der Ursprung des Weihnachtfests*. Zürich, 1960. S. 1—39.

детельством о совершении праздника Богоявления в Галлии не позволяет выстроить сколько-нибудь убедительную последовательную линию. Даже если гностики первыми стали отмечать праздник Крещения Господня, христиане могли воспользоваться тем же самым днем, известным издревле, по совершенно независимым соображениям. В любом случае праздник Богоявления, отмечавшийся 6 января, является одним из самых древних в христианской традиции, вне зависимости от того, был ли он апологетическим ответом на вызовы гностицизма, либо развивался независимо от них.

4. ПРАЗДНИК РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА 25 ДЕКАБРЯ

Согласно достаточно распространенной точке зрения, празднование Рождества Христова 25 декабря было установлено в Северо-Африканской и Римской Церквях до 311 г.⁶⁴ — года начала донаристского раскола. Данная датировка основывалась на свидетельстве блж. Августина о том, что донатисты не признавали Богоявление или Откровение (*Manifestatio*) — поклонение волхвов новорожденному Спасителю, — отмечавшееся Церковью: «Упорно еретики-донатисты никогда не желали праздновать с нами тот день: ведь они не любят единство и не состоят в общении с восточной Церковью, в которой явилась та [вифлеемская] звезда»⁶⁵. Однако данная точка зрения, косвенно предполагающая празднование Рождества как донатистами, которые отказывались от особого праздника поклонения волхвов, так и православными, жившими до начала донатистского раскола, остается гипотетической⁶⁶.

В середине IV в. Фурий Дионисий Филокал (*Furius Dionysius Philocalus*) составил «Хронограф» (354 г.), в котором впервые в западной традиции упоминается дата 25 декабря как дата Рождества

⁶⁴ Talley 1986. P. 85—99.

⁶⁵ Merito istum diem numquam nobiscum haeretici donatistae celebrare voluerunt: quia nec unitatem amant, nec orientali ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Aug. Sermo 202, 2 (4-я проповедь на Богоявление). PL 38, 1033:52.

⁶⁶ Förster 2000. S. 106—107.

Христово⁶⁷. Входящий в состав «Хронографа» список мучеников (*Depositio Martyrum*) начинается с 8-го дня до январских календ, т. е. с 25 декабря, когда «Христос родился в Вифлееме иудейском» (*VIII Kal. Ian. natus Christus in Bethleem Iudee*). Дата смерти папы Марка († 336 г.), соотносимая в данном памятнике с датой Рождества, — подтверждает, что Рождество отмечалось в западной традиции уже в середине тридцатых годов IV в.⁶⁸

В Византии и на Западе считалось, что древнейшее обоснование римской традиции праздновать Рождество 25 декабря содержится в «Толковании на пророка Даниила» св. Ипполита Римского (нач. III в.): «Ибо первое явление Господа нашего во плоти, когда Он родился в Вифлееме, произошло на восьмой день до январских календ (*πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἰανουαρίων*), в среду, на 42 год царствования Августа, пятитысячный от Адама»⁶⁹. Георгий Синкелл в нач. IX в. для подтверждения даты Рождества Христова 25 декабря 5501 г. от сотворения мира сослался на «предания блаженно-го апостола и архиепископа Рима священномученика Ипполита»⁷⁰. Однако несмотря на общепризнанность свидетельств св. Ипполита и «Хронографа» Филокала в новейшей научной литературе они подверглись серьезной критике⁷¹.

⁶⁷ См.: Roll 1998. P. 2, где указана соответствующая библиография, а также: Vailhé 1905. P. 212.

⁶⁸ Roll 1998. P. 3.

⁶⁹ Hipp. Commentarium in Daniele 4, 23 (ed. G. Bardy, M. Lefèvre. Paris, 1947. P. 3:1—5. TLG 2115/30).

⁷⁰ Georg. Sync. Ecloga chronographica. Τὰ ὑπόλοιπα τοῦ Ἠρώδου (ed. A. A. Mosshammer. Leipzig, 1984. P. 381:23—24. TLG 3045/1).

⁷¹ Дата 25 декабря указана только в Халкинской рукописи «Толкования» св. Ипполита, некоторые ученые считали ее интерполированной. В *Libri generationis* — переводе «Хроники» св. Ипполита — указывалось только, что рождение Христа совпало с Пасхой (Förster 2000. S. 46—47, 51). Известно, что монофизитский епископ арабов Георгий из Орты в июле 714 г. цитировал данное место по древнему прототипу рук. Chigi (XI в.), в котором не было указано ни дня, ни месяца Рождества Христова. В Афонской рукописи XI в. был указан третий вариант для времени Рождества согласно комментарию Ипполита на пророка Даниила — *πρὸ τεσσαράρων <νωνῶν> Ἀπριλίων* — т. е. 25 марта. Данная дата Рождества-Воплощения совпадает с датой празднования Пасхи. Из

История праздника Рождества 25 декабря лучше всего прослеживается в гомилетическом наследии как западных, так и восточных проповедников. Х. Узенер связывал начало празднования Рождества в Риме не с «Хронографом» Филокала, а с рождественской проповедью папы Либерия (352—366)⁷², хотя принадлежность данной проповеди спорна⁷³. Северная Африка, один из величайших оплотов византийской культуры⁷⁴, стала местом творчества великих христианских проповедников и богословов, которые не обошли своим вниманием и праздник Рождества. Два-три года спустя после посещения Юлианом христианского храма в Лютетии Оптат Милевийский (Нумидия) произнес 25 декабря 362 или 363 г. проповедь на Рождество⁷⁵, самую раннюю из известных нам рождественских проповедей в христианской традиции, авторство и время произнесения которой сомнениям не подвергались. В середине IV в. о январском празднике Богоявления в этом регионе еще нет никаких упоминаний. Согласно известнейшему североафриканскому проповеднику более позднего времени блж. Августину, епископу Иппонскому, 25 декабря — исторический день рождения Христа⁷⁶,

надписи на восточной табличке памятника Ипполита в Риме явствует, что другой датой Рождества-Воплощения Ипполит мог считать 2 апреля (см.: Förster 2000. S. 50—51, 53, 48).

В результате сопоставления «Хронографа» Филокала с более поздним памятником *Consularia Constantinopolitana* Х. Форстер пришел к выводу о том, что «указания римского “Хронографа” в 525 г. были интерполированы в *Fasti Consulares*, также как и в *Depositio Martyrum*». Значит, ссылка на «Хронограф» как на древнее подтверждение даты праздника Рождества оказывается несостоятельной (Förster 2000. S. 103).

⁷² См.: Usener H. *Das Weihnachtsfest*. Bonn, 1889; *Roll* 1998. P. 8.

⁷³ Согласно расчетам Франка данная проповедь была произнесена позднее свт. Амвросием Медиоланским (373/4—397). См.: *Roll* 1998. P. 12.

⁷⁴ См. о византийском искусстве Северной Африки альбом: Атаянц М. *Рах Романа*. Римский мир: фотографии и рисунки. М., 2008.

⁷⁵ Издана А. Вилмаром: *Wilmart A. Un Sermon de saint Optat pour la fête de Noël // RSR* 2. 1922. S. 271—302.

⁷⁶ Празднику Рождества Христова, совершавшемуся 25 декабря, посвящены 13 слов блж. Августина: *Sermones* 184—196 (= *Sermones in Natali Domini* 1—13).

избранный Самим Христом⁷⁷, имеющий богооткровенное происхождение. «День Сын от дня Отца, Бог от Бога, Свет от Света»⁷⁸.

Хотя североафриканская традиция празднования Рождества могла появиться скорее всего под влиянием римской, сама римская традиция оказывается отчетливо представленной только в рождественских проповедях свт. Льва Великого, папы Римского⁷⁹, веком позднее. В то же самое время праздник Богоявления, отмечавшийся 6 января, означал для папы Льва еще не Крещение Господне, а — также как и для блж. Августина⁸⁰ — поклонение волхвов, являющее откровение Бога язычникам⁸¹. Он был органичным завершением праздничного периода, который начинался 25 декабря. «Истина, которую не приняло иудейское ослепление, сообщила свой свет всем народам. Итак, да почтим святейший день, в который явился Творец нашего спасения; и Того Младенца, Которому лежащему в яслях пришли поклониться волхвы, Ему всемогущему мы да поклонимся на небесах (*et Quem magi Infantem venerati sunt in cunabulis, nos omnipotentem adoremus in caelis*)»⁸².

Особо следует сказать о совпадении празднования и поспражднования Рождества Христова, отмечавшегося в декабре, с языческим праздником солнца и со связанными с ним римскими январскими календами. Подобно тому, как январский день Богоявления (6 января) «совпал» по времени с аналогичным праздником гностиков, так и декабрьский день Рождества (25 декабря) отмечался в одно

⁷⁷ *Aug. Sermo* 190, 1 (PL 38, 1007:12): *et diem quo nasceretur, elegit.*

⁷⁸ *Aug. Sermo* 190, 4 (PL 38, 1008:57): *Dies Filius ex die Patre, Deus ex Deo, Lumen ex Lumine*. Ср.: *Aug. Serm.* 196, 1 (PL 38, 1019): «День рождения, ибо родился день. И потому сегодня, что отныне возрастает день».

⁷⁹ *Leo M. Sermones* 21—30 (= *De Nativitate Domini* 1—10. *Léon le Grand. Sermons*. T. I. Paris, 1947. SC 22. P. 68—181).

⁸⁰ Блж. Августин посвятил поклонению волхвов, праздновавшемуся 6 января, шесть проповедей: *Sermones* 199—204 (= *In Epiphania Domini* 1—6). «Ибо в тот день поклонялись пастыри, сегодня волхвы» (*Aug. Sermo* 199, 1. PL 38, 1026:36).

⁸¹ *Leo M. Sermones* 31—38 (= *In Epiphaniae solemnitate sermones* 1—8) (SC 22. P. 188—259).

⁸² *Leo M. Sermo* 32, 4 (SC 22. P. 200).

время с римскими языческими торжествами. Данное сопоставление Рождества Христова и солнца, особенно тогда, когда Рождество стало устойчиво праздноваться 25 декабря на третий день после зимнего солнцестояния (22 декабря), явилось своеобразным ответом-вызовом христиан на языческое празднование в честь непобедимого солнца (*sol invictus*), введенное в Риме по указу императора Аврелиана в 274 г.⁸³ Блж. Августин призывал праздновать праздник Рождества Христова «не как неверные ради этого солнца, но ради Того, Кто сотворил это солнце»⁸⁴. О совпадении Рождества Христова с праздником солнца писал также свт. Лев, папа Римский: «...им этот день нашего торжества кажется почтенным не столько в связи с Рождеством Христовым, сколько с восходом нового, как они говорят, солнца»⁸⁵.

Через несколько дней после языческого праздника солнца начиналось празднование римского новолетия, январских календ, или 1 января⁸⁶. С середины I в. до Р. Х. в Римской Империи день 1 января стал считаться 1-м днем года после того, как Юлий Цезарь закрепил его за 12-м днем после зимнего солнцестояния. Начиная с сер. II в. до Р. Х. как раз в этот день вступали в должность консулы, по именам которых назывался год. Ливаний оставил сообщение о том, что на востоке в IV в. праздник январских календ был распространен «везде, где была установлена власть римлян»⁸⁷. По оценке Ливания, в отличие от остальных праздников — домашних, городских или национальных — данный праздник был универсальным⁸⁸.

⁸³ Talley 1986. P. 58.

⁸⁴ Habeamus ergo, fratres, solemnem istum diem; non sicut infideles propter hunc solem, sed propter eum qui fecit hunc solem (Aug. Sermo 190, 1. PL 38, 1007:35).

⁸⁵ ...quibus hic dies sollempnitatis nostrae, non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur (Leo M. Sermo 22, 6. SC 22. P. 86).

⁸⁶ Подробнее см.: Κουκουλές. Σ. 13—19.

⁸⁷ Libanius. Ἐκφρασις Καλανδῶν 4, 1053 (ed. Reiske, 1791—1797). Цит. по: Κουκουλές. Σ. 13.

⁸⁸ «Один праздник дома, другой — города, а третий — народа. Но я знаю один праздник, общий для всех тех, кто живет под властью ромеев. Он совершается, ког-

О праздновании 1-го января писал св. Григорий Нисский: «Римляне имеют обыкновение в зимнее время по некоему отеческому обычаю совершать праздник, когда после возвращения солнца в высшую область мера каждого дня начинает возрастать»⁸⁹. Св. Григорий Богослов в 38 слове на Богоявление, противопоставляя премирный праздник мирскому, под последним, в частности, мог иметь в виду празднование 1 января. Недаром он начал обличение мирского праздника с намека на украшение наружных дверей (Μὴ πρόθυρα στεφανώσωμεν, μὴ χορὸς συστησώμεθα, и т. д.), о котором писал в связи с новым годом Ливаний: «на рассвете при пении петуха каждый украшает свои наружные двери (πρόθυρα) лавровыми ветвями и другими видами венков»⁹⁰. Четвертая гомилия Астерия Амасийского целиком посвящена опровержению «лживого» «праздника календ» и его нечестивых обрядов⁹¹.

Таким образом, праздник 25 декабря (или, точнее, его попраздненство) приходился на языческий праздник новолетия, который отмечался в Византии не только язычниками, но и христианами⁹², включая даже византийских царей, в течение нескольких дней⁹³. В эти дни дети освобождались от посещения школы, трудящиеся не ходили на работу и пр. Начало времени, годового цикла, кото-

да один год завершен, а другой начался» (έορτὴ δὲ ἡ μὲν τῆς οἰκίας, ἡ δὲ πόλεως, ἡ δὲ ἔθνους. Μίαν δὲ οἶδα κοινὴν πάντων ὅποσοι ζῶσιν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν. Γίνεται δὲ ἐνιαυτοῦ τοῦ μὲν πεπαιμένου, τοῦ δὲ ἀρχομένου). Libanius. Progymnasmata 12, 5 (ed. R. Förster. Leipzig, 1921. P. 2:1—4. TLG 2200/6).

⁸⁹ Greg. Nyss. Ep. 14. PG 46, 1049C.

⁹⁰ Libanius. Progymnasmata 12, 5 (P. 7:1—4).

⁹¹ Ast. Amas. Hom. IV adv. kalendarum festum. PG 40, 217A—226B, см. особо 220A.

⁹² В сочинении «Против Фауста» блж. Августина пришлось отвечать на упрек в том, что христиане празднуют языческий праздник солнца и новолетия: «<...> вы празднуете торжественные дни язычников вместе с ними, поскольку не полностью удалили из своей жизни календы и дни летнего солнцестояния <...>» (Aug. Contra Faustum 20, 4. P. 538:3). См. также две проповеди блж. Августина «О январских календах», помещенные в латинской патрологии между циклами проповедей на Рождество и на Богоявление (Sermones 197, 198. PL 38, 1021—1026).

⁹³ Κουκουλές. Σ. 19.

рое могло связываться с началом мира, с днем творения, в тоже самое время оказывалось тождественным времени пришествия в мир Спасителя, Солнца правды, Христа.

5. УСТАНОВЛЕНИЕ ПРАЗДНИКА РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА В АНТИОХИЙСКОЙ, АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВАХ

В почти прижизненной рукописи сирийского монофизитского богослова Дионисия Бар-Салиби († 1171) присутствует схолия с объяснением причин введения особого праздника Рождества: «Господь был рожден в месяце январе, в день, когда мы празднуем Богоявление; ибо древние соблюдали Рождество и Богоявление в один день... Причина, по которой отцы перенесли указанное торжество с 6 января на 25 декабря, как говорят, такова: язычники имели обыкновение отмечать в тот же день 25 декабря праздник рождения солнца. Для украшения торжества у них был обычай возжигания огня, даже христиане приглашались принять участие в этих обрядах. Итак, когда учителя заметили, что христиане были покорены этим обычаем, они решили праздновать праздник истинного Рождества в тот же день; а 6 января они стали праздновать Богоявление. Они сохранили этот обычай до сего дня с обрядом возжигания света (досл. огня)»⁹⁴. Таким образом, согласно свидетельству Дионисия Бар-Салиби отдельное от Богоявления празднование Рождества было установлено с апологетической целью — для опровержения языческого праздника солнца. Автор не сравнивает западную и восточную традицию, он пишет о древнем едином празднике, но сам придерживается традиции двух праздников, которая подтверждена авторитетом «отцов».

Праздник Рождества Христова, отмечавшийся 25 декабря, оказался столь убедительным и важным, что в течение IV—V вв. он был принят повсеместно не только на Западе, но и на Востоке, включая самые отдаленные страны — Сирию и Армению. Свидетельства,

⁹⁴ Цит. по: Roll 1998. P. 7.

подтверждающие распространение праздника на Востоке, древнее, нежели наиболее надежные свидетельства о его исконном бытии в Риме.

Проповеди свт. Григория Богослова⁹⁵ и Григория Нисского⁹⁶ на два отдельных праздника Рождества и Крещения⁹⁷ подтверждают появление данных праздников в Константинопольской Церкви. Так, св. Григорий Богослов произнес две проповеди: 25 декабря 380 г. — на Рождество⁹⁸, и 6 января 381 г. — на Крещение. Во 2-й из них свт. Григорий назвал себя «начальником (ἑξάρχος) праздника» Рождества⁹⁹, что означало, по мнению многих ученых, что именно он был его «строителем» или «инициатором»¹⁰⁰. Впрочем, даже если праздник Рождества был введен в Константинополе еще до св. Григория, в любом случае его торжественное совершение в 380 г. означало усиление православной партии и ослабление ари-

⁹⁵ Greg. Naz. Oratio 38 in Theophania. PG 36, 311A—334A; Oratio 39 in sancta Lumina. PG 36, 335A—360A. См. также проповедь «на Крещение», произнесенную 7 января на следующий день после «торжественного дня светов»: Oratio 40 in sanctum Baptisma. PG 36, 359B—426D.

⁹⁶ Greg. Nys. Oratio in diem natalem Christi. PG 46, 1128A—1150C [Dub.]; In diem luminum. PG 46, 577A—600B. В проповеди «на день Светов» ясно говорится о двух праздниках: «Так вот, родился малое число дней назад Христос, рожденный прежде всякой чувственной и умопостигаемой сущности. Сегодня он крестится Иоанном, дабы очистить то, что покрылось грязью» (PG 46, 580BC).

⁹⁷ Св. Василий Великий также оставил проповедь на Рождество, точная датировка которой затруднительна (Bas. M. Homilia in Sanctam Christi generationem. PG 31, 1457C—1476A). Астерий Амасийский ясно перечислил в одной из своих проповедей праздник Рождества Христова, который он называет «Богоявлением во плоти», и праздник Крещения: «Мы совершаем праздник светов, так как через отпущение грехов словно из некоего мрачного узлища прежней жизни мы восходим к [жизни] светлой и безмятежной» (Ast. Amas. Nom. IV adv. kalendarum festum. PG 40, 217C).

⁹⁸ В этой проповеди также упоминается Крещение («Вскоре ты увидишь и очищающегося Иисуса во Иордане моим очищением <...>». Greg. Naz. Oratio 38, 16. PG 36, 329BC), что «могло произойти как воспоминание о прежнем едином празднике искупления» (Merras 1995. P. 180).

⁹⁹ Greg. Naz. Oratio 39, 14. PG 36, 349:B.

¹⁰⁰ Возможно свт. Григорий Богослов ввел этот праздник незадолго до 379 г. См.: Roll 1998. P. 4.

анствующих, отрицавших единосущие Сына и потому не способных допустить отдельного празднования Его Рождества¹⁰¹. Разделение праздников Рождества и Крещения, утвержденное св. Григорием в Константинопольской Церкви, впоследствии подтверждается в проповеди св. Прокла Константинопольского (434—446): «В предшествующем празднике Рождества Спасителя земля радовалась, нося Владыку всех в яслях; в сегодняшний праздник Богоявления море зело веселится, а веселится потому, что через Иордан оно получило благословение очищения»¹⁰².

В 386—388 гг. свт. Иоанн Златоуст произносил проповеди, посвященные празднику Богоявления¹⁰³. В одной из них, сказанной 20 декабря 386, 387 или 388 г. на праздник св. Филогония, бывшего еп. Антиохийского, приговаривая народ к празднику Рождества, Златоуст назвал его «самым почитаемым и священным из всех праздников»¹⁰⁴. Через 5 дней в своей наиболее известной проповеди-апологии праздника Рождества антиохийский проповедник оставил ценное свидетельство о времени введения праздника Рождества Христова в Антиохийской Церкви: «Хотя еще не наступил десятый год, когда стал для нас ясен и известен этот день... Ибо как знатные и благородные растения, <...> так и этот день свыше известный тем, кто живет на Западе, ныне доставлен к нам, и не много лет назад...»¹⁰⁵.

¹⁰¹ Dunlop 2004. P. 31—32.

¹⁰² Procl. Const. Oratio in sancta Theophania 7, 1. PG 65, 757C.

¹⁰³ Jo. Chrys. Hom. in diem Natalem Domini. PG 49, 351—362; Hom. de Bap-tismo Christi et de Eriphania. PG 49, 363—372.

¹⁰⁴ Jo. Chrys. De beato Philogonio 6, 3. PG 48, 752:50—52.

¹⁰⁵ Jo. Chrys. Hom. in diem Natalem Domini 1. PG 49, 351:24—42. Καίτοι γε οὕτω δέκατον ἐστὶν ἔτος, ἐξ οὗ δὴλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γευένηται· ἀλλ' ὅμως, ὡς ἄνωθεν καὶ πρὸ πολλῶν ἡμῖν παραδοθεῖσα ἐτῶν, οὕτως ἤνθησε διὰ τῆς ὑμετέρας σπουδῆς. <...> Καθάπερ γὰρ τὰ γενναῖα καὶ εὐγενῆ τῶν φυτῶν <...>, οὕτω καὶ αὕτη παρὰ μὲν τοῖς τὴν Ἑσπέραν οἰκοῦσιν ἄνωθεν γνωρίζομένη, πρὸς ἡμᾶς δὲ κομισθεῖσα νῦν, καὶ οὐ πρὸ πολλῶν ἐτῶν <...>. Полный рус. пер.: «Хотя нет еще десяти лет, как этот день стал известен и объявлен нам, но, как будто издавна и за много лет преданный нам, так он прославился от вашего усердия. Посему — не погрешил бы тот, кто назвал бы его и но-

Итак, согласно свидетельству Златоуста, в Антиохии обратили внимание на особый праздник Рождества Христова во второй половине 70-х годов IV в. Известно, что новая для Антиохии литургическая традиция была введена в церковной общине сторонников Никейского собора под руководством еп. Флавиана¹⁰⁶, в которую входил свт. Иоанн, незадолго до произнесения рождественской проповеди рукоположенный Флавианом во пресвитера (с 28 февраля 386 г.). Праздник установлен был в течение 10-летия не позже свидетельства Златоуста (по расчетам В. Данлопа между 378 и 382 г.¹⁰⁷) и скорее всего при его непосредственном участии. По словам Х. Форстера «большинство исследователей придерживаются мнения, что Иоанн Златоуст в этой проповеди ввел в своей антиохийской общине впервые праздник Рождества...»¹⁰⁸. Вопреки противникам праздника его сторонники учили, что он — «древний и ветхий», распространенный от Фракии до Гадиры¹⁰⁹.

вым, и — вместе — древним, новым — потому, что он недавно стал известен нам, а древним и давним — потому, что он скоро сравнялся с древнейшими и возрос до одинаковой с ними степени. Как благородные и доброкачественные растения, быв посажены в землю, вскоре достигают великой высоты и обильно покрываются плодами, — так и этот день, издавна известный живущим на Западе, а к нам ныне принесенный не за много лет, вдруг так возрос и такие принес плоды, какие можно видеть теперь, когда ограды наши наполнены и вся церковь тесно вмещает множество собравшихся» (цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Беседа в день Рождества Христова // Творения. Т. 6. Кн. 2. Петроград, 1916. С. 273—274).

¹⁰⁶ В Антиохии в 370 гг. была арианская община под руководством Евзоия († 375), которого сменил его последователь Дорофей (в 381 г. вышел в отставку). Были также и две никейские общины: 1) под руководством еп. Мелетия (360—381), а затем еп. Флавиана (381—404), и 2) еп. Павлина (362—383) (в зависимости от Евстафия), затем Евагрия (до 394), которая поддерживала тесные отношения с Римом. Вопрос о том, когда праздник Рождества был введен в общине еп. Павлина, остается открытым. Известно, что в 378 г. Павлин рукоположил Иеронима во пресвитеры. В связи с этим немецкий исследователь Х. Форстер вслед за Х. Леклерком высказывает следующее предположение: «Может быть, сам Иероним перенес из Рима праздник Рождества в эту общину» (Förster 2000. S. 65).

¹⁰⁷ Dunlop 2004. P. 106.

¹⁰⁸ Förster 2000. S. 58.

¹⁰⁹ Гадир — современный Кадис в Испании. См.: Jo. Chrys. Hom. in diem Na-

Распространенность праздника на Западе была очевидна для свт. Иоанна и его современников.

Свт. Амфилохий Иконийский в кон. 380-х — нач. 390-х гг. произнес проповедь «На Рождество нашего великого Бога и Спасителя Иисуса Христа». Вначале в ней говорится, что Церковь, подобно цветущему лугу, украшена таинствами, одно из которых — таинство Рождества¹¹⁰. Далее он с аллюзиями на Священное Писание повествует о Христе, как о «Солнце праведности»¹¹¹, «Востоке, сияющем с высоты»¹¹², и «Свете языков»¹¹³. Проповедь св. Амфилохия подтверждает распространенность праздника Рождества Христова в малоазийских церквях.

Александрийская Церковь, как и другие Восточные Церкви, первоначально отмечала только праздник Богоявления. Св. Иоанн Кассиан Римлянин (360—ок. 432), хорошо знакомый с литургическими традициями восточных и западных Церквей, в своих «Собеседованиях» (написаны между 418 и 428 г. в Марселе) оставил следующее свидетельство: «В египетской стране по древней традиции соблюдается такой обычай, что после дня Богоявления — а под ним священники той области понимают одновременно и Крещение Господне, и Рождество по плоти (vel Dominici baptismi, vel secundum carnem nativitatis esse definiunt...) и потому торжество того и другого таинства празднуют не отдельно в два дня, как в западных областях, а в едином празднике этого дня, — епископ Александрии рассылает послания всем церквям Египта, в которых указывается начало Четыредесятницы и день Пасхи, не только во все города, но и во все монастыри»¹¹⁴. Существование «единого праздника» Богоявления, отмечавшегося в Египте еще в первой

talem Domini 1. PG 49, 352:11—13.

¹¹⁰ *Amph. Ic. In Nat. Domini* (ed. C. Datema. Vrepols, 1978. P. 1:9—13. TLG 2112/1).

¹¹¹ Ср.: Мал. 4, 2. *Amph. Ic. In Nat. Domini* (P. 1:89—90).

¹¹² Ср.: Зах. 6, 12 (в слав. пер.); Лк. 1, 78. См.: *Amph. Ic. In Nat. Domini* (P. 1:91—92).

¹¹³ Ср.: Ис. 42, 6; Лк. 2, 32. См.: *Amph. Ic. In Nat. Domini* (P. 1:95).

¹¹⁴ *Jo. Cass. Collatio X, 2 (M. Petschenig. 1886. P. 286:19. CSEL 13).*

трети V в., подтверждается также содержанием Венского папируса, точную датировку которого, к сожалению, установить невозможно¹¹⁵.

Скорее всего, праздник Рождества был введен в Александрии по инициативе свт. Кирилла Александрийского незадолго до Эфесского собора. Павел, епископ Эмесский, проповедовал на праздник Рождества Христова 25 декабря 432 г. в Великой церкви Александрии в присутствии свт. Кирилла Александрийского: «Ибо сегодня ради нас родился Отрок, в Коем вся видимая и невидимая тварь приобрела твердые упования на спасение... Итак, рождает Богородица Мария Эммануила»¹¹⁶. Перенесение Рождества Христова на 25 декабря не означало отмены или переосмысления традиционной для Египта даты 6 января. Вслед за рождественской проповедью Павел Эмесский произнес в том же самом соборном храме в день 6 тиб, т. е. 6 января, проповедь «о вочеловечении Спасителя нашего Христа»¹¹⁷, в которой говорилось о соединении двух природ: Божественной и человеческой, — о рождении Эммануила, «по Божеству бесстрастного, по человечеству страдательного»¹¹⁸, но ничего не было сказано о Крещении. Исследователь Тэллэй полагает, что празднование 25 декабря было введено в Александрии между 418 и 432 г.¹¹⁹

Таким образом, отдельное празднование Рождества было установлено в Антиохийской Церкви (не ранее 376—377 г.), в конце

¹¹⁵ В Венском папирусе 1-й пол. V в. (P. Vindob. G. 2326) содержится двухсторонний лист на греч. яз.: на одной стороне — литургический текст, посвященный празднованию Рождества, на другой — текст, посвященный празднованию Крещения с указанием даты 5 тиб: «Родившийся в Вифлееме и вскормленный в Назарете, вселившийся в Галилее, мы узрели знамение с неба. Звезде явившейся пастыри свиряющие удивились. Преклонив колени глаголали: слава Отцу алилуия, слава Сыну и Святому Духу, алилуия, алилуия, алилуия». На обратной стороне: «Тиб 5. Избранный святой Иоанн Креститель, проповедавший покаяние во всем мире во оставление наших грехов» (цит. по: *Forster 2000. S. 167*).

¹¹⁶ *Paul. Emes. Sermo 124 // ACO I, I, 4. S. 10.* Вся проповедь S. 9—11.

¹¹⁷ *Paul. Emes. Sermo 125 // ACO I, I, 4. S. 11—14.*

¹¹⁸ *Paul. Emes. Sermo 125 // ACO I, I, 4. S. 12.*

¹¹⁹ *Talley 1986. P. 140—141.*

370-х гг. — в Константинопольской Церкви, вслед за ней в малоазийских Церквях, и позднее — в Александрийской (в нач. 430-х гг.).

6. РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО В ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ

Введение отдельного дня для празднования Рождества в Иерусалимской Церкви заслуживает особого рассмотрения. Известно, что из всех восточных Церквей Иерусалимская Церковь оказала наибольшее сопротивление установлению декабрьского праздника. В нач. V в. блж. Иероним, ученейший представитель западного христианства, находясь в Иерусалиме, выступил в защиту празднования Рождества 25 декабря, отличного от празднования Крещения 6 января. В проповеди на Рождество (пронесена между 401 и 410 г.¹²⁰) он обратился к своей аудитории с пылким полемическим задором: «Итак, мы говорим, что сегодня Христос родился, затем в Богоявлении возродился (*hodie Christus natus est, post in epiphaniis renatus est*). Вы навязываете нам рождение и возрождение, вы, которые говорите, что Он родился во время Богоявлений...»¹²¹. При этом следует учесть, что блж. Иероним не смог изменить господствовавший в то время общепринятый в Иерусалимской Церкви обычай. С этим обычаем единого праздника уживалась западная литургическая традиция двух праздников еще двумя десятилетиями позднее, когда известная подвижница св. Мелания Младшая, подвизавшаяся в Святой Земле, 25 декабря 439 г. молилась в Вифлеемской пещере, где родился Спаситель, в день празднования Рождества, за несколько дней до своей смерти¹²².

¹²⁰ *Vailhé 1905. P. 214.*

¹²¹ *Hier. Hom. de nativ. Domini. L. 148—149 (ed. G. Morin. 1958. P. 524—529. SL 78).* Ср.: «...другие считают, что [Христос] рождается на Богоявление, мы не осуждаем мнение других, но следуем своему учению» (...alii putant quod in epiphaniis nascitur: non damnamus aliorum opinionem, nostram sequimur doctrinam. L. 112—113). «То, что мы говорим, не наше, но мнение большинства: весь мир говорит против мнения этой провинции» (Non sunt nostra quae loquimur, maiorum sententia est: universus mundus contra huius provinciae opinionem loquitur. L. 120).

¹²² *Vita Melanii 63, 254 (255). См.: Perrone 1980. P. 54—55.*

В середине V в. Иерусалимский патриарх свт. Ювеналий (424—458), вернувшись в Иерусалим после Халкидонского собора при силовой поддержке византийского гарнизона, ввел здесь на короткий срок празднование Рождества 25 декабря. В разгоревшемся конфликте влиятельные в Иерусалиме антихалкидониты-монофизиты выступали против православного учения о неслитном соединении двух природ во Христе и против отдельного праздника Рождества, который уже тогда мог стать для православных литургическим подтверждением истинности их веры. Патриарх Ювеналий «начал совершать славное и спасительное Рождество Господа»¹²³ не по западному образцу, а, что более вероятно, под влиянием св. Прокла Константинопольского.

Однако в скором времени Иерусалимская Церковь вернулась к прежнему обычаю, который в частности подтверждается грузинской версией Иерусалимского лекционария конца V в., где говорится о праздновании Рождества и Крещения в Иерусалиме в один день — 6 января¹²⁴, и данными, извлекаемыми из двух известнейших агиографических произведений Кирилла Скифопольского (VI в.). В «Житии Евфимия» несколько раз упоминается о том, что ежегодно преподобный уходил в «великую пустыню (*πανέρημον*) в восьмой день святых Богоявлений»¹²⁵. С учетом сделанного в «Житии Саввы» указания на то, что прп. Евфимий «взял с собой [св. Савву] в четырнадцатый день января месяца в великую пустыню Рува»¹²⁶, выводится дата празднования «святых Богоявлений» 6 января, получаемая путем вычитания 8 дней из 14. О другой, более ранней, декабрьской дате у Кирилла нет никаких упоминаний.

Одно из наиболее ярких свидетельств о сохранении особой литургической традиции Иерусалимской Церкви в VI в. со-

¹²³ *Ὅστις καὶ τὴν ἐπίδοξον καὶ σωτηριάδην τοῦ Κυρίου προσκυνουμένην ἀρξάμενος ἐπέτελεσεν γένναν. Bas. Sel. Sermo 41. PG 85, 469B:19—20.*

¹²⁴ *Renoux 1965. P. 358—359.*

¹²⁵ См., напр.: *Cyr. Scyth. Vita Euthymii (ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 57:16—17. TLG 2877/1).*

¹²⁶ *Cyr. Scyth. Vita Sabae (ed. E. Schwartz. Leipzig, 1939. P. 94:13—15. TLG 2877/2).*

держится у Космы Индикоплевста (Индикоплова), который в «Христианской топографии» (550 г.) писал: «Иерусалимляне <...> на Богоявление совершают Рождество. <...> Но издревле Церковь, дабы не забыла об одном из двух праздников, совершая их вместе, постановила, чтобы их разделяли двенадцать дней по числу апостолов...»¹²⁷. И Авраамий Эфесский¹²⁸ в проповеди на Благовещение, датированной ранее 553 г., констатировал: «Только до сего дня палестинцы и преданные им арабы не соглашаются со всеобщим мнением всех и не празднуют наш праздник святого Рождества Христова»¹²⁹.

Ситуация зашла столь далеко, что понадобилось вмешательство самой высшей государственной власти. Ок. 560 г. император Юстиниан¹³⁰ написал послание «О праздниках: Благовещении

¹²⁷ Οἱ δὲ Ἱεροσολυμίται, ὡς ἐκ τοῦ μακαρίου Λουκᾶ λέγοντος περὶ τοῦ βαπτισθῆναι τὸν Κύριον «ἀρχόμενος ὡς ἐτῶν τριάκοντα», τοῖς Ἐπιφανίοις ποιοῦσι τὴν γέννα. <...> Ἐξ ἀρχαίῳθεν δὲ ἡ Ἐκκλησία, ἵνα μὴ τὰς δύο ἑορτὰς ὁμοῦ ποιοῦσα λήθην ποιήσῃ μιᾶς ἐξ αὐτῶν, ἐνομοθέτησε μεσάζειν δώδεκα ἡμέρας κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποστόλων καὶ οὕτως γίνεσθαι τὴν ἑορτὴν τῶν Ἐπιφανίων <...>. Οὕτως οὖν καὶ τὰ Ἐπιφάνια τοῦ Δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ ἐνομοθέτησε γίνεσθαι μετὰ δεκάδιό ἡμέρας τῆς γενέσεως αὐτοῦ. Μόνοι δὲ οἱ Ἱεροσολυμίται ἐκ στοχασμοῦ πιθανοῦ, οὐκ ἀκριβῶς δέ, ποιοῦσι τοῖς Ἐπιφανίοις τῇ δὲ γέννᾳ μνήμην ἐπιτελοῦσι τοῦ Δαυὶδ καὶ Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου... *Cosm. Indicopl. Topographia Christiana* 5. Παραγραφὴ εἰς τὴν σύλληψιν τοῦ Κυρίου (ed. W. Wolska-Conus. Paris, 1970. P. 10:1—12:4. TLG 4061/2). Рус. пер.: «А иерусалимляне, будто бы в согласии с блаженным Лукой, который говорит, что Господь крестился, “начиная лет тридцати”, вместе с Богоявлением отмечают Рождество. <...> Издревле же Церковь, чтобы, совершая два праздника вместе, не придать забвению один из них, узаконила, чтобы предшествовали двенадцать дней по числу апостолов и так происходил праздник Богоявления <...>. Таким образом, и Богоявления Владыки нашего Христа узаконила совершать по истечении двенадцати дней от Рождества Его. Только иерусалимляне по вероятному предположению, но необоснованно совершают с Богоявлениями и Рождением память св. Давида и Иакова апостола».

¹²⁸ Иерусалимский епископ с 542 по 553 г., затем монах, основатель двух монастырей в Константинополе и Иерусалиме.

¹²⁹ *Abr. Eph. Oratio in annuntionem Deiparae* 1 // PO 16/3. 1922. P. 443:4—8.

¹³⁰ Авторство Юстиниана было поставлено под сомнение в статье: *Halleux* 1992. P. 321, *passim*.

и Рождестве, Сретении и Крещении» (*Sermo de festis. SRG 6892*)¹³¹, адресованное Иерусалиму, т. е. Иерусалимской Церкви при патриархе Евстохии (552—563/564). «Мы услышали, что некоторые заблуждающиеся, пребывая в Иерусалиме, не следуют святым писаниям и учителям-отцам и не совершают это святое в теле Рождество Господа 25 декабря месяца, а на Рождество Господа устраивают [праздник] Давида и Иакова. В 6-й день месяца января совершают они Рождество вместе с Крещением»¹³². В силу этого, по мысли автора, нарушались даты праздников Благовещения (25 марта) и Сретения (2 февраля)¹³³. Сославшись на Евангелие от Луки (Лк. 1, 26—56), Юстиниан привел также ряд авторитетных мнений отцов: свт. Григория Богослова, Григория Нисского и Иоанна Златоуста, а также текст под именем блж. Августина Иппонского, пытаясь убедить своих адресатов без «некоего принуждения» и «силы» принять отдельный праздник Рождества¹³⁴.

«Из Святого Писания и от Благовещения¹³⁵ видно, что иной день Рождества и иной день Крещения. Во время Рождества Христова полки ангелов, откровение света, удивление пастухов, пришествие волхвов, ведомых звездой с востока, и выпытывание времени Иродом. А о Крещении и о Богоявлении в Писании имеется другое свидетельство у святых евангелистов...»¹³⁶. Послание Юстиниана завершается указанием на традиционность византийской литургической практики: «Ныне мы не что-то новое изыскиваем у вас, но то, что отцы и учителя изыскали из священных книг и православные

¹³¹ Данное послание сохранилось только на древнегрузинском языке. См.: *Кекелидзе 1905* (рус. пер.); *Esbroeck 1968* (лат. пер.).

¹³² *Esbroeck 1968*. P. 357. Ср. рус. пер. в: *Кекелидзе 1905*. С. 154.

¹³³ В самом Константинополе праздник Сретения был установлен в 542 г. *Theoph. Chronographia* (a. m. 6034, согласно александрийской эре) (ed. C. de Boor. Leipzig, 1883. P. 222: 23—26. TLG 4046/1).

¹³⁴ *Esbroeck 1968*. P. 358.

¹³⁵ В пер. Кекелидзе: «благовествования».

¹³⁶ *Just. Sermo de festis* IV, 12 (*Esbroeck 1968*. P. 359. Ср. рус. пер.: *Кекелидзе 1905*. С. 155).

совершали изначала, совершается ныне нами, и вам также надлежит поступать, дабы согласно славить нам Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков. Аминь»¹³⁷.

Послание «О праздниках», составленное в форме мягкого приказа, было исполнено уже после смерти Юстиниана¹³⁸. Согласно сообщению Никифора Каллиста, император Юстиниан только издал декрет о праздновании Сретения, а его преемник Юстин II (565—578) подтвердил празднование Рождества во всей империи 25 декабря¹³⁹. Около 570 г. неизвестный паломник из Пьяценцы в своем описании Святой Земли отметил, что празднование в честь Иакова и Давида совершалось на следующий день после Рождества (alio die de Natale Domini)¹⁴⁰. Значит, в этом году Рождество праздновалось уже 25 декабря. По предположению М. ван Эсбрука празднование Рождества 25 декабря было введено в Иерусалиме вскоре после 567/568 г.¹⁴¹

На этот раз установление особого праздника Рождества Христова не вызвало столь сильного противодействия. Благодаря усилиям верных последователей Халкидонского собора праздник сумел прижиться в последнем из входивших в состав византийской пентархии патриархате. В VII в. свт. Софроний Иерусалимский произносил проповеди на Рождество Христово, по вычислениям С. Вальхэ, 25 декабря 634 г., а на Крещение Господне, — 6 января 635 г.¹⁴²

¹³⁷ Just. Sermo de festis VII, 20 (Esbroeck 1968. P. 362. Ср. рус. пер. Кекелидзе 1905. С. 158).

¹³⁸ По версии армянского епископа Григория Арзруни изменение системы праздников произошло только после смерти преемника Евстохия Макария (563/564—574): «После смерти Макария принял город ересь» (Esbroeck 1968. P. 364).

¹³⁹ Τάττει δὲ καὶ τὴν τοῦ Σωτῆρος ὑπαπαντῆν ἄρτι πρῶτως ἀπανταχοῦ τῆς γῆς ἐορτάζεισθαι, ὡς περ Ἰουστίνος τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀγίαν γέννησιν. Nic. Call. Hist. Eccl. XVII, 28. PG 147, 292A.

¹⁴⁰ Itinerarium Antonini 30, 144. Цит. по: Perrone 1980. P. 58.

¹⁴¹ Esbroeck 1968. P. 371.

¹⁴² Vailhé 1905. P. 215—216.

7. ГИПОТЕЗА М. ХИГГИНСА О СОВМЕСТНОМ ПРАЗДНОВАНИИ ПРАЗДНИКОВ РОЖДЕСТВА И КРЕЩЕНИЯ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ В НАЧ. VII ВЕКА И ЕЕ КРИТИКА

Американский исследователь М. Хиггинс на основании анализа нескольких исторических источников: «Истории» Феофилакта Симокатты, «Хронографии» Феофана, повествования Иоанна Антиохийского¹⁴³ и «Пасхальной хроники» — сделал, однако, вывод о возвращении к древней традиции совместного празднования Рождества и Крещения в столице Византии в нач. VII в., в 602 г.: «Замена Богоявления Рождеством (т. е. введение дополнительного праздника Рождества) встретила с огромным сопротивлением на Востоке. [...] Преемники Юстиниана не попытались поддержать и продолжить его календарные реформы под угрозой такой оппозиции. После его смерти Рождество было оставлено, а вместе с ним и более ранняя дата для Сретения»¹⁴⁴. Таким образом, несколькими росчерками пера в краткой статье-заметке автор свел на нет все предшествующее формирование литургического цикла христологических праздников в Византии.

Суть аргументации М. Хиггинса такова. Симокатта пишет о том, что на 40-й день после Рождества на Сретение в императора Маврикия и его сына Феодосия народная толпа бросала камни и вела себя дерзко. Тем не менее император совершил моление во Влахернах, после чего наказал мятежников. Историк пишет и о том, что этот инцидент произошел через несколько дней после свадьбы Феодосия. Если сопоставить сообщение Симокатты, отчасти подтверждаемое другими источниками, с «Пасхальной хроникой», в которой определяется время свадьбы Феодосия с 9 по 15 февраля

¹⁴³ Иоанн Антиохийский, который ничего не говорит о браке Феодосия, как будто подтверждает Симокатту — согласно его повествованию в день Сретения на Маврикия напали во время процессии в районе Карпиана; горожане насмеялись над ним, возя на осле лысого в чесночном венке и распевая издевательские куплеты. Const. Porph. De insidiis 107 (ed. C. de Boor. Berlin, 1905. P. 148:5—10. TLG 3023/3).

¹⁴⁴ Higgins 1952. P. 82.

ля 602 г.¹⁴⁵, то единственно правильной датой для Сретения окажется 14 февраля. Значит, и Рождество, отделяемое от Сретения 40-дневным сроком, праздновалось 6 января так, как в древности на Востоке.

Однако гипотеза Хиггинса не может быть принята. Во-первых, наиболее важное место у Симокатты может быть понято в ином, совершенно неблагоприятном для данной гипотезы смысле. В русском переводе «Истории» Феофилакта Симокатты, выполненным С. П. Кондратьевым, читаем: «Перед этим торжественно была отпразднована свадьба Феодосия, сына царя, которому отец отдал в законный брак дочь Германа, человека очень знатного и очень видного из числа сенаторов. Немного дней спустя после этой свадьбы, зимою, жители Византии почувствовали недостаток хлеба. Когда разразился этот голод и через сорок дней наступил праздник Рождества великого Бога Иисуса (καὶ τῆς τεσσαρακοστῆς ἡμέρας προελθούσης τῆς γενεθλιακῆς πανηγύρεως τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἰησοῦ, курсив мой — ит. Д.), Которого народы вселенной почитают как Христа, народ поднял мятеж против императора»¹⁴⁶. Действительно, греческая фраза оставляет место для некоторой двусмысленности: М. Хиггинс понимает ее в смысле указания на наступление 40-го дня после Рождества, а С. П. Кондратьев под 40-м днем понимает само Рождество.

Во-вторых, в «Хронографии» Феофана нападение народной толпы на императора Маврикия происходит не после свадьбы Феодосия, а до свадьбы¹⁴⁷, а сама свадьба происходит в ноябре

¹⁴⁵ Chronicon paschale. Ἰνδ. ε. κ. μετὰ ὑπ. Μαυρικίου Τιβερίου τὸ ιη'. (V инд. [= 601/602], 20 г. [Маврикия] [= авг. 601—авг. 602], 18 г. после консульства Маврикия Тиверия Августа [= 602]) (ed. L. Dindorf. Bonn, 1832. P. 693:2—5. TLG 2371/1).

¹⁴⁶ Theoph. Simoc. Historiae 8, 4 (ed. C. de Boor. Leipzig, 1887. P. 11:3—12:1. TLG 3130/3). Ср. рус. пер. проф. С. П. Кондратьева под ред. канд. ист. наук К. А. Осиповой: Феофилакт Симокатта. История / Пер. С. П. Кондратьева. М., 1957.

¹⁴⁷ Theoph. Chronographia (P. 283:12—24).

601 г.¹⁴⁸ Если учесть смысловую поправку, предлагаемую в русском переводе Симокатты, то изложение Феофана позволяет реконструировать следующую последовательность событий.

Свадьба Феодосия состоялась в ноябре 601 г. за неделю до начала Рождественского поста (9—15 ноября). Затем начался голод, вызвавший недовольство горожан. В конце поста, продолжавшегося в течение 40 дней, на Рождество 25 декабря кто-то из народной толпы стал бросать камни в царствующих особ. Позднее на Сретение 2 февраля, когда император ночью совершал с народом процессию во Влахернский храм, в районе Карпиана на него напали мятежники, городские массы (димы) устроили издевательскую процессию, возя на осле лысого челоука в венке из чеснока и распевая дерзкие куплеты о Маврикии и его семействе. Несмотря на дерзкое поведение горожан Маврикий с сыном добрались до Влахерн и совершили службу. На другой день зачинщики беспорядков были наказаны и высланы из города.

Единственный источник, совершенно не укладывающийся в вышеприведенную схему, — «Пасхальная хроника», в которой свадьба Феодосия датируется 9—15 февраля¹⁴⁹. Но сведения «Хроники» о свадьбе появляются после большой информационной лакуны и вызывают подозрения. Трудно объяснить, почему свадьба справлялась с пятницы 9 февраля по четверг 15 февраля 602 г. Если заменить Φεβρουαρίου на Νοεμβρίου, будет понятно, почему торжества закончились 15 ноября: это — начало рождественского поста, тех самых «40 дней», о которых пишет Симокатта. В таком случае не остается никаких оснований для неожиданно отпразднованного в Константинополе в нач. VII в. единого праздника Богоявления, восстановление которого в те годы могло означать — ни больше, ни

¹⁴⁸ Theoph. Chronographia (P. 283:35—284:3). Описание нападения на императора помещено в конце статьи 6093 г. (до сентября 601 г.), а в начале статьи следующего 6094 года говорится о свадьбе Феодосия, состоявшейся в ноябре (601 г.)

¹⁴⁹ «Хронография» Феофана также дает другую последовательность событий: восстание, а затем брак (вместо: брак, восстание).

меньше — отказ Византии от признания догматических определений Халкидонского собора. Хотя император Маврикий и был армянского происхождения, его глубокая приверженность православному вероучению никогда и ни у кого не вызывала сомнений.

8. СОВМЕСТНОЕ ПРАЗДНОВАНИЕ РОЖДЕСТВА И КРЕЩЕНИЯ В АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

В Армении, официальная церковь которой, отвергнув Халкидонский собор, стала исповедовать монофизитское учение¹⁵⁰, во второй половине VI в. окончательно утвердился прежний обычай праздновать Рождество и Крещение в один день по указанию армянского католикоса Нерсеса II (548—557)¹⁵¹. У Анании Ширакаци, одного из активнейших армянских богословов и полемистов нач. VII в., содержится интересное, но мало обращавшее на себя до сих пор внимание замечание о том, что отдельный день Рождества Христова праздновался в Армении даже после Халкидонского собора, пока по приказу католикоса Иоанна Мандакуни († 480) он не был запрещен: «И небеса запрещают, чтобы мы разделяли его на две части. Но в один день позволю нам соблюдать Рождество и Крещение, и, соблюдая неповрежденными сроки установления обоих, давай последуем святым апостолам, и святым никейским отцам, и нашим собственным учителям. Ибо неправда то, что [новое Рождество] не достигло их и что они потому его не приняли; но много времени назад [этот праздник] пришел на нашу землю и был принят людьми, которые не ведали истину. И это продолжалось много, много лет до блаженного католикоса Иоанна, по фамилии Мандакуни. И затем он исследовал истину и после исследования и обнаружения истины он приказал, чтобы праздник был оставлен»¹⁵². Необходимость

¹⁵⁰ Подробнее см.: Ларше 2008.

¹⁵¹ Согласно двум независимым источникам: армянской «Хронике» Галано, датированной 1366 г., и «Повествованию о делах армянских» Нерсес II приказал праздновать Рождество и Крещение в один день, а также добавить «Распныйся за ны» в Трисвятую песнь (дополнительно см.: Ларше 2008. С. 153—159, 170—171).

¹⁵² Conybeare 1896. P. 334.

дважды запрещать — в конце V и во второй половине VI в. — традицию раздельного празднования Рождества и Крещения невольно наводит на мысль о том, насколько сильно она проникла в недра Армении, претендовавшей на исключительную самостоятельность в своей религиозной жизни.

Таким образом, во второй половине VI в. армянские богословы должны были обосновать традицию совместного совершения праздников, которая была в их глазах древней, евангельской¹⁵³ и апостольской. Несомненно, что возвращение к данной традиции было обусловлено их стремлением как к можно большему обособлению от Византии на религиозной почве. Полемические армянские тексты во многом отражают те бурные литургические споры, которые во второй половине VI в. велись между армянами, с одной стороны, и византийцами и грузинами — с другой.

Пока в Армении не появились собственные оригинальные богословы, ключевую роль играли тексты, носившие псевдоэпиграфический характер. Например, в армянском флорилегии «Свидетельства о празднике Рождества и Богоявления» во фрагменте, приписываемом св. Ипполиту Римскому, читаем: «Они говорили, что Он в другой день (чем в шестой) был рожден, и в другой (шестой) день крещен, поскольку они исповедали две природы и двух сынов, и этот праздник разделили на два те, кто непослушны. Но Церковь верных в один и тот же день отмечает праздник Рождества и Крещения»¹⁵⁴. А фрагмент под именем св. Василия Великого начинается следующими словами: «Праздник Богоявления и праздник Крещения являются одним днем, потому что едина природа Бога и человека, и из истинного смешения Бога, ставшего человеком»¹⁵⁵. Более подробный перечень армянских текстов, утверждавших единый день для Рождества и Крещения,

¹⁵³ Самый важный стих писания, поддерживавший данную практику, был Лк. 3, 23.

¹⁵⁴ Цит. по: Esbroeck 1968. P. 369.

¹⁵⁵ Esbroeck 1987. P. 385.

указан М. ван Эсбруком, который в основном анализировал богословские контroversии VI в.¹⁵⁶

Наиболее известным самостоятельным полемистом против принятой в Византии традиции двух праздников выступил армянский богослов и энциклопедист следующего VII в. Анания Ширакаци, или Ширакуни (ок. 600—670)¹⁵⁷, известный также как Анания Счислитель¹⁵⁸. Теме праздников Рождества и Крещения он посвятил специальное сочинение, в начале которого было сказано:

«Праздник святого Рождества Христова не был установлен святыми апостолами и продолжателями апостолов на 12 дней раньше праздника Крещения, <...> ведь в 6-м [апостольском] правиле написано: “Сие апостолы установили и твердо определили, да будет совершаться праздник Рождества и Явления Господа и Спасителя нашего, являющийся главой и предводителем всех праздников Церкви”, в 21 день месяца тибиди, то есть 6 января согласно римлянам»¹⁵⁹. И далее: «Но после многих лет с того времени, как

¹⁵⁶ 1. Текст под именем св. Василия Великого, наиболее древний в этом собрании (издан М. ван Эсбруком в: *Esbroeck 1987*. P. 385—395). Автор строит свои рассуждения на том, что творение мира и Рождество произошли в среду, а Благовещение — в пятницу. 2. Тексты, приписанные св. Ефрему Сирину. Сохранились на сир. яз., записаны армянскими буквами. 3. Синодальное послание Нерсеса II для Двинского собора 21 марта. 4. Послание Ованеса Габехантса, католикоса с 557 по 574 г. О времени празднования Сретения в нем ничего не сказано. 5. 22 отрывка из Ереванского флорилегия № 2678, среди которых отрывок из послания Григория Ардзруни. 6. Послание Григория Ардзруни о праздновании Сретения 14 февраля. 7. Сочинение Пс.-Василия о Сретении, сохранившееся на армянском (подробнее см.: *Esbroeck M., van. La lettre de Justinien pour la fête de l'Inrapante en 562 // AV 112. 1994*. P. 65—84).

¹⁵⁷ *Ընտրանի* 2003. էջ 211. «На явление Владыки и Спаса нашего» из книги А. Абрамяна: *Ա. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու ճանաչողությունը. Եր., 1944. էջ 383—384* (Абрамян А. Научные труды армянского ученого VII века Анании Ширакаци. Ереван, 1944). Не столько речь, сколько объяснение. «Много труда приложили мы о святых праздниках Божиих, о которых стали достойны говорить. Прежде всего праздник Рождества...».

¹⁵⁸ Во время обучения у Елиазара, Христодота и математика Тихика Трапезундского у Анании был доступ ко многим несохранившимся ныне источникам. Текст Анании — особо значимый источник.

¹⁵⁹ *Conybeare 1896*. P. 321—327. S. 323.

они учредили каноны, нашелся праздник сей, как говорят некоторые из учеников еретика Керинфа и греков, принятый будто истинный от любителей праздников и от ревнителей благочестия, и от них распространился по всему миру. Но во дни святого Константина на святом соборе Никейском не был принят праздник сей святыми отцами, но было определено праздновать по тому же правилу святых апостолов»¹⁶⁰.

Таким образом, согласно Анании Ширакаци, Богоявление было установлено в I в. апостолами, а Рождество — во II в. еретиками. На Никейском соборе Рождество было отвергнуто, а Богоявление принято. Праздник Рождества был заново установлен при арианствующем Констанции, его могли свободно праздновать или не праздновать, однако в митрополичьих городах 4-х патриархов, соответствовавших 4-м евангелистам, он должен был праздноваться обязательно¹⁶¹.

До императора Юстиниана некоторые Церкви еще не ввели празднование Рождества: «Я знаю малое число греков, которые соблюдали данный праздник до императора Юстиниана; но все были вынуждены им и получили его — Иерусалим, Рим, Александрия и всякая страна»¹⁶². Особое внимание, естественно, автор уделил Иерусалиму, наиболее долго сопротивлявшемуся введению отдельного дня празднования Рождества. В его полемическом слове как бы подразумевается вопрос: если знамение Креста, явившееся в Иерусалиме в царствование Констанция, в патриаршество свт. Кирилла Иерусалимского, обратило ко Христу даже иудеев, то кто может не согласиться с позицией Иерусалимской Церкви?

В своих последующих рассуждениях Анания Ширакаци цитирует авторитетное для армян послание Макария Иерусалимского Армянской церкви, в котором говорится только о трех праздниках — Богоявлении, Пасхе и Пятидесятнице, подвергает сомнению роль свт. Григория Богослова в установлении отдельного праздника

¹⁶⁰ *Conybeare 1896*. P. 323—324.

¹⁶¹ Там же. P. 326.

¹⁶² Там же. P. 335.

Рождества¹⁶³ и пользуется всевозможными расчетами для доказательства своей правоты.

После Анании Ширакаци критика византийской литургической традиции раздельного празднования Рождества и Крещения стала характерной для армянской полемической литературы, представленной именами армянского католикоса Захарии Дзагеци¹⁶⁴ († 877), Анании Санахнеци (XI в.), вардапета Ованеса Ерзнкаци (из Плуза) (род. 1220/1230—1293)¹⁶⁵ и, наконец, вардапета Есаии Нчеци († 1338), который наиболее мягко из всех высказался о возможности сосуществования двух различных традиций¹⁶⁶.

¹⁶³ «Но те, кто предполагают, что святой Григорий отделяет праздники в своих рассуждениях, не способны указать на какое-нибудь его предписание, касающееся праздника, но извлекают некоторые свидетельства из его утверждений и изменяют их ради собственного удовольствия» (Conybeare 1896. P. 329). См.: Dörrie H. Die Eriphanias-predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung // P. Granfield, J. A. Jungmann (Hg.) Kyriakon. FS J. Quasten. V. 1. Münster, 1973. S. 409—423.

¹⁶⁴ Ср.: «Захарии, католикоса армянского, слово на вход (досл.: явление) Господа в Иерусалим» (фрагм.) (Ջաքարիայի հայտը կաթողիկոսի ասացելի ի գալուստն Տեառն յերուսաղեմ) // Ընտրանի 2003. էջ 254—259; «Слово того же Захарии на Успение Пресвятой Владичицы Богородицы и Приснодевы Марии» (фрагм.) (Նորին Ջաքարիայի ի ննջումն ամենօրհնելի Տերուհույ Աստուածածնին եւ միշտ Կուսին Մարիամու) // Ընտրանի 2003. էջ 259—267.

¹⁶⁵ «Ованеса, вардапета церковной епархии, из города Ерзнкац, слово на день Рождества и Крещения Христа Бога нашего и о смысле соединения праздников, собранное из слов святых в единое целое» (Յո՜ւզհայրն Վարդապետի՝ եկեղեցի գաւառի յե՛րզնկաց քաղաքէ՛, ասացուած յաւուր՝ ծննդեան եւ մկրտութեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոց եւ ի խորհուրդ միաւորութեան տօնիցն, ի սրբոցն ժողովելալ բանից ի մի յարմարութիւն) // Գանձասար 6. 1996. էջ 426—453.

¹⁶⁶ Послание вардапета Есаии Нчеци владыке Маттеосу // Մրոն 1866. էջ. 27—29. Есаия, процитировав символ Афанасия «Если кто желает быть спасенным», предлагает наиболее мирное решение: «Если от франков или ромеев или ассирийцев придут к вам, со всякой почестью примите их как братьев и сослужителей во Христе». «Вера и предание не чужды, принесены от апостолов и святых отцов. Праздник Рождества и явления Христа Бога нашего празднуем 6 января, и что несмешанно (досл. нетленно) совершаем грехоскупяющее таинство жертвы. Ведь раньше такое положение дел было во всех Церквах Христовых. Ибо подобно апостольскому великому Римскому престолу до царствования Гонория и Аркадия

9. АНАНИЯ САНАХНЕЦИ И ПРП. НИКИТА СТИФАТ

Современник Стифата армянский вардапет Анания Санахнеци (XI в.) по поручению католикоса Петра Гетадарца составил «Слово возражения против диофизитов»¹⁶⁷. Сам Анания жил во внутренней Армении, менее дружественной к Византии, откуда было легче делать полемические выпады против византийцев. Первая часть «Слова против диофизитов», как и у Стифата, — христологическая. Основная идея Анании вполне традиционна для армянских полемистов — отговорить своего православного оппонента от несторианской ереси: «Ибо если исповедуешь два естества, ты должен после сего служить человеку: ибо его воскресил, и посадил, и ему покорил вся»¹⁶⁸.

Перечислим по порядку некоторые из обсуждавшихся в приложении к слову¹⁶⁹ Санахнеци вопросов: «К евнохам», «О почитателях икон», «О Халкидонском соборе», «Об отделении грузин», «Из истории Албанской», «Причина отделения Грузии», «О четырех престолах», «О мире», «Об опресноках», «О празднике Рождества Христова», «О причинах Трисвятого»¹⁷⁰. Последние пять вопросов достаточно точно соответствуют тематике обличительных слов Стифата, хотя и приведены в другой последовательности. Даже если Анания не был знаком со словами Стифата,

праздник 6 января совершали те, которые повелением самодержцев поменяли его на 25 декабря. Также и смешение воды позже приняли во время папы по имени Александр. Если совершенной верой и чистым житием совершаются, оба [праздника] приемлемы и угодны Богу и искупительны людям».

¹⁶⁷ «Анании, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра, епископа армянского» (Անանիացի վարդապետի հայտը բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, գոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայտը վերադիտող) // Քյոսեյան 2000. էջ. 192—337.

¹⁶⁸ Գանձասար 1. էջ. 227.

¹⁶⁹ Քյոսեյան 2000. էջ. 192—257.

¹⁷⁰ «О четырех престолах» (Քյոսեյան 2000. էջ. 297—299), «О мире» (имеется в виду богослужбное миро) (էջ. 299—300), «Об опресноках» (էջ. 300—302), «О празднике Рождества Христова» (էջ. 302—313), «О причинах Трисвятого» (էջ. 313—331).

между данными авторами, очевидно, возникает общее дискуссионное поле.

Обосновывая армянскую практику праздновать Рождество и Крещение в один день, Анания почти слово в слово повторил своего предшественника Ананию Ширакаци¹⁷¹. Как и Ширакаци, Санахнеци сослался на 6-е Апостольское правило, на Макария и Кирилла Иерусалимских. В конце главы «О празднике Рождества Христа», закончив цитировать Ширакаци, Санахнеци уже своими собственными словами изложил самую суть своего понимания вопроса о праздниках. Хотя и здесь он столь же мало оригинален и по-прежнему зависит от только что цитировавшегося источника, в отличие от своего ученого предшественника он настроен значительно воинственнее: отдельное празднование Рождества Христова 25 декабря, согласно армянскому полемисту, — характерное проявление «злой ереси». Автор отстаивает традицию, в соблюдении которой — спасение, а в отступлении — погибель. Он говорит о себе как о хранителе истины, носителе точного знания о времени рождества Спасителя.

Этот наиболее оригинальный фрагмент Анании Санахнеци приведем ниже целиком в русском переводе с древнеармянского¹⁷²:

«Итак, Андрей, брат епископа Магна, сей, приняв повеление от собора Никейского составить календарь и установить [время] исполнения Пасхи, который и утвердил круг двухсот лет, говорит в 4-м каноне цикла, что 17 марта, то есть день творения, и 7 апреля, то есть Благовещение Девы, и 6 января, то есть день Рождества и Явления Спасителя нашего каждый год случаются в один день. Итак, Андрей был не армянским учителем, а ромейским. И вот он говорит, что Благовещение Девы 7 апреля, а Рождество Спасителя 6 января, в который день и Явление на Иордане по свидетельству Луки.

Итак, мы, армяне, не по измышлению нашего ума совершаем Рождество Христово 6 января и в тот же день Крещение Его в

¹⁷¹ Քրիստոսի 2000. էջ. 302—313.

¹⁷² Перевод выполнен иером. Давидом (Абрамяном), клириком Покровского храма Русской Православной Церкви (Ереван).

Иордане, вместе празднуя оба праздника Рождества и Крещения, но от дара Духа Святого и от апостолов имеем предание сего истинного празднества, как и в апостольском правиле написано, что праздник Рождества и Явления Спасителя нашего да будет совершаться 6 января. И от Иакова, брата Господня, который сначала учредил чтения церковные и в начале чтений повелел праздновать праздник Рождества Христова 6 января.

После сего на святом Соборе Никейском то же апостольское правило было утверждено в Церкви по повелению 318, что праздник Рождества Господа нашего Иисуса Христа да будет 6 января, как и свидетельствует Андрей, учитель римский. И после сего и от святого Кирилла Иерусалимского, который восполнил недостаток чтений, установленный Иаковым, братом Господним, и он (т. е. Кирилл. — Пер.) завершил, смешав и соединив новое и старое. И тот же канон святого Иакова еще более утвердил святой Кирилл и определил совершать праздник Рождества и Явления Христа Бога нашего 6 января. А 25 декабря повелел совершать праздник Давида и Иакова, в который, говорится, в иных городах совершают Рождество.

А иные города — те, которые по местам приняли предание еретика Керинфа, которые на 12 дней раньше праздновали праздник Рождества, чем праздник 6 января, и считали, что сей праздник был во имя Христа. Однако он не был во имя Христа, но тот праздник был во имя солнца, праздник солнца, который и язычники праздновали 25 декабря. То же апостолы Керинфа ввели среди верующих и злой ересью заквасили Церковь Божию. Поэтому святой Кирилл предупреждал верующих во Христа не заквашиваться злой ересью и не праздновать праздник Рождества в тот день, в который Христос не был рожден, и не упразднить канон святых апостолов и иных святых отцов, которые после них то же определение предали святой Церкви.

Поэтому и мы, твердо утвердившись, празднуем истинное предание святых отцов и святого Кирилла и блаженных апостолов и совершаем праздник Рождества 6 января, в который день родился

Христос, и в тот же день Явление Его на Иордане, ибо в который день родился Христос, после 30-ти лет в тот же день крестился. Потому и мы в один день празднуем по преданию святых отцов и храним предание сие поныне и до века. А то, что греки из-за насильственных повелений императора Юстиниана оставили предание святых отцов и блаженных апостолов и уклонились от истины, не наша забота: они сами дадут ответ в День Судный»¹⁷³.

Итак, в данном тексте празднование Рождества и Крещения в один день основывается на непререкаемых с точки зрения автора источниках: апостольском правиле и чтениях, установленных апостолом Иаковом и подтвержденных св. Кириллом Иерусалимским, I Вселенском Соборе, который принял данное апостольское правило, и календарной системе счислителя Андрея.

Однако все источники, приведенные Ширикаци и Санахнеци, не являются подлинными. Апостольское правило, на которое они ссылаются, не было известно грекам, оно переведено Абдишо на армянский с сирийского. Тем самым, ссылка на подтверждение этого правила I Собором оказывается ложной¹⁷⁴. Чтения апостола Иакова, восполненные св. Кириллом Иерусалимским, приписываются этим святым только в армянской традиции. Счислитель Андрей, о котором упомянул только автор XI в., стоит у истоков церковного армянского календаря. 200-летний круг Андрея, начавшийся в 353/354 г., закончился в сер. VI в. и в самой Армении был заменен более совершенными календарными системами¹⁷⁵.

Указание на то, что еретик-гностики Керинф установил отдельный праздник Рождества, не подтверждается ни у св. Ипполита Римского, ни у других ересологов, которые описывали злоучение

¹⁷³ «Анании, вардапета армянского, слово возражения против диофизитов, которое он написал по повелению владыки Петра, епископа армянского» (*Անանիացի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաթնակաց, գոր գրեաց հրամանաւ տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտող*) // *Քրոնիկան* 2000. էջ. 311—313.

¹⁷⁴ См.: Э. П. Г. Армянская Апостольская Церковь: каноническое право // ПЭ 3. 2001. С. 347—348.

¹⁷⁵ Подробнее см.: Желтов М. С., Никитин С. И. Армянский обряд // ПЭ 3. 2001. С. 366.

Керинфа¹⁷⁶. Как было показано выше, гностикам была известна почитавшаяся армянами дата 6 января, а изобретение декабрьского торжества полемисты для большей убедительности должны были бы приписать каким-нибудь язычникам солнцепоклонникам, чего они не сделали.

Завершающее главу упоминание об указе императора Юстиниана является ценным историческим свидетельством: в частности, оно подтверждает, что указ был написан именно Юстинианом, а не каким-то неизвестным автором, как то пытался доказать Д. Аллэ¹⁷⁷ вопреки мнению Мишеля ван Эсбрука¹⁷⁸. Хотя роль императора несомненно преувеличена — он пытался обязать совершать праздник Рождества не всех греков, а только членов Иерусалимской Церкви, к тому же совершенно не применяя насилия, — Анания Санахнеци вполне обоснованно воспринимает Юстиниана как центральную личность, повлиявшую на формирование византийской литургической традиции.

В XI в. наиболее ярким защитником этой традиции выступил прп. Никита Стифат. Несомненно, что общая концепция его 4-х антиармянских слов во многом продолжает линию, предуказанную Юстинианом. Для Стифата цикл церковных праздников, впервые ясно указанный в «Слове» императора, является само собой разумеющимся фактом: Благовещение, Рождество, Крещение и Сретение отделены друг от друга определенными временными интервалами, изменение которых не представляется возможным. Наиболее ярко

¹⁷⁶ См.: *Iren. Adv. haer.* 1, 21 (ed. *W. W. Harvey*. Cambridge, 1857. P. 1:1—5. TLG 1447/1); 1, 22 (P. 1:2); 3 (*L. Doutreleau, A. Rousseau*. Paris, 1974. P. 5:21—24); *Hipp. Contra haeresin Noeti* 11 (ed. *R. Butterworth*. London, 1977. P. 3: 4—7. TLG 2115/2); *Refultatio omn. haer.* 7, 33 (ed. *M. Marcovich*. Berlin, 1986. P. 1:1—4. TLG 2115/60); 7, 34 (P. 1:1—3); 7, 35 (P. 1:3—5); 10, 21 (P. 1, 1—2); 10, 22 (P. 1:1—3); *Eriph. Adv. haereses* (V. 1. P. 313:6—18; 315:6—17; 318:1—4; 319:11—14; 320:12—21; 330:1—4; 351:9—12. V. 2. 250:3—5; 251:10—16; 261:20—24; 264: 3—10. V. 3. 188:8—11), *Anacephalaeosis* 28 (ed. *K. Holl*. Leipzig, 1915. P. 236:6—9. TLG 2021/3).

¹⁷⁷ См.: *Halleux* 1992.

¹⁷⁸ *Esbroeck* 1968.

идея различия между праздниками Рождества и Крещения проводится в первом слове, греческий текст которого вместе с древнегрузинским и русским переводами был опубликован в предыдущем номере «Богословского вестника»¹⁷⁹.

В отличие от Юстиниана Стифат, опровергая литургическую практику армянского монофизитства, не цитировал сочинений, приписывавшихся западным отцам. А среди произведений восточных отцов он выбрал только историческое слово на Богоявление св. Григория Богослова. Данный выбор, возможно, был обусловлен тем, что армяне (и в частности Анания Ширакаци вместе со своим одноименным продолжателем) считали Григория одним из своих главных «союзников» в вопросе о праздниках. Во многом богословская христологическая аргументация Стифата строилась на основании «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (VIII в.) — наиболее авторитетной богословской суммы в Византии.

Для Стифата два отдельные праздника Рождество и Крещение подтверждают православное христологическое учение, сформулированное на Халкидонском соборе, о сохранении двух природ Христа после Боговоплощения («две природы и после единения в одной ипостаси Христа»¹⁸⁰). Рождество более соотносится с человечеством Христа, а Крещение — с Божеством: «...первый, являя нам Сына Божия, преподает родившегося Отроча, а второй — ставшего тридцатилетним и крестившегося во Иордане Господа...»¹⁸¹.

Не входя в исторические тонкости и не ссылаясь на апостольскую традицию, Стифат уверенно пишет о том, что «Церковь Божия свыше получила, очевидно, установление праздновать их отлично и отдельно, поскольку два, а не один эти праздники единого Христа, поклоняемого во время каждого из них в двух природах

¹⁷⁹ См.: Дионисий (Шленов), *из.* 2008.

¹⁸⁰ Nic. Steth. In Armenios 1, 19:272—275 (БВ 7. 2008. С. 84 [греч. текст], С. 102 [рус. пер.]).

¹⁸¹ Nic. Steth. In Armenios 1, 20:297—299 (БВ 7. 2008. С. 86 [греч. текст], С. 102 [рус. пер.]).

и одной ипостаси»¹⁸². Таким образом, он отстаивает Божественное происхождение совершения двух отдельных праздников Рождества и Крещения. Хотя абсолютизация литургической традиции, прошедшей разные этапы своего формирования, представляется не вполне уместной, абсолютизация догматического учения, имеющего вневременный характер, в контексте православного мирозерцания более чем оправдана.

При оценке полемической позиции Стифата, которая кажется недостаточно обоснованной, нужно учитывать аскетико-созерцательное направление, доминировавшее в его жизни и творчестве. Отличаясь исключительной требовательностью к себе и опытом жизни под руководством одного из величайших мистиков Церкви прп. Симеона Нового Богослова, прп. Никита сочетал в своих антилатинских и антиармянских трактатах, значительно уступавших его более оригинальным и сильным «Сотницам» и «Трилогии», строгость с любовью и открытостью по отношению к тем, кого он надеялся воссоединить с «Телом Христовым, которое есть Церковь верных»¹⁸³. Приняв учение о двух природах и о двух праздниках, армяне «как светильники, сияющие в великой храме Божией, то есть в Церкви верных, *окажутся* источающими для всех находящихся в ней сияние православного света благочестия через слово и жизнь»¹⁸⁴.

Таким образом, в XI в. снова столкнулись две различные литургические традиции в отношении времени празднования Рождества и Крещения — отдельного или слитного. Эти традиции были древними, в законченном виде они сложились в VI—нач. VII в. Имперской и богословской логике Юстиниана пришлось столкнуться с религиозно-политическим сепаратизмом армян-антихалкидонитов, не уврачеванным и донныне.

¹⁸² Nic. Steth. In Armenios 1, 20:303—307 (БВ 7. 2008. С. 86 [греч. текст], С. 102—103 [рус. пер.]).

¹⁸³ Nic. Steth. In Armenios 1, 21:329—330 (БВ 7. 2008. С. 88 [греч. текст], С. 103 [рус. пер.]).

¹⁸⁴ Nic. Steth. In Armenios 1, 22:347—350 (БВ 7. 2008. С. 90 [греч. текст], С. 104 [рус. пер.]).

В качестве вывода приходится констатировать, что литургическое многообразие могло и может иметь место только при полном единении в вере. В противном случае даже без излишней догматизации оно может оказаться очередным труднопреодолимым препятствием для восстановления утраченного вероучительного единства. Это понимал средневековый армянский вардапет Есаия Нчеци, который, как бы отступив от своей традиции, писал: «Оба [праздника], если совершаются совершенной верой и чистым житием, приемлемы и угодны Богу и искупительны людям»¹⁸⁵.

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий (Шленов), иг. 2008* — Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян (Публикация греческого текста, перевод, вступительная статья и примечания игумена Дионисия (Шленова), публикация грузинского текста М. А. Рапава) // БВ 7. 2008. С. 39—104.
- Кекелидзе 1905* — Кекелидзе К., свящ. К вопросу о времени празднования Рождества Христова в древней Церкви // ТКДА 78. 1905. Т. I. Январь. С. 149—158.
- Кузнецов П. В.* Христианские хронологические системы и их отражение в византийской хронографии (от раннехристианских писателей до Георгия Синкелла и Феофана Исповедника). М., 2006 (канд. дис., машинопись).
- Ларше 2008* — Ларше Ж.-К. Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской церкви (V—VIII вв.) (перевод с французского С. С. Кима) // БВ 7. 2008. С. 144—199.
- Рапава М. А.* Грузинский перевод полемиического сочинения Никиты Стифата против армянской ереси // XVII ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. Материалы. М., 2007. С. 356—361.

¹⁸⁵ Послание вардапета Есаии Нчеци владыке Маттеосу // ՄԻՆԻ 1866. փ. 29 (= Հայրապետ 2003. փ. 660).

- Скабалланович 1916* — Скабалланович М. Рождество Христово. Киев, 1916 [СТСЛ, 1995] (Христианские праздники. Кн. 4).
- Смирнов Ф.* Происхождение и значение праздника Рождества Христова. Киев, 1883.
- Beck 1959* — Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Herausgegeben von E. Beck. Louvain, 1959 (CSCO 186. Scriptores Syri 82).
- Beck 1959** — Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Übers. von E. Beck. Louvain, 1959 (CSCO 187. Scriptores Syri 83).
- Conybeare 1896* — Conybeare F. C. Ananias of Shirak upon Christmas // Expositor Ser. 5. Vol. 4. 1896.
- Dostourian 1993* — The Chronicle of Matthew of Edessa / Transl., comm., intr. by A. E. Dostourian. N.-Y., London, 1993.
- Dunlop 2004* — Dunlop B. E. Earliest Greek patristic orations on the Nativity: a Study including translations. Boston Colledge, 2004 (diss.)
- Esbroeck 1968* — Esbroeck M., van. La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // AB 86. 1968. P. 351—371.
- Esbroeck M., van.* Encore la lettre de Justinien. Sa date: 560 et non 561 // AB 87. 1969. P. 442—444.
- Esbroeck 1987* — Esbroeck M., van. Un court traité pseudo-Basilien de mouvanee aaronite consent en arménien // Museon 100. 1987. P. 385—395.
- Esbroeck M., van.* La lettre de Justinien pour la fête de l'Hyrapante en 562 // AB 112. 1994. P. 65—84.
- Förster 2000* — Förster H. Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche: Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und Weihnachtsfests. Tübingen, 2000.
- Halleux 1992* — Halleux A., de. Un discours héortologique de Justinien? // AB 112. 1992. P. 311—328.
- Higgins 1952* — Higgins M. Note on the Purification (and Date of Nativity) in Constantinople in 602 // ALW Archiv für Liturgiewissenschaft 2. 1952. P. 81—83.
- Lamy 1887* — Sancti Ephraem Syri hymni et sermones, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, latinitati

ΟΤΔΕΛ ΙΙ. ΛΙΤΟΥΡΓΙΚΑ

- donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit. T. I. Mechliniae, 1887.
- Merras 1995* — *Merras M.* The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany. An Ideological, Cultural and Historical Study. Joensuu, 1995.
- Perrone 1980* — *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le Controversie Cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980.
- Renoux 1965* — *Renoux A.* L'Épiphanie a Jérusalem au IV^e et au V^e siècle d'après le Lectionnaire arménien de Jérusalem // *RÉA* 2. 1965. P. 343—359.
- Riedel, Crum 1904* — The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions / Ed. and transl. with introductions by *W. Riedel, W. E. Crum.* Oxford, 1904.
- Roll 1998* — *Roll S. K.* The debate on the Origins of Christmas // *ALW* 40. 1998. P. 1—16.
- Talley 1986* — *Talley T. J.* The Origins of the Liturgical Year // Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1986 (21991).
- Vailhé 1905* — *Vailhé S.* Introduction de la fête de Noël a Jérusalem // *EO* 8. 1905. P. 212—218.
- Winkler G.* Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu // *OS* 27. 1978. P. 281—306.
- Κουκουλές* — *Κουκουλές Φ. Ι.* Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Τ. Β'. I. Ἐορταὶ καὶ πανηγυρισμοί, ἔργα εὐποιίας, ἐπαγγέλματα καὶ μικροεμπόριον. Ἀθήναι: Ἐκδόσεις Παπαζήση, S. A.
- Քյոսեյան 2000* — *Հակոբ Քյոսեյան.* Անանիա Սանահնեցի. Երեւան, 2000. էջ. 192—337. Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրողութուններ Ա. (Киосян Х. Аняния Санахнеци. Ереван, 2000. Богословские тексты, исследования I).
- Ընտրանի 2003* — *Ընտրանի Հայ եկեղեցական մատենագրության / Աշխատասիրությամբ Պ. Խաչատրյանի եւ Հ. Քյոսեյանի. էջմիածին, 2003* (Избранное армянской церковной литературы / Составление и комментарий П. Хачатряна, А. Кесаяна. Первопрестольный св. Эчмиадзин, 2003).

Д. В. САФОНОВ

ЕДИНОНАЧАЛИЕ И КОЛЛЕГИАЛЬНОСТЬ
В ИСТОРИИ ВЫСШЕГО ЦЕРКОВНОГО
УПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ
ОТ СВТ. ТИХОНА, ПАТРИАРХА
ВСЕРОССИЙСКОГО, ДО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ I.
ЧАСТЬ 1: ГОДЫ 1917—1925

Необходимость для Церкви патриаршей власти осознается сегодня абсолютным большинством православных верующих. Однако полномочия Патриарха и степень его властных компетенций в истории Церкви понимались не всегда одинаково, попытки их ограничить исходили не только со стороны государства, но и от церковных иерархов. Один из вопросов, особо актуальных и ныне, в послесоборные дни, когда Русская Православная Церковь торжественно избрала своего нового Предстоятеля, — это вопрос о соотношении принципов патриаршего единоначалия и коллегиальности в русской церковной традиции. Следует отметить, что ответ на этот вопрос неоднозначен: и тот, и другой принцип имеют свои положительные и отрицательные стороны. В настоящей статье мы остановимся на некоторых моментах, связанных с процессом формирования принципа патриаршего единоначалия и его соотношения с полномочиями коллегиальных органов Высшего Церковного Управления в Русской Православной Церкви в контексте государственно-церковных отношений от избрания Патриарха и органов ВЦУ на Поместном соборе в 1917 г. до завершения

этого процесса в годы предстоятельства патриарха Алексия (Симанского).

Патриаршее служение в Церкви восходит к ветхозаветным временам. Слово «патриарх» три раза встречается в книге Деяний свв. апостолов и один раз в послании к Евреям св. ап. Павла. патриархом назван праотец Авраам¹, в служении которого выделяется, прежде всего, его жертвенный характер. Жертвенность, готовность принести в жертву Богу и Церкви все, без остатка, как Авраам готов был принести в жертву любимого сына, во все времена выделяло патриаршее служение в Церкви. Как Авраам был родоначальником, «отцом отцов» народа Божия, так и Патриарх призван быть «отцом отцов» для Церкви, Предстоятелем за всю Церковь. Размышляя об этом, Святейший Патриарх Алексий II писал: «Высокий идеал! Вера — до самозаклания, отвержение всего земного во имя Небесного, очи и слух, отверсты к откровениям Божиим, неотступность в печаловании пред Богом, твердость в наказании и разумлении, щедрость в служении примирения, верность “гробницам отеческим”, — вот великие черты, извлекаемые нами из Библии об “отце веры” — первом, кого назвала Церковь именем Патриарх»².

Принцип сочетания власти первоиерарха и соборности всегда жил в Церкви. Апостольское правило 34-е говорит: «Епископам всякого народа подобает знать первого из них и признавать его яко главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения. Но и первый ничего не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие и прославится Бог о Господе во Святом Духе — Отец, и Сын, и Святой Дух»³.

По этому принципу жили и управлялись Поместные Церкви до того, как св. император Константин († 337) вывел Церковь из катакомб. В зависимости от особенностей административного деления Римской

¹См.: Евр. 7, 4.

²Цит. по: Лисовой Н. Н. На пятнадцатой ступени // Московская перспектива. 2005. 21 июня. № 24.

³Книга правил. С. 17.

империи, главы церковных областей могли называться архиепископами или митрополитами, но институт патриаршества обязан своим возникновением соединению Церкви и империи, которое осуществил св. Константин. Столичный епископ, хотя в IV в. еще сохранял титул архиепископа, фактически со времен Константина начал приобретать функции, делавшие его Патриархом. Этот факт определялся как процитированным выше 34-м Апостольским правилом, так и тем фактом, что императору, как главе всего народа, нужен был иерарх, который бы возглавлял всю церковную административную структуру империи. Так возникает служение Патриарха — Предстоятеля за Церковь, в ее земном измерении, перед Богом и перед императором, как от Бога поставленным главой этой империи. Время между Первым и Вторым Вселенскими Соборами стало периодом становления патриаршей власти и патриарших пределов в Церкви. Второй Вселенский собор своим третьим правилом провозгласил, что «Епископ Римский имеет преимущество чести перед всеми другими Епископами, а за ним следует Епископ Константинополя, так как этот город — Новый Рим»⁴.

В своей речи на Поместном соборе 1917—1918 гг., давая исторический обзор возникновения первоиерарха, профессор МДА архимандрит Иларион (Троицкий), приведя многочисленные канонические правила соборов Древней Церкви, отметил: «Все эти правила устанавливают, что во главе управления Поместной Церковью стоит Собор и митрополит с особыми, лично ему принадлежащими, правами первоиерарха. И никто тогда не полагал, будто существование первоиерарха противоречит началу соборности»⁵. Итак, служение Патриарха связано с соборным началом в Церкви, которое само по себе также не может полноценно существовать без возглавителя — Патриарха. Исторически патриаршество сформировалось и существовало в течение многих веков в теснейшей связи с имперской традицией. А. В. Карташов указывал: «В лучах и ауре священной власти василевса быстро вырос и стал как бы неразлучным с ней двойником и авторитет столичного Патриарха»⁶.

⁴Там же. С. 41.

⁵Иларион (Троицкий), *сщмч.* Творения в 3 т. М., 2004. Т. 3. С. 548.

⁶Карташов А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 278.

После падения Византийской империи Патриарх Константинопольский стал этнархом православных греков — их руководителем и посредником в урегулировании отношений с султаном. И здесь отчетливо выявилась важнейшая сторона патриаршего служения — в отсутствие власти императора, именно он становится во главе своего народа и официальным ответчиком перед султаном за всех православных подданных на территории своего Патриархата.

В пределах Земли Русской патриаршество было установлено, как известно, в конце XVI в. при царе Феодоре Иоанновиче, благочестивом сыне первого русского царя Иоанна Грозного. К этому времени Россия являлась мощным, централизованным государством, царь, возглавлявший его, признавался Восточными Патриархами в качестве преемника византийских императоров. В грамоте Константинопольского Патриарха Иоасафа и Собора Восточной Церкви в таком качестве был признан Иван IV⁷.

В Уложенной грамоте об учреждении Русского патриаршества говорится, что приехавший в Москву Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал на мысль царя Феодора о патриаршестве: «В тебе, благочестивом царе, Дух Святыи пребывает и от блага сидевая мысль тобою в дело произведена будет. Право и истинно Вашего благородия начинание, а Нашего смирения и всего великого освященного Собора того превеликого дела совершение. Так как ветхий Рим пал от Аполлинариевой ереси, а второй Рим — Константинополь — находится во власти безбожных турок, то твое, благочестивый царь, великое Российское царство — третий Рим, превзошло благочестием все прежние царства; они соединились в одно твое царство, и ты один теперь именуешься христианским царем во всей вселенной; поэтому и превеликое дело (учреждение патриаршества — Д. С.), по Божию Промыслу, молитвами чудотворцев русских и по твоему царскому прошению у Бога и по твоему совету, исполнится»⁸.

⁷ Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. С. 107—111.

⁸ Уложенная грамота об учреждении в Москве Патриаршего престола // Идея Рима в Москве XV—XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. М., 1989. С. 185—191.

Константинопольский Собор 1590 г. утвердил патриаршество на Руси, отдав Предстоятелю Русской Церкви пятое место в диптихе Православных Церквей. Патриаршество в Москве Промыслом Божиим было устроено в канун Смутного времени, когда и на Руси пресеклась царская власть. В этих условиях, как и в Византии, после падения Константинополя, Патриарх, хоть и ненадолго, приобрел роль этнарха — возглавителя народа. Патриарх всегда воспринимался на Руси не только как глава Церкви, но и как духовный вождь нации. В период междуцарствования так и говорили: мы ныне народ безгосударный, а правит нами Патриарх.

В начале XVIII в., избавляясь от патриаршества, Петр I стремился таким образом утвердить свою абсолютную власть над Церковью, руководствуясь протестантскими теориями, усвоенными им в Западной Европе. В Духовном регламенте патриаршество объявлялось нарушением канонических норм и источником смут и мятежей среди народа⁹.

В канун новых тяжелых испытаний Церкви вновь было дано патриаршество. «У нас нет больше Царя, — говорил один из участников Поместного Собора 1917—1918 гг., — нет больше Отца, которого мы любили, Синод любить невозможно, а потому мы, крестьяне, хотим Патриарха»¹⁰.

1. ПОЛНОМОЧИЯ ПАТРИАРХА ТИХОНА И СВЯЩЕННОГО СИНОДА В 1917 — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1921 ГГ.

Поместный Собор 1917—1918 гг. о патриарших и синодальных полномочиях

Вопрос о восстановлении патриаршества, отмененного Петром, был поставлен еще задолго до Поместного Собора 1917—1918 гг., но лишь после падения монархии в России был собран Поместный Собор, на котором и был избран Патриарх.

⁹ Духовный регламент. М., 1897. С. 14—15.

¹⁰ Вениамин (Федченков), митр. Святыи Сорокоуст: Мысли по поводу указов митрополита Сергея // К Свету. Альманах. Вып. 13. Патриархи смутных времен. М., 1994. С. 22.

Бурные дискуссии вокруг темы восстановления патриаршества захлестнули Собор. Митрополит Анастасий (Грибановский) писал: «Все члены Собора с ярко выраженным радикальным образом мыслей яростно боролись против самой идеи патриаршества, которую они не могли вместить. Она была органически близка только носителям православно-церковного самосознания, убежденно, а иногда исповеднически отстаивавшим ее до конца»¹¹. Многие говорили о том, что единоличная патриаршая власть нарушает соборность. Причем, среди противников восстановления патриаршества были не только будущие обновленцы, но и весьма авторитетные специалисты, такие как проф. А. И. Бриллиантов, прот. Н. Цветков, проф. И. М. Громогасов, будущий протоиерей, член ВЦС, который считал, что вопрос о патриаршестве «не вызывается ни каноническими, ни историческими основаниями»¹². Одним из противников патриаршества на соборе выступил проф. Петербургской духовной академии Б. В. Титлинов, будущий идеолог обновленчества. В выступлении, состоявшемся 21 октября 1917 г., он попытался обосновать тезис о том, что восстановление патриаршества приведет к абсолютизму в Церкви¹³.

Собор указал, что Патриарх является первым между равными ему епископами и что он вместе с органами церковного управления подотчетен Собору. Патриарх имел право, согласно решениям Собора, высшего начальственного наблюдения за всеми центральными учреждениями при Священном Синоде и Высшем Церковном Совете, за правильным течением дел в них и за исполнением постановлений Синода и Совета. Как мы видим, Патриарх должен был принимать решения совместно с коллегиальными органами — Священным Синодом и ВЦС¹⁴.

¹¹ Анастасий (Грибановский), митр. Избрание и поставление Святейшего Патриарха Тихона. Характер его личности и деятельности // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 13. М., 2005. С. 351.

¹² Священный собор 2002. С. 98.

¹³ Там же. С. 92—93.

¹⁴ Собрание определений и постановлений 1994. С. 10

Вместе с восстановлением патриаршества Собором 1917—1918 гг. были установлены совершенно новые органы ВЦУ: Священный Синод, ВЦС и их соединенное присутствие. В определении Собора от 7 декабря 1917 г. «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете» было указано, что церковными делами управляет Патриарх «совместно со Священным Синодом и Высшим Церковным Советом»¹⁵; также говорится о подотчетности органов центрального церковного управления Поместному Собору. Председательствует в Синоде, в ВЦС, а равно в их соединенном присутствии Святейший Патриарх, в случае его отсутствия или болезни — старейший из членов Синода.

Из определений Собора следует, что в основном церковное управление возлагалось на Соединенное Присутствие Священного Синода и Высшего Церковного Совета.

Священный Синод состоял из 13 архиереев: Патриарха, который должен был являться его председателем и двенадцати членов: Киевского митрополита, как постоянного члена Синода, шести иерархов, избираемых Поместным Всероссийским Собором на три года, и пяти иерархов, вызываемых по очереди — на один год. Архиереи вызывались в Священный Синод из 5 групп епархий. В состав ВЦС входили Патриарх-председатель и пятнадцать членов: три иерарха из состава Священного Синода, которых делегировал сам Синод, один монах из монастырских иноков, пять клириков и шесть мирян (клирики, монашествующие и миряне избирались сроком на три года).

На Священный Синод возлагались дела внутрицерковного характера — вопросы вероучения, богослужения, Церковного Просвещения, Церковного управления и церковной дисциплины¹⁶. На ВЦС была возложена обязанность рассматривать дела церковно-общественного порядка, относившиеся по преимуществу к церковной администрации и хозяйству, к жизни духовных учебных заведений, а также ряд юридических вопросов.

¹⁵ Там же. С. 7.

¹⁶ Там же. С. 12.

В декабре 1917 г. Собор избрал состав Священного Синода. В него входили: Киевский митрополит Владимир (постоянный член Синода) и члены Синода, избранные Собором: митрополиты Новгородский Арсений (Стадницкий), Харьковский Антоний (Храповицкий), Владимирский Сергей (Страгородский), Тифлисский Платон (Рождественский); архиепископы Кишиневский Анастасий (Грибановский) и Волынский Евлогий (Георгиевский). Также были избраны их заместители. В состав ВЦС должны были входить 15 членов: 3 архиерея из Священного Синода, а также по избранию Собора на 3-летний межсоборный срок: 1 монах, 5 клириков из белого духовенства и 6 мирян. Были избраны также заместители членов ВЦС¹⁷.

Модель, установленная Собором, отводила Патриарху важную, но не определяющую роль: Патриарх является председателем всех органов ВЦУ и управляет Церковью «совместно» с ними, без согласия коллегиальных органов он не мог принимать важных решений.

Слишком сильны на Соборе были голоса тех, кто ранее выступал против патриаршества, а после его возобновления стремился ограничить реальные патриаршие полномочия в пользу коллегиальности. Эти правила принимались без учета того, что ситуация в стране решительно менялась, они были рассчитаны на норму, согласно которой государство создает для Церкви наиболее благоприятные условия существования.

Органы ВЦУ в условиях гражданской войны 1918—1921 гг.

В условиях гонений громоздкая и требовавшая больших денежных средств на свое содержание система ВЦУ, установленная Собором, просто не могла существовать. И этот факт стал очевиден уже в 1918 году.

Так как страна была разделена на множество фронтов гражданской войны, это весьма осложнило вызов архиереев в Синод, многие даже из постоянных членов Синода и Совета были вынуждены

¹⁷ Цыпин 2005. С. 110.

эмигрировать. Состав ВЦУ к 1919 г. уменьшился наполовину — до 13 из 28 человек.

7 ноября 1919 г. Патриарх и соединенное присутствие Священного Синода и ВЦС обсуждали вопрос «неполноты личного состава ВЦУ» и постановили: «Не замещая отсутствующих членов ВЦУ по избранию Священного Собора их кандидатами и не вызывая вновь очередных иерархов в Священный Синод, ограничить временно состав Священного Синода и Высшего Церковного Совета наличными членами этих учреждений»¹⁸. ВЦУ в тяжелых условиях было вынуждено принимать решения своим ограниченным составом, что противоречило определениям Собора 1917—1918 гг.¹⁹

Выбывшие члены Синода заменялись другими. Так, с 1920 г. в Синоде стал играть важную роль личный ставленник патриарха Тихона архиепископ Владивостокский Евсевий (Никольский), введенный 18 февраля 1920 г. в сан митрополита Крутицкого, управляющего патриаршей областью. В условиях, когда патриарх Тихон, находясь под домашним арестом, не мог председательствовать в Синоде, функции председателя исполнял митрополит Евсевий²⁰.

К началу 1921 г. в состав Синода входили только три архиерея. В письме патриарха Тихона от 5 февраля 1921 г. архиепископу Серафиму (Лукьянову) говорится: «Синод наш, вместо 13 [членов], состоит теперь из меня (да по условиям домашнего ареста я в заседаниях его не участвую), митрополита Евсевия Крутицкого (бывшего Владивостокского) и архиепископа Михаила Гродненского. В Высшем Церковном Совете, кроме сих, заседают епископ Алексей Боровский (от монашествующих), протопресвитер Любимов, протоиерей Станиславский и профессор Громогласов. Прочие — кто в бегстве, кто умер (кн. Трубецкой), кто в узах. К сим последним в последние дни причтен и брат наш Сергей (кажется, по брачным делам восстал на него “супостат” Шпицберг)...»²¹.

¹⁸ Кашеваров 2005. С. 253.

¹⁹ Там же. С. 254.

²⁰ Никитин Д. Н. Евсевий (Никольский) // ПЭ. 2008. Т. XVII. С. 271.

²¹ Русская Православная Церковь 1995. С. 66.

Именно в чрезвычайных условиях постоянных арестов архиереев, патриарх Тихон, не имевший возможности организовать полноценную деятельность Синода, начал собирать в своих руках практически всю полноту власти в Церкви. У некоторых архиереев это вызывало недовольство, что иногда выливалось в конфликты.

Деятельность митрополита Сергия (Страгородского) как старейшего члена Синода в 1921 г.

До декабря 1919 г. митрополит Сергий жил во Владимире и почти не участвовал в работе Синода²². 23 декабря 1919 г. было принято решение о домашнем аресте Патриарха, который по этой причине перестал председательствовать в Синоде. Согласно решениям Поместного Собора, в подобном случае председательство в Синоде брал его старейший по хиротонии член, которым тогда же оказался митрополит Сергий в условиях ареста митрополитов Арсения и Кирилла. По данным Н. Нумерова, он прибыл в Москву, где и стал проживать постоянно²³.

К весне 1921 г. относится первая попытка властей использовать Синод для принятия нужных им решений. Как указано в вышепротитированном письме Патриарха, в январе 1921 г. сотрудником VIII отдела НКЮ и ВЧК И. А. Шпицбергом был арестован митрополит Сергий (Страгородский). Поводом для ареста стало бракоразводное дело, которое разбирал митрополит Сергий²⁴.

За арестованного митрополита Сергия принялся хлопотать перед своим старым знакомым наркомом просвещения А. В. Луначарским Владимир Путята, который к этому времени был лишен архиерейского сана за распутную жизнь и раскольническую деятельность. Архиерейское совещание в составе 40 епископов, проходившее в Москве под председательством патриарха Тихона 18—19 апреля 1918 г. 39-ю голосами при 1-м воздержавшемся постановило «быв-

²² Нумеров 1921. С. 873.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

шего архиепископа Пензенского Владимира лишить сана, оставив в монашестве»²⁵.

6 апреля 1921 г. А. В. Луначарский написал письмо главе ВЧК Ф. Э. Дзержинскому: «...Арестован и сидит в Бутырьках митрополит Сергий. По моим сведениям он был бы полезен и облегчил бы ту миссию, которую взял на себя Арх. Владимир в Казани»²⁶. Дзержинский направил это письмо бывшему начальнику Секретного отдела ВЧК М. Я. Лацису, который не поддержал предложения, написав: «Сергий уж совсем для этой цели не год»²⁷. Тем не менее, с митрополитом Сергием в Бутырьской тюрьме начались переговоры об освобождении с условием добиться возвращения Путята епископского сана. Митрополит Сергий принял это предложение, результатом чего стало его освобождение, которое состоялось в конце апреля 1921 г., накануне Пасхи, которая в тот год праздновалась 1 мая (18 апреля по ст. ст.). В эти события оказался вовлеченным живший в Петрограде епископ Ямбургский (с февраля 1921 г.) Алексей (Симанский), который подробно описал эту ситуацию в письмах митрополиту Арсению (Стадницкому). Именно Алексей (Симанский) был поставлен, хотя и ненадолго, на Пензенскую кафедру.

На 5 мая 1922 г. (четверг Светлой Седмицы) было назначено заседание епископского совещания для решения вопроса о восстановлении Путята в епископском сане и его назначении в Казань. Митрополит Сергий, как старейший по хиротонии архиерей, являлся фактическим председателем Синода, т. к. патриарх Тихон не мог возглавлять эти заседания, находясь под домашним арестом.

Путята настолько был уверен в успехе мероприятия, что, не дождавшись епископского совещания, направил своим сторонникам в Пензу телеграмму о том, что «его принимают»²⁸. Пензенское духовенство приняло решение направить делегацию в Москву, что-

²⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 49. Л. 1—4.

²⁶ РГАСПИ. Ф. 76 (Фонд Ф. Э. Дзержинского). Оп. 3. Д. 196. Л. 1.

²⁷ Там же. Л. 2.

²⁸ Иванов. С. 68.

бы выразить «протест против предполагаемого восстановления Владимира Путяты...»²⁹.

Делегация пензенских приходов встретила с Патриархом, по всей видимости, в первые дни Светлой седмицы (2—4 мая). Со слов членов делегации пензенского духовенства, которые записал Н. П. Иванов, «Патриарх сказал, что он сам Путяту не принимал и что лично с его делом не знаком, но так как Путята все время просит пересмотреть его дело, то он поручил рассмотреть его заявление Митрополиту Сергию (Страгородскому), который в это время был то ли непременным членом Синода, то ли Управляющим делами Патриархии и что он, Патриарх, от него доклада еще не имел»³⁰.

Митрополит Сергей, к которому отправилась делегация после разговора с патриархом Тихоном, «заявил, что архиепископ Владимир... принят в общение». На возражения членов делегации, что такое действие противоречит законному Соборному определению, то митрополит ответил: «Христос и разбойника простил»³¹. Делегаты пытались возражать, говоря о том, что пример с разбойником не имеет отношения к принятию в сущем сане епископа блудника и раскольника: «Не нам бы возражать Вам, Владыка, что иное есть таинство покаяния, а иное есть таинство священства»³². Митрополит Сергей фактически отказался продолжать разговор с делегацией: «Митрополит на это ничего не возразил и делегация, поняв, что разговор закончен, удалилась». Пензенские делегаты, вдоволь насмотревшиеся «художеств» Путяты, оказались настойчивыми — пошли снова к патриарху Тихону и рассказали ему о реакции Сергия. В ответ Патриарх «покачал головой и сказал, что митрополит Сергей единолично не имел права принимать в общение Путяту и то, что произошло между митрополитом Сергием и Путятой, не может считаться восстановлением Путяты в сане»³³.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 68—69.

Таким образом, митрополит Сергей принял Путяту в церковное общение еще до архиерейского совещания, без согласования с Патриархом. Епископ Алексей писал об этом: «Это случилось, келейно, на Валаамском подворье за ранней литургией, когда митрополит Сергей его приобщил Святых Таин по чину мирян... Каким соблазном в самой Церкви мы являемся свидетелями, и что это за ужас!»³⁴

На заседании Синода 5 мая 1921 г. позиция митрополита Сергия по вопросу о Путяте не была поддержана, против нее горячо возражали митрополиты Евсевий (Никольский) и Серафим (Чичагов), о чем сказано в письме епископа Алексея митрополиту Арсению от 16 мая 1921 г.: «Оказался неожиданным для всех, самым ревностным, энергичным отстаивателем надлежащей точки зрения на Владимирский вопрос митрополит Евсевий, выступивший с часовой речью и резко выговаривающий митрополиту Сергию за его прямо незаконные действия по отношению к вопросу о принятии Владимира. Причем он заявил даже, что теперь еще не время, а впоследствии собор епископов его самого (Сергия) будет судить за многие его деяния, и, в частности, отношение его к данному вопросу есть одна из темных страниц его деятельности. В результате вопрос был сорван главным образом благодаря энергии Евсевия и поддержке его со стороны а[рхиепископа] Серафима (Чичагова). А митрополит Сергей, дабы не попадаться на глаза Владимиру, которого он заверил, что дело его будет решено в положительном смысле, должен был уйти черным ходом. Как все это трагикомично. И Сергию, как видно, не повезло, и его высылают, но я не понимаю, как это Нижний избран местом ссылки»³⁵.

Через несколько дней после заседания Синода был арестован и выслан митрополит Серафим (Чичагов), который активно возражал против восстановления в сане Путяты. Епископ Алексей писал об этом: «В связи ли с такой его позицией или же независимо от этого, но на следующий день у него был обыск, и он говорил моему

³⁴ Письма 2000. С. 223—224.

³⁵ Там же. С. 238—239.

отцу, что не исключена возможность и его ареста. Каким образом могли сделаться известными его речи Владимиру? Опять и здесь не митрополит ли Сергей?.. Вот какой дух царит в высшей иерархии, и как хорошо быть далеко от всего этого»³⁶.

На факт конфликтов между митрополитом Сергием и Патриархом по этому вопросу указывал бывший «митрополит» Евдоким (Мецкерский) в своей статье в обновленческом журнале «Христианин», которая называлась «Соборный разум или единовластие?»³⁷ Он писал о том, что согласно решениям Поместного собора 1917—1918 гг. «не Священный Синод при Патриархе, а Патриарх при Священном Синоде». «Вот почему, — продолжал Евдоким, — Священный Синод в потребных случаях “делает погрешающему Патриарху братское представление”, увольняет его в отпуски и совершенно со службы»³⁸. Говоря о деятельности патриарха Тихона, Евдоким продолжает: «И эти столь ясные и непререкаемые постановления Собора 17—18 гг. были извращены до полной неузнаваемости. Один стал вместо всех и сейчас же началось разрушение всего церковного управления, церковь была потрясена до основания... старший член Синода м[итрополит] Сергей вынужден был часто ссориться из-за этого в синоде и иногда демонстративно даже оставлять заседания Синода»³⁹.

«Митрополит» Евдоким (Мецкерский) писал: «Члены Свящ. Синода и Высшего Церковного Управления были избраны Собором 17—18 г. на три года. Их полномочия кончались 1 июня 1921 г. После этого срока никто не имел права более оставаться в Свящ. Синоде, так как он уже был членом Синода, за окончанием своих полномочий. А Патриарх один не мог управлять церковью. Патриарху заявил об этом старший член Синода м[итрополит] Сергей, но Патриарх отверг это заявление»⁴⁰.

³⁶ Там же. С. 230.

³⁷ Евдоким (Мецкерский) 1924. С. 6—7.

³⁸ Там же. С. 2.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 2—3.

Митрополит Сергей настоял в конце 1920 г. на прекращении полномочий членов ВЦУ с 1 июня 1921 г. Секретарь Патриаршей канцелярии Н. Нумеров привел доводы митрополита: «Мотив был тот: члены должны оставаться до Собора, а Собор предполагался в 1921 г., но теперь невозможно рассчитывать на созыв Собора, поэтому нельзя наличных членов оставлять в составе Синода до бесконечности. Надо, чтобы Патриарх избрал новых. Состав определен был для каждого учреждения в пять человек»⁴¹.

Как указано в анкете, находящейся в следственном деле митрополита Сергея 1926—1927 гг., в 1921 г. он «был арестован ВЧК за нарушение декрета об отделении церкви от государства», получив 2 года условно «с жительство в Нижнем»⁴², где он имел полную свободу богослужения, живя в Крестовоздвиженском монастыре⁴³.

2. ПЕРЕХОД К ПАТРИАРХОЦЕНТРИЧНОЙ ФОРМЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ (ИЮНЬ 1921—МАРТ 1922)

Назначение Патриархом состава нового Синода (май—июнь 1921 г.)

В мае 1921 г. Патриарх назначил членами Синода трех человек из его старого состава: митрополитов Евсевия и Сергея, фактически не принимавшего участия в заседаниях по причине вынужденного пребывания в Нижнем Новгороде, а также архиепископа Гродненского Михаила (Ермакова). Последний в конце июня 1921 г. после возведения в сан митрополита назначен экзархом Украины⁴⁴, куда и выехал.

Трех епископов Патриарх назначил от церковных округов: епископа Уфимского Андрея (Ухтомского), архиепископа Полоцкого Иннокентия (Ястребова) и епископа Тверского

⁴¹ Нумеров 1921. С. 871.

⁴² ЦА ФСБ. Д. Р-31639 (Дело митрополита Сергея 1926—1927 гг.). Л. 56 об.

⁴³ Нумеров 1921. С. 873.

⁴⁴ См. данные о нем, приводимые Церковно-научным центром ПЭ: Лубенский раскол и «иоанникиевщина» в документах Патриаршей канцелярии // Вестник церковной истории. 2008. № 1 (9). С. 78.

Серафима (Александрова). Их имена указывает епископ Алексей (Симанский)⁴⁵.

Архиепископ Евдоким писал, что член старого состава Синода митрополит Арсений (Стадницкий) выражал недовольство по этому поводу: «Сбитый с толку церковными распоряжениями, я спросил м[итрополита] Арсения, тоже члена Синода: “Что же делать?” Он мне ответил: “Спасайся, кто как может”, а Патриарха обозвал таким словом, которое нельзя напечатать»⁴⁶. Не считая это сообщение полностью достоверным, тем не менее, можно полагать, что митрополит Арсений был недоволен решением Патриарха.

С 1920 г. выявилось скрытое противоборство в Синоде. Патриарх Тихон в условиях гонений стремился к большим полномочиям, некоторые архиереи стремились противодействовать этому, настаивая на сохранении полноты полномочий Синода. С 1920 г. Патриарх начинает значительно усиливать свои позиции, опираясь на лично преданных, малоизвестных до революции или новорукоположенных, архиереев, таких как Евсевий (Никольский), ставший в 1920 г. заместителем патриаршей области и митрополитом Крутицким, а также епископы Петр (Полянский) и Иларион (Троицкий), рукоположенные в 1920 г.

С 1 июня 1921 г. произошла фактическая смена модели ВЦУ: возглавляемая Патриархом коллегиальная форма сменилась на патриархоцентричную, когда именно Патриарх фактически принимает решения независимо от того, существует ли при нем в данный момент коллегиальный орган или нет, ведь этот орган формирует сам Патриарх. Полномочий для формирования Синода и ВЦС Патриарху Поместный собор не давал. Патриарх пошел на этот шаг вынужденно, понимая, что только принцип единоначалия может сохранить единство Церкви в условиях постоянных попыток государства ослабить, дискредитировать и расколоть Церковь.

Летом 1921 г. в состав Синода был введен освобожденный из заключения архиепископ Никандр (Феноменов). Из числа на-

⁴⁵ Письма 2000. С. 243.

⁴⁶ Евдоким (Мещерский) 1924. С. 3.

значенных в Синод других архиереев в его работе смогли принять участие только митрополит Евсевий и епископ Серафим. Таким образом, на 14 сентября 1921 г. в составе Синода трудились три иерарха: митрополит Евсевий (Никольский), управляющий патриаршей областью, архиепископ Никандр (Феноменов) и епископ Серафим (Александров), возведенный в начале 1922 г. в сан архиепископа. На допросе 6 мая 1922 г. экономом Троицкого подворья архимандрит Родион (Федоров) засвидетельствовал⁴⁷, что Патриарх вплоть до мая 1922 г., когда последовал его арест, не мог принимать участия в заседаниях Синода, но лишь возглавлял объединенные заседания Синода и ВЦС⁴⁸. В состав ВЦС на сентябрь 1921 г. входили епископ Боровский Алексей (Житецкий), избранный заместителем члена ВЦС еще в 1917 г.⁴⁹, протоиереи И. Громогласов, А. Станиславский, протопресвитер Н. Любимов и проф. П. Д. Лапин⁵⁰.

Изменения в составе Синода после смерти митрополита Евсевия (январь—апрель 1922 г.)

18 января 1922 г. умер ближайший помощник Патриарха митрополит Евсевий (Никольский), управлявший патриаршей областью, а именно Москвой и Московской губернией. Он фактически возглавлял Синод, проводя в нем линию патриарха Тихона. По данным, находящимся в следственном деле патриарха Тихона, митрополит отравился рыбой на одном из приходских обедов⁵¹. Именно митрополит Евсевий, в условиях домашнего ареста Патриарха, выполнял по его поручению значительный объем обязанностей по управлению Церковью и возглавлял Синод.

⁴⁷ Троицкое подворье при Святейшем Патриархе Тихоне / Публ., вступ. статья и коммент. Н. А. Кривошеевой // Вестник ПСТГУ. Вып. II: 2 (19). М., 2006. С. 277.

⁴⁸ Нумеров 1921. С. 871.

⁴⁹ Цыпин 2005. С. 110.

⁵⁰ Нумеров 1921. С. 871.

⁵¹ ЦА ФСБ. Д. 1780. Т. 4. Л. 234.

На его место рассматривалось несколько кандидатов. Одним из них был епископ Иларион (Троицкий), личный ставленник Патриарха. Об этом говорится в заключении по делу епископа: «В среде высшего духовенства Троицкий намечался на пост Московского митрополита»⁵². В итоге был назначен архиепископ Никандр (Феноменов), он получил титул Крутицкий, но не был возведен в сан митрополита. По данным, содержащимся в следственном деле патриарха Тихона, архиепископ Варшавский Серафим (Чичагов), освобожденный к этому времени из ссылки, в январе 1922 г. прибыл на Троицкое подворье, где жил Патриарх и проходили заседания Синода, и выразил недовольство назначением на эту кафедру другого архиерея в обход его кандидатуры. По данным источника, «после обмена мнений высшей иерархии ему был пожалован титул Митрополита, а потом и председателя Синода»⁵³. Возглавлял заседания Синода до своего ареста архиепископ Никандр.

Не стоит недооценивать влияния членов этого Синода, в частности архиепископа Никандра на решения, принимавшиеся Патриархом. Именно архиепископ Никандр был самым решительным противником изъятия церковных ценностей. 28 февраля 1922 г. на собрании московских благочинных он призвал их «быть на страже». Он же был основным составителем послания Патриарха, направленного против изъятия священных предметов⁵⁴. Распространение этого послания, от которого Патриарху пришлось затем отказываться, демонстрирует механизм реализации решений Патриарха и его неформального Синода в этот период. Послание Патриарха, размноженное управляющим канцелярией Синода и ВЦС П. В. Гурьевым⁵⁵, доставлялось в епархии с помощью доверенных лиц. Так Смоленскому и Витебскому архиереям послание Патриарха доставил проф. А. И. Успенский⁵⁶. Одновременно

⁵² ЦА ФСБ Д. Р-43193. Т. 1. Л. 50.

⁵³ ЦА ФСБ. Д. 1780. Т. 4. Л. 263.

⁵⁴ Изъятие 2006. С. 156—157.

⁵⁵ Там же. С. 198.

⁵⁶ Там же. С. 310.

с посланием Патриарха, 28 февраля, архиепископом Никандром (Феноменовым) был составлен образец обращения верующих во ВЦИК⁵⁷, который был разослан вместе с воззванием Патриарха для сбора подписей верующих. Канцелярии правящих архиереев распространяли воззвание Патриарха среди благочинных, как это было в Ярославской епархии⁵⁸. Стремясь провести изъятие ценностей, власти поставили задачу ликвидации органов ВЦУ. На совещании в ГПУ 8 марта 1922 г. отмечалось: «...аппарат духовенства, возглавляемый Тихоном, разворачивает все шире и шире свою работу»⁵⁹.

22 марта 1922 г. Политбюро, по предложению Троцкого, решило, не отвергая этих жестких мер, отсрочить их на некоторое время: «Арест Синода и Патриарха признать необходимым, но не сейчас, а примерно через 10—15 дней»⁶⁰. Однако, аресты последовали в тот же день. В деле патриарха Тихона имеется «Список лиц подлежащих изъятию по 6-му отделению», куда входили члены Синода и ВЦС: архиепископ Никандр (Феноменов), священник Илия Громогласов, протоиерей Александр Хотовицкий, арестованные в ночь с 22 на 23 марта 1922 г., и протопресвитер Николай Любимов, арестованный 27 марта⁶¹. И епископа Илариона (Троицкого), не входившего в состав Синода, постигла та же участь. В заключении начальника VI отделения СОГПУ — Рутковского — по «делу гр-на ТРОИЦКОГО Иллариона Алексеевича говорилось»: «...Членом так называемого Синода и Высшего Церковного Совета не состоит, но исполняет отдельные поручения Патриарха»⁶².

Из числа членов Синода на свободе оставались митрополит Серафим и ставший в 1922 г. архиепископом Серафим (Александров). Из докладов последнего Е. А. Тучков узнавал обо всех решениях,

⁵⁷ Следственное дело 2000. С. 115—116.

⁵⁸ Ради мира церковного 2006. С. 191.

⁵⁹ Архивы Кремля 1997. С. 115—116.

⁶⁰ Там же. С. 151—152.

⁶¹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 260.

⁶² ЦА ФСБ Д. Р-43193 (Следственное дело архиепископа Илариона). Т. 1. Л. 50.

которые принимались в Троицком подворье. Составители сборника «Политбюро и Церковь. 1922—1925» опубликовали агентурно-осведомительную сводку, составленную на основании сообщений архиепископа, который, как они напоминают, в церковной среде за свою связь с ОГПУ имел в народе прозвище «Лубянский»⁶³. Однако, 4 апреля 1922 г. архиепископ Серафим был арестован в квартире на Петровке, где он проживал в это время⁶⁴.

Несмотря на арест ряда членов Синода и ВЦС, в функционировании этих органов еще некоторое время были заинтересованы власти. Они добивались осуждения руководства РПЦЗ. Такое решение патриарх Тихон единолично принять не мог. На допросе 28 марта 1922 г. Патриарха спрашивали о заграничной иерархии⁶⁵. Осуществлявший допрос глава Секретного отдела ГПУ, в структуру которого входило 6-е («антицерковное») отделение, Т. П. Самсонов потребовал от патриарха Тихона в трехдневный срок «определенного и публичного определения своего отношения к контрреволюционному заговору, во главе которого стоит подчиненная ему иерархия»⁶⁶. От Патриарха требовали осуждения всей оказавшейся за рубежом иерархии и запрещения ее в служении или лишения сана. В ответ на ультиматум в своем заявлении, направленном в ГПУ 5 апреля 1922 г., Патриарх осудил лишь акт Собора в Карловцах⁶⁷. На новом допросе 8 апреля выдвигалось жесткое требование публично осудить и предать суду зарубежную иерархию. 10 апреля Патриарх предложил Синоду и Высшему Церковному Совету «упразднить ВЦУ и Св. Синоду иметь суждение об ответственности некоторых церковных лиц за границы за их политические, от имени Церкви, преступления»⁶⁸.

⁶³ ЦА ФСБ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 11. Л. 15 об.; Архивы Кремля 1998. С. 56—58, 470.

⁶⁴ Осипова 1999. С. 34—35.

⁶⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 264—265; Следственное дело 2000. С. 119—120.

⁶⁶ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 6. Л. 20. Следственное дело 2000. С. 119.

⁶⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 2. Л. 58; Следственное дело 2000. С. 122.

⁶⁸ Акты 1994. С. 192.

На этом заседании, очевидно, присутствовали митрополиты Сергей и Серафим и введенный Патриархом после арестов марта 1922 г. епископ Фаддей (Успенский), вскоре получивший сан архиепископа.

25 апреля 1922 г. в Москве был арестован митрополит Серафим (Чичагов)⁶⁹. 5 мая 1922 г. состоялось заседание соединенного присутствия Синода и ВЦС, упразднившее зарубежное ВЦУ⁷⁰. Соответствующий указ подписал «член Священного Синода архиепископ Фаддей Астраханский»⁷¹. Это было последнее заседание Синода, после которого патриарх Тихон был подвергнут домашнему аресту и не имел возможности собирать членов ВЦУ.

В деле имеется копия письма Патриарха, направленного Т. П. Самсонову 6 мая 1922 г., где говорится: «...со вчерашнего вечера пропуск ко мне лиц крайне затруднен... при таких обстоятельствах не представляется удобным пригласить членов Церковного управления на совещание...»⁷².

3. ЛИКВИДАЦИЯ КАНОНИЧЕСКИХ ОРГАНОВ ВЦУ В РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (МАРТ 1922—МАЙ 1923)

Попытка властей сформировать оппозиционный Патриарху состав Синода

Еще в марте 1922 г. власти приступили к подготовке церковного переворота, в результате которого высшая церковная власть должна была оказаться в руках управляемой ГПУ части духовенства. Изначально рассматривался сценарий перехода власти к новому составу Синода, который предстояло сформировать. С этой целью власти снова попытались использовать возможности митрополита Сергея (Страгородского), который в начале апреля

⁶⁹ Осипова 1999. С. 79.

⁷⁰ Акты 1994. С. 193—194.

⁷¹ Там же. С. 194.

⁷² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 6. Л. 32.

1922 г. приехал из нижегородской ссылки в Москву для того, чтобы продолжить возглавление Синода. В следственном деле патриарха Тихона сохранилось собственноручное письмо, направленное митрополитом Сергием из Москвы некому «тов[арищу] Кабушину» (в письме митрополит Сергей извиняется, что не знает имени и отчества этого человека), датированное 6 апреля 1922 г. Он пишет: «Я был у Патриарха. Оказывается, послание⁷³ еще не выпущено, а должно отправлено быть на одобрение к тов. Калинин. Поэтому ни в Синоде, ни в ВЦ Совете копий нет. Вообще размножить его пока нельзя, и из служащих никто его пока не знает. Арх[иепископ] Евдоким числится вызванным в Синод и стоит только ему написать сюда, что препятствий к его выезду из Нижнего в Москву больше нет и его будем ждать сюда после Пасхи. Прошу Вас передать ему поклон. Уважающий Вас Митрополит Сергей»⁷⁴. Таким образом, митрополит Сергей вошел в курс синодских дел, очевидно, будучи в Синоде, как и до июня 1921 г., старейшим его членом.

Вероятнее всего, письмо митрополита Сергия было направлено в Нижний Новгород, где жил архиепископ Евдоким (Мещерский), который находился в оппозиции патриарху Тихону. В состав Синода, возможно, планировалось ввести архиепископа Евдокима (Мещерского). В следственном деле патриарха Тихона содержится документ, согласно которому патриарх Тихон 25 апреля 1922 г. сказал: «Путята опять в Москве, приезжал Евдоким, но секретно, я знаю все»⁷⁵.

Сам архиепископ Евдоким так описывал свой визит к Патриарху: «24 марта я специально приезжал из Нижнего к Патриарху. В 4 1/2 дня был принят им. Я заявил ему: “Для спасения Высшего Церковного Управления нужно немедленно восстановить

⁷³ Речь идет о послании верующим, выпуска которого добивались от Патриарха на допросах в ГПУ. Оно было обнародовано 9 апреля и содержало призыв не сопротивляться изъятию церковных ценностей.

⁷⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 6. Л. 27.

⁷⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 247—247об.

Свящ. Синод и Высший Церковный Совет в составе или 24 или 12 членов. Я ручаюсь, что все будет улажено и церковная жизнь пойдет нормально”. Патриарх мне отвечал: “Синода не нужно, так как у нас нет никаких дел, за исключением наградных. Мы пользуемся проезжающими через Москву архиереями”. Я так был поражен ответом, что ни слова не возражал Патриарху»⁷⁶. Евдоким, в цитируемой статье, написанной в 1924 г., продолжал: «Идет 24 год. Патриарх на свободе. Прошлое все же ничему его не научило. Мы видим опять то же самое: я повелеваю»⁷⁷. Именно патриаршее единоначалие больше всего раздражало недовольных Патриархом представителей духовенства. Но сохранить Церковь в тех условиях могло только единоначалие. Разумеется, Патриарх понимал, что у ВЦУ есть дела и помимо наградных. Но понимал он и то, что Евдоким послан властями для того, чтобы добиться передачи патриаршей власти Синоду. Сохранилась шифротелеграмма начальника Секретного отдела ГПУ Т. П. Самсонова, направленная в марте 1922 г. в нижегородский отдел ГПУ с требованием немедленного приезда в Москву архиепископа Евдокима⁷⁸.

Очевидно, митрополит Сергей также прибыл в Москву в марте. 5 апреля Патриарх написал письмо в ГПУ, где цитирует послание Сергия от 21 марта, с которым последний ознакомил Патриарха⁷⁹.

План создания альтернативного Патриарху коллегиального архиерейского органа не осуществился. М. Я. Лацис был прав, когда писал, о том, что он «для этой цели совсем не год». Митрополит Сергей (Страгородский), очевидно, не пожелавший воплощать в жизнь планы властей, был арестован 18 апреля 1922 г. на улице в Москве⁸⁰, его снова выслали в Нижний Новгород, где он вышел на свободу в июне 1922 г. после подписания знаменитого «Меморандума трех».

⁷⁶ Евдоким (Мещерский) 1924. С. 3.

⁷⁷ Там же. С. 3.

⁷⁸ ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 140. Д. 60. Л. 524.

⁷⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 2. Л. 58; Следственное дело 2000. С. 122—123.

⁸⁰ Осипова 1999. С. 67.

*Узурпация высшей церковной власти обновленцами
(май—июнь 1922 г.)*

Ставка властей была сделана на передачу власти новому ВЦУ, составленному из «советского» духовенства. В мае 1922 г. ГПУ организовало операцию по захвату церковной власти обновленцами. 12 мая вышел первый номер журнала «Живая церковь» под редакцией московского священника Сергея Калиновского. Журнал был призван подготовить общественное мнение к церковному перевороту, смысл которого заключался в замене патриаршего управления коллегиальным органом церковного управления. Сам институт патриаршества рассматривался обновленцами как осколок монархического строя. В программе «Живой церкви» выдвигалось настоятельное требование: «Патриаршество должно быть уничтожено»⁸¹.

Со страниц журнала звучал призыв к тому, что «к церковному управлению должны прийти новые люди и ...протянуть руку русской революции... нужен новый Поместный собор»⁸². Вынужденно отказываясь от своих полномочий, Патриарх ставил во главе Церковного Управления митрополита Агафангела, хотя и понимал, что власти не дадут ему приступить к этим обязанностям. Патриарху было крайне важно сохранить сам принцип предстоятельства в Церкви. Он понимал, что подмена этого принципа коллегиальным органом разрушительна для Церкви. И дело не только в том, что ВЦУ было обновленческим, к реформам в Церкви обновленцы приступили только с августа 1922 г., когда сформировалось новое ВЦУ во главе с прот. Владимиром Красницким. Образованное 19 мая 1922 г. ВЦУ возглавил заштатный епископ Антонин (Грановский), который, как видно из его переписки с митрополитом Сергием (Страгородским), не был сторонником радикальных обновленческих реформ⁸³.

Митрополит Агафангел при этом был одним из трех намечен-

⁸¹ Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской Православной Церкви. Казань, 1970. С. 104.

⁸² Живая церковь. 1922. № 1. С. 3.

⁸³ См.: Косик 2000.

ных кандидатов в Местоблюстители. По древней церковной традиции, Патриарх назначил трех возможных кандидатов на должность Патриаршего Местоблюстителя. Имена двух из них он назвал в письме на имя председателя ВЦИК М. И. Калинина — митрополита Агафангела и митрополита Вениамина⁸⁴, а имя третьего держалось в тайне — для того, чтобы уберечь его от ареста.

23 мая 1922 г. в 6-е отделение Секретного отдела ГПУ поступила информация о том, что, по словам прот. Ильи Гумилевского, «временным местоблюстителем патриаршего престола является по молчаливому соглашению Архиепископ Фаддей (Валаамское подворье), ввиду чего при богослужении ему оказывают особый почет»⁸⁵. Косвенно это подтверждает и то, что свое послание от 18 июня с призывом не признавать обновленческое ВЦУ⁸⁶ митрополит Агафангел передал для архиепископа Фаддея и протопресвитера Николая Любимова, который, видимо, исполнял обязанности главы ВЦС⁸⁷.

Обновленческое ВЦУ по указке ГПУ 6 июля 1922 г. издало постановление: «Архиепископа астраханского Фаддея (Успенского) уволить на покой, с воспреещением ему пребывания в Московской области»⁸⁸. До этого момента обновленцы еще не приступили к увольнениям архиереев. Оставаясь на свободе, архиепископ Фаддей, представлял опасность для всего плана захвата высшей церковной власти, так как был, хоть и тайно, утвержденным Патриархом Местоблюстителем. Поэтому вскоре он был арестован⁸⁹. Патриарх Тихон, несмотря на то, что находился под домашним арестом, а 19 апреля 1923 г. был перемещен в Лубянскую тюрьму, оставался для миллионов православных христиан «отцом отцов», духовным главой всех православных людей в России.

⁸⁴ Изъятие 2006. С. 159.

⁸⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 306.

⁸⁶ Акты 1994. С. 219—221.

⁸⁷ Ради мира церковного 2006. С. 177—178.

⁸⁸ Живая церковь. 1922. № 6.

⁸⁹ Цит. по: Дамаскин (Орловский), иг. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX века: жизнеописания и материалы к ним. Кн. 3. Тверь, 1999. С. 540.

*Признание обновленческого ВЦУ со стороны
митрополита Сергия (Страгородского)
(июнь—сентябрь 1922 г.)*

16 июня 1922 г. митрополит Сергий вместе с архиепископами Евдокимом (Мещерским) и Серафимом (Мещеряковым) подписал «Меморандум трех». В этом тексте говорилось: «...целиком разделяем мероприятия Церковного Управления, считаем его законной верховной церковной властью и все распоряжения, исходящие от него, считаем вполне законными и обязательными»⁹⁰.

Евдоким (Мещерский) цитирует строки самого митрополита Сергия, написанные летом в 1922 г., когда он признал обновленческое ВЦУ: «Церковь наша переживает в настоящее время глубокое потрясение, угрожающее самим ее основаниям... виноваты мы — пастыри и правители церкви. Мы не хотели уразуметь знамений времени, не заметили совершившегося в народной массе переворота, радикальнее которого, может быть, уже не будет до самого конца мира. Занятые будничными мелочами, мы бездеятельно сложили руки и сомкнули глаза перед надвигавшимися на Русскую Церковь испытаниями. И вот плоды этого у всех перед глазами: церковный корабль наш не управляется никем и бедствует, обуреваемый противным ветром... Правда, не все остались праздными зрителями церковного разрушения. Образовались несколько групп, которые и взяли на себя управление церковью. Мы не менее их желаем обновления нашей церковной жизни на Христовых началах. Мы не менее (так в тексте — Д. С.) негодуем на разные злоупотребления, вкравшиеся в церковную практику и нравы (погоня за показным благочестием, забвение духа Христова, торгашество святыней и под[обное]), за что, может быть, и пришел гнев Божий на нашу церковь. Мы желаем обновления, но желаем, чтобы оно совершилось согласно божественному преданию нашей Святой Церкви. Мы ревнуем о незыблемом соблюдении православной веры, издревле преданного церковного чина и церковных канонов. Но горе нам,

⁹⁰ Акты 1994. С. 218—219.

если и впредь мы останемся сидеть сложа руки и спокойно смотреть на церковное кораблекрушение. Спасение Церкви и нас призывает к работе и нам нужно собраться с силами сделать с своей стороны все, чтобы с Божией помощью вывести Церковь русскую из настоящей беды»⁹¹.

Признание митрополитом Сергием обновленческого ВЦУ, при всей вынужденности этого шага, было следствием несогласия митрополита с принципами церковного управления, которыми руководствовался патриарх Тихон. Но именно эти принципы уже в 1922 г. многими архиереями, такими как митрополит Кирилл (Смирнов), считались единственно правильными и противопоставлялись обновленческой коллегиальности. В написанном в феврале 1934 г. письме святитель Кирилл писал: «Иное понимание патриаршего завещания, утверждаемое митрополитом Сергием, привело уже к тому, что завещание, составленное для обеспечения скорейшего избрания нового Патриарха, стало основой для подмены в церковном управлении личности Патриарха какой-то коллегиальной «Патриархией». Почует ли на этом начинании митрополита Сергия благословение Божие, мы не дерзаем судить, доколе законный Собор своим приговором не изречет о нем суда Духа Святого, но, как и все обновленчеству сродное, не можем признать обновленное митрополитом Сергием и церковное управление нашим православным, преемственно идущим от Святейшего Патриарха Тихона, и потому, оставаясь в каноническом единении с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Петром, при переживаемой невозможности сношения с ним признаем единственно закономерным устройство церковного управления на основе патриаршего указа 7 (20) ноября 1920 г.»⁹² Комментируя этот отрывок, А. В. Журавский справедливо отмечает: «Отсюда видно, что для митрополита Кирилла “обновленческая природа сергианства” заключается не в утверждении за деятельностью митрополита Сергия какой-то новой “ереси” (или безблагодатности), а в нарушении нормального (Патриаршего) церковного

⁹¹ Евдоким (Мещерский) 1924. С. 2.

⁹² Акты 1994. С. 701.

управления, в своеобразном “обновлении” митрополитом Сергием формы высшей церковной власти»⁹³.

По свидетельству прот. Порфирия РUFимского, посетившего Нижний Новгород в июне 1922 г., подписание «Меморандума трех» происходило в местном подразделении ГПУ. Он свидетельствовал: «Был у Пр[еосвященного] Сергия. С[ергий] под[писал] из желания сохр[анить] места для работы, обольстившись обещанием ввести их [митрополита] Сергия, [м]итрополита Евдокима, арх[иепископа] Серафима в ВЦУ. Отн[осительно] послания [митрополита] Агаф[ангела] — послания не имеют. Подписывали в местной ЧКа»⁹⁴. Таким образом, митрополит Сергей получил обещание быть введенным в состав ВЦУ. Именно отставание принципа коллегиальности, нежелание принять принцип Патриаршего единоначалия подтолкнул митрополита Сергия к признанию обновленческого ВЦУ.

Митрополит Сергей не был сторонником обновленческих реформ. Когда фактически власть в ВЦУ захватил лидер «Живой церкви» В. Д. Красницкий, митрополит Сергей 25 августа 1922 г. обратился в ВЦУ с письмом протеста против неканонических нововведений. Он привел список канонических правил, которые нарушили обновленцы своими решениями. Он заявил, что в его епархии эти нововведения приняты не будут⁹⁵. Однако письмо митрополита Сергия было проигнорировано в обновленческом ВЦУ. В своем письме от 10 сентября епископ Антонин писал митрополиту Сергию: «Ваше обращение ими не получено или было сокрыто, в ВЦУ не докладывалось, и я не знал о нем»⁹⁶. А 13 сентября 1922 г. митрополит

⁹³ Журавский А. В. Эклизиологическая и этико-каноническая позиция митрополита Казанского Кирилла (Смирнова) в его воззрениях на церковное управление и церковно-государственные отношения // Русская Церковь: XX век. Кн. 1: Материалы конференции «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917—1933 гг.)». Сэнтендре (Венгрия), 13—16 ноября 2001. М., 2002. С. 409.

⁹⁴ Журавский 2004. С. 512.

⁹⁵ Косик 2000. С. 55.

⁹⁶ Там же. С. 62.

Сергий разорвал отношения с ВЦУ. Таким образом, Владимирская епархия во главе с митрополитом Сергием перешла на автокефальное управление. Вследствие нежелания митрополита Сергия поддерживать обновленцев он попал в «опалу». Между 29 сентября и 14 октября 1922 г. последовал его арест. В анкете из другого следственного дела митрополита Сергия (1926—1927 гг.), сохранившегося в архиве ФСБ, самим подсудимым указано, что в 1922 г. он был приговорен «по ст. 16 и 180е⁹⁷ на 3 года, и за амнистией на год тюремного заключения»⁹⁸. В отношении него были вновь, как и в апреле—июне 1922 г., предъявлены обвинения в краже ценностей из Спасо-Евфимиевого монастыря г. Суздаля. 31 октября 1922 г. на заседании Антирелигиозной комиссии было принято решение: «Епископа Сергия оставить в прежнем положении опального»⁹⁹, и таким образом митрополит Сергей остался в заключении.

*Попытка ликвидации института патриаршества на обновленческом Поместном соборе
(апрель—май 1923 г.)*

Подготовка к суду над патриархом Тихоном началась уже в августе 1922 г. и продолжилась до тюремного заключения Святейшего. Патриарх Тихон был взят под стражу и препровожден во Внутреннюю тюрьму ГПУ 19 апреля в 16 часов 30 минут¹⁰⁰. 21 апреля глава ГПУ Ф. Э. Дзержинский, внимательно следивший за настроениями среди населения, пишет записку в Политбюро: «Полагаю, что необходимо отложить процесс Тихона в связи с разгаром агитации за границей (дело Буткевича) и необходимостью бо-

⁹⁷ Статья 180е УК РСФСР 1922 г.: «Простая кража из государственных или общественных учреждений и складов, из вагонов и судов, совершенная лицом, которому поручено заведование таковыми или их охрана, карается — лишением свободы на срок не ниже двух лет со строгой изоляцией».

⁹⁸ ЦА ФСБ. Д. Р-31639. Л. 56 об.

⁹⁹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443а. Л. 4; Архивы Кремля 1997. С. 337.

¹⁰⁰ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 3. Л. 30.

лее тщательно подготовить процесс»¹⁰¹. Как мы не раз отмечали ранее в наших публикациях, именно настроение населения послужило основной причиной отмены судебного процесса над Патриархом¹⁰².

Для властей было важно не только осудить Первоиерарха за «контрреволюцию», но и формально ликвидировать сам институт патриаршества. Главной задачей обновленческого Поместного собора, который открылся в Храме Христа Спасителя 29 апреля 1923 г., по замыслу властей, должна была стать именно окончательная ликвидация патриаршей формы высшей церковной власти. Е. А. Тучков писал: «Мы имея на соборе до 50% своего осведомления могли повернуть собор в любую сторону»¹⁰³. Поэтому председателем собора был избран женатый «митрополит Сибирский» Петр Блинов. Видимым образом все соответствовало «соборности», но реально все решало здесь ГПУ.

Главное решение собора состояло в том, чтобы объявить патриарха Тихона «лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирское положение»¹⁰⁴. В резолюции «Собора» говорилось: «Собор признает, что и самое восстановление патриаршества было актом определено политическим, контрреволюционным. Древняя церковь не знала патриаршества, а управлялась соборно, поэтому Священный Собор настоящим отменяет восстановление патриаршества. Отныне Церковь должна управляться соборно»¹⁰⁵. Таким образом, ГПУ выполнило задачу по отмене «монархического» института патриаршества: «Собор» заявил об упразднении патриаршества, введении коллегиального («соборного») управления.

Специально для того, чтобы делегация жесобора смогла лично сообщить об этом решении Патриарху, 8 мая 1923 г. он был вре-

¹⁰¹ Архивы Кремля 1997. С. 273.

¹⁰² См.: Сафонов Д. В. Почему не состоялся процесс над Патриархом Тихоном? // Российская государственность XX века: Материалы межвузовской конференции, посвященной 80-летию со дня рождения профессора Н. П. Ерошкина, 16 декабря 2000 г. М., 2001. С. 183—187.

¹⁰³ Архивы Кремля 1998. С. 399—400.

¹⁰⁴ Поместный собор 1923. С. 12.

¹⁰⁵ Там же.

менно возвращен из Внутренней тюрьмы на Лубянке в Донской монастырь, куда к нему в тот же день явилась делегация во главе с женатым обновленческим «митрополитом», который председательствовал на жесоборе, Петром Блиновым. Обновленцы зачитали решение собора о лишении Патриарха сана и монашества и потребовали от него подписаться в том, что он ознакомлен с данным решением. Патриарх же указал на его неканоничность, так как он был осужден заочно. Обновленцы требовали от Патриарха снять монашеские одежды, на что получили категорический отказ¹⁰⁶.

«Митрополит» А. Введенский, как и другие обновленцы, утверждал, что институт патриаршества «царистский совершенно определено»¹⁰⁷. Введенский объявлял «самочинием» традиционные со времен св. Константина императорские прерогативы в Церкви: совершение миропомазания и вхождение в алтарь через Царские врата во время коронации и причащение у Престола. Введенский писал, что это совершалось «в обход всяких церковных правил» «для политического возвышения царя»¹⁰⁸. С. Г. Петров справедливо указывает: «Поместный собор 1923 г., его созыв и проведение находились под неусыпным бдительным контролем АРК и ГПУ, высоких партийных и чекистских руководителей»¹⁰⁹. О том, что собор — марионетка в руках ГПУ хорошо знали верующие. В одной из сводок 6-го отделения СО ГПУ «О настроении населения в связи с предстоящим процессом Тихона», говорилось: «Отношение к собору у большинства резко отрицательное. Антонина, Красницкаго, Введенскаго и Петра Блинова считают послушными агентами ГПУ»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Следственное дело 2000. С. 354.

¹⁰⁷ Введенский 1923. С. 30.

¹⁰⁸ Там же. С. 11.

¹⁰⁹ Петров С. Г. Новые данные об обновленческом Поместном соборе 1923 г. // Материалы конференции «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917—1933 гг.)». Сэнтендре (Венгрия), 13—16 ноября 2001 г. М., 2002. С. 409, 275.

¹¹⁰ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 92.

4. ОБЪЕМ ПАТРИАРШИХ ПОЛНОМОЧИЙ
В ИЮНЕ 1923—АПРЕЛЕ 1924*Восстановление системы ВЦУ (июнь—август 1923 г.)*

16 июня 1923 г. последовало заявление Патриарха в Верховный Суд РСФСР, где он заявил, что не является врагом советской власти. Выйдя на свободу 27 июня 1923 г., патриарх Тихон вновь приступил к управлению Церковью. 28 июня он обратился с посланием к верующим, в котором осудил узурпацию церковной власти обновленческим ВЦУ и назвал лишение его сана обновленческим собором 1923 г. неканоничным¹¹¹.

Обновленцы продолжали настаивать на незаконности патриаршей власти. 7 июля 1923 г. обновленческий ВЦС выпустил специальное воззвание к верующим. В нем говорилось: «...он вновь предал Церковь Православную и, будучи лишенным сана и монашества, он приступил к совершению божественной литургии и тем разорвал ризу Христову, разорвал единство церковное, положил начало церковному расколу... толкаемый прежними своими советниками он вновь назвал себя Патриархом... тот же безвольный и преступный старик хочет вести вас и теперь...»¹¹². Воззвание, отпечатанное десятитысячным тиражом, подписал председатель ВЦС епископ Георгий Добронравов, его заместитель В. Красницкий и члены президиума ВЦС. Однако власти понимали, что противопоставить патриаршей власти можно только коллективный орган, который выглядел бы вполне традиционно. Сторонник радикальных реформ В. Красницкий, который играл ведущую роль в прежнем обновленческом ВЦУ, был выслан в Петроград. В Москве же был сформирован орган с названием «Священный Синод Российской Православной Церкви». Этот Синод в своем обращении к верующим указывал, что архиереи, входящие в его состав, возглавляют «единую Святую Соборную и Апостольскую Православную российскую Церковь». В обращении говорилось также, что новый ор-

¹¹¹ Акты 1994. С. 283—284.

¹¹² РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 118. Л. 21.

ган поддержали Восточные Православные Патриархаты¹¹³. В конце концов, обновленчество в тех формах, которое оно приняло с августа 1923 г., основным своим постулатом имело «соборность» как противопоставление патриаршему единоначалию. «Митрополит» Евдоким писал: «Только Собор, а никто другой в целом мире спасет нашу церковь, ввергнутую в пучину несслыханных страданий и бед, единоличным разумением и грубым властительством»¹¹⁴.

Власти стремились не допустить формирования органов церковного управления патриаршей Церкви, как центральных, так и епархиальных. 17 июля 1923 г. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) приняла решение «О недопущении тихоновских епархиальных управлений»¹¹⁵. Образовавшуюся в Донском монастыре Патриаршую канцелярию фактически возглавлял архиепископ Иларион (Троицкий). Патриарх, по-прежнему, находился под следствием, дело в отношении него было прекращено только 13 марта 1924 г. Летом 1923 г. Патриарх лично принимал около 40 человек в день, в основном священников. Еще большее число ходяков отправлялись, по благословению Патриарха, к архиепископу Илариону. В основном это были желающие принести покаяние в уклонении в обновленчество. В архиве канцелярии патриарха Тихона сохранились сотни резолюций Святейшего 1923—1924 гг. на письмах о разрешении различных вопросов¹¹⁶.

В августе 1923 г. уже действовал Синод при Патриархе из числа назначенных им трех архиереев. 11 августа 1923 г. датируется резолюция Патриарха, подписанная архиепископами Серафимом (Александровым), Тихоном (Оболенским) и епископом Иларионом (Троицким)¹¹⁷, управляющим Московской епархией. 6 сентября 1923 г. последний в сане архиепископа вместе с патриархом Тихоном подписал Постановление Св. Патриарха и Священного

¹¹³ Самарские Епархиальные ведомости. 1924. № 1. С. 5.

¹¹⁴ Евдоким (Мещерский) 1924. С. 3.

¹¹⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 565а. Л. 19—20.

¹¹⁶ РГИА. Ф. 831. Оп. 1.

¹¹⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 68—69.

Синода № 209¹¹⁸. Вероятно, возведение его в сан архиепископа состоялось 26 августа в день именин Патриарха.

Попытки организовать смещение Патриарха посредством коллегиальных епископских органов (август—октябрь 1923 гг.)

С августа 1923 г. в Донском монастыре начали проводиться епископские совещания. В этот период в Москве находилось около 50 архиереев. Власти препятствовали их выезду в епархии, однако арестовывать их тоже не спешили, что было связано с политикой «религиозного нэпа».

29 августа 1923 г. на совещании архиереев в количестве 27 человек была осуществлена попытка добиться отстранения Патриарха от власти в Церкви. Согласно плану устранения Патриарха, задуманному в ОГПУ, обновленцы в августе 1923 г. попытались начать переговоры, которые с самого начала были задуманы как провокация. 26 августа 1923 г. в день именин Патриарха состоялась встреча архиепископов Серафима (Александрова), Илариона (Троицкого) и Тихона (Оболенского) с Евдокимом (Мещерским). Сохранилась копия письма трех вышеназванных архиереев «митрополиту» Евдокиму, датированного 10 ноября 1923 г. и повествующего об истории этих переговоров. Из этого письма следует, что, получив от Евдокима приглашение, с благословения Патриарха эти три архиерея 26 августа 1923 г., по их словам «вели лишь предварительные переговоры» для ознакомления с предложениями Евдокима, которые они «обязаны были потом повергнуть на благоусмотрение св. патриарха Тихона и на обсуждение православных епископов». Далее архиереи добавляют: «Вполне понятно, что принимать какие-либо условия в виде резолюций до выяснения взглядов... епископов мы не могли, не имея на то никакого права и никаких полномочий. Мы тогда же в самой решительной форме заявляли, что никаких резолюций принимать не можем. На нашем совещании 26 августа и не было принято никаких постановлений и

¹¹⁸ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 221. Л. 2.

не было вынесено никаких резолюций, не было даже ни составлено, ни подписано никаких протоколов, высказанные ваши пожелания (об отречении Патриарха — Д. С.) ... разумеется, ни к чему не обязывали»¹¹⁹. Так же описывает ситуацию и другой очевидец событий — прот. В. Виноградов, который тоже участвовал в этой встрече: «Пытаясь всякими способами подорвать авторитет Патриарха и его ближайших сотрудников в глазах народа, он (Евдоким Мещерский — Д. С.)... уведомил Патриарха, что... желает пойти на переговоры о примирении... с Патриархом. Но на этом заседании архиепископ Евдоким, к изумлению патриаршей депутации, повел речь совсем не о “примирении” обновленцев с Патриархом, а о том, что Патриарх ради мира и блага Церкви должен отречься от власти и что все члены патриаршей депутации должны сделать Патриарху в этом смысле предложение. Депутация, выслушав длинную речь Архиепископ Евдокима, с трудом подавляя свое негодование, ответила, что ей поручено вести переговоры о примирении Евдокима и обновленцев с Патриархом, обсуждать же вопрос об отречении Патриарха она никак не уполномочена и не может»¹²⁰. Патриарх, как передает прот. В. Виноградов, отреагировал следующим образом: «Так я и предполагал обман; от Евдокима другого и ожидать было нельзя»¹²¹.

Три указанных выше архиерея, как указано в их письме Евдокиму, рассказали о предложении Евдокима архиерейскому совещанию, проходившему 29 августа в Донском монастыре. Архиепископ Серафим (Александров) сказал собравшимся архиереям: «Богомудрые архипастыри, мы только что сейчас, в качестве трех уполномоченных Святейшим Патриархом Тихоном лиц, были у Высокопреосвященнейшего митрополита Евдокима, где около двух часов беседовали с ним обстоятельно по вопросу о ликвидации

¹¹⁹ Кривошеина Н. А. Кто является распространителем ложных слухов? // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 116—118.

¹²⁰ Виноградов 1998. С. 11.

¹²¹ Там же. С. 12.

нашего церковного разделения. Высокопреосвященнейший митрополит Евдоким предложил нам обсудить три вопроса по этому делу безотлагательно, принципиально, с которыми мы согласились. Это:

1. Согласны ли мы на примирение с ним. Если мы согласны, то надо:

2. Завести сношения и начать совместную подготовительную работу к Предстоящему Поместному Собору.

3. Поместный Собор открывает Святейший Патриарх Тихон. На этом Соборе патриарх Тихон должен отказаться от управления церковью и уйти на покой. Если мы согласны будем провести это в жизнь, то высокопреосвященный Евдоким дал нам обещание, что патриарх Тихон будет на Соборе ими восстановлен в существующем сане»¹²².

Многие епископы, в частности Амвросий (Полянский), осудили архиепископа за признание Евдокима в существующем сане и желание пойти ему навстречу. Епископ Гервасий (Малинин), уклонившись в обновленчество, так передавал слова архиепископа Илариона (Троицкого): «...другого выхода нет как только одно — подойти к Священному Синоду РПЦ, договориться с обновленцами не нарушая канонических устоев Православной Российской Церкви. Все наше разделение основано на недовольстве некоторыми иерархами и православными мирянами личностью патриарха Тихона»¹²³. Патриарх Тихон, по данным этого источника, сказал архиепископу Серафиму (Александрову) и другим архиереям: «Надоел я вам, братцы, возьмите метелку и гоните меня»¹²⁴. Однако большинство архиереев высказалось против отстранения Патриарха и объединения с обновленческим Синодом: «Закрытой баллотировкой проект примирения и соединения с обновленцами большинством голов был провален и собрание закрыто»¹²⁵. Среди тех, кто выступил против ухода патриарха Тихона, названы митрополит Кирилл

¹²² Цит. по: Левитин-Краснов, Шавров 1996. С. 350.

¹²³ Там же. С. 351.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

(Смирнов) и архиепископ Григорий (Яцковский). Епископ Гервасий по этому поводу приводит мнение архиепископа Феодора, который «говорил, ругая Илариона, что он погубит патриарха Тихона и Церковь, ... если же патриарха Тихона не будет, то власть не допустит вообще в России патриаршества, а без патриаршества для Церкви — крах»¹²⁶.

Власти с помощью обновленцев попытались изобразить дело так, что совещание все-таки вынесло решение об уходе Патриарха на покой. Вот как об этом пишут архиереи в названном письме: «В тот самый день 29 августа (курсив мой — Д. С.), когда мы предлагали высказанные Вами предложения на обсуждение собора 27 епископов, Вы написали на имя Рязанского цер[ковного] управления: “В Донском началось полное разложение и смятение, Тихон прислал уже к нам трех депутатов с просьбой о перемирии и примирении. На объединенном заседании даже его сторонники вынесли резолюцию ‘сложить все полномочия и ожидать себя на суд собора епископов’”. Резолюция вручена Тихону». Через несколько дней в газетах появилось интервью Евдокима, в котором он заявил, что будто бы теперь «даже такие ближайшие сотрудники Патриарха, как епископ Иларион, пришли к убеждению необходимости, ради пользы Церкви, отречения Патриарха от власти и что они уже уговаривали Патриарха согласиться на это отречение»¹²⁷.

Для обновленческих иерархов и их кураторов в ОГПУ самым главным было добиться удаления Патриарха. «Обновленцы шли на уступки и были готовы предложить женатым епископам отпустить от себя своих жен или уйти на покой без права служения архиерейским чином. Второбрачных же готовы были лишить сана. Но они упорно требовали отказа Святейшего Патриарха от управления Церковью и удаления на покой до созыва нового Поместного Собора в Гефсиманский скит или иную обитель. Новый Собор должен был пересмотреть все дело Патриарха и вынести свое объективное решение. Потом, в ходе переговоров, они хотели, чтобы при

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Виноградов 1998. С. 12.

Патриархе, если он останется или будет избран другой, всегда стоял и действовал Священный Синод и чтобы этот Синод ограничивал Патриарха в его функциях, и он без обсуждения в Синоде не решал никаких дел»¹²⁸. Сторонников удовлетворения этих требований среди епископата было немного, поэтому переговоры с обновленцами ни к чему не привели.

По нашему мнению, архиепископ Иларион не был сторонником отречения Патриарха, своими измышлениями обновленцы хотели его скомпрометировать. Необходимо учитывать, что этот архиерей в тактических целях придерживался компромиссной политики в отношениях с властями. Стоя на позициях полной лояльности власти, он всеми силами боролся с обновленчеством. Однако это не означает, что среди епископата в это время не было сторонников отречения Патриарха. По крайней мере, архиепископ Серафим (Александров) был тем епископом, через которого власти пытались добиться ухода Патриарха на покой. По данным 6-го отделения СО ОГПУ этот архиерей был «сторонником объединения с обновленцами»¹²⁹.

Попытка устранения Патриарха подтверждается архивными данными. В «Кратком информационном отчете Антиралигиозной комиссии ЦК РКП(б) Пленуму ЦК РКП(б) о проделанной работе», который был составлен между 15 и 25 сентября 1923 г., говорилось: «По инициативе тихоновцев состоялось тайное совещание с участием епископов-тихоновцев и двух обновленцев. Было решено, что Тихону необходимо отречься и самоустраниться, и тогда возможно будет объединение. Тихону об этом решении сообщили. Он заявил, что вовсе не намерен отречься от патриаршего звания, что если его приверженцы не хотят с ним работать, то пусть уходят к обновленцам, а он проживет без них, так как народ любит его, его

¹²⁸ Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2002. С. 353—354.

¹²⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 352.

поддержит и обеспечит»¹³⁰. Здесь описана подлинная позиция патриарха Тихона, который вовсе не был готов к тому, чтобы «гнали метелкой» собственные архиереи, как это пытался изобразить архиепископ Серафим (Александров).

Именно православный народ во все времена хорошо понимал, что Патриарх — это отец всех верующих, что Церковь нуждается в едином кормчём, особенно в сложные для него времена.

24 сентября 1923 г. состоялось новое «Совещание епископов при Святейшем Патриархе». Посредством этого совещания, которое тщательно готовилось при участии архиереев, сотрудничавших с ОГПУ, в частности архиепископа Серафима (Александрова), власти пытались заставить Патриарха пойти на значительные уступки по отношению к ним. Главный вопрос был связан с новым стилем, на введении которого настаивали власти¹³¹. 18 сентября 1923 г. АРК на своем заседании постановила: «Признать целесообразным, чтобы Тихон и К-о¹³² в первую очередь фактически провели в церкви новый стиль, разгромили приходские советы и ввели второбрачие духовенства, для чего разрешить им издание журнала»¹³³. Введение нового стиля, по замыслу властей, смогло бы значительно ослабить авторитет Патриарха, так как новый стиль в сознании верующих прочно ассоциировался с обновленчеством. Патриарх Тихон был принципиальным противником нового стиля. Однако епископское совещание постановило неотложно принять новый стиль в церковную жизнь, но ввести его так, чтобы предстоящий Рождественский пост фактически обнимал полностью законный срок — 40 дней, и поэтому должен был начаться 15 ноября уже по новому стилю (2 ноября по старому стилю). Причем Патриарший указ о введении нового стиля был разослан только благочинным Москвы, а епархиальные архиереи его не получали, так как архиепископом

¹³⁰ Архивы Кремля 1997. С. 423.

¹³¹ См. по данной проблематике: Сафонов Д. В. Был ли Патриарх Тихон сторонником введения нового стиля? // АО. 2004. № 1 (39). С. 198—203.

¹³² «Компания» — имеется в виду Синод.

¹³³ Архивы Кремля 1997. С. 531.

Иларионом (Троицким) было испрошено у Тучкова разрешение не посылать «в провинцию» данный документ, пока не будет отпечатано патриаршее послание, объясняющее указ. Прот. В. Виноградов отмечает, что новый стиль был официально объявлен и введен только в церквях города Москвы и нигде больше¹³⁴. 8 ноября 1923 г. патриарх Тихон своим решением распорядился введение нового стиля «временно отложить»¹³⁵. Один из ближайших к Патриарху лиц архимандрит Алексей, наместник Донского монастыря, говорил по поводу патриаршего послания о новом стиле: «Все равно народ не пойдет на это, потому что мы скажем, кому нужно из своих, что Патриарх разослал послание не по своей воле, а под давлением, и благословим всех совершать праздники по старому стилю. Мы уже здесь обдумали так: во все церковные праздники по старому стилю мы будем служить без звона или будем звонить по будничному, и народ все равно к нам пойдет, и нас за это не осудит, потому что поймет, в каких тисках мы находимся»¹³⁶.

Архиепископ Иларион последовательно защищал принцип патриаршей власти. Во время своего последнего диспута с обновленцами, 4 сентября 1923 г., он сказал, что Патриарх на обновленческом соборе был осужден незаконно. Восстановление института патриаршества он называл «фактом не контрреволюционным, а, наоборот, фактом возрождения церковной жизни, следовательно — явлением прогрессивным»¹³⁷. Согласно записи участника диспута он сказал: «С Петра Великого церковь подпала под власть государства. Патриаршество было снесено деспотизмом государства, а оно (патриаршество — Д. С.) явилось только выражением значения русской Церкви. Патриарх — первоприсутствующий иерарх и не более. Поэтому — как только произошла революция, церковь почувя крылья — патриаршество восстановила»¹³⁸. Он отстаивал мнение,

¹³⁴ Виноградов 1998. С. 22.

¹³⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 192 л. 36.

¹³⁶ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 108 об.

¹³⁷ Сафонов 2005—2006. С. 361.

¹³⁸ Там же.

ние, что «восстановление патриаршества ... контрреволюционным» признано быть не может»¹³⁹.

Власти инициировали новую встречу архиепископов Серафима и Илариона с двумя обновленческими архиереями, которая состоялась 20 октября¹⁴⁰. По ее итогам, 25 октября 1923 г. в газете «Известия» было опубликовано официальное отношение Евдокима на имя митрополита Антония (Храповицкого) следующего содержания: «Б[ывший] патриарх Тихон запутался совершенно и, поняв это, подал заявление в священный синод о примирении с отклонившемся от него духовенством и народом. Смешанная комиссия устами даже его ярых защитников (епископ Илариона) вынесла ему следующую резолюцию: “сложить все полномочия и удалиться в монастырь и ждать над собой суда собора епископов”». Ясно, что информация во многом лжива, но попытка использования Синода для смещения Патриарха, безусловно, предпринималась.

Стремясь опереться на более широкий круг архиереев, кроме членов Синода, патриарх Тихон, как узнали в том же ведомстве, организовывал в Донском монастыре «епископские советы, число участников которых доходит до 10—12»¹⁴¹. Среди тех иерархов, на которых опирался Патриарх, следует выделить архиепископа Илариона и архиепископа Петра (Полянского), возвращенного в конце сентября 1923 г. из ссылки и вошедшего в состав Синода.

Деятельность «даниловской оппозиции» Патриаршему Синоду (июль—октябрь 1923 г.)

Патриарх Тихон столкнулся с тем, что несогласие с решениями возглавляемого им Синода выразили архиереи, группировавшиеся во круг Свято-Даниловского монастыря. Неформальным лидером оппозиции был епископ Феодор (Поздеевский), который критиковал

¹³⁹ Там же. С. 361—362.

¹⁴⁰ Дамаскин (Орловский), иг. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX века: жизнеописания и материалы к ним. Кн. 4. Тверь, 2000. С. 417—418.

¹⁴¹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 348.

«покаяние» Патриарха перед советской властью. В июле 1923 г., входивший в эту группу бывший обер-прокурор А. Самарин приходил к Патриарху, чтобы выразить от лица всей группы протест по этому поводу¹⁴². Свое возмущение выражением лояльности по отношению к власти со стороны патриарха Тихона выражал сам епископ Феодор¹⁴³. При этом он понимал, что для сохранения Православной Церкви патриаршество необходимо, как мы указывали выше, он говорил, что «без патриаршества для Церкви — крах». Оппозиция «даниловцев» была направлена против членов Синода, обвинявшихся в том, что толкали Патриарха на принятие угодных власти решений, а не против Патриарха как такового. Они выступали за полное патриаршее единовластие, надеясь в случае отсутствия Синода, формирование которого было невозможно без одобрения ОГПУ, влиять на Патриарха.

М. И. Губонин сообщал о письме патриарха Тихона архиепископу Феодору, в котором он благодарил его за поддержку, благодаря которой близкие ему епископы «заняли четкую и твердую линию в пользу признания деятельности Святейшего Патриарха безукоризненной и незапятнанной»¹⁴⁴.

Летом 1923 г. патриарх Тихон пригласил к участию в Синоде и архиереев-«даниловцев», очевидно, желая уравновесить влияние сторонников компромисса с властью. Однако «даниловцы», обсудив на специальном совещании вопрос «идти или не идти в создаваемый Патриархом Синод из либеральных епископов»¹⁴⁵, это предложение отклонили.

Для Патриарха мнение епископов-«даниловцев», прежде всего, архиепископа Феодора (Поздеевского), было очень весомо. Позднее люди, близкие к Патриарху, показывали на следствии о Даниловском монастыре: «Влияние монастыря было очень велико.

¹⁴² ЦА ФСБ. Д. Н-3677 (Следственное дело митр. Петра и архиереев-«даниловцев» 1925—1926 гг.) Т. 4. Л. 242.

¹⁴³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 332.

¹⁴⁴ Акты 1994. С. 737—738.

¹⁴⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 246.

Патриарх Тихон прямо называл монастырь «даниловским синодом» и очень считался с его мнениями, часто размышляя перед тем, как принять какое-либо важное решение: а что скажет по этому поводу Даниловский синод»¹⁴⁶. «Даниловский синод», согласно обвинительному заключению в деле митрополита Петра (Полянского) от 1926 г., составляли: епископы Амвросий (Полянский), Николай (Добронравов), Парфений (Брянских), Дамаскин (Цедрик), Герман (Ряшенцев), Прокопий (Титов), Гурий (Степанов)¹⁴⁷. На близких позициях стоял митрополит Серафим (Чичагов) и другие архиереи. Свт. Тихон, понимая объединяющую, скрепляющую Церковь роль, которую играет Патриарх, не шел на разрыв с ними, пытаясь, по мере возможности, удовлетворить их требования. «Даниловцы» отказались служить по новому стилю, о введении которого было объявлено в Москве 1 (14) октября 1923 г., в то время как близкие к патриарху архиереи и он в октябре—ноябре 1923 г. делали это. Материалы следственного дела патриарха Тихона подтверждают то, что «даниловцы» в этом и других случаях, не соглашаясь с решениями Патриаршего Синода, прекращали в своем монастыре поминовение Патриарха.

Под давлением Е. А. Тучкова члены Синода попытались выполнить задачу, сформулированную властями, которых очень заботила деятельность архиепископа Феодора и его группы. Его с повышением хотели переместить в Петроград. 2 ноября 1923 г. появилось постановление Святейшего Патриарха и ВЦУ: «Преосвященного епископа Феодора, настоятеля Данилова Московского монастыря, во внимание к его выдающейся деятельности на пользу святой Православной Церкви возвести в сан архиепископа и назначить управляющим Петроградской епархией». На обороте этого документа епископ Феодор написал: «Настоящую бумагу получил и прочитал с признательностью к Святейшему Патриарху и ВЦУ, но принять на себя изложенное в ней не могу — епископ Феодор.

¹⁴⁶ ЦА ФСБ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 10.

¹⁴⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 4. Л. 254.

21/8 ноября, Данилов монастырь»¹⁴⁸. 8 ноября Патриарх и четыре входивших в ВЦУ архиепископа утвердили решение: «Преосвященного архиепископа Феодора освободить от управления Петроградской епархией, оставив его управляющим Московским Даниловым монастырем в сане архиепископа»¹⁴⁹.

При этом Патриарх считал необходимым пресекать попытки прямого неповиновения и непочтения по отношению к нему. 23 сентября 1923 г., по данным следственного дела, «Тихоном за резкий отзыв о себе отстранен с епископства Богородского Никанор (Кудрявцев)»¹⁵⁰. В конце октября, когда наметилась тенденция к отказу от нового стиля со стороны Патриарха, власти усилили давление на церковный центр.

*Прекращение деятельности Патриаршего Синода
(ноябрь—декабрь 1923 г.)*

В начале ноября, после того как Патриарх отказался от введения нового стиля, власти приступили к репрессиям. В отчете ОГПУ за ноябрь 1923 г. отмечалось, что «Иларион начинает проявлять себя как антисоветский элемент»¹⁵¹. 15 ноября 1923 г. он был арестован. Накануне, 14 ноября, он в последний раз участвовал в заседании ВЦУ при участии Патриарха, которое приняло постановление № 123: «Преосвященного Иннокентия Можайского по возрасту и болезни уволить на покой, назначить епископом Можайским архимандрита Бориса (Рукина)»¹⁵². Хотя члены Синода архиепископы Тихон и Серафим не были арестованы, заседания Синода на время прекратились. Все решения, в том числе касающиеся хиротоний и перемещений архиереев, Патриарх начал принимать единолично.

6 декабря (23 ноября) 1923 г. Патриарх написал распоряжение о преемстве высшей церковной власти на случай «ареста, осужде-

¹⁴⁸ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 168.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 352.

¹⁵¹ «Совершенно секретно» 2001. Ч. 2. С. 947.

¹⁵² РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 184.

ния гражданского, насильственного удаления от дел управления или кончины»¹⁵³. Как и в 1922 г., были указаны имена митрополитов Агафангела и Кирилла¹⁵⁴. Третьим, тайным возможным местоблюстителем снова стал архиепископ Фаддей. Незадолго до этого Патриарх, заботясь о том, чтобы он не был арестован, предписал ему выехать в Астрахань. Сохранилась Резолюция Святейшего Патриарха Тихона от 30 ноября 1923 г.: «Преосвященному Фаддею немедленно выбыть из Москвы в Астрахань»¹⁵⁵.

Не имея возможности в этот момент арестовать Патриарха, власти попытались запретить его поминовение. Появился циркуляр Наркомюста от 8 декабря 1923 г., в котором поминовение Патриарха во время богослужений признавалось уголовно наказуемым деянием¹⁵⁶. Это ставило под угрозу сохранение патриаршей власти в Церкви.

Надеясь избежать этого и добиться освобождения членов Синода архиепископов Илариона и Петра, Патриарх пошел на некоторые уступки.

10 декабря 1923 г., очевидно, под давлением Е. Тучкова, выполнившего решение АРК, патриарх Тихон выпустил обращение к верующим, в котором говорилось: «Объявляем, что наше обращение о введении нового стиля в церковное употребление остается в силе для всех верующих, но не исключается возможность в зависимости от местных условий епархий те или иные праздники отправлять по старому стилю, испрашивая на это разрешения и гражданской власти, если таковые праздники не совпадают с установленными декретом государственной власти днями отдыха»¹⁵⁷. Это обращение было опубликовано в газете «Известия» 19 декабря 1923 г.

¹⁵³ ГАРФ. Ф. 5972. Оп. 1. Д. 104. Л. 1; Архивы Кремля 1998. С. 357—358; Ради мира церковного 2006. С. 218.

¹⁵⁴ См. фотокопию текста: *Вострышев М. И.* Патриарх Тихон. М., 1997. С. 272.

¹⁵⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 250.

¹⁵⁶ Русская Православная Церковь 1995. С. 234—235.

¹⁵⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 192. Л. 43.

*Возобновление деятельности коллегиальных органов ВЦУ
(декабрь 1923—март 1924)*

В декабре 1923 г. управляющим Московской епархией стал, после освобождения из-под ареста, архиепископ Петр (Полянский). Он вместе с архиепископом Серафимом убеждал Патриарха идти на некоторые уступки властям.

В начале января 1924 г. ОГПУ докладывало Сталину: «Однако, в декабре Тихон вновь подтвердил необходимость перехода на новый стиль. Вообще в последнее время наблюдается, что Тихон под давлением своих епископов всячески старается добиться доверия у Советской власти»¹⁵⁸. Такое давление отчасти было организовано самим ОГПУ.

3 января 1924 г., согласно плану этого ведомства, состоялось епископское совещание в Донском монастыре¹⁵⁹. Главным вопросом был циркуляр о запрете поминовения Патриарха. Многие епископы считали, что поминовение Патриарха следует прекратить. В сводках наблюдений за Патриархом есть сведения о том, что «тихоновский синод просил Тихона сделать распоряжение, чтобы его не поминали, дабы не подводить прихожан». Патриарх ответил: «Я бы, конечно, это сделал, не задумываясь, — отвечает Тихон, — но боюсь, что по России пойдет разговор о том, что я отказался от власти. Словесно я всем это разрешаю»¹⁶⁰. Формально согласиться с требованием непоминовения означало бы отказаться от патриарших полномочий. Ведь Патриарх не может быть таковым, если в храмах его имя не поминается.

В качестве члена Синода в январе 1924 г. состоял епископ Таврический Никодим (Кротков)¹⁶¹. 14 января 1924 г. он был арестован за то, что отказался подписать документ о сотрудничестве с ОГПУ¹⁶².

¹⁵⁸ «Совершенно секретно» 2001. Ч. 2. С. 977.

¹⁵⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 360.

¹⁶⁰ Там же. Л. 380.

¹⁶¹ Там же. Л. 368.

¹⁶² Доненко Н., прот. Наследники Царства. Симферополь, 2000. Кн. 1. С. 198—199; Александр (Могилев), архиеп. Священномученик архиепископ Ни-

Одним из важных событий января 1924 г. было кратковременное освобождение проходивших с Патриархом по делу членов Св. Синода митрополита Арсения (Стадницкого), архиепископа Никандра (Феноменова), а также делопроизводителя Св. Синода и ВЦС П. В. Гурьева. Они были освобождены решением Верховного Суда 10 января из Бутырской тюрьмы¹⁶³. Однако уже 12 января АРК на своем заседании рассмотрело этот вопрос, и было принято следующее решение: «В виду того, что освобождение означенных лиц политически вредно — поручить ГПУ немедленно их арестовать и на следующем заседании Комиссии поставить вопрос о деле Тихона вообще»¹⁶⁴. 15 января последовал новый арест всех троих, они были помещены в Бутырскую тюрьму¹⁶⁵.

По данным, поступавшим в ОГПУ, за короткое время пребывания на свободе, архиепископ Никандр (Феноменов) побывал у Патриарха и выразил желание быть освобожденным от кафедры архиепископа Крутицкого. Патриарх принял его отказ и на Крутицкую кафедру назначил архиепископа Петра (Полянского)¹⁶⁶. По этим же данным среди окружения Патриарха, митрополиту Арсению (Стадницкому) при выпуске из тюрьмы было сказано: «Если хочешь быть на свободе, сделай так, чтобы Тихон ушел на покой»¹⁶⁷. Митрополит категорически отказался от этого предложения. Эти данные подтверждаются тем, что на первом допросе после ареста митрополиту вменялось в вину «распространение провокационных слухов»¹⁶⁸. Власти в очередной раз пытались сделать условием работы в Синоде то или иную форму сотрудничества с ОГПУ, целью которого в этот период было устранение патриарха Тихона.

Вопрос о поминовении Патриарха по-разному решался разными епископами и священниками. Об этом свидетельствуют сводки

кодим (Кротков): Жизнь, отданная Богу и людям. Кострома, 2000. С. 212—213.

¹⁶³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 23. Л. 30.

¹⁶⁴ Архивы Кремля 1997. С. 533.

¹⁶⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 23. Л. 34 об.

¹⁶⁶ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 381.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 23. Л. 35.

ГПУ начала 1924 г. Патриарха прекратили помянуть в Даниловом монастыре. Архиепископ Феодор обратился к Патриарху с большим письмом, в котором свидетельствовал свою преданность и просил его разрешения для спасения Данилова монастыря от закрытия и во избежание ненужных нареканий и обвинений в контрреволюционном настроении не помянуть Патриарха за богослужением¹⁶⁹. Патриарх разрешил не помянуть себя, как он это делал в устной форме всем просящим его об этом. Поминовение Тихона в начале 1924 г. прекратили многие московские монастыри: Покровский, Симонов, Новоспаский¹⁷⁰.

Стремясь обеспечить принятие Синодом необходимых ОГПУ решений, на некоторых его заседаниях в этот период присутствовал Е. А. Тучков. Так, по свидетельству архим. Феодосия (Алмазова)¹⁷¹, было, например, на заседании Синода 16 января 1924 г. Задача визита Тучкова состояла в том, чтобы проконтролировать принятие постановления об увольнении митрополита Платона (Рождественского) с Американской кафедры¹⁷². В отчете ОГПУ за январь, в качестве примера того как влияют на Патриарха епископы, говорилось: «Так, им уволился на покой североамериканский епископ Платон за контрреволюционную деятельность. Этот акт, несомненно, увеличит число недовольных Тихоном консервативных церковников и усилит оппозицию. Это же содействует усилению позиции обновленцев»¹⁷³. Решение Синода об увольнении митрополита Платона, подписали патриарх Тихон, архиепископы Серафим, Тихон и Петр¹⁷⁴.

9 февраля Патриарх подписал распоряжение о поминовении патриаршества Поместных Церквей, вместо его имени в г. Москвы и Московской губернии по следующей формуле: «Еще молимся о Святейших Патриарсах Православных Константинопольском,

¹⁶⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 371.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Феодосий (Алмазов), архим. Мои воспоминания. Записки соловецкого узника / Подготовка текста М. И. Одицова. М., 1997.

¹⁷² См.: Акты 1994. С. 309.

¹⁷³ «Совершенно секретно» 2001. С. 977.

¹⁷⁴ Акты 1994. С. 310.

Александрийском, Антиохийском, Иерусалимском и Московском и о господине нашем Высокопреосвященнейшем Петре, архиепископе Крутицком»¹⁷⁵.

О характере взаимоотношений патриарха Тихона с окружающими архиереями говорит следующий случай. Согласно донесению из окружения Патриарха в ГПУ, 1 февраля 1924 г. у Патриарха состоялось совещание, посвященное новым попыткам властей заставить принять новый стиль: «Первоначально все, исключая самого Тихона, горячились, говоря, что переходить нельзя, что лучше пойти в тюрьмы и на пытки, но Тихон успокоил всех, говоря о необходимости лавировать, пока не придет на помощь Промысл Божий. Проявление этого промысла, по предсказанию “прозорливца”, архиепископа Трифона¹⁷⁶, ожидается в феврале—марте»¹⁷⁷.

Очередная попытка ограничить власть Патриарха со стороны ряда епископов была предпринята в начале февраля 1924 г. Как следует из донесения сотрудника ГПУ, заседание планировалось провести 11 февраля в Донском монастыре, предполагалось участие всех православных епископов, находящихся в Москве для обсуждения вопросов: «о старом и новом стиле, об увольнении митрополита Американского Платона, о вызове на суд Митроп. Антония и Евлогия»¹⁷⁸. Повестка дня была определена из вопросов, в необходимости решения которых было заинтересовано ОГПУ, а потому можно предполагать, что этот орган принимал участие в подготовке собрания. Оно планировалось начать в 3 часа дня, к этому времени собралось большинство епископов, но Тучков в последний момент запретил совещание. Явившийся на совещание архиепископ Серафим (Александров) заявил, что «подтверждений о разрешении открытия собрания от гражданских властей пока нет, и распустил собравшихся». Далее в тексте донесения говорится: «Так

¹⁷⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 195. Л. 2.

¹⁷⁶ Трифон (Туркестанов), митр. С 02.06.1916 — на покое, с 1923 г. — в сане архиепископа; с 14.07.1931 — в сане митрополита; умер 14.07.1934.

¹⁷⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 378—379.

¹⁷⁸ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 5.

собрание и не состоялось. Ходили слухи, что православные епископы были намерены предложить Патриарху оставить своевластие и своеволие, а слушать советов тех, кто и ему и делу церковному желает добра; хотели также просить его, чтобы он почаще ездил к представителям гражданской власти и “печаловался” перед ними за православные храмы и народ. Пока неизвестно, скоро ли это предполагавшееся собрание будет дозволено и состоится»¹⁷⁹.

Планы властей нарушил неожиданный поступок Патриарха — незадолго до 11 февраля, пользуясь выездом Тучкова в Петроград, Патриарх добился приема у наркома юстиции Д. Курского, который признал, что никто не может навязывать Церкви новый стиль¹⁸⁰. По всей видимости, Тучков не захотел, чтобы Патриарх рассказал о своем визите епископату.

20 февраля 1924 г. Синод во главе с Патриархом в составе архиепископов Серафима, Тихона и Петра принял резолюцию: «Если запрещено поминание Патриарха — помянуть по формуле общепатриаршей»¹⁸¹. Власти были очень близки к тому, чтобы добиться ликвидации института патриаршества.

Здоровье Патриарха в этих условиях продолжало слабеть, 23 февраля 1924 г. у него случился очередной, уже третий по счету, сердечный приступ¹⁸². Все большее недовольство проявлял архиепископ Феодор (Поздеевский), который считал архиепископа Серафима и главу Московского епархиального управления прот. Василия Виноградова марионетками властей¹⁸³. Он прямо говорил, что Патриарх игнорирует его советы и поэтому он хочет удалиться на покой¹⁸⁴.

13 марта 1924 г. предсказание митрополита Трифона сбылось. По инициативе И. В. Сталина решением Политбюро дело патри-

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Сафонов Д. В. Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922—1925 гг. М., 2004. С. 107. Дисс. канд. ист. наук.

¹⁸¹ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 195. Л. 4—6.

¹⁸² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 395, 398.

¹⁸³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 105.

¹⁸⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 394.

арха Тихона было неожиданно для всех, в том числе ОГПУ, прекращено¹⁸⁵, после чего ОГПУ вынуждено было отказаться от политики грубого давления на Патриарха. Е. А. Тучков по этому поводу писал: «Амнистированный Тихон стал значительно смелее и наши советы для него стали необязательны»¹⁸⁶.

Попытка легализации Священного Синода и ВЦС (апрель—июнь 1924 г.)

С апреля 1924 г. началась новая операция ГПУ, направленная на создание легальных органов ВЦУ с участием обновленцев во главе с Владимиром Красницким.

26 февраля 1924 г. АРК приняла решение: «Организацию Синода Тихону разрешить при условии, если он введет в Синод ряд лиц, хорошо ведомых ГПУ... Красницкого в Синод пока не вводить»¹⁸⁷. Однако до апреля 1924 г. Патриарх не ввел в состав Синода новых лиц. Тогда 8 апреля 1924 г. АРК постановила: «Принимая во внимание, что введение Красницкого к Тихону в управление политически выгодно, поручить тов. Тучкову, таковое осуществить и если одних словесных воздействий будет недостаточно, тактично применить другие меры, могущие оказать на Тихона и его приближенных епископов соответствующее воздействие»¹⁸⁸.

Патриарх вынужден был, как и в предыдущих случаях, лавировать и создавать видимость переговоров. Тучков, в соответствии с решением АРК, после 8 апреля начинает оказывать давление на Патриарха и членов Синода с целью добиться от него согласия на введение Красницкого в состав ВЦУ.

9 апреля 1924 г. Патриарх встречался с председателем ЦИК СССР М. И. Калинин, у которого он просил содействовать в легализации органов церковного управления. С этой же прось-

¹⁸⁵ Архивы Кремля 1997. Л. 290.

¹⁸⁶ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 130; Оpubл.: Архивы Кремля 1998. С. 420.

¹⁸⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 565а. Л. 54—56.

¹⁸⁸ Там же. Л. 59 об.

бой Патриарх обращался и к А. И. Рыкову при личной встрече с ним, состоявшейся 8 мая 1924 г. Обе встречи были подготовлены ОГПУ.

В деле Патриарха имеется интересный документ, отражающий планируемый Тучковым состав ВЦУ¹⁸⁹. В состав легализованного Синода Тучков планировал включить патриарха Тихона, архиепископов Серафима, Петра и Тихона, т. е. прежних членов. В состав ВЦС, согласно мнению Тучкова, должны были войти только два представителя Патриаршей Церкви: прот. А. М. Станиславский и архимандрит Анемподист (Алексеев), остальные же — представители «Живой церкви». Красницкого же Тучков видел председателем ВЦС. Кроме того, Тучков предполагал ввести Красницкого и других «живоцерковников» в состав Московского епархиального управления.

Еще одним условием легализации органов ВЦУ Е. Тучков ставил прещения Патриарха против «даниловцев». На обороте документа он написал для кого-то из духовенства: «Сказать Т[ихону] что Синод нельзя ввиду того, что есть Данилов монастырь. Он его должен ликвидировать. 2) От него же — о Даниловском взять бумагу о их вредности Сов. власти. 3) О возможности вместо Донского Данилов — если те очистят для тихоновцев»¹⁹⁰. Требования Тучкова были неприемлемы для Патриарха и были им отвергнуты.

Поняв, что осуждения «даниловцев» от Патриарха не добьются, Тучков, стремясь к тому, чтобы «даниловцы» не препятствовали переговорам с Красницким, сам приступил к постепенной «ликвидации» «даниловцев». 16 апреля 1924 г. был арестован глава «Даниловского синода» архиепископ Феодор (Поздеевский) и другие архиереи-«даниловцы». Всего 6-м отделением СО ОГПУ в этот день было проведено 18 обысков и 8 арестов, а 23 апреля — 49 обысков и 42 ареста¹⁹¹. Репрессиям подверглись и еписко-

¹⁸⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 127—127 об; опубл.: Следственное дело 2000. С. 369.

¹⁹⁰ Там же. Л. 127 об.

¹⁹¹ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 201.

пат, и духовенство Патриаршей Церкви, сделано это было для того, чтобы уничтожить так называемое «правое крыло» епископата. Именно епископы-«даниловцы» были наиболее бескомпромиссно настроены по отношению к власти, и Тучков опасался их влияния на Патриарха. С другой стороны, арестованные епископы становились как бы заложниками, необходимыми для оказания давления на Патриарха. Важно отметить тот факт, что именно после новой волны арестов, проведенных в ночь на 23 апреля, Патриарх подписал первое прошение Красницкого, где выразил готовность принять его в церковное общение при принесении им покаяния. Таким образом, становится ясно, что подписание этого документа, как и последующего, носило вынужденный характер, и было вызвано опасением за жизни многих епископов и священников.

В связи с подготовкой создания Синода из 12 человек, члены старого Синода: архиепископы Серафим, Тихон и Петр — были возведены в апреле или начале мая 1924 г. в митрополичий сан.

Истинную картину истории переговоров с Красницким помогает восстановить послание главных участников переговоров — митрополита Петра (Полянского) и митрополита Серафима (Александрова), посвященное опровержению той лжи, которая публиковалась на эту тему в советских газетах. Один из экземпляров послания был тайно направлен на Украину, но перехвачен и передан Е. Тучкову¹⁹². Как указывают митрополиты, «газетные сообщения исказили всю сущность дела, а потому трудно незнающим дела добраться до истины»¹⁹³.

Красницкий без согласования с Патриархом поселился в Донском монастыре с целью создать видимость сближения с Патриархом. 19 мая он подал Предстоятелю Церкви прошение, в котором просил принять его и его «собратьев» в молитвенно-каноническое общение и «благословить потрудиться над восстановлением общецерковного мира и подготовке очередного Поместного Собора в ор-

¹⁹² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 220—224; опубл.: Следственное дело 2000. С. 772—778.

¹⁹³ Там же. С. 775.

ганизирующемся при Вашем Святейшестве Церковном Управлении, покрыв своей архипастырской любовью все, в чем я прегрешил в период церковно-обновленческого движения»¹⁹⁴. Патриарх написал на этом письме следующую резолюцию: «Ради мира и блага церковного, в порядке патриаршей милости, согласен принять в общение Протопресвитера Влад[имира] Красницкого. Св. Синоду предлагаю обсудить вопрос о его включении в состав образуемого Высшего Церков[ного] Совета. Патр[иарх] Тихон»¹⁹⁵.

Как отмечают в своем послании митрополиты Петр и Серафим, «не Патриарх примирился с Красницким, а последний просил его принять в общение, простить его во всем, в чем он согрешил в период обновленческой деятельности»¹⁹⁶. Своей резолюцией, как отмечают митрополиты, «Патриарх выражал согласие принять о. Красницкого в общение как покаявшегося ради мира и блага Церкви... представитель власти заявил, что гражданская власть о. Красницкому верит, что если Красницкий будет работать при Патриархе, власть регистрирует Св. Синод в полном составе и Высший Церковный Совет и по епархиям немедленно епархиальные советы, причем обещано было возвращение из ссылки архиереев и священников, пострадавших в связи с обновленческим движением»¹⁹⁷. На этот же факт указывает и прот. В. Виноградов: «Тучков, в свою очередь, подтвердил согласие на учреждение при Патриархе обоих органов Высшего Церковного Управления и предложил составить письменный проект личного состава обоих этих органов с немедленным включением сюда Красницкого. Митрополитом Петром было составлено ходатайство об отмене циркуляра НКЮ, по которому возношение имени Патриарха за богослужением считалось уголовным преступлением. Это ходатайство было подписано Патриархом 29 мая и передано Тучкову»¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Там же. С. 737.

¹⁹⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 178; опубл.: Следственное дело 2000. С. 737.

¹⁹⁶ Там же. С. 775.

¹⁹⁷ Там же. С. 776.

¹⁹⁸ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 159; опубл.: Следственное дело 2000. С. 375.

21 мая патриархом Тихоном, митрополитом Тихоном (Оболенским), митрополитом Серафимом (Александровым) и митрополитом Петром (Полянским) был подписан протокол деяний Св. Синода об организации полного присутствия ВЦУ в составе обоих органов: Священного Синода и ВЦС. В следственном деле находится подлинник этого документа. В состав Синода должно было войти 12 епископов, семь из которых находились в ссылках и тюрьмах. Первым в списке шел митрополит Сергей, затем митрополит Кирилл¹⁹⁹, который по этому поводу был ненадолго выпущен из заключения и приехал в Москву. Очевидно, митрополит Сергей, как и в апреле 1922 г., вновь прибыл в Москву для участия в работе будущего Синода. Если в составе Синода не было обновленцев, то в предполагаемом ВЦС они преобладали.

В состав ВЦС были намечены к принятию В. Красницкий и ряд других «живоцерковников»: прот. В. Немов, прот. Василий Архангельский, мирянин В. Белоликов и др. Однако, как отмечают в своем послании митрополиты Петр и Серафим, «все намеченные лица имели быть включенными только до созыва поместного собора»²⁰⁰.

Важно отметить тот факт, что митрополиты Петр и Серафим, а также прот. В. Виноградов подчеркивали, что 21 мая был выработан только проект будущего состава Св. Синода и ВЦС. Прот. В. Виноградов писал: «Я считаю долгом решительно заверить, что в действительности никакого “Высшего Церковного Совета” с участием Красницкого Патриарх не учреждал. В действительности существовал лишь мертворожденный проект такого “Высшего Церковного Совета” с участием “покаявшегося” Красницкого»²⁰¹. Этот факт подтверждает и свидетельство митрополитов Петра и Серафима: «Этот проект постановления св. Патриарх положил в ящик стола, не сдавая его Синоду, и не пустил его в ход, ибо еще не был принят Красницкий»²⁰².

¹⁹⁹ Там же. С. 370.

²⁰⁰ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 220—224; опубл.: Следственное дело 2000. С. 777.

²⁰¹ Виноградов 1998. С. 25.

²⁰² Следственное дело 2000. С. 777.

Уже 24 мая, после изучения лживых публикаций Красницкого в советской печати Патриарх написал резолюцию следующего содержания: «...предлагаю св. Синоду все мои резолюции и все акты св. Синода по делу о. Красницкого и его группы считать не состоявшимися — аннулированными»²⁰³.

В тот же день патриарх Тихон заявил о создании Синода и ВЦС в письме Е. А. Тучкову: «Для умиротворения церковного мною организовано Высшее Церковное Управление в составе двух органов — Священного Синода и Высшего Церковного Совета, кои и приступят к работе не только по Москве, но и по провинции»²⁰⁴. 26—28 мая Патриарх дважды обращался в ОГПУ с просьбой освободить архиереев, включенных в состав Синода — в частности митрополита Кирилла, а также других, например, особо Патриарх просил об архиепископе Иларионе²⁰⁵. 29 мая он просил отменить циркуляр НКЮ о запрете поминовения его имени: «Прошу сделать гласное распоряжение о беспрепятственности возношения за богослужениями моего имени, так как без этого внешнего выражения канонической связи паствы со мной невозможна общецерковная работа»²⁰⁶. Однако, власти не спешили идти навстречу Патриарху.

Восстановление Синода и ВЦС в предусмотренном Собором 1917—1918 гг. полном составе, по замыслу властей, должно было в итоге привести к значительному ограничению, а затем и ликвидации патриаршества.

В фонде канцелярии патриарха Тихона сохранилась выписка из циркулярного постановления ВЦУ: «Согласно резолюции Святейшего Патриарха от 5/18 мая 1924 г. управляющим Московской епархией назначен “Преосвященный Леонид, епископ Верненский”, при котором 17/30 мая учреждено Московское епархиальное управление»²⁰⁷. Для того, чтобы Леонид, который

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Там же. С. 372.

²⁰⁵ Там же. С. 372—374.

²⁰⁶ Там же. С. 375.

²⁰⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 314.

в мае 1922 г. вошел в обновленческое ВЦУ и был председателем обновленческого МЕУ, смог выглядеть полноценным управляющим Московской епархией, постановлением ВЦУ во главе с Патриархом от 26 мая Никандр (Феноменов), архиепископ Крутицкий, был «отчислен от управления Московской епархией, с увольнением на покой и с прекращением возношения его имени на богослужении»²⁰⁸. Однако, назначение Леонида осталось только на бумаге. Конспиративно МЕУ продолжало действовать под председательством прот. В. Виноградова — противника переговоров с обновленцами²⁰⁹.

В следственном деле митрополита Кирилла (Смирнова) есть свидетельство о посещении им Патриарха в июне 1924 г. Вот что он собственноручно показал в 1930 г.: «В 1924 году возникла попытка воссоздать учрежденное Собором 1917 г. В. Ц. Управление... В состав предположительного присутствия в Синоде 12-ти архиереев был включен и я. Поэтому в июне месяце 1924 г. я неожиданно для себя был вызван в Москву с места своей ссылки, из Усть-Кулома Коми области. Прибывши в Москву и явившись в ОГПУ, я узнал от Е. А. Тучкова, что цель моего вызова — привлечение меня к сотрудничеству в учреждаемом при Патриархе Синоде. Восстанавливается и ВЦС, словом весь учрежденный Собором 1917 г. аппарат. Но в состав ВЦС должны войти шесть членов из обновленческой группы с прот. Красницким во главе. Красницкий же принес покаяние и находится в общении с Патриархом, о чем Патриарх сам меня осведомил, и к нему было разрешено отправиться для беседы. Из последовавшей затем беседы с Патриархом я узнал, что переговоры с Красницким о примирении действительно были, но никаких положительных результатов не дали и, судя по газетным выступлениям Красницкого, заявлявшего, что ему каяться не в чем, дать не могут. Считать восстановлением общения молитвенного с Красницким то обстоятельство, что Красницкий явился на Пасхе к Патриарху и произнес “Христос воскрес”, так-

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 407.

же нельзя. В виду такого положения дела я в следующих беседах с Е. А. Тучковым совершенно утвердительно заявил, что участвовать в учреждении при сотрудничестве Красницкого я не могу, так как не верю в искренность его покаяния, если бы он даже и принес таковое. Но и при возможности искренности покаяния нахожу непозволительным премировать кающегося грешника высшим возможным для пресвитера положением в Церкви вместо провозглашения покаянной дисциплины»²¹⁰. Митрополит Кирилл говорил Патриарху во время указанной выше встречи: «Нам не надо никакого Синода! Нам достаточно Вашего как Патриарха авторитета». «И Святейший согласился с этим», — писал святитель Кирилл²¹¹.

Таким образом, инициированный властями проект создания Синода и ВЦС в полном, предусмотренном решениями Собора 1917—1918 гг., составе, хотя и был подписан Патриархом и тремя митрополитами-синодалами, не был реализован. Об этом же свидетельствовал в своем послании, датированном 27 июня 1924 г., пастырям и пастве Черниговской епархии епископ Дамаскин (Цедрик): «Для уяснения себе создавшегося положения я нарочно побывал в Москве и теперь, возвратившись оттуда, со слов самого Патриарха, освещаю перед вами истинное положение вещей, дабы развеять возникшее в нашей среде недоумение. Никакого признания святителем патриархом Тихоном “живой церкви” и никакого сдвига в этом направлении не произошло, и патриарх Тихон, сам пребывая в православии, и вас всех призывает твердо стоять на страже его. Ни в какой совет при Патриархе Красницкий не введен, да такого совета и не существует»²¹². ВЦС действительно в этот период фактически отсутствовал, на заседаниях ВЦУ не из числа членов Синода присутствовал председатель МКУ прот. В. Виноградов.

²¹⁰ Архив УФСБ по г. Красноярск. Д. П-17429 (Дело митрополита Кирилла. 1930 г.). Л. 23—24 об. Это письмо цитируется: Журавский 2004. С. 237.

²¹¹ Послание трех епископов // [Иоанн (Снычев), архим.] Материалы по носифлянскому расколу Б. г., б. м. Кн. 2. Машинопись (Библиотека МДА). С. 239.

²¹² ЦА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 7. Л. 6.

Патриарх принял решение о разрыве переговоров с Красницким под влиянием епископата и духовенства, живших в Москве.

3 июня 1924 г. источники сообщали в ОГПУ, что после публикации газетных сообщений Красницкого он был предан анафеме. «Некоторые из архиереев, настаивавшие к преданию анафеме, испугались ареста и срочно выезжают из Москвы, так, например, епископ Вассиан [Пятницкий] ушел временно в отставку на покой, Митрополит Тихон [Оболенский] уехал в Арзамас». При этом сообщалось, что вместе с последним уехали многие священники, которые были очень известны в Москве: настоятель храма Св. Николая на Маросейке о. Сергей Мечев, настоятель храма Параскевы Пятницы о. Сергей Фрязинов, настоятель церкви Воскресения в Кадашах проф. прот. Илья Громогласов и настоятель церкви Св. Софии на Софийской набережной прот. Александр Андреев, сестры Марфо-Мариинской обители и прочие²¹³. В другом донесении сообщалось, что духовенство уехало в Саровскую пустынь еще 28 мая, до отъезда они «целовали крест не разглашать тайны отъезда в Арзамас, с чем все это связано — неизвестно»²¹⁴. Вернуться было решено «к Троицыну дню, когда все уладится и будет видно, во что все это выльется».

Патриарх не спешил сообщать Тучкову о своем решении аннулировать проект создания новых органов ВЦУ, потому что сохранял надежду на освобождение некоторых епископов и регистрацию епархиальных управлений на местах. Однако в июне стало ясно, что надежды эти тщетны. Между тем, многочисленные слухи и публикации в прессе о «слиянии» с Красницким вызвали волнения среди священнослужителей и верующих. Все это и побудило Патриарха открыто заявить о прекращении всяких переговоров и аннулировании проекта с участием Красницкого.

К этому времени и сам Красницкий понял, что его план «разложения тихоновской церковной партии» не состоялся. План, как писал Красницкий, был основан на расчете «добиться личного влияния на

²¹³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 222.

²¹⁴ Там же. Л. 221.

Тихона и заставить, таким образом, тихоновщину, лишенную возможности действовать именем Тихона — выявиться и отделиться от него»²¹⁵. Красницкий признал, что «тихоновщина... крепко держится за Тихона... показывает свою значительную силу противодействовать намеченному плану». По мнению Красницкого, патриарх Тихон «более прикидывается слабым, чем есть на самом деле»²¹⁶.

По свидетельству митрополита Кирилла, «Патриарх на письменном обращении к нему какой-то делегации о хранении чистоты православия ответил резолюцией от 26 июня 1924 г.²¹⁷ за № 523, которой переговоры его с Красницким о примирении и дело об учреждении при Патриархе Высшего Церковного Управления прекращались. Я же после сего спешно был возвращен на место своей ссылки»²¹⁸. Эту резолюцию Патриарха от 9 июля по новому стилю приводят в своем послании митрополиты Петр и Серафим: «Прошу верить, что я не пойду на соглашение и уступки, которые поведут к потере чистоты и крепости православия. И если всякие слухи и толки о примирении, особенно в газетных изображениях о. Красницкого и др., вместо радости возбуждают в сердцах верующих скорбь и тревогу, что подтверждается многочисленными заявлениями архипастырей, пастырей и мирян, то ввиду сего, почитаю благонамеренным прекратить всякие переговоры о примирении с Красницким и подписи на журнале от 21/V—24 года об организации при мне Высшего Церковного Управления считать недействительными»²¹⁹.

Таким образом, Патриарх не распускал Св. Синод и ВЦС, как это принято считать²²⁰, а отказывался от проекта воссоздать эти органы в полном составе с участием обновленцев, т. к. никаких новых органов церковного управления создано не было.

²¹⁵ Следственное дело 2000. С. 753.

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Дата указана по юлианскому календарю.

²¹⁸ Архив УФСБ по г. Красноярск. Д. № П-17429. Л. 36 об. Отрывок из письма приводит А. В. Журавский: *Журавский 2004*. С. 237.

²¹⁹ Следственное дело. С. 778.

²²⁰ См. напр.: *Шкаровский М. В. Влияние Поместного Собора 1917—1918 гг. в советскую эпоху // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 175.*

«Ликвидация патриаршества» на обновленческом
Предсоборном совещании (июнь 1924 г.)

10 июня 1924 г. в Москве открылось обновленческое предсоборное совещание под председательством митрополита Евдокима, которое вынесло решение о ликвидации института патриаршества. По данным сводки, составленной Тучковым по работе отделения в 1924 г., на съезде присутствовало «156 попов, 83 епископа и 84 мирянина». В этой же сводке указывалось, что на совещание было командировано 126 секретных осведомителей ГПУ, т. е. около 40% состава совещания»²²¹. Материалы этого совещания содержатся в фонде Ем. Ярославского в РГАСПИ (Ф. 89)²²². Специальный доклад о «тихоновщине» сделал Александр Введенский, согласно его докладу совещание приняло специальное воззвание, в котором говорилось, что «б[ывший] патриарх Тихон по-прежнему является тяжким преступником перед святою Церковью, более того, за последний год он отяготил свою совесть новыми преступлениями, и руководимая им Тихоновщина есть явление антицерковное»²²³.

Совещание в своем постановлении подчеркивало, что восстановление патриаршества было ошибкой и настаивало на «соборности». В постановлении говорилось: «Предсоборное Совещание считает необходимым восстановить древне-канонический митрополитанский строй с его регулярными ежегодными Соборами»²²⁴. Именно на принципе децентрализации церковного управления, расчленения церковного единства настаивали власти. Предсоборное совещание еще раз осудило патриаршество: «Институт патриаршества, восходящий своими историческими корнями к идеалам языческого Рима (pontifex maximus), явился отражением государственного строя. Он был в Византии, так и у нас в России (обмирщение, бюрократизация). Это нарост на теле Церкви, не дав ничего положительного Русской Церкви, был источником огромных церковных бедствий

²²¹ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 201.

²²² РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 180.

²²³ Там же. Л. 20.

²²⁴ *Васильева 1996*. С. 197.

— нестроение, разделение Церквей, русский раскол старообрядчества, Украинская липковщина, наша современная Церковная разруха. Поэтому независимо даже от волнующей всех нас личности его современного носителя, самый институт патриаршества должен быть окончательно изжит у нас и бесповоротно и навсегда похоронен в могиле исторического забвения, откуда он случайно и ошибочно был недавно извлечен»²²⁵.

В циркуляре, выпущенном Синодом от имени предсоборного совещания, говорилось: «Отныне Тихон член и если угодно глава Тихоновской секты, но не член и, конечно, не глава Русской Православной Церкви»²²⁶.

Как мы не раз видели сам принцип патриаршей власти был главной опасностью для властей и руководимых ими обновленцев, поэтому какая бы то ни было поддержка этого принципа в обновленческой среде пресекалась. Некоторые обновленческие деятели предлагали возвести Евдокима в сан Патриарха. В своем письме ему в марте 1924 г. глава обновленческой группы в США Иоанн Кедровский писал: «Крики о патриаршестве наводят меня на ту мысль, что к имеющемуся у нас Священному Синоду (для успокоения) нужно было бы выбрать Патриарха... Патриарх, так патриарх Евдоким. В Американских газетах и так Вас уже именуют Патриархом»²²⁷. В документах совещания сохранилось письмо Евдокиму от обновленческих иерархов, в котором говорилось: «Предсоборное совещание имело намерение поднести митрополиту Евдокиму для ношения вторую панагию и так называемый патриарший клубок..., но митрополит Евдоким отклонил эти думы»²²⁸. Как мы уже отмечали, с лета 1923 г. вся сущность обновленчества сводилась к отрицанию патриаршества в пользу мнимой «коллегиальности».

²²⁵ Там же. С. 197—198.

²²⁶ Ульяновский епархиальный листок. 1924. № 1. С. 10.

²²⁷ Следственное дело 2000. С. 722.

²²⁸ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 180. Л. 21.

5. ПОПЫТКА ОРГАНИЗАЦИИ ПОМЕСТНОГО СОБОРА ПАТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ (СЕНТЯБРЬ 1924—ФЕВРАЛЬ 1925)

Во второй половине 1924 г. власти приступили к реализации плана создания сильной внутрицерковной оппозиции патриарху Тихону. 3 сентября 1924 г. Антирелигиозная комиссия принимает решение: «Поручить тов. Тучкову принять меры к усилению правого течения идущего против Тихона и постараться выделить его в самостоятельную противотихоновскую иерархию»²²⁹. 6-е отделение СО ОГПУ осенью 1924 г. предпринимало усилия, направленные на то, чтобы устранить единоначалие в церковном управлении, создав коллегиальный орган из удобных для власти иерархов, через которых можно было влиять на выработку решений.

Священный Синод в этот период продолжал собираться в том же составе, как он был сформирован в конце 1923 г.: митрополиты Серафим, Тихон и Петр. Так, 21 сентября они приняли резолюцию по Уфимской епархии²³⁰.

3 сентября 1924 г. Антирелигиозная комиссия также поручила Тучкову «начать подготовительную работу по соединению Тихона с Синодом (Евдокимом)»²³¹. Глава обновленческого Синода митрополит Евдоким (Мещерский) уже в октябре 1924 г. потерял доверие Е. А. Тучкова. Согласно информации ОГПУ, в Москве распространились слухи, что Е. А. Тучков вызвал Евдокима и в гневе ударил его по лицу²³². Об этих слухах также сообщает А. Венгер²³³. Поводом для этого послужило то, что Е. А. Тучков вымещал обиду за то, что Евдоким рекомендовал ему для направления в США обновленческого епископа Николая (Соловья), который, оказавшись там, принялся призывать поддерживать патриарха Тихона. В октябре 1924 г. Евдоким был по инициативе ОГПУ снят с должности пред-

²²⁹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 5.

²³⁰ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 3—4.

²³¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 3—5.

²³² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 420.

²³³ Венгер А. Рим и Москва: 1900—1950 гг. / Пер. с франц. М., 2000. С. 268.

седателя обновленческого Синода и отправился жить на юг России. Его заменил «митрополит» Вениамин (Муратовский)²³⁴.

30 сентября 1924 г. Патриарх обратился с жалобой на действия Е. А. Тучкова к председателю ВЦИК М. И. Калинину²³⁵. Патриарх Тихон указывал на невозможность деятельности органов ВЦУ: «Православные епископы, назначаемые Нами, или не допускаются в свои епархии, или изгоняются из них при первом появлении туда, или подвергаются арестам; центральное управление Православной Церкви дезорганизовано, так как учреждения, состоящие при Патриархе Всероссийском, не зарегистрированы, и даже канцелярия и архив их опечатаны и недоступны...»²³⁶.

Обращение Патриарха к формально высшему в стране должностному лицу с жалобой вызвало явное недовольство у кураторов Е. А. Тучкова — «антирелигиозных мудрецов» из Антирелигиозной комиссии. 1 ноября 1924 г. состоялось заседание комиссии, которая фактически поручила Е. А. Тучкову наказать Патриарха: «В виду явно недопустимого тона и контрреволюционного характера заявления передать в ОГПУ для расследования»²³⁷. Ему же поручалось любыми путями добиться введения в Церкви нового стиля: «Поручить тов. Тучкову в течение 1925 г. через церковное управление, главным образом через Тихона, добиться проведения нового стиля, так чтобы к 1 января 1926 г. таковой был окончательно введен»²³⁸.

Власти в антицерковной работе должны были перенести акцент на более скрытые методы работы. Секретным циркуляром от 5 сентября 1924 г. ЦК РКП(б) категорически запретил применять меры административного воздействия по отношению к рядовым верующим²³⁹. Нужно было действовать руками самих «церковников».

²³⁴ Багдасарова Ж. Р. Вениамин (Муратовский) // ПЭ. 2004. Т. VII. С. 639.

²³⁵ Акты 1994. С. 332—338.

²³⁶ Там же. С. 337.

²³⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 12.

²³⁸ Там же. Л. 11.

²³⁹ Далгатов А. Г. Политика Советского государства по отношению к неправославным вероисповеданиям: Октябрь 1917-го — конец 1930-х гг. СПб., 2004. С. 293. Дисс. д-ра ист. наук.

Поскольку патриарх Тихон не шел на удовлетворение требований властей, было принято решение провести навязываемые властями решения на Поместном Соборе.

19 октября 1924 г. был освобожден из заключения глава «дакиловской оппозиции» архиепископ Феодор (Поздеевский), который, по замыслу властей, должен был создать весомую оппозицию Патриарху, но он, хотя и расходился с Патриархом по ряду вопросов, не стал составлять ему явную оппозицию.

В докладе главе Секретного отдела ОГПУ Т. Д. Дерибасу от 10 ноября 1924 г. Тучков отчитывался о результатах агентурной разработки группы архиепископа Феодора: «В нее входят: епископ Федор (глава группы) и ряд других авторитетных епископов; из мирян с группой связаны: бывший обер-прокурор сената (sic!) Самарин, бывший полковник Шуваев (сын бывш[его] военного министра) и ряд пр[очих] лиц. Не говоря уже об обновленцах — группа настроена враждебно даже к патриарху Тихону, за его политику по отношению к Советской власти. Группа считает его предателем всего дела православной церкви, о чем ведет осторожную агитацию. Группа устраивает епископские совещания весьма конспиративного характера на квартире епископа Федора, на которых обсуждаются как политические, так и церковные вопросы»²⁴⁰.

Новая волна давления на Церковь отразилась на здоровье Патриарха. Это вызвало обострение его сердечной болезни, он страдал приступами стенокардии. 4 ноября, согласно сообщению агентуры 6-го отделения СО ОГПУ, с патриархом Тихоном случился очередной «удар» — сердечный приступ, в результате которого он потерял сознание²⁴¹.

Началась подготовка к архиерейскому собору, который должен был пройти, под контролем ГПУ и привести к фактическому отстранению патриарха Тихона от церковного управления.

²⁴⁰ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 187—188; Архивы Кремля 1998. С. 439—440.

²⁴¹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 227.

26 ноября патриарх Тихон обратился к Е. А. Тучкову с просьбой разрешить проведение в Москве совещания архиереев, проживавших в Москве²⁴², и составил их список²⁴³. Е. А. Тучков так сформулировал повестку дня предполагаемого совещания: «1) О конструкции Церк[овного] Управления. 2) О введении порядка в архиерейскую службу в Московской епархии. 3) О Путяте»²⁴⁴. Как видим, вопрос о восстановлении сана Владимиру Путяте был по-прежнему важен для властей, как и в 1921 г. В 1922 г. он поддержал обновленческий раскол, в 1923 г. обновленческим Президиумом ВЦС восстановлен в епископском сане. Еще в январе 1924 г. он вернулся в Москву, не желая управлять обновленческой Архангельской епархией, куда был назначен²⁴⁵.

Второй вопрос касался проблемы, которая была связана с тем, что проживавшие в Москве более четырех десятков архиереев не имели возможности выехать в свои епархии и служили в разных московских храмах по своему усмотрению. Все они были включены в список архиереев, которые по мысли патриарха Тихона должны были принять участие в архиерейском совещании. Е. А. Тучков вычеркнул некоторые фамилии из списка, о чем было сообщено патриарху Тихону. Ведь власти были заинтересованы в организации только тех коллективных органов, где могли бы иметь влияние через тех архиереев, которые выполняли их указания. Патриарх же настаивал на свободном соборе с участием всех архиереев, поэтому 27 ноября Патриарх написал Е. А. Тучкову записку следующего содержания: «Считаю долгом заявить, что на предполагаемом совещании должны присутствовать все архиереи, проживающие в г. Москве; в противном случае, организуемое церковное Управление во мнении верующих не будет иметь желаемого авторитета»²⁴⁶. Патриарх Тихон

²⁴² Следственное дело 2000. С. 384.

²⁴³ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 5. Л. 166—167. Исторический архив. 1997. № 5—6. С. 153; Следственное дело 2000. С. 384—385.

²⁴⁴ Там же. С. 384.

²⁴⁵ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 366 об.

²⁴⁶ Следственное дело 2000. С. 386.

понимал, что если подбором участников совещания будет заниматься ОГПУ, то оно займет оппозиционную ему позицию.

В итоге, патриарх Тихон вынужден был отказаться от проведения совещания, поскольку его условие не было выполнено. После этого ОГПУ приступает к новой фазе своей работы в отношении патриарха Тихона.

Единственным выходом для ОГПУ в условиях, когда решения АРК «провести через Тихона» оказалось невозможно, проведение в жизнь нужных властям решений мог осуществить только Поместный собор. Для того, чтобы его подготовить в нужном властям русле нужно было лишить Патриарха физической возможности управлять Церковью.

5 декабря 1924 г. комендант Донского монастыря П. И. Кочетков письменно потребовал от патриарха Тихона ликвидировать фактически действующую в монастыре Канцелярию Московской Патриархии: «Последний раз предупреждаю, если мною будут обнаружены канцелярские занятия и прием кроме Вас другим духовенством, я вынужден буду об этом сообщить в милицию, а также опечатаю Вашу комнату, дабы снять с себя всякую ответственность пред административно-судебными властями за нарушаемый Вами порядок»²⁴⁷. Патриарх Тихон ответил в том смысле, что не собирается запрещать архиереям (имеются в виду члены Синода) заниматься приемом посетителей: «2) Никакой канцелярии с юридическим правами у меня не имеется, 3) что меня не интересует сообщаемое Вами, будто бы “масса посетителей в б[ывшем] Донском монастыре спрашивает не меня лично, а мою канцелярию” и 4) что я должен принимать сам, а не другое духовное лицо (разумеется, вероятно, Мит[рополит] Петр и другие Преосвященные)». Патриарх указывал, что архиереи ведут прием в зависимости от того, может ли Патриарх по состоянию здоровья принимать сам: «Это, во-первых, зависит от состояния моего здоровья; во-вторых, должно интересоваться больше самих посетителей, чем Вас»²⁴⁸.

²⁴⁷ Там же. С. 388.

²⁴⁸ Там же. С. 388—389.

Власти нашли возможность заставить Патриарха ликвидировать Синод и канцелярию в Донском монастыре. 9 декабря двумя неизвестными лицами был убит любимый келейник Патриарха Яков Полозов. Убийство было замаскировано под ограбление, для чего из прихожей были взяты две шубы Патриарха. Как следует из дела, которое разрабатывало 6-е отделение СО ОГПУ под названием «Донской монастырь», обитель, где находился Патриарх, находилась под тщательной круглосуточной охраной сотрудников ОГПУ и красноармейцев. Представить, что в этих условиях двое грабителей могли пройти в помещения, которые занимал Патриарх, совершить там убийство келейника, взять шубы и скрыться, — просто невозможно. На Патриарха уже пытались воздействовать подобным образом. 22 марта 1922 г. Полозова арестовали для того, чтобы заставить Патриарха дезавуировать послание от 28 февраля 1922 г. Тогда в графе «мотивы обвинения» в документе ГПУ указывалось прямо: «Обвинительных материалов нет. Необходимо временное задержание (тактическое) в целях воздействия на Тихона»²⁴⁹. Убийство келейника готовилось также с целью подорвать и без того слабое здоровье Патриарха. Действительно, после убийства Якова Полозова у Патриарха резко ухудшилось состояние здоровья, обострились болезни почек (нефрит) и сердца (стенокардия). 30 декабря 1924 г. во время богослужения Патриарх упал в обморок, и окружающие подумали, что он умер²⁵⁰. Патриарх страдал ишемической болезнью сердца или, как тогда говорили, грудной жабой. Эмоциональное перенапряжение вызывает приступы этой болезни, которые грозят смертельным исходом. После приступа 30 декабря состояние Патриарха продолжало ухудшаться.

Вот как описывал состояние Патриарха в конце 1924 г. архиепископ Серафим (Мещеряков): «Сильно ослабел и страшно переутомился. Он часто служит и ежедневно делает приемы... Он сильно постарел и выглядит глубоким старцем. Около него нет ни Синода,

²⁴⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 260.

²⁵⁰ Левитин-Краснов, Шавров 1996. С. 432—433.

ни канцелярии. Письменных распоряжений он избегает делать во избежание осложнений с властями»²⁵¹.

В этих условиях власти попытались начать организацию Поместного собора из числа допущенных на него архиереев, с целью провести через него те решения, которые отказывался принимать патриарх Тихон.

По инициативе властей к 20 декабря 1924 г. в Нижнем Новгороде митрополит Сергей составил текст, имевший название «Православная Русская Церковь и Советская власть (К созыву Поместного Собора Православной Российской Церкви)»²⁵². В нем митрополит предлагал программу будущего Поместного Собора, основанную на полной политической лояльности Советской власти.

В начале текста митрополит Сергей декларировал необходимость возврата к нормам Собора 1917—1918 гг. в вопросах церковного управления: «С восстановлением патриаршества Русская Православная Церковь определенно вступила на путь соборного управления. ...в отличие от Синодального периода, в настоящее время у нас нет постоянно присутствующей власти, которая была бы компетентна решать вопросы, превышающие полномочия исполнительных органов. Без Собора все такие вопросы или остаются без разрешения, или разрешаются лишь условно и предварительно, чтобы окончательно решение получить на Соборе. Отсюда промедление с Собором неизбежно вызывает застой в разных сторонах церковной жизни, что мы, к сожалению, и видим в нашей действительности»²⁵³. Митрополит Сергей знал, что фактически патриарх Тихон и назначенный им Синод решают все вопросы церковного управления вовсе не «условно и предварительно».

Е. А. Тучков планировал организацию Собора с целью добиться от него «декларации» о лояльности Церкви по отношению к Советской власти, на подписание которой не шел патриарх Тихон. Заявление о лояльности от 16 июня 1923 г. признавалось митро-

²⁵¹ Цыпин В., прот. История РПЦ. 1917—1997. М., 1997. С. 112.

²⁵² Следственное дело 2000. С. 784—804.

²⁵³ Там же. С. 784.

политом Сергием недостаточным в силу ограниченных полномочий Патриарха: «Но в строгом смысле его нельзя признать заявлением от лица церкви. Патриарх у нас возглавляет церковь, но отнюдь не мыслит и не действует за нее. Как сказано в начале, полномочным выразителем голоса церкви у нас является Поместный Собор. Только посредством этого Собора мыслит и действует в собственном смысле церковь, только соборные определения выражают общецерковное сознание и обязательны для всех»²⁵⁴.

В тексте митрополита Сергия также говорилось: «Таким образом, чтобы добиться разрешения на созыв Собора, мы должны представить Правительству вполне гарантированное заявление о лояльности нашей церкви, а чтобы иметь в руках такое заявление, нам нужен Собор. Получается круг. Выход из него, может быть, откроется в том, чтобы в самую программу будущего Собора внести некоторые пункты, ясно определяющие отношение нашей церкви к Советской власти и вообще к новому государственному и социальному строю, и представить эту программу Правительству вместе с ходатайством о разрешении на созыв собора. Пункты эти должны быть рассмотрены Собором в самом начале его занятия»²⁵⁵. Лояльность Сергий понимал иначе, чем патриарх Тихон: «“Лояльность”, т. е. законопослушность, исполнение всех законных требований государства, сообразование распорядка внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем, а также уклонение от сотрудничества со врагами Советской власти и от агитации против нея»²⁵⁶.

В тексте отражен один из самых важных для власти вопросов: по мысли митрополита Сергия предстоящий собор должен был освободить верующих от клятвы верности, которую многие давали Дому Романовых²⁵⁷. Митрополит также предлагал вынести на Собор вопрос о собственности. Ссылаясь на порядок устройства первых христианских общин, он указывает, что коммунистический «строй не

²⁵⁴ Там же. С. 789.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же. С. 790.

²⁵⁷ Там же.

только не противен христианству, но и желателен для него более всякого другого»²⁵⁸. Этот тезис в своих публикациях активно использовали обновленцы, также как и следующее утверждение митрополита Сергия, согласно которому со времен св. Константина Церковь вступила «в союз с собственническим государством, признало и как бы освятило собственнический строй»²⁵⁹. Для текста характерно общее с обновленческими документами стремление вернуться к доконстантиновской норме жизни Церкви, которая, как известно, не предполагала патриаршества.

В резолюцию будущего Собора митрополит Сергей предлагал включить слова, в которых верующим предлагалось «радостно приветствовать узаконенный Советскою властью в СССР коммунистический строй, а богатых и имущих безропотно, во имя той же веры, ему подчиниться»²⁶⁰.

Митрополит Сергей, приводя примеры из церковной истории пытался доказать, что Церковь не должна владеть собственностью. Он утверждал: «Таким образом, мы видим, что право церкви иметь собственность отнюдь не имеет божественного происхождения и не входит в понятие о церкви как божественного установления. Право это стоит и падает вместе с признанием церкви государством и истекает от государства»²⁶¹. Согласно проекту митрополит Сергия, решение Собора по этому вопросу должно было содержать следующее утверждение: «Православная русская церковь в пределах СССР не имеет прав на собственность и не владеет ни движимым, ни недвижимым имуществом, а потому русская церковная иерархия отказывается от всяких претензий на управление тем, что прежде называлось церковным имуществом...»²⁶².

Митрополит Сергей особым образом оговаривал неучастие в предстоящем Соборе деятелей обновленчества: «Ни о каком уча-

²⁵⁸ Там же. С. 794.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Там же. С. 798.

²⁶¹ Там же. С. 801.

²⁶² Там же. С. 802.

стии других людей (напр., обновленцев, самосвятцев и под[обное]) в качестве членов Собора не может быть и речи»²⁶³. При анализе указанного текста нужно учитывать, что митрополит Сергей вынужден был учитывать требования Е. Тучкова и его правку текста.

Проведение Собора требовало тщательной подготовки, поэтому текст митрополита Сергея АРК 14 февраля было поручено изучить такому знатоку церковных вопросов, как Петр Ананьевич Красиков, после чего рассмотреть вопрос о публикации. В феврале у властей появилась надежда на принятие «декларации» самим Патриархом, поэтому от идеи организации собора они отказались. К этому вопросу Антирелигиозная комиссия больше не возвращалась.

6. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАТРИАРХА ТИХОНА ПО ОБЕСПЕЧЕНИЮ ПРЕЕМСТВА ПАТРИАРШИХ ПОЛНОМОЧИЙ В ПОСЛЕДНИЕ МЕСЯЦЫ ЖИЗНИ ПОПЫТКА ЛЕГАЛИЗАЦИИ СВЯЩЕННОГО СИНОДА В ФЕВРАЛЕ 1925 ГОДА

7 января 1925 г. патриарх Тихон, понимая, что из-за состояния своего здоровья и попыток властей устранить его, он может потерять возможность церковного возглавления, подписал распоряжение о преемстве высшей церковной власти, указав в качестве возможных Местоблюстителей: митрополитов Кирилла (Смирнова), Агафангела (Преображенского) и Петра (Полянского). Здесь не было тайного кандидата в Местоблюстители, как в 1922 и 1923 гг., имя которого нужно было скрывать от властей. Фактически, очевидно, с согласия властей, высшая церковная власть завещалась митрополиту Петру, т. к. два других иерарха находились в заключении. Именно митрополит Петр в этот период вел все переговоры с ГПУ от лица Церкви, властям казалось, что он, будучи Местоблюстителем, будет выполнять их указания. Патриарх попытался закрепить преемство церковной власти, сохранив принцип единоначалия.

²⁶³ Там же. С. 803.

Будучи совершенно изолирован в Донском монастыре, лишившись возможности иметь канцелярию и созывать Синод, Патриарх с большим трудом мог осуществлять церковное управление. Докладывая руководству о значительном усилении Патриаршей Церкви в начале февраля 1925 г., Е. А. Тучков отмечал: «Однако в связи с болезнью довольно серьезной патриарха Тихона и возможной его смерти, положение Тихоновщины может резко измениться»²⁶⁴.

23 января 1925 г. Патриарх обратился к Е. А. Тучкову с просьбой о разрешении ему переехать в здание бывшего архиерейского дома в бывшем Богоявленском монастыре, что неподалеку от Кремля.²⁶⁵ Е. Тучков на следующий день распорядился своему сотруднику Реброву отправиться туда и осмотреть помещение, а 8 февраля после получения доклада от него, на обращении Патриарха появилась его резолюция о вынесении этого вопроса на заседание Антирелигиозной комиссии, бессменным секретарем которой он являлся. Заседание АРК, состоявшееся 14 февраля, постановило: «Переезду Тихона в другое помещение не препятствовать с тем, чтобы последнее находилось в центре города»²⁶⁶.

Тучков сообщил Антирелигиозной комиссии о согласии Патриарха написать текст «декларации», для чего условия его пребывания облегчались переездом в комфортабельное помещение, где он чувствовал бы себя более свободно.

В конце февраля 1925 г. патриарх Тихон заканчивал лечение в больнице Бакуниных на Остоженке, которое принесло ему значительное облегчение. Очевидец его служения 14 февраля в Трифоновской церкви говорит: «Дивлюсь, как Патриарх выдерживает. Мы сослужащие, чуть не падали в обморок от духоты, а он живой, радостный, благодушный, сияющий»²⁶⁷.

²⁶⁴ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т.13. Л. 63; опубли.: Следственное дело. С. 398—399.

²⁶⁵ Там же. С. 393—394.

²⁶⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 775. Л. 27.

²⁶⁷ Письмо неизвестного автора: Одно из последних богослужений Святейшего Патриарха Тихона // Вестник ПСТГУ. История РПЦ. 2006. II: 2 (19). С. 89.

28 февраля Патриарх передал Е. А. Тучкову обращения в СНК СССР и НКВД СССР с заявлением о регистрации при нем временного Священного Синода: «В целях благоустройства церковной жизни и для управления Русской Православной Церковью я, неоднократно, входил с ходатайствами в подлежащие Гражданские Учреждения о регистрации при мне Священного Синода. И ныне, в тех же целях, я намерен организовать, как исполнительный при мне орган, СВЯЩЕННЫЙ СИНОД, в состав которого временно, впредь до созыва, на что будет испрошено разрешение Советской Власти, Всероссийского Собора и до избрания последним как исполнительного органа, так и членов оно-го, имеют войти следующие лица: Я, как Патриарх и Председатель; 2) Нижегородский Митрополит Сергей (СТРАГОРОДСКИЙ); 3) Уральский Митрополит Тихон (ОБОЛЕНСКИЙ); 4) Тверской Митрополит Серафим (АЛЕКСАНДРОВ); 5) Крутицкий Митрополит Петр (ПОЛЯНСКИЙ); 6) Херсонский епископ Прокопий (ТИТОВ); 7) временно Управляющий Самарской епархией епископ Мелитопольский Сергей (ЗВЕРЕВ)»²⁶⁸.

Инициатива расширения состава Синода и его легализации исходила от епископата. ОГПУ докладывало высшему руководству в марте 1925 г.: «Несмотря на очевидное усиление тихоновщины, положение ее в последнее время несколько осложнилось в связи с болезнью патриарха Тихона, принявшей довольно серьезный характер, так что Тихон был принужден лечь в больницу. Возможно, что на него сильно повлияла смерть его келейника Якова, убитого во время налета на Донской монастырь. Опасаясь развала церкви в случае его смерти, видные тихоновцы принимают в настоящее время все меры к тому, чтобы создать синод, по возможности легализовав его, и который мог бы заменить Тихона в управлении церковью»²⁶⁹.

Патриарх просил Е. А. Тучкова, согласившись с договоренности, содействовать регистрации Синода²⁷⁰, обещая выполнить его тре-

²⁶⁸ Следственное дело 2000. С. 396.

²⁶⁹ «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922—1934 гг.). М., 2002. Т. 3. С. 109.

²⁷⁰ Следственное дело 2000. С. 396—397.

бования — издать «декларацию» о лояльности и инструкцию для местных архиереев: «По организации и регистрации Священного Синода — последним, во главе со мной, будет издана декларация об отношении Церкви и ее служителей к Советской Власти как Инструкция на местах для епископов»²⁷¹.

4 марта все письма Патриарха по указанию Тучкова были подшиты в дело. В этот период Е. Тучков составил черновой набросок ответа Патриарху, который сохранился в следственном деле. Тучков писал в ответ на просьбу в содействии регистрации Синода: «...сообщаю, что препятствий к его деятельности... в помещениях, занимаемых Вами..., с моей стороны не встречается»²⁷². Однако ответ Е. А. Тучкова так и остался черновиком и не был отправлен Патриарху. Патриарх вышел из больницы 2 марта в понедельник первой седмицы Великого поста и вновь поселился в Донском монастыре.

Священный Синод и «Завещательное послание» патриарха Тихона

Новый Синод при нем так и не был организован. Это было связано с тем, что составленный Патриархом в начале марта вариант «декларации» вызвал крайнее неудовлетворение Е. А. Тучкова. Послание было написано Патриархом в Донском монастыре, где он проживал в эти дни и где совершал ежедневные богослужения, — соответственно, именно этот монастырь был указан в подписи. С этой подписи в ГПУ была сделана факсимильная копия, которая была использована для доказательства подлинности «Завещательного послания» и помещена в газетах. Это объясняет то, почему в подписи указано «Донской монастырь», между тем как Патриарх перед смертью находился в больнице на Остоженке.

Проект «декларации» попал на изучение одному из представителей ОГПУ или АРК, вероятнее всего, тому же П. А. Красикову.

²⁷¹ Там же. С. 397.

²⁷² ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 13. Л. 63; опубл.: Следственное дело 2000. С. 398—399.

Текст Патриарха вызвал возмущение главы V («ликвидационного») отдела Наркомата юстиции. Он утверждал, что в нем имелось «презрительно нетерпимое отношение к самому духу Сов[етской] Власти и соврежима»²⁷³.

В течение марта — начала апреля давление на Патриарха с целью заставить его подписать выгодный ОГПУ вариант «декларации» продолжалось. 21 марта он был допрошен в больнице Бакуниных сотрудником 6-го отделения СО ОГПУ И. В. Соловьевым, который начал оформлять постановление об избрании меры пресечения²⁷⁴.

2 апреля Патриарху была сделана операция по удалению нескольких зубов из нижней челюсти, после чего его общее состояние ухудшилось. Как видно из отчетов Е. Тучкова, он ожидал смерти Патриарха, и новое ухудшение его состояния заставило руководителя 6-го отделения торопить Патриарха с подписанием новой редакции послания. Прот. В. Виноградов сообщает подробности о последней попытке ОГПУ через Синод добиться от Патриарха утверждения выгодного им документа: «Тучков в последние месяцы жизни Патриарха снова с самой решительной настойчивостью повел атаки на Священный Синод с целью заставить его добиться у Патриарха желательного ему акта в форме соответствующего послания: объявления себя сторонником советской власти, с одной стороны, и согласия на заочный суд и осуждение заграничной русской иерархии — с другой. Насколько ультимативно и настойчиво немедленно требовал этого Тучков в последние дни жизни Патриарха, достаточно свидетельствует тот малоизвестный факт, что больной Патриарх в самый день своей смерти, и притом в великий праздник Благовещения, был принужден поехать на экстренное заседание Священного Синода, созванное специально для выработки проекта соответствующего послания»²⁷⁵.

Вероятно, речь шла о старом составе Синода: Патриарх, митрополиты Серафим, Тихон и Петр. Митрополит Агафангел

²⁷³ Следственное дело 2000. С. 413.

²⁷⁴ Там же. С. 399—402.

²⁷⁵ Виноградов 1998. С. 33—34.

(Преображенский) знал от Е. Тучкова, что «Завещание» редактировалось в присутствии четырех архиереев. Митр. Агафангел рассказывал: «Мне Евг[ений] Алекс[андрович] (Т[учков]) говорил, что писалось оно в присутствии 4 епископов, даже указывал, кто писал: Новочеркасский и Донской... не помню. У меня где-то было записано, но сейчас не найду — все разбросано»²⁷⁶. Новочеркасским и Донским архиепископом был Митрофан (Симашкевич), вошедший в декабре 1925 г. в состав ВВЦС. В 1919—1920 гг. он возглавлял временное Высшее Церковное Управление на Юго-востоке России, находившееся на территории, контролировавшейся войсками генерала А. И. Деникина²⁷⁷. Это обстоятельство, возможно, было использовано ОГПУ для того, чтобы заставить владыку выполнять необходимые властям указания. В 1925 г. ему было уже 80 лет, с 1922 по 1925 гг. он находился в ссылке в Нарымском крае²⁷⁸.

В наших работах мы подробно рассматривали вопрос, связанный с «Завещательным посланием» патриарха Тихона²⁷⁹, и пришли к

²⁷⁶ Ради мира церковного 2006. С. 259.

²⁷⁷ Римский С. В., Багдасарова Ж. Р. Временное Высшее церковное управление на Юго-востоке России // ПЭ. Т. IX. 2005. С. 508.

²⁷⁸ Крячко Н., свящ. Учреждение временного Высшего церковного управления на Юго-востоке России в 1919 году // Вестник церковной истории. 2008. № 1 (9). С. 11.

²⁷⁹ См.: Сафонов Д. В. К вопросу о подлинности «Завещательного послания» св. Патриарха Тихона // БВ 4. 2004. С. 265—311; Он же. Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Петр (Полянский) и его отношение к «Завещательному посланию» Патриарха Тихона // Интернет-сайт «Православие. Ru». 13.03.2003. (<http://www.pravoslavie.ru/archiv/patrtikhon-zaveschanie2.htm>); Он же. «Завещательное послание» Патриарха Тихона и «Декларация» заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия // Интернет-сайт «Православие. Ru». 24.03.2003. (<http://www.pravoslavie.ru/archiv/patrtikhon-zaveschanie3.htm>); Он же. К проблеме подлинности «Завещательного послания» Патриарха Тихона // Интернет-сайт «Православие. Ru». 07.03.2003. (<http://www.pravoslavie.ru/archiv/patrtikhon-zaveschanie1.htm>); Он же. «Завещательное послание» и Декларация митрополита Сергия (Страгородского) 1927 года // Община XXI век. Православное обозрение. 2001. № 3 (5); «Завещательное послание» Патриарха Тихона как отражение поиска компромисса Церкви и власти // Он же. Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922—1925 гг. М., 2004. С. 177—189. Дисс. канд. ист. наук.

выводу, что оно, в том виде, в котором было напечатано в газетах, безусловно, не было подписано Патриархом.

7 апреля 1925 г. св. патриарх Тихон скончался. Он сумел сохранить патриаршество, ставшее оплотом Церкви в году открытых гонений, инициирования расколов, провокаций и угроз со стороны властей. То, что каноническая Церковь зиждется на патриаршестве, понимали и обновленцы, и сотрудники ОГПУ и других властных структур, поэтому все их усилия были направлены на попытки ликвидации института патриаршества, подрыв авторитета Патриарха, замену патриаршего управления коллегиальным и, в конце концов, физическую ликвидацию патриарха Тихона. Патриарх готов был в тактических целях вести переговоры об уступках властям по многим вопросам, но он, буквально жертвуя собой, стремился сохранить патриархоцентричную систему управления Церковью, которую передал своему преемнику св. митрополиту Петру, деятельность которого по сохранению и укреплению принципа патриаршего единоначалия заслуживает отдельного изучения.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Акты 1994 — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917—1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: ПСТБИ, 1994.
- Архивы Кремля 1997 — Архивы Кремля. Кн. 1. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. М., Новосибирск: РОССПЭН, Сибирский хронограф, 1997.
- Архивы Кремля 1998 — Архивы Кремля. Кн. 2. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. М., Новосибирск: РОССПЭН, Сибирский хронограф, 1998.

- Васильева 1996 — Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917—1941. Документы и фотоматериалы / Сост. О. Ю. Васильева. М., 1996.
- Введенский 1923 — Введенский А. И. Церковь Патриарха Тихона. М., 1923.
- Виноградов 1998 — Виноградов В. П., протопресв. О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности Святейшего Патриарха Тихона (1923—1925) // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 8—40.
- Евдоким (Мещерский) 1924 — Евдоким (Мещерский), «митрополит». Соборный разум или единовластие? // Христианин. Издание Учебного комитета при Св. Синоде. 1924. Т. 1. № 2—3. С. 1—5.
- Журавский 2004 — Журавский А. В. Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
- Иванов — Иванов Н. П. История путятинского брожения в городе Пензе в период 1915—1922 г. (Машинопись). Б. м., б. г. Библиотека МДА.
- Изъятие 2006 — Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 г. Сборник документов из фонда Реввоенсовета Республики. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.
- Каишеваров 2005 — Каишеваров А. Н. Православная Российская Церковь и Советское государство. 1917—1922. М., 2005.
- Книга правил — Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. СПб., 1893 (ТСЛ, 1992).
- Косик 2000 — Косик О. В. К истории Владимирской епархии (1917—1923 гг.) // Богословский сборник. К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. Вып. 6.
- Левитин-Краснов, Шавров 1996 — Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты (Материалы по истории Церкви. Кн. 9). М., 1996.
- Нумеров 1921 — Нумеров Н. В. Письмо митрополиту Антонию (Храповицкому) от 1 (14) сентября 1921 г. / Публикация О. В. Косик, П. Н. Грюнберга // История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов. М., 2006. С. 871—878.

- Осипова 1999 — Новые материалы о преследованиях за веру в советской России (сост. И.И. Осипова) // Церковно-исторический вестник. 1999. № 2—3.
- Письма 2000 — Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000.
- Поместный собор 1923 — Поместный Собор Российской Православной Церкви 1923 г. (Бюллетени). М.: Изд. протопресв. В. Д. Красницкого, 1923.
- Ради мира церковного 2006 — Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского, исповедника. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. Кн. 2.
- Русская Православная Церковь 1995 — Русская Православная Церковь в советское время (1917—1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. Кн. 1.
- Сафонов 2005—2006 — Сафонов Д. В. Академическое служение сщмч. Илариона (Троицкого) и его борьба с обновленчеством (по материалам публичных диспутов в Политехническом музее) // БВ 5—6. 2005—2006. С. 361.
- Священный собор 2002 — Священный собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Обзор деяний. Первая сессия / Сост. А. Г. Кравецкий и др. М., 2002.
- Следственное дело 2000 — Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов и материалов Центрального архива ФСБ РФ. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000.
- Собрание определений и постановлений 1994 — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918. М., 1994. Вып. 1.
- «Совершенно секретно» 2001 — «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922—1934 гг.). М., 2001. Т. 1.
- Цыпин 2005 — Цыпин В., прот. Высший Церковный Совет // ПЭ. 2005. Т. X. С. 109—111.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АРК — Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)
- ВЦС — Высший Церковный Совет
- ВЦУ — Высшее Церковное Управление
- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
- ГПУ — Государственное политическое управление
- МЕУ — Московское епархиальное управление
- ОГПУ — Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР
- РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории
- РГИА — Российский государственный исторический архив
- СО — Секретный отдел
- ЦА ФСБ — Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации

В свете сказанного одной из важных задач, стоящих перед исследователями древнерусских певческих рукописей, остается отыскание способов «раскрытия» и прочтения беспометной знаменной нотации XII—XV веков. Помимо двух известных путей изучения нотации раннего периода: ретроспективного (от поздней пометной к ранней беспометной знаменной нотации) и прогрессивного (от па-лео- и средневизантийских невенных систем к древнерусским)² — возможно указанное М. В. Бражниковым и его последователями систематическое детальное (и в том числе сравнительное) изучение палеографии древнерусских богослужебных певческих рукописей и теоретических руководств по знаменному пению («певческих азбук»)³ с обращением пристального внимания на фрагменты, отличные от аналогичных фрагментов тех же по жанру рукописей или вовсе отсутствующие в последних и потому нередко воспринимаемые за опiski⁴. Как правило, большинство азбук, представляющих собой списки с единого протографа, построено стандартно с незначительными разночтениями и отступлениями, не влияющими на основное содержание и смысл приводимых в них текстов. Однако в редких азбуках наблюдаются отступления от распространённого принципа организации материала или в трактовке отдельных зна-

² Подробнее об этих методах см.: Школьник 1996. С. 2–7.

³ «Проникновение в музыкальное содержание древнейших азбук (прежде всего), а в значительной степени и поздних, не может быть осуществлено вне самого тщательного их палеографического исследования. И при изучении всех певческих рукописей в целом, а не только одних азбук, через их палеографическую обработку надо пройти неизбежно, как бы сложна и трудна она ни была <...>. В силу сказанного, для понимания истории развития знаменного распева и специфической его части — теоретических певческих руководств, совершенно необходимо основательное знание форм знаменной семейнографии (в частности, ее отдельных начертаний), особенно ее развития на протяжении веков» (Бражников 1972. С. 24). «Главная задача, стоящая перед исследователями древнерусской музыки, заключается в раскрытии знаменного пения XI—XVI веков. Один из путей отыскания ключа к его прочтению — систематическое изучение теории музыки Древней Руси и ее документальных источников — певческих азбук» (Шабалин 1991. С. 3.).

⁴ См. ниже, примеч. 52.

А. В. ШЕК

ЗНАКИ «ЧАШКА ПОЛНАЯ» И «КРЮК С ОБЛАЧКОМ» В ПЕВЧЕСКИХ РУКОПИСЯХ И ТЕОРЕТИЧЕСКИХ РУКОВОДСТВАХ ПО ЗНАМЕННОЙ НОТАЦИИ XV—XVI ВЕКОВ

Несмотря на полуторавековые изыскания в области древнерусской певческой семиографии знаменный распев — основная ветвь богослужебного пения Древней Руси — остается по сей день изученным лишь отчасти, а ранняя форма его записи XII—XV вв. — не раскрытой. С наибольшей достоверностью поддаются прочтению и воспроизведению певческие рукописи XVII века, знаменная нотация которых снабжена киноварными степенными пометами, позволяющими распознать звуковысотность знамен, и, в особенности, так называемые «двознаменники», в которых крюковая запись приведена параллельно с нотоминейной транскрипцией. К воспроизведению знаменной нотации XVI века — периода, когда распев достиг наивысшего расцвета и отточенности, — путь лежит через старообрядческие поморские рукописи, в которых почти в точности сохранил старейший дореформенный вариант текстов и знаменных мелодий XVI века, но над знаменами проставлены киноварные пометы, облегчающие их прочтение, а также — через живую певческую традицию старообрядческих общин¹. Беспометная же знаменная нотация XII—XV веков расшифровывается лишь фрагментарно и гипотетически.

¹ В наиболее чистом виде дониконовскую богослужебную певческую традицию сохранили старообрядцы бесполоповских согласий, отличающиеся консервативностью.

ков⁵. Именно эти отступления в определенных случаях могут послужить ключом к пониманию знаменной записи наиболее архаичного типа. Кажется, что как раз к такому недоумевающему исследователю, столкнувшемуся с необычным по содержанию текстом певческой азбуки, относятся увещевания древнерусских теоретиков, которые просили «да не предвариши осудити или укорити насъ яко аще вникнувь в сие песнопение, обряцещи яко во вчесомъ сумнительное тебе», но прежде «искать опасно въ сем пении лежащего разума» и только в крайних случаях относить сомнительное место к погрешности писца — «аще ли где узриши яково претрешение поне же писах сие не антел, но человекъ плотень...»⁶.

В статье рассматривается вопрос о возможности восстановления ранних значений (неизвестных современной медиевистике) двух знаков на основании уникальной певческой рукописи — Октоиха первой половины XV века (РНБ, Q. I., № 12697) — и «нестандартных» фрагментов четырех знаменных азбук XV—XVI веков, отсутствующих в других теоретических руководствах по знаменной нотации.

⁵ «Любая рукопись имеет только ей присущие особенности и в какой-то степени неповторима. <...> И все же даже несколько азбук позволяют установить для них определенные закономерности, найти общие черты и различия, в свою очередь подчиняющиеся своим правилам. Эти правила не только не нарушаются, но еще более подтверждаются при сравнении азбук, относящихся к двум различным столетиям, например, к XV и XVI векам, ибо особенности азбук XVI века являются следствием того, что намечается или уже осуществляется в XV веке». «Изучая азбуки и рядовые рукописи, следует всегда иметь в виду текучесть их семейграфического состава и невозможность подотнать их под единую, неизменную мерку. Сказанное сохраняет значение даже для поздних азбук, становящихся более „стандартными“. Что же касается ранних, то чем старше азбуки, тем меньше в них единства и тем больше приходится каждую из них рассматривать как индивидуальное явление» (Бражников 1972. С. 35, 58).

⁶ Тихон Макаревский, «Ключ разумения» (рук. РНБ, Кяр.-Бел., № 677/934, 90-е гг. XVII в., л. 53–53 об. // Шабалин 2003. С. 314).

⁷ К сожалению, от Октоиха сохранилось только 10 листов, содержащих 1–3 гласы. Рукопись представляет необычайный интерес для музыкантов-палеографов и нуждается в подробном описании и изучении.

Октоих РНБ, Q. I., № 1269 принадлежит к первой половине — середине XV века, то есть к периоду, когда происходило переосмысление русскими распевщиками заимствованной от греков в X веке и на первоначальных этапах определенным образом переработанной знаменной нотации⁸. Стимулом для самостоятельного развития русского церковного искусства, вероятно, послужили события, отразившиеся во всех сферах культурной жизни Руси, в том числе и на церковно-певческой культуре, — победа над татарами на рубеже XIV—XV веков, усиление и централизация Руси, падение Византии, разрыв русской митрополии с византийским государством в 1441 г. и возведение на митрополичью кафедру русского архиепископа Ионы в 1448 г., что практически означало автокефалию Русской Церкви, деятельность Ивана III, развитие идеи «Москва—третий Рим». В это же время происходит распространение на Руси иерусалимского устава, усложняется обряд богослужения. Изменение графики формул в XV веке отражает попытку творческого поиска новых форм записи знаменного распева. Приведем наиболее важные выводы из характеристики данного периода, сделанные М. Г. Школьник, исследование которой остается почти единственной на сей день в отечественной науке попыткой реставрации нотации ранних славянских богослужебных рукописей прогрессивным методом: «Во второй половине XV—XVI в. в знаменной нотации происходят существенные изменения, прямо отразившиеся на значении каждой невмы: 1. Систематизируются разновидности знамен, которые начинают объединяться в семейства <...>. Потребность в более точном отображении мелодического движения, которая

⁸ М. Г. Школьник на основании анализа Ирмологиев, а также выводов О. Странка, сделанных при изучении Хиландарских рукописей, заключает, что знаменная нотация была воспринята на Руси «задолго до 1000 года» (Школьник 1996. С. 162). Исследования медиевистов подтверждают дальнейшее преобразование знаменной нотации в сер. XI в. под влиянием поздней, т. н. «комоленской», разновидности палеовизантийской нотации.

возникла, как мы полагаем, не без влияния средневековой диастематической нотации, привела к нарастающей дифференциации знамен. От основных видов знамен отпочковалось много производных. 2. *Результатом данного процесса стало изменение мелодических значений ряда древних неvm, другие неvm выходят из употребления*⁹. <...> 3. Упорядочивается применение каждого знамени в ряду систематизированных знамен. Вследствии этого *изменяется функция и частота употребления многих древних неvm. Происходит перераспределение функций между знаменами одного семейства или разными знаменами с одинаковым мелодическим содержанием* <...>». «В знаменной нотации XII — перв. пол. XV в. большинство палеовизантийских неvm сохраняется в неизменном виде. В то же время, целый ряд знамен подвергается трансформации, <...> образуется ряд новых знамен, по аналогии с уже существующими. Это знамена с кентимой *∨ ∘ <...>*»¹⁰.

В XV веке можно встретить певческие рукописи с вариантами знаками, написанными киноварью над основными тушевыми знаменами, — явление, не встречающееся в более поздних рукописях. Одной из таких рукописей как раз является Октоих РНБ, Q. I., № 1269. В большинстве стихир этого Октоиха над или под тушевыми знаменами киноварью приписаны варианты знаки¹¹. Эти знаки, внесенные, по нашему предположению, четвертью века позже момента написания рукописи, корректируют графику певков, приближая их к канону, сложившемуся в конце XV — начале XVI веков.

⁹ Здесь и далее в дугатах всюду курсив наш.

¹⁰ Школьник 1996. С. 162–163, 286.

¹¹ Исключение составляют девять стихир, в которых написанные киноварью знаки отсутствуют: «Радуися ото насо», «Егда притвоздеса», «Рыдаючи со тцаннемъ», «Страстемъ божественымъ» (1 гл.); «Да похвалят языцы», «Возлиша миро», «Распятося и погребся», «На тя упование» (2 гл.); «Какое не дивимося» (3 гл.).

Изменение знаменной нотации, наблюдаемое в богослужбных певческих рукописях XV века, М. В. Бражников отмечал и в певческих азбуках данного периода. Ученый писал, что азбуки XV века «свидетельствуют о глубоких изменениях, происшедших в практическом применении знаменной нотации и находящихся в свою очередь в глубокой внутренней связи с перерождением музыкального мышления русских распевщиков. Эти изменения, в частности, связаны с изъятием из певческой практики кондакарного пения. Встречающихся в певческих рукописях XV века (редко позже) отдельных знамен кондакарного типа и их сложных начертаний азбуки того времени не отражают, ибо назначением и содержанием певческих азбук XV—XVI веков является показ и внедрение знаменного распева и его нотации в их новом виде, очищенном от всего чуждого его национальной самобытности. Другого пути не могло быть, ибо древнерусские музыкальные азбуки — это зеркало того, что происходило в повседневной жизни знаменного распева»¹². В связи с этими изменениями М. В. Бражников особенно отметил рассматриваемую в данной статье азбуку ИРМИ (собрание Бражникова № 1), про которую он писал, что она «как раз является одним из тех документов, которые, быть может еще робко и несовершенно, отражают рост русской музыкально-теоретической мысли и происходящие в ней сдвиги»¹³.

¹² Бражников 1972. С. 60.

¹³ Там же. С. 102. Ученый обращал внимание на необычность данной азбуки, отмечая, что она «обнаруживает признаки творческого подхода к делу» и что толкования отдельных знамен в ней «в ряде случаев гибче, выразительнее и сложнее обычных толкований, что не мешает им сохранять все отличительные черты приемов изложения и певческих традиций своего времени». Составителя этой азбуки М. В. Бражников считал одним из «крупных деятелей певческого искусства, которые вели за собой других, а не ограничивались простым размножением певческих азбук» (там же).

В центре нашего рассмотрения два знака — «чашка полная» (☪) и «крюк с облачком» (☩). В Октоихе [1]¹⁴ эти знаки приписаны киноварью в определенных местах некоторых мелодико-графических формул («попевек»). Ключом к раскрытию мелодического значения чашки полной в формулах данного Октоиха служат два фрагмента певческой азбуки [2] начала XVI века¹⁵. Значение крючка с облачком¹⁶ помогают раскрыть уникальные фрагменты трех певческих азбук XVI века [3], [4]¹⁷, [5]¹⁸. Все другие списки азбук, не содержащие информации о чашке полной и крюке с облачком, будут рассматриваться как *стандартные*¹⁹.

Древнерусской теории XV—XVII веков известны три типа знаменных азбук:

¹⁴ Сокращения и шифры рукописей, использованных в статье, см. в приложениях 1, 2.

¹⁵ Это одна из самых ранних азбук, содержащих толкования знаков. М. В. Бражников относит ее написание к началу XVI в. (*Бражников М. В. Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984. С. 108*). Относительно датировки данной азбуки Д. С. Шабалин замечает, что «по тексту она выглядит как более поздняя» (*Шабалин 1991. С. 227*).

¹⁶ В азбуках [3, 4] знак называется «облачко».

¹⁷ Относительно данной рукописи Д. С. Шабалин замечает: «Перечисление из этой рукописи, несмотря на столь позднее его написание, преемственно с азбукой Кир.-Бел. № 637–894 (датированной втор. четв. XV в. — А. Ш.) как своей графической, так и порядком знамен». К этому замечанию исследователь присовокупляет важное наблюдение: «В азбуках, как и вообще в славянском алфавите, имеется тенденция сохранять знаки, вышедшие из употребления на письме» (*Шабалин 1991. С. 219*).

¹⁸ Рукописи использованы нами непосредственно. Опубликованы в кн.: *Шабалин 2003*.

¹⁹ Большинство этих азбук опубликовано в кн.: *Шабалин 2003. Т. I. С. 7–135*. Список стандартных азбук, использованных в статье, см. в приложении 2.

Таблица 1. Типы (разделы)²⁰ певческих азбук XVI—XVII веков

	I тип (раздел)	II тип (раздел)	III тип (раздел) ²¹
<i>Именованная разделов</i>	«А се имена знаменем, како ся зовутся именемъ» ²²	«Сказание, како поется в козем главе знамение»	«Сказание како поется коезде знаменне в коем гласе различно» ²³
<i>Сокращение в статье</i>	«Имена»	«Како поется»	«В попевке» ²⁴
<i>Краткое содержание</i>	перечисление знаменов (начертания и именования)	толкование знаков (описание основных певческих значений)	толкование знаков в попевках (описание особых попевочных значений)

²⁰ Различные типы азбук можно рассматривать как *разделы* или главы единой азбуки-свода. «В ранний период знаменного пения азбуки уместались на одной-двух страницах и включались в обычные певческие сборники. По мере создания новых типов руководств, старые объединялись с ними в своды. <...> Становясь частью единого произведения каждый тип азбук приобретал в нем собственную функцию» (*Шабалин 1991. С. 8–9*).

²¹ Далее разделы азбук [2]–[5] будем обозначать римскими цифрами I, II, III; разделы стандартных азбук — станд. I, станд. II, станд. III.

²² Названия разделов, немного различающиеся почти в каждой азбуке, заимствованы из рукописи РНБ, Кир.-Бел., № 668/925.

²³ Тексты рукописей в этой таблице и далее приводятся в транслитерации средствами современной графики.

²⁴ Азбуки «Имена», содержащие перечень начертаний и именованных отдельных знаков и некоторых устойчивых знаковых сочетаний (г. н. «лиц» и «фит»), представляют собой самый ранний тип руководства по знаменной нотации, первые списки которого восходят к началу XV века. Подробнее об этих азбуках см.: Гусейнова Э. М. Руководства по теории знаменного пения XV века (источники и редакции) // *Древнерусская певческая культура и книжность. Л., 1990. С. 20–46*. Азбуки «Како поется» посвящены «словесно-описательному» толкованию знамен. Как правило, в них дается основное певческое значение знаков, которое они имеют вне контекста гласовых попевок (далее: *основное значение*). Азбуки «В попевке» имеют целью выявление особых значений некоторых знаков,

О чашке полной говорится в двух разделах азбуки [2]: «Имена» и «Как поется»²⁵. Толкование крюка с облачком в азбуках [3–5] помещено в разделе «Как поется»²⁶.

Обратимся к рассмотрению чашки полной в Октоихе [1], в азбуках стандартного типа и в азбуке [2].

ЧАШКА ПОЛНАЯ В ОКТОИХЕ [1] И В ТЕОРЕТИЧЕСКИХ РУКОВОДСТВАХ ПО ЗНАМЕННОЙ НОТАЦИИ

Чашка полная в Октоихе [1]

Как было замечено выше, почти в каждой стихире Октоиха [1] над или под тушевými знаменами киноварью приписаны варианты-ые знаки. В тушевом написании интересующий нас знак «чашка полная» встречается в рукописи только дважды, однако киноварью этот знак приписан к тушевым знакам многих формул; с особенной частотой он появляется в начальной части попевок «рафатка» первого гласа вместо характерного для этой попевки знака «крюк светлый»²⁷. Ниже приведены формулы «рафатка» рассматриваемого

которые эти знаки приобретают в определенных гласовых попевках (далее: *гласовые значенне*). Такие значения древние распевики называли «тайнозамкненными» значениями знаков, а «тайнозамкненными» знамена считали исполняемыми «не по обычаю».

²⁵ Названия разделов в рукописи: «Имена знамену первому столповому — како ся зовут»; «Сказание знамену — како поется в коеждо гласе».

²⁶ Названия раздела в рукописях: «Сказание о еже како именуется коеждо знамене или како поется в коеждо гласе различно»; «Сказание о еже, како именуется коеждо знамене или како поется в коем глас[e]»; «Указ знамени — како что колко ступает и что за что ступает и ставится».

²⁷ В восьми формулах «рафатка» чашка полная над- или подписана киноварью над крюком, в большинстве случаев — светлым (↗). В семи других формулах «рафатка» тушевой крюк светлый переправлен на чашку полным путем округления горизонтальной палочки («оксин») крюка. Паравне с новым графическим вариантом рафатки с чашкой полной в шестнадцати формулах оставлен первоначальный крюк светлый (в четырех формулах вместо крюка светлого стоит крюк мрачный и в одной формуле — простой). Встречаются также формулы, в которых крюк свет-

Октоиха в сопоставлении с формулами тех же текстовых колонов из Октоиха нач. XVII века (РНБ, Кир.-Бел., № 665/922):

Пример 1

Вариант а. Восточен «Плотию волею»		XV в.
Вариант б. На хвалитех «Поем Твою Христе»		XVI в.
Вариант в. На стиховне «Радуется тварь»		XV в.
Вариант г. Восточен «Веселится небеса»		XVI в.

Наличие чашки полной в ряде формул Октоиха [1] — случай исключительный, так как больше ни в одной из исследованных нами рукописей XII—XVII веков²⁸ чашка полная в рафатке не встречается, а стабильным знаком ее начальной части является крюк светлый (↗), который в редких случаях заменяется крюком мрачным или простым либо скамейцей, имеющей в данной формуле тождественное крюку светлomu мелодическое значение.

ль надписан киноварью над чашкой полной. Ниже воспроизведены существующие в Октоихе варианты сочетаний крюка светлого и чашки полной в попевках «рафатка» и указано количество формул, в которых находятся эти сочетания:

знаки кол-во формул	2	1	4	1	6	2	1	1
---------------------	---	---	---	---	---	---	---	---

К сожалению, из-за утраты последних листов Октоиха нет возможности рассмотреть близкую по структуре и семиографии попевку «рафатка» пятого гласа.

²⁸ Материалом для исследования послужили 35 Октоихов XVI века, 5 Октоихов XV века и 4 рукописи XII века, содержащие избранные воскресные стихиры.

Помимо рафатки первого гласа киноварную чашку полную можно встретить также и в некоторых других формулах Октоиха [4]. В первом гласе этот знак регулярно появляется в попевках «кимза» и «подьем»; во втором гласе — в попевках «мережа», «подьем», «кулизма»; в третьем гласе — в попевках «подьем» и «долинка-перевивка». Во всех этих формулах чашка полная приписывается киноварью к первоначальному тушевому знаку в тех позициях, где в рукописях XVI века, как правило, стоит скамейца (примеры см. в приложениях 3). Так, в Октоихе [4] чашка полная приписана киноварью в шестнадцати формулах «кимза», «мережа», «подьем» и «кулизма». Во всех этих формулах чашка полная стоит над слогом более поздней скамейцы, который согласнo извещению древнерусских певческих азбук XVI века поется в этой формуле «якоже скаменца»²⁹. Как же исполнялась чашка полная в формулах рассматриваемого Октоиха XV века?

Раннее певческое значение чашки полной, как и большинства других знаков, исследователям древнерусских певческих рукописей неизвестно. Единственным источником, из которого в той или иной мере можно почерпнуть сведения о знаменях, являются древнерусские теоретические руководства по знаменной нотации — певческие азбуки. Ниже будет уяснено место и значение чашки полной в азбуках трех указанных типов (см. таблицу 1).

²⁹ В теоретических руководствах по знаменному пению XVI—XVII веков, в главе «В попевке», скамейца приобретает особую функцию знака, «расшифровывающего» мелодию крюка светлого, имеющего в рафатке 1 и 5 гласов «тайнозамкненное» значение. В раннепетрических рукописях конца XVI — начала XVII веков скамейца иногда надписывалась в рафатке над крюком светлым как киноварный «подобен» (т. е. «расшифровывающий» знак).

Чашка полная в древнерусских певческих азбуках XVI—XVII веков

Чашка полная входит в состав азбук-перечислений (станд. I)³⁰, которые не дают никакой информации о способах певческого воспроизведения приведенных в них знаков. В азбуках-толкованиях (станд. II, III) чашка полная отсутствует. Таким образом, о певческом значении чашки полной не говорится ни в одном из типов древнерусских теоретических руководств по знаменному пению. Исключение составляет азбука [2]³¹. В разделе I азбуки [2] помимо начертания и названия, чем ограничиваются другие азбуки данного типа (станд. I), чашке полной дано также словесное толкование: «Полная о за скаменцу о поется»³². В разделе II азбуки [2] чашка полная сопровождается почти аналогичным текстом, что и в разделе I: «чашка полная поется и за скаменцу». Текст двух толкований различается лишь тем, что в разделе II добавлен союз «и», который может указывать на наличие у чашки полной, помимо данного, еще и других певческих значений³³.

³⁰ В разделе «Имена» большинства азбук XV—XVI веков знак «чашка» представлен двумя графическими разновидностями — «чашкой простой» (о) и «чашкой полной» (о). Эти два знака помещены между семейством стоиц и крюков. В 52-х азбуках наименование «[чашка] полная[]» и начертание данного знака устойчивы. Только в двух азбуках РНБ, Кир.-Бел., № 656/913 и РГБ, ф. 304, № 415 изменена графика чашки полной (о), а в азбуке ГИМ, Ел. № 212 — ее название («чашька зеленая»).

³¹ Чашка полная упоминается также в «нестандартной» по типу азбуке [5] в разделе «Указ знамени...». Здесь она толкуется вместе со знаками, имеющими нисходящую двузвучную мелодию: «И светлое подчашие, и мрачное подчашие, и чашка полная, и палка — все те, много, статьи ставятся за стоицу с очком».

³² Упоминание певческого значения знамени в разделе «Имена», имеющем целью показ начертаний и наименование знамен, является исключением азбуки [2].

³³ На это указал М. В. Бражников: «Обращает на себя внимание „и“, которое свидетельствует о том, что распев чашки полной за скаменцу не основной и не единственно возможный, что существует какой-то иной, основной распев, крюк которого названное знамя может быть распето и „за скаменцу“. Присутствие чашки полной только в одном толковании (только в толковании данной азбуки».

Т а б л и ц а 2. Чашка полная в азбуке [2]

Разделы азбуки [2]	Тексты толкований
I	«[Чашка.] Полная за скаменцу поется».
II	«А чашка полная поется и за скаменцу».

Следует заметить, что повторение одного и того же толкования чашки полной в двух разных разделах азбуки не допускает мысли о случайности или ошибочности данной интерпретации знака. Таким образом, в обоих разделах (I, II) азбуки [2] чашке полной присваивается певческое значение другого знака — *скамейцы*³⁴. Поэтому, чтобы определить значение чашки полной, необходимо уяснить певческое значение скамейцы.

Скамейца в древнерусских певческих азбуках XVI—XVII веков

В азбуках стандартного типа скамейца присутствует во всех трех разделах. В разделе II скамейца толкуется как знак с восходящей мелодией: «скамейца подняти вверх»³⁵. В некоторых азбуках уточняется «скачкообразный» (то есть через звук) мелодический ход скамейцы («переломится», «переломитца борзо», «проломляетки. — А. III.) указывает и на то, что это знамя было малоупотребительно и его не помещали в толковании вместе с основными и часто применявшимися знаменами. Если составитель толкования все же вспомнил о нем, так лишь в связи с возможным вариантом распева — «и за скамейцу», — еще более редким, чем основной распев чашки полной» (Бражников 1972. С. 93).

³⁴ В азбуках стандартного типа в разделе «В попевке» значение скамейцы привносится только одному знаку — крюку светлому рафатки. Это толкование, предписывающее петь крюк светлый в рафатке «за скамейцу», имеется также и в разделе «В попевке» рассматриваемой азбуки [2].

³⁵ В рукописях тексты толкования скамейцы немного отличаются — «поднугнут вверх», «вернут вверх», «погнути вверх», «подняти вверх», «подогнут вверх», «вадрьнути», «выгнути вверх».

ся»)³⁶. В разделе III скамейца приведена как знак, посредством которого истолкован крюк светлый попевки «рафатка».

В азбуке [2] так же, как и в азбуках стандартного типа, скамейца помещена в трех разделах. В разделах I и III этот знак представлен обычно, как и в соответствующих разделах азбук стандартного типа. В разделе II скамейца упоминается трижды в различных ракурсах — как толкуемый знак, как «разводящий» знак³⁷ и как знак, привлеченный к толкованию другого знака. В одном из этих текстов скамейце дано значение «к земли пригнуть», очевидно, подразумевающее у этого знака *нисходящую* мелодию, противоположную восходящей «подняти вверх», на которую указываются в стандартных азбуках (станд. II). В таблице приведены тексты пяти фрагментов азбуки [2], содержащих скамейцу:

Т а б л и ц а 3. Скамейца в азбуке [2]

Разделы азбуки [2]	Тексты толкований	Наличие толкований в станд. азбуках
I	<p>Паракиг. Стопица. Голубчик. Со очком. Скамейца.</p> <p>Стопица з двета очки. И переводка тож. Чашка. Полная за скаменцу поется. <...></p>	+

³⁶ РНБ, Тит., № 1261; азбука [5]; ГИМ, Син. № 211.

³⁷ «Для напоминания певцам сложного напева лица в книгах часто встречаются т. н. *разводы*, т. е. после тайнозамкненного начертания дается распев, записанный простыми знаменами — дробным знаменем» (Ригорьев Е. Пособие по знаменному пению. Рига, 1999. С. 26). Термины «разводящий» и «разводимый» знаменами употребляет в том же значении Э. М. Гусейнова в кн.: Она же. «Известие» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 1995. С. 163 и др.

Таблица 3 (продолжение)

Раздел азбуки [2]	Тексты толкований	Начище толкований в станд. азбуках
II а	А скамейца к земли пригнут.	—
II б	Стопица с очком назад отшибнут гортанно, скочити и отпустити на голубчик или на скамейцу	—
II в	А чашка полная поется и за скамейцу.	—
III	А вь 1 гласе и в пятом мнози крююки светлые поются за скамейцу, в начале стиха и строкы. И прочии по обычаю возмгаситися вверх.	+

Приведенные толкования можно подразделить на три типа: толкования, в которых скамейце присвоена нисходящая (табл. 3, II а) или восходящая (II б, III) мелодия и в которых значение скамейцы неизвестно (I, II в). Рассмотрим подробнее тексты этих толкований. Единственный текст, посвященный непосредственно скамейце: «А скамейца к земли пригнут»³⁸ (II а), — как уже было заме-

³⁸ Примечательно, что это толкование, подразумевающее у скамейцы нисходящий мелодический ход, неизвестный больше ни из каких иных теоретических источников по знаменному пению, помещено именно в том разделе, в котором в азбуках стандартного типа «Како поется» скамейца рассматривается как знак с восходящей мелодией («скамейца подняти вверх»). Помимо прямого указания на нисходящую мелодию скамейцы в азбуке [2] есть еще два места, в которых можно видеть намерение на наличие у скамейцы нисходящей мелодии. В разделах I и II нарушено обычное местоположение скамейцы: в одном из них скамейца помещена после стопицы с очком перед переводкой, в другом — после подчаший. Возможно предположить, что путем отступления от установившегося в азбуках порядка

чено, противоречит объяснению этого знака стандартными азбуками. Хотя тексты азбук-толкований содержат немало выражений, которые не проясняют, а, напротив, скорее затрудняют современному читателю понимание способа и характера исполнения толковых знаков³⁹, однако вряд ли можно оспорить, что выражение «к земли пригнут» свидетельствует о нисходящей мелодии⁴⁰.

Но упоминается ли в азбуке [2] известное из стандартных азбук значение скамейцы «подняти вверх»? О скамейце как о знаке с восходящей мелодией можно заключить только из следующего текста данной азбуки: «Стопица с очком назад отшибнут гортанно, скочити и отпустити на голубчик или на скамейцу» следования знамен — постановкой скамейцы после знаков с двузвучной нисходящей мелодией — автор хотел напомнить редкое значение скамейцы, отсутствующее в азбуках его времени. Однако, придавал ли он на самом деле смысл такой перестановке некоторых знаков (например, голубчик борзый также занимает не привычное место — среди знаков с нисходящей мелодией), группируя их с мелодически тождественными знаками для напоминания их редких или архаичных значений, сказать трудно. Ближкое наблюдение о сознательной группировке знамен в азбуках находим у М. В. Бражникова: «Если в порядке перечисления отдельных знамен в азбуках можно наблюдать различия, то в чередовании видов знамен и их групп отступления от обычного порядка редки, поэтому, например, только в виде исключения можно встретить стопицу „с двумя очками“ помещенной среди других знамен где-нибудь в середине или конце азбуки. (Такие вещи происходят обычно с совершенно определенными знаменами)» (Бражников 1972. С. 51).

³⁹ По поводу таких выражений, как «а голубчик двинут гортанно», «въздертная гортанно пограти...», «а паук поется: гортань вывертити гораздо да стат.» и им подобных, М. В. Бражников замечал: «Что и говорить, в наши дни некоторые из приведенных выражений могут показаться не только непонятными, но порой забавными и даже смешными — вроде „гаркнути“ или „икнуть“, <...> однако некогда, в старину, эти слова были всем понятны и вполне точно выражали ту мысль, которая в них вкладывалась». «Неясность изложения, присущая перечислениям, и затруднительность понимания в еще большей мере отличают толкования знамен» (Там же. С. 69, 107).

⁴⁰ Такое понимание данного выражения может быть подтверждено тем, что при толковании стопицы с очком (•) — знака с неизменяемой нисходящей мелодией — в другом руководе по знаменному пению, в азбуке [5], использовано аналогичное по смыслу выражение: «погнется к земли» («стопица с очком погнется, немношко зынется к земли»).

(табл. 3, II б), — также отсутствующего в азбуках стандартного типа. В этом фрагменте имеется в виду один из распростираненных мелодических оборотов знаменного распева, записывающийся стопницей с очком и голубчиком борзым (⋈⋈), где голубчик борзый в определенных попевках может заменяться мелодически *тождественным* знаком — скамейцей (⋈⋈), исполняемой, как и голубчик борзый, в два восходящих звука.

Как и в азбуках стандартного типа, в азбуке [2] скамейца фигурирует в функции «разводящего» знака. Однако в отличие от азбук стандартного типа посредством скамейцы «расшифровывается» не только крюк светлый попевки «рафатка» первого и пятого гласов⁴¹, но также знак «чашка полная» (табл. 3, I, II в). Ниже поставлены тексты, в которых скамейца выступает в функции разводящего знака:

Т а б л и ц а 4. Скамейца как «разводящий» знак в азбуке [2]

Раздел азбуки [2]	Тексты толкований
I	 «Полная за скамейцу поется». 
II	 «А чашка полная поется и за скамейцу». «А въ первом гласе и в пятом мнози крюки светлые поются за скамейцу, в начале стиха и строки». 
III	

Таким образом, в азбуке [2] чашка полная, как и крюк светлый, истолкована посредством скамейцы. Однако если исполнение крюка светлого «за скамейцу» в рафатке хорошо известно из азбук стандартного типа, то об исполнении чашки полной «за скамейцу»⁴² не говорится более ни в какой другой, помимо данной, певческой азбуке. (Надо заметить, что подобное исполнение чашки

⁴¹ «А в первом гласе и в пятом мнози крюки светлые поются за скамейцу» (станд. III).

⁴² Известно исполнение в попевке «мережа» «за скамейцу», т. е. в два восходящих звука, знака «чашка» (без точки). См., например, развод чашки скамейцей

полной неизвестно также ни из более поздних источников, ни из дошедшей до наших дней певческой практики старообрядцев).

Интерпретация чашки полной, исполняемой «за скамейцу» в разделах I, II, затрудняется значением, данным скамейце в этой азбуке: «к земли пригнуть». Возникает вопрос, какое из двух значений скамейцы имел в виду автор азбуки [2], трактуя посредством этого знака мелодию чашки полной: «к земли пригнуть» или «поднять кверху»? Является ли значение скамейцы «к земли пригнуть» основным или гласово-попевочным значением этого знака?

Очевидно, что при толковании чашки полной и крюка светлого рафатки скамейца использована как «разводящий» знак. Запись (т. н. «развод») роспева отдельных знаков или целых знаковых последовательностей, изменяющихся в формулах свой обычный напев, с помощью других знаков составляла один из основных приемов толкования знамен древнерусскими теоретиками. Причем разводящий знак «расшифровывался» другими знаками, взятыми в их самом обычном (внегласовом) певческом значении. Этот прием, получивший распространение в азбуках XVII—XVIII веков и утраченный, в частности, в их заголовках⁴³, можно встретить уже

в попевке «мережа» в разделе «Строки из Ирмосов», строка № 83 (Азбука знаменного пения (Извещение о согласнейших пометах) старца Александра Мезенца (1668-го года) / Изд. С. Смоленского. Казань, 1888. С. 97). «Скамья-ломится. И чашка тако-ж» (Азбука РГБ, ф. 272, № 429).

⁴³ Указанный принцип отражен, например, в двухчастной структуре и оглавлении раздела «Строки из ирмосов» Азбуки старца А. Мезенца: «Часть а: в сей части лица», «Часть в: в сей же лицам *розводы*», — а также в близких по типу азбуках «Лица и розводы на осем гласов», в которых в одной графе приводится «тайнозамкненное» знамя, в другой — его развод простыми знаками:

знамя	розвод
ра	ра
ми	ми
сте	сте

(пример взят из рукописи РНБ, Мих. Q-47, л. 58).

в XVI веке. Так, в разделе «Как поется» помимо крюка светлого, толкуемого посредством скамейцы, с помощью другого знака («два в челну») толкуется также «стрела громная»⁴⁴. Существование в певческих азбуках XVI века приема толкования знамен посредством других, более простых по мелодии знаков, взятых в их основном значении, не оставляет сомнений, что автор рассматриваемого фрагмента азбуки [2], используя скамейцу для «развода» чашки полной, в согласии с упомянутым теоретическим принципом должен был употреблять этот знак не в его гласовом значении, но в значении основном, внегласовом. Однако не мог ли составитель азбуки приводить значение «к земли пригнуть» как основное значение скамейцы? Надо полагать, что нет, так как, в обратном случае, интерпретация крюка светлого как знака с нисходящей мелодией противоречила бы всем без исключения азбукам стандартного типа, изменяя мелодический характер рафатки. Следовательно, скамейца привлечена к толкованию как крюка светлого, так и чашки полной в своем обычном певческом значении «подняти вверх» и оба толкуемых посредством скамейцы знака имеют *восходящую* мелодию. Значение же скамейцы «к земли пригнуть», по всей видимости, упомянуто автором азбуки как неосновное, гласово-певочное значение, приобретаемое этим знаком в определенных попевках⁴⁵.

Вероятно, составитель азбуки [2] упомянул о распеве чашки полной «за скамейцу», удерживая в памяти ее более раннее употребление в некоторых попевках, вышедшее из практики к моменту

⁴⁴ В шестом гласе и во осмом громные стрелы простые, промежу крюков светлых или в начале стихов и строк — покачать яко же и два в челну...» (РНБ, Кир.-Бел., № 668/925, л. 322, и в др. рукописях).

⁴⁵ Известно, что скамейца исполняется в два нисходящих звука в попевке «мережа». Это единственная формула знаменного распева, в которой скамейца изменяет свою восходящую мелодию на нисходящую. Например, в разделе «Строки из ирмосов» в строке 83 в попевке «мережа» скамейца разводится стилицей с очком (Азбука знаменного пения... — см. выше примеч. 42).

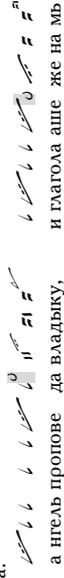
составления азбуки⁴⁶. Подтверждением этому и являются уникальные фрагменты Октоиха [1]. Неизвестно, являлся ли распев чашки полной «за скамейцу» ранним основным значением этого знака, впоследствии изменившимся, или его гласовым («тайнозамкненным») значением. Как уже было замечено, М. В. Бражников, комментируя рассматриваемый фрагмент азбуки, считал распев этого знака «за скамейцу» не только одним из нескольких, но, более того, «неосновным» и «редким» распевом⁴⁷. Следует заметить, что в Октоихе [1] чашка полная занимает место «тайнозамкненного» крюка светлого только в рафатке, во всех же других попевках (мереже, подьеме, кулизме) этот знак заменяет более позднюю скамейцу в тех позициях, в которых тайнозамкненность отсутствует⁴⁸.

Таким образом, появление нового знака в определенных позициях ряда формул Октоиха [1] — одно из частных свидетельств

⁴⁶ В певческих рукописях по XV век включительно можно найти целый ряд начертаний, исчезающих в рукописях XVI века. В певческой практике эти знамен могли сохраняться в течение долгого времени. Рукописей было не так уж много, приходилось пользоваться теми, которые имелись под рукой, и тогда, когда в их нотации присутствовали знамена, уже вышедшие из употребления. Певец-практик должен был их знать. Естественно, что составитель азбуки отказывался от этих знамен, не внося их в свое руководство, как устаревшие. Мы не можем судить сейчас, были ли они заменены в азбуках другими, новыми знаменами и какими именно. Устаревшие знамена могут время от времени встречаться и в поздней азбуке, но среди азбук XVI века во всяком случае уже преобладают такие, в которых нет знамен устаревших, несмотря на то, что подбор попевочных в перечисленных знамен продолжает не совпадать с их подбором в рядовых рукописях. «Наконец, еще одна особенность подраздела „как поется“ состоит в том, что «составители перечислений иногда помещали в них начертания знамен, вышедших из употребления ко времени составления азбуки» (Бражников 1972, С. 58, 72).

⁴⁷ См. выше, примеч. 33.

⁴⁸ В попевке «мережа» первого и второго гласов в Октоихе [1] в значении «за скамейцу» стабильно употребляется простая чашка (без точки о) — значение, известное у этого знака и по сей день. Например, в стихире «Тебе распешася» второго гласа:



общего для XV века явления, характеризующегося поиском альтернативной графической записи знаменных мелодий. Два уникальных фрагмента азбуки [2], посвященные чашке полной⁴⁹, подтверждают, что этот знак употреблялся в определенных формулах в том же певческом значении, что и в более поздний период скаменда (или в рафатке — крюк светлый, исполняемый «якоже скаменда»).

КРЮК С ОБЛАЧКОМ В ОКТОИХЕ [1] И В ТЕОРЕТИЧЕСКИХ РУКОВОДСТВАХ ПО ЗНАМЕННОЙ НОТАЦИИ

Как и в случае с чашкой полной, благодаря редким фрагментам знаменных азбук [3–5] выявляется значение знака «крюк с облачком», приписанного киноварью в определенных формулах Октоиха [1]. Этот знак, также как и чашка полная, достаточно широко упо-

⁴⁹ Греческий прототип славянской чашки — «клазма» (обломок, сучок, от *κλάω* — ломать, ломаный распев) — по наблюдению ученых, употреблялся как самостоятельный знак только в палеовизантийской нотации. Что касается чашки полной, о которой в статье идет речь, К. Флорос (согласно Школьник 1996. С. 116) отмечает, что славянская клазма с кенгимой (т. е. чашка полная) является оригинальной русской невмой с неопределенным значением и, по мнению ученого, в славянских рукописях имеет несистематическое и не всегда оправданное употребление. По наблюдениям, сделанным М. Г. Школьник, чашка полная в XII — первой половине XV в. имела два основных значения: 1. аналогичное значение обычной чашки, взаимодополняясь с ней, при этом подчеркивая высокую tessitura; 2. связана с *восходящим ходом*, что отличает *полную чашку от обычной*. М. Г. Школьник считает, что «славянская чашка унаследовала все значения архаической византийской клазмы. Они остались в позднерусской традиции под видом *тайнозамкнутости*. Можно утверждать, что русская чашка осталась таким же загадочным знаменем, как палеовизантийская клазма. С ней связаны многие *тайнозамкнутые попевок и лица*, прежде всего, мереха и кулизма» (Школьник 1996. С. 136). Так, русские распевщики в поисках нового знака для тайнозамкнутой позиции рафатки как бы примеривали «ломанный» распев греческой клазмы, пытаясь заменить ею исконно греческий же крюк светлый, распев которого в период киноварных помет XVI—XVII в. поясняется указательной пометой «ломка», а в теоретических руководствах — термином «ломиться».

требим в нотации раннего периода XII—XV веков, но постепенно исчезает из рукописей XVI века⁵⁰.

Крюк с облачком в Октоихе [1]

Как и чашка полная, крюк с облачком приписан киноварью к тушевым знакам в некоторых формулах первого и второго гласов — над теми слогами текста, над которыми в XVI веке стоит один из знаков с нисходящей двузвучной мелодией: крюк с подчасием (подчасие), стопица с очком или палка⁵¹. Так, в первом гласе крюк с облачком надписан в следующих формулах: рафатка (14 раз), долинка конечная (12), грунка (4), колесо (3); изредка он появляется в ометке (2), рожке (1), пригласке (1), скочке (1), рутве (1), кулизме (1), подьеме (1). Во втором гласе киноварный крюк с облачком встречается гораздо реже, чем в первом гласе: по одному разу в возносе конечном, подьеме, указе, колыбцах, хамиле (примеры см. в приложении 4).

Крюк с облачком в древнерусских певческих азбуках XVI—XVII веков

Крюк с облачком (☞) входит в состав одного из самых ранних списков азбук-перечислений XV века «А се имена знаменем...» (ГИМ, Ел. № 184), где он помещен под названием «сть облач-

⁵⁰ Крюк с облачком в рукописях XVI в. встречается очень редко, для данного периода его можно назвать «графическим архаизмом». Например, в попевке «рожок» этот знак из 50 списков Октоиха конца XV—XVI вв. находится только в 8 рукописях (РНБ, Кир.-Бел. № № 665/922, 652/909; РНБ, ф. 113, № 245; РНБ, Соф. № № 473, 482; ГИМ, Ел. № № 181, 188, 208) на месте одного из следующих знаков: крюка, крюка с подчасием, подчасия или стопицы с очком, — находящихся в этой формуле в других рукописях данного периода:



Молитва ми Господи.

⁵¹ В тушевом написании крюк с облачком встречается в Октоихе [1] несколько раз. В рукописях XVI века на его месте стоят знаки, имеющие другую мелодию.

комь» после крюка светлого. В азбуках конца XV века (ГИМ, Еп. №№ 176, 176, 185; РГБ, ф. 304, № 409) крюк «с обла[ч]комъ» находится в семействе крюков (за ним следует крюк «с подчасником»). Этот знак сохраняется почти во всех дореформенных азбуках-перечислениях (станд. I) XVI — первой половины XVII веков.

В азбуках-толкованиях (станд. III) XVI века крюк с облачком отсутствует. Исключение составляют два списка сер. XVI века — азбук [3], [4], где крюк с облачком помещен под названием «облачко» среди знаков, объединенных толкованием «выгнути». В таблице интересующий нас фрагмент азбук [3], [4], выделенный курсивом, сопоставлен с аналогичным фрагментом азбук стандартного типа:

Т а б л и ц а 5. Начертания знамен и их толкования

Тип азбук	Начертания знамен и их толкования			
	1	2	3	4
станд. II	палка про- стая вы- гнути мало	боле (пал- ки) вы- гнути	боле очка выгнут	проста- го (и того) боле ([вы]- гнути)
азб. [3], [4]	выгнути мало	боле паки выгнут	а подча- ише про- стое и об- лачка ⁵² боле вы- гнути	велами (па- ки) вы- гнути и велами паки вы- гнут

В данном фрагменте с помощью термина «выгнути» истолкованы три знака: палка, столица с очком и три разных вида подчасника⁵³. Различие в исполнении вышеприведенных знаков, имеющих

⁵² Д. С. Шабалин привносит в этот текст конъектурное исправление (соответствующее обычному чтению азбук), заменяя слово «облачко» на «очко» и делая оговорку в сноске: «В рукописи: *облачка*» (Шабалин 1991. С. 49).

⁵³ В азбуке [4] начертания толкуемых знаков отсутствуют. В азбуке [3] тексты

одинаковое певческое значение (два нисходящих звука), выявляется путем сравнения степени их «выгибания»⁵⁴. Отличие толкования столицы с очком в тексте азбук [3], [4] заключается в том, что слово «очко» заменено словом «облачко»⁵⁵. В стандартных азбуках под «очком» подразумевается столица с очком, а в азбуках [3], [4] — крюк с облачком⁵⁶. Это знаки, с которыми сравнивается подчасник простое. Таким образом, в разделе «Како поется» азбук [3], [4], как и в разделе «Имена» стандартных азбук до середины XVII века, крюк с облачком помещен в один ряд со знаками, имеющими двухстепенное нисходящее значение, а именно, перед крюком с подчасником или подчасниками.

Еще один редкий фрагмент, содержащий текст толкования крюка с облачком, находится в главе «Указ знамени: како, что, колко ступает и что за что ступает...» азбуки [5]. В этом фрагменте говорится, что «крюк светлой с чашкою и со облачком поется за светлое, и светлое — за крюк, и мрачное подчаснике»⁵⁷. Как и в вы-

толкований сопровождаемы начертаниями, однако над «облачком» начертание отсутствует. Пропуск писмом именно этого знака подтверждает редкость и архаичность его начертания; можно предположить, что переписчик даже не понимал, о каком знаке идет речь, или забыл его начертание.

⁵⁴ Под степенью «выгибания» имеются в виду звуковысотные различия перечисленных знаков, принадлежность их к разным ступеням согласий.

⁵⁵ Из учебных пособий по палеографии известно, что описки происходят чаще всего не путем «расширения» списываемых слов и вставок лишних слогов, а, напротив, путем пропуска слогов. Так что чтение «облачко» вряд ли могло возникнуть как ошибка при списывании слова «очко».

⁵⁶ М. В. Бражников в комментариях к данному фрагменту под словом «облачко» подразумевал знак «стрела с облачком» (Бражников 1972. С. 89). Э. М. Гусейнова считает, что в рассматриваемом тексте («А подчасник простое и облачка боле выпнут») имеется в виду «определенный знак с облачком», «например, стрела с облачком». «Вероятно, действие «выгнути», — уточняет исследователюница, — как и действие «прокинути» в облачке, предполагает нисходящий двухступенный ход по каким-то определенным ступеням» (Гусейнова Э. М. Русские музыкальные азбуки 15–16 веков. СПб., 1999. С. 88).

⁵⁷ Данную фразу мы понимаем так: «Крюк светлый с чашкой или крюк светлый с облачком поется так же, как и светлое подчаснике, а светлое подчаснике поется как крюк или как мрачное подчаснике». Ближним образом трактует эту фразу

шеупомянутых азбуках, крюк с облачком посредством союза «за» отождествляется с широко употребляемым в XVII веке знаком «подчашие светлое». Составитель азбуки как бы напоминает значение знаков (крюка светлого с чашкою и [крюка светлого] с облачком), вышедших к его времени из употребления или оставшихся в рукописях на правах архаизмов, «расшифровывая» их посредством современных ему знаков.

Итак, из материала Октоиха [1] и фрагментов двух знаменных азбук XVI века явствует, что крюк с облачком во второй половине XV и в XVI веках исполнялся в два нисходящих звука⁵⁸. Из более поздней нотации этот знак был изъят, и данная мелодическая функция перешла к крюку с подчашием (подчашню), стопице с очком и палке.

ВЫВОДЫ

Изложенные в статье наблюдения позволяют сделать вывод о важности синхронного изучения древнерусских теоретических руководств по знаменному пению и богослужебных певческих руко-

зу Д. С. Шаблин: «Крюк светлый с чашкою, либо с облачком, поется за светлое подчашие, а светлое — за крюк и мрачное подчашие» (*Шаблин 1991*. С. 103).

Это толкование можно «изобразить» крюками:  и  = ;  =  и .

Крюк с облачком соответствует византийской невме «петаста с элафроном». В палеовизантийской нотации элафрон выступал в соединении с оксией и петастой, т. е. аналогами славянского крюка. Это знаковое сочетание, по свидетельству К. Флороса (согласно *Школьник 1996*. С. 96–97), означает повторение тона (элафрон «гасит» восходящий шаг), ход на секунду вниз, реже — на терцию или кварту. К. Флорос полагает, что славянский крюк с облачком передает повторение тона. В Пападиках — руководствах по средневизантийской нотации — про «элафрон» () «облачко», говорится: «А почему элафрон так назван? Потому что он тот, который легко падает вниз... Поскольку он очень легко понижает [голос] на 2 свои неделимые и соединенные фони...» (*Герцман Е. В. Петербургский Теоретикон*. Одесса, 1994. С. 276). Таким образом, элафрон, являющийся предшественником знаменного облачка, имел подобное же назначение — «понижать голос на две фони».

писей XV—XVI веков с уделением особого внимания «нестандартным», выходящим за рамки жанра, фрагментам рукописей. Результаты исследования показывают, что подобные фрагменты могут прояснить: а) значения архаических знаков, исчезнувших из нотации XVI—XVII веков (таких, как крюк с облачком), б) ранние значения знаков (таких, как чашка полная), измененные в XVI веке (притом что сами знаки остались в нотации). Такие фрагменты недопустимо принимать за описки и погрешности писца⁵⁹.

Синхронное изучение и подробный анализ разных типов древнерусских письменных источников по знаменному пению может послужить еще одним дополнительным способом хотя бы частичного раскрытия знаменной нотации XV века⁶⁰. В науке уже было указано на преимущество одновременного использования прогрессивного и ретроспективного⁶¹ анализом раннеславянских рукописей. Однако, как правило, результаты такого анализа остаются в той или иной мере гипотетичными, а в некоторых случаях, подобно описан-

⁵⁹ Положение, хорошо известное палеографам-лингвистам, гласит: «Как правило, конъектурное исправление означает устранение искажений текста. Однако надо иметь в виду, что, хотя некоторые искажения появились в результате искажения текста при его передаче, некоторые из них могли быть намеренными, либо их допускал сам автор. Перед тем, как приступить к конъектурной правке, текстолог должен самым тщательным образом изучить стиль и мировоззрение автора, чтобы с уверенностью сказать, что то или иное искажение было не намеренным» (*Медлер Б. М. Текстология Нового Завета*. М., 1996. С. 177).

⁶⁰ М. В. Бражников предпочитает музыкантов-палеографов от необдуманного применения сравнительного метода при изучении древнерусских певческих рукописей. Ученый писал: «Никакая певческая азбука не может дать вполне точного ключа ни к пониманию теоретических основ знаменного пения, ни к прочтению рядовой рукописи. Всякий перевод певческой рукописи, сделанный на основании известных азбук, неизбежно будет заключать в себе отступления от напева, который был бы исполнен певцом того времени и места, к которым относится данная певческая азбука и рукопись» (*Бражников 1972*. С. 67. Выделение авторское).

⁶¹ «В переходных рукописях XV—нач. XVI вв. значения невм не стабилизировались, сохраняются многие старые значения. Поэтому при дешифровке необходимо опираться на обе параллельные версии — византийскую и пометную XVII века, а также иметь точные представления о трансформации конкретного знамени в данный период» (*Школьник 1996*. С. 165).

ному в данной статье, эти методы и вовсе не могут дать положительных результатов. Так, палео- и средневизантийский знак «чашка» по предположению ученых имеет несколько противоположных значений (понижение, повышение или повторение тона⁶²) — надо заметить, оспариваемых самими же учеными⁶³, — однако уникаль- ный фрагмент древнерусской азбуки, о котором идет речь в ста- тье, дает совершенно определенную информацию о мелодике чаш- ки полной, а богослужебная певческая рукопись (Октоих) указы- нает конкретное место и назначение в знаменном распеве середины XV века. К сожалению, подобные рукописные фрагменты крайне малочисленны и исключительны, однако для палеографа, ставяще- го перед собой сложную задачу реконструкции памятников древне- русского церковно-певческого искусства, бесценна каждая крупная добытых из глубины веков сведений.

⁶² «Клазма (обломок). Выявляется несколько функций этой неумы: а) пони- жение (на одну или две фони); б) повышение (на одну или две фони); в) повто- рение высоты предыдущего звука» (Гердман Е. В. Византийское музыковедение. Л., 1988. С. 214).

⁶³ Е. В. Гердман отмечает, что уже в XVI и XVII вв. существовали расхож- дения среди теоретиков в трактовке тех или иных византийских неум. Суммируя сведения о знаках палео- и средневизантийских нотаций, полученные благодаря трудам ученых-византинистов XIX—XX вв., Е. В. Гердман приходит к выводу, что «современная наука еще далека от подлинного понимания многих сторон сред- невизантийской нотации. Любая из бытующих в настоящее время концепций до- статочно узка». <...> Функциональная суть знака продолжает оставаться не- известной» (Там же. С. 235, 236).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Сокращенное обозначение использованных в статье рукописей

Сокращение	Архив	Фонд	№ листов ⁶⁴	Датировка
Октоих [1]	РНБ	Q. I., № 1269	1—10	перв. пол. XV в.
азбука [2]	ИРЛИ	собр. Бражникова, № 1	1—3 (55), 3—4 (29)	нач. XVI в.
азбука [3]	РНБ	Кир.-Бел., № 619/876	148—149 (26)	1580 г.
азбука [4]	РНБ	Кир.-Бел., № 662/919	467 об.— 139 об. (11)	40—50 гг. XVI в.
азбука [5]	РГБ	ф. 210, № 1	29 об.— 32 об. (103)	2-я ч. XVII в.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Азбуки, упомянутые в статье

Архив	Фонд	№ листов	Датировка
РНБ	Тпт., № 1261	52 об.—54	XVI в.
РНБ	Кир.-Бел., № 656/913	363—363 об.	1-я ч. XVI в.
РНБ	Кир.-Бел., № 668/925	320 об.—322 (1, 58—60); 322—323 (31)	60-е гг. XVI в.
РГБ	ф. 272, № 429	13 об.—15 (67)	4-я ч. XVI в.
РГБ	ф. 304, № 415	191—191 об. (16)	1-я ч. XVI в.
ГИМ	Син. № 211	106—108 (106)	3-я ч. XVII в.
ГИМ	Ел. № 212	125—125 об. (9)	3-я ч. XV в.

⁶⁴ Здесь и в приложении 2 после номеров листов в круглых скобках указаны страницы публикации азбуки в кн.: Шабалин 2003. Т. 1.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Чашка полная в формулах Октоиха [1]⁶⁵

В формулах первого гласа

В кимзе:

1. «Объедете лодие»
 - a) и о боу и ме те е го
 - b) и о бо и ме те е го
2. «Придете лодие»
 - a) и по кло ни мь ся Хри сту,
 - b) и по кло ни мо ся Хри сту
3. «Се исполнися Исаино»
 - a) и саи но про ре че ни е
 - b) и са и но про ре че ни е

В подьеме:

4. «Радуется тварь»
 - a) и со ме рте оу ме ртви вь,
 - b) и со ме рте оу ме ртви вь
5. «Страстио Твоею»
 - a) и воскре се ние м Тво и ме
 - b) и во скре се ни е ме Тво и ме

В мереже:

1. «Тебе распеншася»
 - a) и гла го ла а ше же на мь,

⁶⁵ В приложениях 3 и 4 формулы Октоиха [1] (пункт а) приведены параллельно с формулами тех же текстовых колонов из Октоиха XVI века (РНБ. Кир.-Бел. № 665/922) (пункт б). Знаки, описанные в Октоихе [1] кинварью, воспроизведены верхним индексом. Позиция и слог чашки полной и крюка с облачком выделены закрашиванием. Звездочкой обозначен слог, над которым в рукописи отсутствует знак.

2. Там же

- a) и гла го ла а ше же на мо
- b) и гла го ла а ше же на мо

3. «Древоме Спасе»

- a) е ди но моу бе со ме рте ноу,
- b) е ди но моу бе со ме рте ноу

В формулах второго гласа

В подьеме:

4. «Крестоме Твоиме»
 - a) бла го да те лю Хри сте
 - b) бла го да те лю Хри сте
5. «Спасеную песне»
 - a) ра спе ны и ся
 - b) ра спны и ся
6. «Воскресение Твое»
 - a) ве се си ле не
 - b) ве се си ле не
7. «На кресте Христе»
 - a) ко пи е мь
 - b) ко пи е мь

В кулизме:

8. «Спасеную песне»
 - a) и из ме ртвы и хь воскре се
 - b) и из ме ртвы и хь воскре се

В формулах третьего гласа

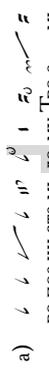
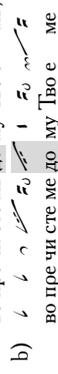
В подъеме:

1. «Поимь Спаса»

- а)  и тре ти и
 б)  и тре ти и

В долинке:

2. «Недостоние стояще»

- а)  во пре чи сте мь до му Тво е мь,
 б)  во пре чи сте мь до му Тво е мь

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Крюк с облачком в формулах Октоиха [I]⁶⁶

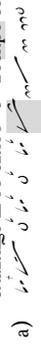
В формулах первого гласа

В долинке⁶⁷:

1. «Придете людие»

- а)  славяще Его святое воскре се ни е
 б)  славяще Его святое воскре се ни е

2. «Веселитесь небеса»

- а)  грихи наша на кресте пригвозди

⁶⁶ Примеры приведены выборочно.

⁶⁷ Крюк с облачком приписан над 4-м от конца слогам также в следующих колонах, распетых доминкой: «являи, во мере воскресение» (Вечерняя наша молитва), «...из мертвых», «ото безаконии наших» («Объядете людие»), «...святое воскресение» («Придете людие»), «...на кресте пригвозди» («Веселитесь небеса»), «...чловеколубець» («Плотню волею»), «и спасе душами нашим» («Отцею собезначалена»), «вражеды разрушивоше» («Всемирную славу»). В двух формулах «чловеколубець» и «и спасе душами нашим» крюк с облачком написан в основной тушевой строке знаков.

⁶⁸ Облачко надписано над крюком киноварью.

- б)  грехи наша на кресте пригвозди

В колесе⁶⁹:

3. «Царе сы небу»

- а)  не по сти жи ме.
 б)  не по сти жи ме.

4. «Жены мироносица»

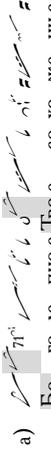
- а)  ми ро носящи
 б)  ми ро носящи

В грунке⁷⁰:

5. «Ада испроверги»

- а)  А да и спро ве рги
 б)  А да и спро ве рги

6. «Боголетное Твое схождение»

- а)  Бо го ле пно е Тво е со хо же ни е
 б)  Бо го ле пно е Тво е со хо же ни е

В пригласке:

7. «Се исполнися»

- а)  но о Бо го ма ти
 б)  но о Бо го ма ти

⁶⁹ Крюк с киноварным облачком стоит над пятым от конца слогам также в певке «колесо» колона «Объядете людие».

⁷⁰ Крюк с облачком приписан киноварью к тушевому знаку первого от начала слога также в грунке колона «Господи слава Тебе» («Отцу собезначалена»).

⁷¹ Тушевой знак над слогом «го» написан неразборчиво.

В сколке:

8. Там же
- a) но я ко благосе рда го
- b) но я ко благосердаго

В подъеме:

9. «Веселитесь небеса»

- a) да я и
- b) да я и

В кулизме:

10. Там же

- a) со мерте умертви
- b) сомерте умертви

В раффатке:

11. «Радуйся Богородице
Дево»

- a) ра ду и ся похва ла
- b) ра ду и ся похва ла

12. «Радуется тварь»

- a) Ра ду е ть ся тварь
- b) Ра ду е те ся тваре

13. Там же

- a) па до ша а го А да ма
- b) па до ша а го А да ма
- a) сла во сло ви е при но си мь

⁷² Облачко приписано киноварью над тушевым крючком мрачным. Над вторым от начала колона слогом находится архаический составной знак

⁷³ Крюк с облачком занимает здесь место более подней стопицы с очком, так как статью малоакрытую (ш) можно развести знаками

В ометке:

15. «Всемирную славу»

- a) Все ми ре ну ю сла ву
- b) Все ми ре ну ю сла ву

В рожке:

16. «Вечерняя наша мо-
литвы»

- a) свя ты и Го спо ди,
- b) свя тыи Гос по ди

В формулах второго гласа

В возносе конечном:

1. Крестоме Твоиме»

- a) Хри сте Бо же на ше сла ва Те бе.
- b) Хри сте Бо же на ше сла ва Те бе

В подъезде:

2. «Спасеную песне»

- a) ра сле ны и ся
- b) ра сп ны и ся

В восклиции:

3. «Прежде сене»

- a) вме сто сто апа о гнена го
- b) вме сто сто апа о гнена го

- b) сла восло вие при носимо

В колыбцах:

4. «О великаго Ти гаянства»
- а) **неразве́ре я ко́ Бо́го**
 б) **неразве́ре я ко́ Бо́го**

В хамиле:

5. «О чудо новее»
- а) **кто бо ве де**
 б) **кто бо ви де**

ЛИТЕРАТУРА

Бражников 1972 — *Бражников М. В.* Теория древнерусской музыки (по рукописным материалам XV—XVIII веков). Л., 1972.

Шабалин 1991 — *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Древней Руси. Кемерово, 1991. (Ссылки на это издание приводятся только для тех текстов, которые не вошли в кн. *Шабалин 2003*).

Шабалин 2003 — *Шабалин Д. С.* Певческие азбуки Древней Руси. Краснодар, 2003. Т. I.

Школьник 1996 — *Школьник М. Г.* Проблемы реконструкции знаменного распева XII—XVII веков (на материале византийского и древнерусского Ирмология). Дисс. канд. иск. Моск. гос. консерватория, 1996.

ОТДЕЛ III

ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ.
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ПАМЯТИ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ II
† 5 ДЕКАБРЯ 2008

ОТНОШЕНИЕ ПРЕДСТОЯТЕЛЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ
К ДУХОВНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ¹

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II почил в Бозе 5 декабря 2008 г. на 80-м году своей жизни. Его кончина скорбно отозвалась в сердцах миллионов людей, для которых личность Святейшего была олицетворением и духовным символом Русской Церкви и всей России. Весть о его неожиданной кончине повергла в глубокую скорбь Московские духовные школы, которые в течение двух последних десятилетий находились в процессе динамичного становления под его первосвятительским омофором.

В настоящей публикации предпринята попытка осветить отношение Святейшего Патриарха Алексия к духовному образованию и просвещению. Но прежде чем говорить о времени его патриаршества, следует напомнить о поре его ученичества, когда будущий патриарх был простым студентом Ленинградских духовных школ. Именно в студенческие годы Алексей Ридигер впервые тесно соприкоснулся с той системой духовного образования, которую ему

¹ Автор-составитель первой части публикации, «Студенческие годы», — иг. Дионисий (Шленов), авторы-составители второй части, «Годы патриаршества», — свящ. Владимир Шмалый и А. А. Ларионов. Особая благодарность выражается архим. Платону (Игумнову) за конструктивное участие в окончательной подготовке текста, а также Д. В. Сафонову.

пришлось поддерживать и поощрять и в должности Председателя Учебного Комитета РПЦ (1965—1986), и на Ленинградской кафедре (1986—1990), и в высоком звании Предстоятеля Русской Православной Церкви (1990—2008).

I. СТУДЕНЧЕСКИЕ ГОДЫ

«Время учебы сначала в семинарии, а спустя два года в Духовной академии было самым счастливым в моей жизни»², — так говорил о себе Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, по сути дела выражая присущее всем чувство благодарности за неповторимые студенческие годы, которые, казалось бы, пролетают в одно мгновение, но остаются в памяти на всю жизнь. Патриарх Алексий с самого детства воспитывался в лоне Церкви. Любовь к образованию ему прививали родители, затем учителя и, наконец, преподаватели высшей духовной школы — Ленинградской семинарии и академии.

1. Начало богословского учения

Отрок Алексей начинал учиться в эстонской школе до и при советской власти, затем некоторое время — при гитлеровской оккупации Эстонии. «Я учился в разных школах, — вспоминал он. — И в русских, и в какой-то период в эстонской на русском отделении. Изучал оба языка, да еще немецкий»³. «Отличником не был, но и в отстающих не числился никогда. Любимый предмет — Закон Божий, за его изучение неизменно был высший балл»⁴. Школьные годы жизни А. Ридигера стали подготовкой к студенческой жизни и дальнейшему служению на церковном поприще⁵.

² «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собратель Русской Церкви 2001. С. 82.

³ Там же. С. 78.

⁴ «Во время войны Господь оказал нам Свое покровительство» (интервью) // Собратель Русской Церкви 2001. С. 71.

⁵ Жилкина М. В. Святейший Патриарх Алексий II: Биографический очерк // ЖМП. Специальный выпуск. 1999. С. 3—7.

В качестве «подготовки» к вступительным экзаменам в Духовные школы Алексей параллельно с учебой в школе исполнял важные церковные послушания. «В 1944 году, — пишет он, — я стал старшим иподиаконом у архиепископа Таллинского и Эстонского Павла. В 1945 году он дал мне крайне ответственное для меня поручение: подготовить к возобновлению богослужений Александро-Невский кафедральный собор»⁶. «В Александро-Невском кафедральном соборе до конца 1946 г. я служил алтарником и ризничим, а затем псаломщиком в Симеоновском и Рождества Богородицы Казанском храмах»⁷. Молодой человек с болью в сердце переживал закрытие немцами Александро-Невского собора и общую разруху того времени.

В 1946 г. 17-летний Алексей, заручившись рекомендацией Таллинского архиепископа Павла (Дмитровского), приехал из Таллина в Ленинград для поступления в только что открытую Ленинградскую духовную семинарию. Запустение и неустроенность северной столицы, выдержавшей тяжелейшую блокаду, не испугали будущего патриарха: «Зрелище было, конечно, далекое от идеалистической картины и даже скорее печальное, нежели радостное: повсюду следы недавней войны, страшной блокады — разбитые окна, закопченные черные потолки, монастырский сад перепахан снарядами... Здание семинарии носило следы прямого попадания авиабомбы... Но в академическом храме во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова уже совершались утренние и вечерние службы, монашеские постриги, рукоположения»⁸. На фоне внешней разрухи внутренняя сила возрождавшегося православия особо вдохновляла на учебные труды во славу Божию.

Однако несмотря на ревность к учебе и успешно сданные вступительные экзамены Алексея не приняли в семинарию как несовер-

⁶ «Во время войны Господь оказал нам Свое покровительство» (интервью) // Собратель Русской Церкви 2001. С. 72.

⁷ «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собратель Русской Церкви 2001. С. 78.

⁸ Там же.

шеннолетнего. Следует отметить, что юноша не изменил ни в чем своего намерения, а временную отсрочку воспринял со смирением как волю Божию. Впоследствии Патриарх вспоминал с удовлетворением о проявленной по отношению к нему строгости: «Молод, говорят, надо еще подрасти. Оказалось, что до восемнадцати лет в семинарию не принимают, а мне тогда было только семнадцать! Желающих учиться было предостаточно, и никакого исключения для меня сделать не могли. Хотя первым ректором возрожденных Духовных школ был мой духовный отец протоиерей Иоанн Богоявленский»⁹. «Я вернулся домой окрыленный, переполненный самых благостных впечатлений, и продолжил службу в таллинских храмах. Одновременно учился самостоятельно, потому что решил на следующий год сдавать экзамены сразу во второй класс»¹⁰. В следующем, 1947 году будущий патриарх, сдав экзамены за первые два класса, был принят в Семинарию сразу в третий класс¹¹. В то время первые два года учебы в Семинарии имели пропедевтический характер, восполняя отсутствие религиозного образования в детстве. Алексей же, воспитанный в церковной семье, был способен миновать этот подготовительный этап. После окончания Семинарии по первому разряду А. Ридигер в 1949 году был зачислен в Ленинградскую духовную академию.

Начало учебы будущего патриарха совпало с первыми годами патриаршества выдающегося архипастыря Русской Православной Церкви Алексия I (Симанского). Неся «бремя великих забот» и занимаясь исцелением «зла, принесенного войной», — так охарактеризовал патриарх Алексей II деятельность своего предшественника¹², — Алексей I успевал проявить заботу и о возрождении духовного образования. На приеме у И. В. Сталина 10 апреля

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 80–81.

¹¹ Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II: 70-летие со дня рождения // ХЧ. № 18. 1999. С. 5.

¹² Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Слово к читателям // Письма патриарха Алексия своему духовнику. М.: Издание Сретенского монастыря, 2000. С. 3, 4.

1945 года Патриарх говорил об увеличении «сети наших духовно-учебных заведений» и об открытии «в ближайшее время еще восьми богословско-пастырских курсов в различных городах СССР»¹³. На торжествах по случаю открытия Ленинградских духовных школ, проводившихся в начале первого учебного года (14 октября 1946 г.)¹⁴, Алексей, еще не зачисленный в семинарию, впервые увидел патриарха Алексия I, перед которым он и тогда и впоследствии испытывал, по собственным словам, «трепетное благоговение»¹⁵.

Через три года в день памяти святого благоверного князя Александра Невского Алексей, на сей раз уже академик, услышал наставление патриарха Алексия, которое запомнилось лучше многих уроков: «Православный русский народ очень тонко умеет узнавать и ценить истинного пастыря. ... Он желает видеть сияние души пастыря... желает видеть пастыря-отца, который проникает любовью своею к нуждам паствы... Он не верит громким словам иного пастыря-проповедника, словам, в которых не слышно голоса Священного Писания и святых отцов...»¹⁶. В это время он вместе со своими однокурсниками прошел хиротесию во чтеца (9 октября 1949 г.)¹⁷ и готовился к принятию священного сана.

Возрожденные после долгого насильственного перерыва Московские и Ленинградские духовные школы вступили в особый период своей жизни в совершенно новых условиях атеистического

¹³ На приеме у Сталина (Доклад митрополита Николая о приеме Сталиным патриарха Алексия 10.04.1945) [Документ № 144] // Русская Православная Церковь 1995. С. 361. Митрополит Киевский и Галицкий Николай, присутствовавший на встрече патриарха Алексия I со Сталиным, писал об одобрении предложенного плана: «Ко всем нашим планам и нуждам Иосиф Виссарионович отнесся в высшей степени сочувственно и сердечно и обещал поддержку нам и в дальнейшем...» (там же. С. 361).

¹⁴ Алексей был приглашен на торжества ректором прот. Иоанном Богоявленским в знак утешения. См.: «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собиратель Русской Церкви 2001. С. 78–79.

¹⁵ «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собиратель Русской Церкви 2001. С. 79.

¹⁶ Там же. С. 79–80.

¹⁷ Там же. С. 83.

государства. Несмотря на огромные потери, понесенные Духовными школами за первые десятилетия эпохи гонений, они переживали небывалый подъем: отныне им суждено было нести особое служение не только на научно-богословском, но прежде всего на духовно-просветительском поприще, осуществляя его с особой мудростью и рассудительностью. Они вместе со всей полнотой Церкви были призваны к преодолению «упадка христианской дисциплины и в церковном строе, и в частной жизни», согласно посланию Поместного Собора Русской Православной Церкви от 2 февраля 1945 года¹⁸.

В Духовные школы поступали люди разных профессий и возрастов; их объединяло стремление послужить Церкви, не сломленной гонениями, и своему народу, обескровленному войной. Профессора и студенты, пришедшие в Академию, стали заниматься преподаванием или учением после нелегких лет на фронте или в тылу, на свободе или в заточении. «Многие наши преподаватели прошли лагеря, имея высшее духовное образование, долгие годы зарабатывали себе на кусок хлеба в ремесленных училищах, а то и вовсе прозябали на поденной работе. Но все невзгоды они мужественно перенесли, не растеряв ни своего достоинства, ни своего уникального интеллектуального багажа»¹⁹. Возрождение Духовных школ, по воспоминаниям патриарха Алексия, воспринималось ими как чудо²⁰.

2. Возрождение духовного образования в новых условиях

С состоянием духовного образования в послевоенные годы можно ознакомиться по главе А. В. Ведерникова «Жизнь духовной школы» из книги «Патриарх Сергей и его духовное наследство»²¹. Хотя данная глава посвящена возрождению Московских духовных школ, она очень точно подходит и к Ленинградским духовным школам, открытым позже. И более того, многие принципы духовного обра-

¹⁸ Русская Православная Церковь 1995. С. 357–358.

¹⁹ «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собиранье Русской Церкви 2001. С. 81.

²⁰ См.: Цыпин, Кравец 2000. С. 701.

²¹ Ведерников 1947. С. 383–401.

зования, сформулированные здесь, сохраняют свою актуальность и в настоящее время.

Полная разруха, изменение государственных образовательных нормативов не могли поколебать и ослабить горение духа тех, кто пытался возродить духовное образование: «Новая школа, склоняясь в сторону высших интересов Церкви, сознательно устремилась к высотам прежней богословской образованности с желанием превзойти их в будущем... Воспрять это богатое наследие с тем, чтобы пустить его в жизненное обращение, и составляет одну из важнейших задач современной духовной школы...»²². Таким образом, сразу же был поставлен и по сути дела решен вопрос о преемстве и о традиции, которую следовало творчески переосмыслить в совершенно новых условиях. «Применяясь к образовательным задачам духовной школы, можно сказать, что церковность должна быть живой опорой веры против притязаний рассудка, находящего полное умиротворение в той же церковности... Богословское знание... может иметь свою полную цену только в приложении к жизни»²³.

Для достижения высот богословия потребовалось организовать начальное духовное образование на базе семинарии, поскольку традиция религиозного воспитания с детства была прервана. Во исполнение данной жизненно важной установки начальные классы семинарии стали считаться «пропедевтическими». «Можно назвать и главный предмет пропедевтических классов — это Закон Божий, изучаемый, однако, не по школьным учебникам, а по Библии и Евангелию»²⁴. «...Классное изучение Священного Писания, углубляемое толкованиями и размышлениями, должно превратиться для учащихся в ежедневное правило и в основание их богословского ведения в старших классах Семинарии и Академии и в жизни. В этих же классах необходимо изучать катехизис и церковную историю... То же самое можно сказать и об основах литургии, которые долж-

²² Там же. С. 393.

²³ Там же. С. 398.

²⁴ Там же. С. 393.

ны усваиваться, главным образом, практически, то есть в храме, в процессе личной и общественной молитвы»²⁵.

Сама по себе «программа четырехклассной Семинарии способна вместить вполне достаточный для пастыря круг богословских знаний, сила которых не в количестве, а в глубине убеждения, не в формальном объеме, а в целостности лежащего в их основе христианского мировоззрения»²⁶. В типичных для своей эпохи учебных планах семинарии и академии²⁷ видно, насколько тщательно и продуманно церковное руководство относилось к реализации сформулированных выше принципов на практике.

«В задачу Духовной академии как высшей школы входит совершенствование богословских знаний, полученных студентами в Семинарии. Отгораживаясь от соблазна умножать знания ради знаний, Академия должна готовить пастырей, способных направлять религиозно-нравственную жизнь верующих в более широких масштабах городской общины и даже епархии. В современных условиях для такой деятельности требуются особенно даровитые и широко образованные люди, вооруженные не только христианскими убеждениями, но и личным благочестием. Им в особой степени должно быть свойственно умение свободно ориентироваться в сложном мире современных отношений, чтобы освещать их вечными истинами Христова учения и указывать верующему обществу христианские пути религиозно-нравственной жизни. Имея в постоянном внимании единство веры и жизни, мысли и дела, пастырю в наше время надлежит являть собою образец внутреннего равновесия и вместе живой пример постоянного пастырского подвига, способного противостоять распаду человеческого духа в современной специализации знаний»²⁸.

Существенно важной особенностью академического образования становится стремление к созданию «целостной и неделимой си-

²⁵ Там же. С. 394.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 394–396, 397.

²⁸ Там же. С. 396.

стемы богословского образования»²⁹. «Как циклы, так и отдельные предметы распределяются по годам обучения по закону логической последовательности и взаимной зависимости. Так, философские науки большей частью предворяют предметы богословского цикла, поскольку они расширяют и углубляют круг человеческих представлений и понятий о мире, человеке и Боге и дают дополнительные доводы в пользу христианских истин»³⁰.

3. В Духовных школах на Неве

Ленинградские духовные школы во многом повторили исторический путь московских, их внутреннюю структуру и организацию жизни. 22 марта 1945 г. И. В. Сталин утвердил предложения архиепископа Григория (Чукова), представленные ему председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым. 12 апреля Священный Синод принял решение об открытии богословско-пастырских курсов в 8-ми городах³¹, среди которых Ленинград естественно находился на первом месте. 31 июля того же года бывшее здание Духовной семинарии (набережная Обводного канала, 19), сильно пострадавшее во время войны, было с неохотой передано Ленгорисполкомом епархии и восстановлено в кратчайший срок³².

22 ноября 1945 года в северной столице были торжественно открыты Богословско-пастырские курсы, а 23 ноября начались занятия, которые стали посещать 24 учащихся. Занятия проводили заведующий курсами прот. Николай Ломакин, его помощник прот. Сергей Румянцев, священник Василий Раевский, прот. Павел Фруктовский, кандидат богословия Н. Д. Успенский, выпускник высших богословских курсов 1927 года, и секретарь педагогического совета курсов А. Ф. Шишкин³³.

²⁹ Там же. С. 397.

³⁰ Там же. С. 398.

³¹ В Ленинграде, Киеве, Одессе, Минске, Луцке, Саратове, Ставрополе и Львове.

³² Шкаровский 2008. С. 172.

³³ Там же. С. 173.

В следующем году курсы были преобразованы в Семинарию³⁴, а патриаршим указом от 1 сентября 1946 года была учреждена Ленинградская духовная академия. Ректором нового учебного заведения был назначен прот. Иоанн Богоявленский. В 1946/1947 году, «подготовительном» для А. Ридигера, в Ленинградских духовных школах в общей сложности учились 74 человека (16 в Академии и 58 в Семинарии), в научно-преподавательскую корпорацию и администрацию входили 11 человек, среди них 3 профессора и 4 доцента. Один из профессоров протоиерей В. В. Четыркин († 1949) получил ученое звание еще в старой, дореволюционной Академии. Число преподавателей из года в год постепенно возрастало. Среди новых преподавателей, при которых учился будущий патриарх Алексий, — экстраординарный профессор-протоиерей Василий Верюжский (возглавлял с 1951 г. кафедру византологии и истории славянских Церквей; † 1955) и знаток патрологии доцент А. И. Сагарда († 1950), также получившие научные звания еще до революции³⁵.

Духовные школы на Неве также, как и московские, отличались сильной профессорско-преподавательской корпорацией, которая отчасти смогла продолжить традицию прерванного дореволюционного образования. «Это были выдающиеся люди, непревзойденные личности! Дело в том, что педагогический коллектив, который сумел собрать в первые годы восстановления бывших Санкт-Петербургских духовных школ замечательный церковный иерарх митрополит Григорий (Чуков), был удивительным прежде всего потому, что в основном состоял из выпускников дореволюционных школ. Эти люди не только сохранили для нас сокровища знаний, но и воодушевляли нас живой и искренней верой, очищенной и возвышенной тяжелыми испытаниями тридцатых годов. Образно говоря, как педагоги, как хранители духовного образования, они спели свою лебединую песню. И нам, первым учащимся возрожденной академии, Бог благословил этой песне внимать»³⁶.

³⁴ Кирилл (Гундяев), архиеп. 1986. С. 23.

³⁵ Там же. С. 24.

³⁶ «По знакомству в духовную школу поступить невозможно» (интервью) // Собиранье Русской Церкви 2001. С. 83.

Пожалуй, на первое место по благотворному воздействию на души питомцев Семинарии и Академии следует поставить митрополита Григория (Чукова) († 1955). Занимая должность председателя Учебного комитета Московской Патриархии, а также будучи правящим архиереем Ленинградской епархии, он оказывал всяческое покровительство и поддержку питомцам Духовных школ. «Сам митрополит Григорий получил фундаментальное богословское образование за этой же самой оградой еще в конце XIX в. Поистине подвижнические усилия потребовались от него, чтобы сохранять на руинах своей родной Alma Mater богословскую школу еще в двадцатые годы и вопреки невероятным трудностям добиться возрождения Духовных школ в 1946 году. Для всех нас, учившихся здесь в те годы, владыка Григорий явился не только мудрым правящим архиереем, но и чрезвычайно заботливым архипастырем. С благодарностью вспоминаю беседы приснопамятного митрополита со мной, молодым студентом академии, перед рукоположением в священный сан»³⁷, — писал много позже патриарх Алексий II.

Некоторые преподаватели запомнились А. Ридигеру через тот или иной особо яркий эпизод. Александр Иванович Сагарда читал «Новый Завет, был человеком болезненным, вскоре скончался — как он переживал, когда кто-то не был способен ответить на его вопросы!.. Однажды он взял Евангелие и, показывая его нам, произнес, вкладывая всю свою душу в слова: «Вы должны полюбить эту книгу!» А когда Александр Иванович рассказывал о мучениках первых веков, его волнения и переживания были столь сильны, что ему приходилось выходить из аудитории, чтобы успокоиться»³⁸.

Сергей Алексеевич Купресов, которого особо удручала психическая болезнь его единственного сына, каждый день после лекций приходил в академический храм и молился перед царскосельской иконой «Знамение». Студенты ощущали, что их преподаватель преодолевал трудности как настоящий христианин, являвший «при-

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 81.

мер молитвенного подвига»³⁹. Его лекции, проникнутые глубочайшим религиозным чувством, с особой силой повлияли на Алексея. С большой благодарностью Патриарх вспоминал и о прот. Василии Верюжском, которому в годы гонений «довелось... засвидетельствовать свою верность Церкви подвигом исповедничества»⁴⁰.

У Алексея Ридигера было много друзей среди семинаристов и академистов. Он отличался общительным характером, который, однако, не препятствовал его целеустремленному и ответственному отношению к жизни. Самым близким другом будущего патриарха был Василий Ермаков, впоследствии протоиерей († 3 февраля 2007 г.); некогда отец Патриарха, свящ. Михаил, спас В. Ермакова из плена, а впоследствии Алексей вызвал его телеграммой в Ленинград для поступления в ЛДС. «Жизнь в Питере была полна соблазнов, я сразу почувствовал это, — вспоминал протоиерей Василий. — Здесь могли сохранить себя от искушений только сильные, волевые люди. На каждом шагу были рюмочные, везде кинотеатры, в ресторанах — низкие цены. В 1948/1949 г. в Семинарию поступали демобилизовавшиеся фронтовики. Среди них оказались те, кто смотрел на свое пребывание у нас как на нечто временное и случайное. Такие уходили из семинарии задолго до окончания. В Петербурге могут сохранить свою душу только действительно волевые люди!»⁴¹

4. Пастырские «Университеты»

Преподаватели отмечали положительные качества А. Ридигера, серьезное отношение к учебе, преданность Церкви. На запрос ставшего епископа Таллинского Исидора (Богоявленского)⁴² был

³⁹ Там же. С. 82.

⁴⁰ Alma mater поздравляет с 15-летием интронизации Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // ХЧ. № 24. 2005. С. 9.

⁴¹ Василий Ермаков, протопресв. Отец патриарха Алексия вызволил меня из фашистской неволи // Собиратель Русской Церкви 2001. С. 423.

⁴² 22 июня 1947 г. прот. Иоанн Богоявленский, приняв монашеский постриг с именем Исидор, был рукоположен во епископа.

дан благожелательный отзыв о «светлой личности» ученика. По предложению митр. Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова), который стал временно управляющим Таллинской епархией после смерти еп. Исидора (18 декабря 1949 г.), Алексей решил принять священный сан и вступить на путь священнослужения. В связи с этим ему пришлось перейти на экстернат и оканчивать Академию уже в священном сане. 15 апреля 1950 года Алексей был рукоположен во диакона, а через день в священника. Сразу же он стал настоятелем Богоявленского храма в г. Йыхви (Jõhvi), находившегося на полпути между Ленинградом и Таллином. Проходя свое церковное служение в неблагополучном шахтерском городке, молодой пастырь сочетал напряженную и многообразную приходскую деятельность с учебой. За семь с половиной лет служения ему пришлось погрузиться в самую гущу человеческих страданий, и это погружение стало для него новым «университетом».

Студент Академии священник Алексей служил в атмосфере, которая мало чем отличалась от военной. По его воспоминаниям, «едва ли не ежедневно в допотопных шахтах под землей происходили несчастия: обвалы, взрывы... Люди теряли кормильцев, приходили в церковь отпевать их, хоронить. Как священник я обязан был разделить боль каждого. На земле эту страшную жизнь сопровождали беспробудное пьянство, бессмысленные драки, нарушение всех мыслимых принципов семейного существования. В таких условиях Господь судил мне начинать свое пастырское служение»⁴³. Так новорукоположенному о. Алексею пришлось применять на практике знания, преподанные ему патриархом Алексием I, митрополитом Григорием (Чуковым) и всеми академическими преподавателями и наставниками. В это время духовной отрадой и укреплением стали поездки на Чудское озеро и в Пюхтицкий монастырь⁴⁴. Духовное равновесие и спокойствие

⁴³ «Любому, кто живет по совести, никогда не бывает легко» (интервью) // Собиратель Русской Церкви 2001. С. 104.

⁴⁴ Камзол Е. Ф. С самого детства брат мечтал, что станет священником // Собиратель Русской Церкви 2001. С. 407.

были необходимы для того, чтобы достойно завершить учебу в Ленинградской духовной академии.

В 1953 г. свящ. Алексей окончил ЛДА по первому разряду — кандидатом богословия. Тема его кандидатской диссертации — «Митрополит Филарет (Дроздов) как догматист». Диссертант не только изучил «Слова и речи» свт. Филарета в 5 томах, но и опубликовал не издававшиеся ранее архивные материалы о жизни московского святителя⁴⁵. Неоднократно патриарх Алексей использовал богатое духовное наследие владыки Филарета. В одном из докладов на Рождественских чтениях Патриарх, говоря о духовном образовании, призывал вспомнить слова свт. Филарета: «Для распространения веры нужны: во-первых, познания...; во-вторых, ревность и одушевление...; в-третьих, расположение к самопожертвованию и перенесению трудностей и лишений»⁴⁶. В свои студенческие годы он, несомненно, распространял веру на основании трех вышеизложенных принципов.

После окончания Академии будущий предстоятель Русской Церкви наряду со многими общественными и церковно-просветительскими трудами находил время для ученых церковно-исторических изысканий, плодом которых явилась фундаментальная трехтомная монография «Очерки по истории Православия в Эстонии»⁴⁷. За представленный к защите труд митрополит Таллинский и Эстонский Алексей в 1984 г. был удостоен профессорско-преподавательской корпорацией родной для него Академии высокой степени доктора церковной истории.

На торжествах по случаю 285-летия основания и 60-летия возрождения Санкт-Петербургских духовных школ Святейший

⁴⁵ Цыпин, Кравец 2000. С. 702.

⁴⁶ Патриарх Московский и вся Руси Алексей II. За возрождение православного образования... // Патриарх Московский и вся Руси Алексей II. Россия: духовное возрождение. М., 1999. С. 163.

⁴⁷ Оубл.: Патриарх Алексей II. Православие в Эстонии. М.: ЦНЦ ПЭ, 1999.

Патриарх Алексей II сказал, вспоминая годы своего обучения в ЛДА: «За минувшие 60 лет из стен этого духовного вертограда вышло много архипастырей и пастырей, профессоров и преподавателей, которые несли в течение последних десятилетий свое служение в Церкви Христовой. Я хотел бы особо отметить, сколь высоко ценили первые учащиеся возможность получения богословского образования. Ведь такая возможность тогда впервые открылась после долгих лет гонений на веру Христову и Церковь. Почти все первые профессора и преподаватели, пришедшие сюда после возобновления деятельности Духовных школ, прошли через горнило испытаний 1920—1930-х годов, подверглись гонениям. Но они смогли обеспечить преемство духовного образования в Русской Православной Церкви»⁴⁸.

II. ГОДЫ ПАТРИАРШЕСТВА

Возрождение духовно-богословского образования в Русской Православной Церкви стало возможным благодаря неустанному попечению ее Предстоятеля патриарха Алексея II, для которого начиная со студенческих лет жизнь Духовных школ стала неотъемлемой частью его собственной жизни. Траектории пути развития Духовных школ в немалой степени повторяли непростую историческую судьбу России во второй половине XX в. Богословское образование, находившееся в рамках жесткой идеологической парадигмы, в 1990-е годы обрело, наконец, долгожданную свободу. В результате планомерной реформы Духовных школ Русской Церкви в период патриаршества Алексея II, стремящейся к достижению гармоничного сочетания между верой и разумом, богословской наукой и духовным опытом, было воспитано молодое поколение, готовое творчески послужить Церкви на миссионерском и богословском поприще.

Забота о духовном просвещении и образовании как о важнейших составляющих общецерковной жизни непосредственно легла на

⁴⁸ Цит. по: <http://www.spbda.ru/node/87>.

плечи Святейшего Патриарха Алексия после избрания на первосвятительский престол 7 июня 1990 г. «Образование — главная задача Церкви. Ведь само это слово происходит от слова “образ”. Образованность человека означает не просто передать ему некую сумму знаний, но и выявить в нем определенный образ. Христианский взгляд на человека видит в нем образ Божий. Во многих он замутнен и затемнен грехами, но до конца неуничтожим, поэтому задача духовного преображения человека, которой служит Церковь, сродни задаче реставрации икон: темный лик надо очистить от наслоений и явить миру изначальную красоту и сияние красок и линий, гармонию лика»⁴⁹. Стремлением достичь этой высокой цели было проникнуто все церковное служение Первосвятителя.

1. Духовное и светское образование

Еще В. С. Соловьев писал о наличии печального разрыва между ценностями христианской религиозной веры и ценностями культуры, однако великий русский мыслитель верил в то, что этот разрыв будет преодолен, что мир придет к идее Церкви, а Церковь освятит все достижения человеческой культуры. Современная ситуация в России является подтверждением неслучайности данных слов. Предстоятель Русской Церкви понимал, что наряду с налаживанием системы духовного образования нужно не упускать из виду светское, которое после мрачных десятилетий безбожия было не готово к принятию света Евангельской Истины. Важно не только возвращать будущих богословов и пастырей, но христианизировать и, насколько возможно, воцерковить систему светского образования, направив его в русло великой восточно-христианской духовной и культурной традиции. В советское время светское и духовное образование были чрезмерно изолированы друг от друга. С христианской точки зрения это разделение должно быть мировоззренчески преодолено, поскольку истина многогранна и в то же время едина.

⁴⁹ Из выступления Святейшего Патриарха на общем собрании Российской академии образования при избрании академиком 16 марта 1993 г.

Источник всякой истины и Сама Истина — Христос, *путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6).

Святейший Патриарх неоднократно подчеркивал необходимость сотрудничества, синергии между светским и духовным образованием. «Сегодня стала повсеместно распространена практика привлечения светских ученых и специалистов для преподавания в Духовных школах. Это полезно и целесообразно. Но в то же время мы не должны постоянно надеяться на неисчерпаемые кадровые и творческие ресурсы светской науки. Взаимодействие с ней должно быть не столько “потребительским”, сколько творческим, оно должно способствовать развитию и укреплению науки церковной. И здесь вполне уместна аналогия: как без развития академической светской науки немыслим высокий уровень высшего светского образования, так и без совершенствования богословских исследований подлинное развитие духовного образования окажется в перспективе невозможным...»⁵⁰.

Разрушение фундаментальных основ отечественного образования как целостной системы взглядов, мировосприятия и знания, разлом культуры как среды обитания общества в целом и конкретного человека в частности и, наконец, раскол самого общества и расщепленность сознания отдельного человека — все это результаты искажения образовательной традиции в России. В этой ситуации Святейший Патриарх трезво оценивал светское образование. Оно может помочь духовному образованию формально, методологически, но на передовой в просвещении и одухотворении общества всегда будет оставаться образование духовное. Поэтому одним из лейтмотивов напутствий патриарха Алексия учащимся, готовящимся к церковному служению, был призыв к осознанию своей исключительной и неповторимой миссии в обществе, к исполнению того, что никто другой за пастырей и богословов не сделает.

«Ныне в обществе наблюдается усиление тревожных тенденций игнорирования духовных основ жизни в противовес оправданию

⁵⁰ Выступление Святейшего Патриарха на Советании ректоров духовных учебных заведений 16 апреля 2002 г. (<http://www.ihtus.ru/edu37.shtml>).

эгоистических устремлений страстной, искаженной грехом человеческой природы. Посему перед тружениками на ниве духовного образования стоит ответственная задача: сделать все возможное для того, чтобы богословские учебные заведения оставались оплотом православной традиции, источником богословских знаний и школой христианского благочестия для будущих пастырей Церкви Христовой»⁵¹.

«Господь зовет делателей на Свою ниву. Увы, нива эта уже не та, что сто лет тому назад. Валуны язычества, казалось бы, уже исчезнувшие под 1000-летним слоем православного воспитания, оказались вновь вывороченными наружу. А плодоносящий слой жизни русского народа был срезан и предназначен к полному уничтожению. Новые плевелы полного безверия и слепоты духовной вкупе со старыми сорняками язычества заколосились на земле, вверенной окормлению Русской Православной Церкви. На эту ниву зовет вас Господь. В Духовных школах вы должны научиться трудиться на ней и взращивать посеянное слово Божие...»⁵².

В процессе духовного образования особую роль играют гуманитарные предметы, которые можно рассматривать и как светскую составляющую, и как один из наиболее важных и традиционных факторов для богословского образования, начиная с «золотого века» греческой патристики и эпохи Вселенских Соборов: «Следует четко определить, что светское гуманитарное образование не должно являться самоцелью, оно лишь инструмент в деле общеобразовательной подготовки пастыря, но в то же время и пренебрегать гуманитарными предметами нельзя. Их изучали и вселенские учителя, отцы церкви, и приобретенные ими знания из области светских наук

⁵¹Из послания Святейшего Патриарха Алексия II к профессорско-преподавательской корпорации в Актовый день Московской духовной академии 14 октября 2008 г. // Журнал № 2 заседания Ученого Совета МДА 30 декабря 2008 года. Приложение. С. 2.

⁵²Из слова Святейшего Патриарха Алексия II на торжественном акте в Московской духовной академии 14 октября 1990 г. Цит. по: *Алексий II, Патриарх Московский и вся Русь. Церковь и духовное возрождение России // Слова, речи, послания, обращения (1990–1998)*. М., 1999. С. 743.

безусловно помогли им в их служении Церкви Божией»⁵³. Данные предметы: классические и современные языки, которые можно назвать одним словом «филология», а также философия, византология и некоторые другие, являются не только вспомогательным средством для пастыря, но и одним из сильнейших миссионерских способов воцерковления мира, поскольку они ненавязчиво, но твердо подтверждают промыслительное бытие Творца для современных правдоискателей и любителей подлинной мудрости. Свт. Василий, называя внешнюю философскую мудрость листьями, а христианскую мудрость плодами, писал: «Как хорошо, что дерево имеет плоды, но еще лучше, если оно при этом будет украшено листьями»⁵⁴.

2. Возрождение образовательных и научно-богословских учреждений

Движимый пастырской ревностью, Святейший Патриарх приступил к решению «главной задачи» Церкви, по его собственному определению, — возрождению духовного образования, которое было в полной мере невозможно в советское время. Теперь дух творческого созидания окрылял, вселял надежду на существенное обновление системы духовного образования. В 1991 г. при Священном Синоде Русской Православной Церкви был учрежден Отдел по религиозному образованию и катехизации, в 1995 году — Миссионерский отдел, в 1996 году — Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия». В структурах синодальных учреждений были образованы новые комиссии: Библейская (1990), Богословская (1993), Историко-правовая (2000). Наряду с активизировавшим свою деятельность Учебным комитетом и с цен-

⁵³Из доклада Святейшего Патриарха на Архиерейском Соборе 2004 г. Цит. по: *Алексий II, Патриарх Московский и вся Русь. Церковь и духовное возрождение России // Слова, речи, послания, обращения (2000–2004)*. М., 2005. С. 32.

⁵⁴*Vas. M. De legendis gentium libris 3:6–8 (ed. F. Boulenger. TLG 2040/2).*
Ἦπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετῇ τῷ καρπῷ βρῦεν ὡραίω, φέρει δὲ τινα κόσμον καὶ φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα.

тральными духовными академиями, эти учреждения стали основой для проведения в жизнь реформ в области духовного образования и просвещения.

По благословению Святейшего Патриарха в 1992—1993 годах были открыты Свято-Тихоновский богословский институт (ныне университет) и Российский Православный университет им. ап. Иоанна Богослова (ныне институт). В начале 90-х гг. XX в. было развернуто взаимодействие с ведущими высшими учебными заведениями и научными центрами с целью возвращения православной культуры в сферу светского образования и привлечения ведущих профессоров и ученых для преподавания в духовных школах. Кроме того, было очевидно, что в вузах концентрируется наиболее активная и перспективная молодежь, которая завтра будет определять общественную и государственную жизнь страны. Судьба этой молодой части своей всероссийской паствы особенно волновала сердце Первосвятителя. Его идея о христианизации светского образования получила значительное развитие — активно стала развиваться система светского православного теологического образования. К сентябрю 2008 г. лицензию на подготовку теологов получили 40 вузов (25 из них — государственные университеты), в них по специальности и образовательному направлению «Теология» учится около 3500 студентов⁵⁵. В православных вузах учится также большое количество студентов других специальностей. В настоящее время разрабатываются государственные стандарты 3-го поколения, которые предоставляют значительную свободу вузам в самостоятельном формировании своих учебных планов и программ. Также был поднят и решается вопрос о введении теологии в номенклатуру научных специальностей Высшей аттестационной комиссии Министерства образования.

В условиях отсутствия давления со стороны государства Священный Синод под председательством Патриарха инициировал открытие новых духовных училищ, семинарий и академий. Практически

⁵⁵ Статистика приводится по докладу Председателя Учебного комитета архиепископа Верейского Евгения на Архиерейском соборе 2008 г.: *Евгений Верейский, архиеп. 2008*. С. 261—281, см. особо: С. 264.

на каждом заседании принимались решения об открытии новых духовных учебных заведений — епархиальных училищ или семинарий, становление которых было глубоко безразлично Святейшему Патриарху. Только за первые 10 лет своего патриаршего служения он посетил 77 епархий Русской Церкви и, конечно, новооткрытые семинарии — Одесскую (в сентябре 1997 г.)⁵⁶ и Самарскую (в октябре 1999 г.)⁵⁷, Тульское духовное училище, преобразованное в семинарию (в сентябре 2001 г.)⁵⁸, Томскую семинарию (в мае 2002 г.)⁵⁹ и многие другие. В ходе визитов Святейший неоднократно встречался и со студентами светских вузов. Часто эти посещения сопровождалось открытием теологических факультетов или кафедр.

В результате этой созидательной деятельности к 2008 году в Русской Церкви успешно функционируют пять духовных академий (Московская, Санкт-Петербургская, Киевская, Минская и Кишиневская), два университета и два богословских института, 38 духовных семинарий, 39 духовных училищ, пастырские курсы, а также Высшие богословские курсы при Московской духовной академии. При нескольких духовных академиях и семинариях действуют иконописные и регентские школы.

Резко выросло количество студентов и преподавателей. В духовные учебные заведения стали поступать абитуриенты, имеющие высшее образование и ученые степени. В 2006/2007 учебном году в духовных семинариях и академиях Русской Православной Церкви (за исключением территории Украины) обучалось около 10 000 студентов (включая заочную форму обучения)⁶⁰.

3. Реформа духовного образования

Поворотным моментом в истории духовного образования стал Архиерейский собор 1994 года, который инициировал проведение

⁵⁶ Визиты Святейшего Патриарха 2004. С. 104.

⁵⁷ Там же. С. 181.

⁵⁸ Там же. С. 346.

⁵⁹ Там же. С. 396.

⁶⁰ *Евгений Верейский, архиеп. 2008*. С. 262.

широкомасштабной реформы: в особом определении «О задачах Церкви в области богословского образования» предусматривалась разработка детальной концепции духовного образования, принятие соответствующих регламентирующих документов. Для подготовки образованных церковных кадров было решено ввести обязательное высшее богословское образование для священнослужителей, преподавателей Закона Божия и катехизаторов, а также существенно повысить уровень богословского образования. 16 июля 1995 г. Священным Синодом была создана рабочая группа по разработке детальной концепции новой системы богословского образования. Этой рабочей группой был выработан проект реформы, основные положения которого были утверждены на заседании Священного Синода 27 декабря 1996 года. На Архиерейских соборах Русской Церкви неоднократно обсуждались пути развития богословской науки и духовного образования в условиях современного общества.

Основной задачей реформы духовного образования должно было стать качественное изменение уровня преподавания. Духовные семинарии, ставшие в ходе проведения реформы высшими духовными учебными заведениями, продолжили повышение образовательного уровня. В семинариях большее внимание стало уделяться изучению классических языков, что в большей степени соответствовало традициям дореволюционной духовной школы, а также более гармоничному соотношению между богословскими и церковно-практическими дисциплинами, студенты старших курсов семинарии перешли на лекционную систему с проведением семинаров.

В соответствии с решениями Архиерейских соборов 1989 и 1994 годов, духовным академиям было предписано стать научно-педагогическими и научно-богословскими центрами Русской Православной Церкви, готовящими преподавателей духовных школ, церковных ученых и администраторов. В рамках реформы в академиях были учреждены специализации, реализовавшиеся на четырех отделениях — Библейском, Богословском, Церковно-историческом и Церковно-практическом. Процесс обучения в академиях в значительной мере ушел от имевшего место прежде дубли-

рования программ учебных дисциплин в семинарии и академии, при этом существенный акцент был сделан на разработке новых курсов, спецкурсов и организации семинаров, а также на более самостоятельной работе студентов. В 2003 г. состоялся первый выпуск семинарий, учившихся по новой программе, а в 2006 году произошел первый выпуск реформированных академий.

16 апреля 2002 г. Святейший Патриарх возглавил в Свято-Даниловом монастыре совещание ректоров духовных учебных заведений Московского Патриархата. На заседании присутствовали руководители духовных семинарий, училищ и других православных учебных заведений. Его Святейшество выступил с большим и обстоятельным докладом, посвященным состоянию и перспективам развития духовных школ в настоящее время. Основной темой доклада стала реформа духовных школ, которая предусматривала придание духовным семинариям статуса высших учебных заведений, выпускники которых получают дипломы государственного образца. На совещании Святейший Патриарх обратил внимание на необходимость повышения уровня итоговых аттестационных работ в семинариях и академиях: «В процессе реформы надо поднять уровень исследовательской работы в наших духовных школах. Степень кандидата богословия, присваиваемая выпускникам академий и аспирантур богословских институтов, должна действительно свидетельствовать о высоком уровне проведенной работы. К сожалению, нередки случаи, когда руководство научной работой осуществляется неудовлетворительно... Требования к кандидатским работам должны быть усилены»⁶¹. Рекомендации Святейшего Патриарха всегда были особо значимы в деятельности Московских духовных школ, они неизменно воплощались в жизнь и приносили свои достойные плоды. Требования, предъявляемые к кандидатским диссертациям, а также процедуры написания и защиты работ в Московской ду-

⁶¹Из доклада Святейшего Патриарха на Архиерейском Соборе 2004 г. Цит. по: *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Церковь и духовное возрождение России // Слова, речи, послания, обращения (2000–2004)*. М., 2005. С. 32.

ховной академии, первой в ряду других духовных школ перешедшей на новую систему, были приведены в соответствие с уровнем требований в светских научных и учебных заведениях. В результате научный уровень и качество дипломных и кандидатских работ стали повышаться. Академические кафедры были призваны возглавить учебный процесс и выйти на передовую в области церковно-богословских наук. Святейший Патриарх подчеркивал, что «научные труды кафедр необходимо считать одним из главных показателей эффективности работы академии»⁶².

Ключевым фактором для успешного проведения реформ является правильно осуществляемое руководство процессом духовного образования. Святейший Патриарх возложил это бремя на преобразованный Учебный комитет: «Для успешного осуществления реформы духовного образования необходимо четкое соблюдение вертикали управления всей сетью духовных школ. Исходя из этого соображения, нами была утверждена новая структура Учебного комитета, предусматривающая расширение его штатов, а также включение в его состав профильных подразделений. Новая структура Учебного комитета соответствует основным принципам организации работы государственных образовательных административных структур, а также учитывает специфику переходного периода, в котором находится ныне система богословского образования Русской Православной Церкви. В этой связи мы хотели бы подчеркнуть, что создание профильных подразделений Учебного комитета призвано повысить эффективность и плодотворность его работы и в конечном результате способствовать повышению уровня образования и религиозно-нравственного воспитания студентов духовных учебных заведений»⁶³.

Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 16 ноября 2004 г. была создана Комиссия по выработке кон-

⁶² Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви 2008 г. (http://www.patriarchia.ru/data/846/206/1234/Patriarch_Sobor_doklad.doc. С. 18).

⁶³ Выступление Святейшего Патриарха на Советании ректоров духовных учебных заведений 16 апреля 2002 г. (<http://www.ihatus.ru/edu37.shtml>).

цепции духовного образования и анализу проводимых в духовных школах реформ. Комиссия осуществляла свою деятельность в тесном рабочем контакте с Учебным комитетом и провела немалую работу по изучению состояния духовного образования в Русской Православной Церкви. Члены комиссии посетили с инспекционными поездками значительное число духовных учебных заведений, проводили беседы с преподавателями и студентами. По результатам проделанной работы Комиссия во взаимодействии с Учебным комитетом и ведущими духовными школами разработала пакет концептуальных и регламентирующих документов, определяющих дальнейшее развитие реформ: «Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви», «Церковный образовательный стандарт высшего образования специалиста в области православного богословия (семинария)», «Церковный образовательный стандарт подготовки специалиста высшей научной квалификации в области православного богословия (академия)»⁶⁴.

Реформа духовного образования не могла быть одномоментной, такие сложные мероприятия часто требуют остановок, анализа пройденного пути. Настоящая реформа — это не разрыв с традицией, а углубление ее, богословское образование должно быть открытым по отношению к будущему, сохраняя свою укорененность в непреходящем духовном наследии прошлого. Свои размышления о путях реформ духовного образования Святейший Патриарх высказал на Советании ректоров духовных учебных заведений в 2002 году: «Но зачем нужна реформа духовной школы? В чем ее суть? Она потребовалась не потому, что раньше в духовном образовании все было плохо, а теперь все, наконец, должно прийти в норму. Реформа вызвана тем, что радикально изменилась историческая ситуация, в которой сегодня Церковь призвана нести свое свидетельство и служение миру, осуществлять свою спасительную миссию. А это, в свою очередь, означает, что будущим пастырям

⁶⁴ Данные документы были утверждены на заседании Священного Синода 21 августа 2007 г. (журнал № 71).

Церкви необходимо дать такой уровень образования, который будет соответствовать нуждам и задачам Русской Православной Церкви в данный исторический момент ее земного бытия. Реформа — не революция, не отмена прошлого, как ненужного и устаревшего. Она должна сохранить и приумножить все лучшее, что есть в сокровищнице нашего духовного образования, укрепить традиции — как дореволюционные, так и советского периода. Нам не нужна “реформа ради реформы”. Нельзя свести реформу к внешним, формальным преобразованиям — изменению названий, статуса, вывески. Требуется совершенствование самих основ духовного образования. Духовное образование должно стать школой вхождения в живой церковный опыт и Церковное Предание, а также эффективной подготовкой пастырей к свидетельству и служению в современных условиях секуляризованного общества. В свое время прот. Георгий Флоровский обозначил задачу русской богословской школы: “Вперед, к отцам!”. Этот лозунг парадоксален, как парадоксально и само бытие Церкви: Церковь и ее свидетельство миру тем актуальнее, чем глубже оно укоренено в церковном опыте и традиции. То есть продвижение реформы вперед возможно, только если мы одновременно возвращаемся к корням, к основам Церковного Предания и церковной жизни. Церковь двуедина по своей природе, как Тело Христово она одновременно исторична и сверхисторична. Отсюда двуединство ее задачи: хранение преданности неизменной Истине и открытость изменениям мира, готовность свидетельствовать о Христе и о Спасении именно этому миру и в именно этой исторической обстановке. Ее актуальность заключается именно в ее сверхвременности. Она открыта каждому времени, подобно тому как и Иисус Христос *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Но это значит, что и Церковь сегодня та же, что и во времена апостолов и святых отцов. Будущие пастыри и служители Церкви должны быть апостолами и святыми отцами для нашего времени. Сегодня российское общество переживает время значительных перемен, заканчивается этап структурных преобразований, начинается период стабилизации социально-политической ситуации,

укрепления новой российской государственности. Перед Церковью открываются сегодня очень большие возможности в несении обществу Благой Вести о Христе и о совершенном Им Спасении. В этой ситуации нельзя не увидеть знамение времени и задачу для Церкви по исполнению миссии, возложенной на нее ее Главой. Исполнение же этой миссии напрямую зависит от уровня и состояния духовного образования в Русской Православной Церкви»⁶⁵.

4. На пути к государственному признанию системы богословского образования

Одним из негативных последствий послевоенного периода явилось отсутствие государственной аккредитации учебных заведений Русской Церкви. Святейший Патриарх неоднократно обращал внимание государственной власти на парадоксальное и дискриминационное явление, из-за которого выпускники духовных учебных заведений не могут продолжить свое образование в российских и зарубежных аспирантурах и докторантурах, а также формально не имеют права преподавать в государственных учебных заведениях.

Вопрос о государственном признании богословского образования с особой остротой был поднят в 2005 г. на 320-летнем юбилее Московской духовной академии, торжества по случаю которого возглавил Святейший Патриарх. Через два года, 19 октября 2007 г. в Московской духовной академии состоялась рабочая встреча руководства и сотрудников Учебного комитета, профессоров и преподавателей Московской духовной академии с первым заместителем Председателя Правительства Российской Федерации Д. А. Медведевым (ныне — Президент РФ), во время которой были затронуты актуальные вопросы признания государством дипломов духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, выстраивания взаимообогащающих отношений между государственной и церковной образовательными

⁶⁵ Выступление Святейшего Патриарха на Советании ректоров духовных учебных заведений 16 апреля 2002 г. (<http://www.ihtus.ru/edu37.shtml>).

ми системами, введения в школьную программу факультативного преподавания Основ православной культуры. 13 ноября 2007 г. Государственная Дума Российской Федерации приняла в первом чтении поправки в действующее законодательство, наделяющие религиозные образовательные учреждения правом на получение государственной аккредитации, не устанавливая при этом государственный статус данного учреждения. 8 февраля 2008 г. закон был принят Государственной Думой, 20 февраля 2008 г. — Советом Федерации.

28 февраля 2008 г. Президент России В. В. Путин подписал федеральный закон Российской Федерации N 14—ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)». Законом устанавливается возможность получения духовными школами свидетельства о государственной аккредитации, которое подтверждает уровень реализуемых ими образовательных программ, соответствие содержания и качества подготовки выпускников требованиям государственных образовательных стандартов и дает право на выдачу документа государственного образца, заверяемого печатью такого образовательного учреждения, не содержащей изображение герба России. При этом свидетельство о государственной регистрации не устанавливает государственный статус образовательных учреждений профессионального религиозного образования. С целью скорейшего осуществления практических шагов по реализации упомянутого закона Святейший Патриарх Алексий 14 апреля 2008 года обратился к Президенту Российской Федерации с соответствующим посланием. В докладе Святейшего Патриарха на Архиерейском соборе 2008 года сказано: «С представителями государственной власти ведется работа по разработке государственного образовательного стандарта, который мог бы использоваться образовательными учреждениями Церкви. Важно, чтобы этот стандарт был гармонизирован с утвержденным Священным Синодом церковным образовательным стандартом

высшего духовного образования специалиста в области православного богословия»⁶⁶.

В одном из своих пока что неопубликованных интервью Святейший Патриарх говорил о наиболее сложном — о сочетании внешних образовательных стандартов с внутренним пастырским призванием: «[Должно] использовать все то лучшее, что было накоплено в духовных учебных заведениях до революции, использовать то, что было в советский период, когда возродились духовные учебные заведения, но и с учетом сегодняшнего дня. Но главное, чтобы человек был глубоко духовным, знал бы Священное Писание, знал бы историю Церкви, мог бы ответить на любые вопросы и был бы образован внешне, культурно, чтобы он мог бы на равных говорить с выпускниками светских вузов, потому что мы хотим, чтобы наше образование признавалось бы государством (разрядка — *Ред.*). Поэтому выпускник Духовных школ должен отвечать тем критериям, которые предъявляются сегодня к человеку образованному, человеку, который окончил высшее учебное заведение. И хотелось бы, чтобы и нынешние студенты ценили бы ту возможность получить богословское образование и воспитание, которая у них есть, чтобы быть достойными пастырями Церкви. И для каждого священнослужителя, для каждого, кто поступает в духовную семинарию, духовное училище, необходимо призвание (разрядка — *Ред.*) служить Богу и служить людям»⁶⁷.

5. Забота о духовно-нравственном воспитании

Предстоятель Русской Церкви неоднократно обращал внимание руководства духовных школ на необходимость индивидуального, неформального подхода к студентам, и в то же время воспитания собственным примером. *Verba docunt, exempla trahunt*. «Сегодня по

⁶⁶ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви 2008 г. (http://www.patriarchia.ru/data/846/206/1234/Patriarch_Sobor_doklad.doc. С. 13).

⁶⁷ Интервью взято преподавателем МДАиС Д. В. Сафоновым 16 апреля 2002 г. в Свято-Даниловом монастыре после ректорского совещания.

прежнему актуальным остается вопрос развития системы классного наставничества в духовных школах, наряду с вопросом самообразования и самовоспитания учащихся. Но эти задачи останутся невыполнимыми, если не будет яркого примера в лице преподавателей и наставников»⁶⁸.

По своей сокровенной природе семинария или академия — это не фабрика с поточным производством «специалистов», а скорее ювелирная мастерская, где душа каждого выпускника, подобно природному алмазу, шлифуется и становится неповторимым бриллиантом, украшающим Церковь. Поэтому многообразие воспитательных средств и подходов должно привести к священной и возвышенной цели — выпускник семинарии должен стать верным и самоотверженным служителем вертограда Христова: «Выпускник семинарии и академии, — подчеркивал Святейший Патриарх Алексий, — особенно священник, прежде всего должен быть истинным христианином, человеком, имеющим строго православные убеждения, преданным Церкви, постоянно помнящим об ответственности перед Господом за вверенную его окормлению паству, всю свою жизнь посвящающим Богу и Церкви»⁶⁹.

Еще в самом начале своего патриаршего служения в слове на торжественном акте Московской духовной академии 14 октября 1990 г. Святейший Патриарх изобразил высочайший педагогический идеал, достижимый через приобщение к живоносной стихии церковной жизни: «Хотелось бы напомнить о двух законах в области духовного обучения. Первый из них: никто не может обучить ученика тому, чего не исполняет сам. И второй: ученик не может понять нового, пока не исполнит в своей жизни то, что он уже знает. Главная тайна христианства — это Христос, живущий в нас. Мы благовествуем Царствие Божие,

⁶⁸ Из послания Святейшего Патриарха Алексия II к профессорско-преподавательской корпорации в Актовый день Московской духовной академии 14 октября 2008 г. // Журнал № 2 заседания Ученого совета МДА 30 декабря 2008 года. Приложение. С. 2.

⁶⁹ Доклад Святейшего Патриарха Алексия на Архиерейском соборе 1997 г. (<http://sobor2008.ru/421718/index.html>).

пришедшее в силе и вошедшее внутрь наших душ и нашей жизни. Бог, действующий в людях, и люди, служащие Богу в духе, есть Церковь. В Церкви, в ее Богочеловеческом организме, — смысл православного христианства, действенность евангельских обетований. И священник-педагог, который изнутри не соприкоснулся с тайной Церкви, несостоятелен»⁷⁰. Внутреннее соприкосновение с тайной Церкви — это по сути дела опытное богопознание, которого достигали святые. Здесь Святейший Патриарх обозначил ключевую проблему христианской жизни и христианского воспитания. Говорить о Боге и слушать о Боге может и должен тот, кто любит Бога и стремится к Нему. Учитель и ученик вместе вступают в жизнь во Христе по высочайшему нравственному закону, совлекаясь по апостолу Павлу *ветхого человека со страстями и вожделениями* (ср. Еф. 4, 22; Гал. 5, 24). Ведь согласно премудрому речению прп. Иоанна Лествичника «небезопасно плавать в одежде тому, кто не умеет плавать, небезопасно и касаться богословия тому, кто еще обременен страстями»⁷¹.

Святейший Патриарх Алексий под «духовной школой» понимал не столько место для подготовки духовенства как отдельного сословия, людей духовного звания, сколько место для духовно-нравственного совершенства. Отсюда становится понятным недоверие к автономному от духа знанию, сведениям, оторванным от жизни, стремление к преодолению разрыва между знанием и верой. «Духовная школа — это место воспитания духа, школа духовно-нравственного взросления, опыт молитвы. Получаемое в духовных школах образование — это не свод абстрактных сведений — это знание того, как Церковь действовала в истории, как решала дисциплинарные вопросы, как отстаивала чистоту веры, как свидетельствовала о Христе, как совершала подвиг мученичества, как при неизменном укреплении от Святого Духа преодолевала все тяготы и невзгоды. Немыслимо и не-

⁷⁰ Из слова Святейшего Патриарха на торжественном акте в Московской духовной академии 14 октября 1990 г. // Журнал № 2 заседания совета МДАиС 28 декабря 1990. Приложение. С. 4.

⁷¹ *Jo. Clim. Scala paradisi* 27. PG 88, 1097:38–40. Οὐκ ἀσφαλὲς μετ' ἐσθῆτος νύχθεσθαι· οὐδὲ πάθος ἔχοντα θεολογίας ἀπτεσθαι.

допустимо, чтобы священнослужитель был чужд этой сокровищнице знаний и опыта. Поэтому должно совместить выучку духа и владение сокровищницей Церковного Предания — как в сфере знаний, так и в сфере личного духовного опыта»⁷².

В динамично меняющихся условиях современного мира, где вызовы Церкви возникают один за другим, чрезвычайно возрастают требования к священнику, несущему в этом мире свою миссию церковного служения. Задачи религиозно-нравственного воспитания в духовной школе Святейший Патриарх связывал с универсальным характером пастырского служения, подчеркивая при этом ответственность духовных школ и их высокое предназначение. «Воспитание будущих клириков и подготовка их к церковному служению есть дело особой значимости. ... Сегодня от пастыря требуется, помимо высокой нравственности, безупречной честности и истинно православной духовности, еще и способность говорить языком современного человека, помогать в разрешении самых сложных проблем, которые ставит перед верующими современная действительность. Священнослужитель должен обладать широким кругозором, глубокими познаниями в разных областях, способностью вникнуть даже в те вопросы, которые выходят за рамки его “профессиональных” интересов и обязанностей. Только тогда он сможет для всех сделатья всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор. 9, 22). В соответствии с этими требованиями увеличивается и значение богословских школ: они призваны стать подлинными очагами духовной культуры, где будущие пастыри соприкасались бы с православным Преданием во всем его многообразии»⁷³.

6. Развитие богословской науки

Особым попечением Святейшего Патриарха пользовались все мероприятия, направленные на духовное просвещение и развитие богос-

⁷² Выступление Святейшего Патриарха на Советании ректоров духовных учебных заведений 16 апреля 2002 г. (<http://www.ihus.ru/edu37.shtml>).

⁷³ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском соборе 2000 г. // Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. Материалы. М., 2001. С. 43–44.

ловской науки и образования. Он осознавал, что многие современные проблемы можно решить только совместными усилиями Поместных Православных Церквей. «Нынешний период мирового развития характеризуется процессами глобальных, то есть всемирных, изменений. Проблемы, с которыми сегодня сталкивается наша Церковь и христианство в целом, в немалой степени обусловлены именно этими процессами. Чтобы разрешить существующие проблемы, необходим “глобальный”, а лучше сказать, вселенский, ответ Церкви. Для этого нужно привлекать лучшие богословские и научные силы Поместных Церквей и проводить соборные обсуждения. Как Предстоятель Русской Православной Церкви со всей определенностью хочу сказать: нам нужна сегодня сильная богословская наука. Свято сохраняя духовную силу Предания, следуя святоотеческой традиции, богословие сегодня должно быть авторитетным голосом Церкви, важным инструментом для разрешения стоящих перед нею задач. Богословие по своей сути неразрывно связано с молитвой и духовным опытом Церкви. Но не следует забывать о том, что богословие — это и деятельность разума. Многие святые отцы были выдающимися мыслителями своего времени. Победа христианства над язычеством была победой духовной. Но это была также победа культурная и интеллектуальная. Традиция церковной учености оказала решающее воздействие на формирование европейской философии, науки и культуры в ее лучших проявлениях. Так что богословие и церковная наука и поныне остаются неразрывно связанными с традицией философских и научных изысканий. Поэтому развитие богословия и церковной науки является предметом нашей особой заботы. Мы с удовлетворением отмечаем укрепление богословских сил Церкви, развитие ее научных учреждений и совершенствование богословского образования»⁷⁴.

При непосредственном участии Святейшего Патриарха сформировались такие важные всемирные форумы по обсуждению и решению актуальных научных и практических проблем, как Богословская

⁷⁴ Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» (<http://www.theolcom.ru/doc/day1.01.Patriarch.pdf>. С. 1–2).

конференция Русской Православной Церкви, Дни славянской письменности и культуры, Всемирный Русский Народный Собор, Международные образовательные Рождественские чтения. Благодаря проведению этих мероприятий удавалось привлечь внимание мировой общественности к решению важнейших актуальных задач, а также установить пути межцерковного взаимодействия и сотрудничества. Святейший Патриарх говорил о значении подобных форумов: «Дискуссии, обмен идеями имеют не меньшее значение, чем собственно исследовательский процесс. Мы видим, что наши богословские конференции оказывают благотворное воздействие как на духовное образование, так и на церковную науку, способствуя формированию в наших духовных учебных заведениях научно-богословских школ, с их традиционно благоговейным отношением к богословскому Преданию Святой матери Церкви»⁷⁵.

Первосвятитель ясно осознавал ключевое значение богословской науки, описывающей вневременные ценности на языке, понятном для современного мира, находящегося в постоянной динамике. Богословие актуально в силу своей традиционности, оно не устаревает со временем, и потому требует не столько обновления, сколько глубокого осознания своих глубинных первоисточков: «Укорененность православного богословия в двуедином опыте веры и благодатной жизни в Церкви должна всячески развиваться и возгреваться в трудах современных православных богословов. Богословское служение сегодня весьма ответственно и значимо. В своем свидетельстве Церковь сегодня сталкивается со множеством актуальных проблем, большинство из которых требует вдумчивого богословского осмысления и анализа. Актуальность православного богословия не означает приспособления к духу века сего. Православное богословие будет наиболее актуальным в том случае, если оно будет верно выражать благодатный опыт Церкви, опыт

⁷⁵ Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах» (http://theolcom.ru/doc/sacradoc/Slovo_Svyateyshego_Patriarha.pdf. С. 2).

совершающегося в ней спасения и преображения человека, опыт богообщения. Это означает живую духовную связь с богословием свидетелей веры и опыта Церкви — богословием святых отцов. Православное богословие всегда должно хранить верность духу богословия отеческого, что является залогом хранения и утверждения правой веры. Ибо, как утверждает Церковь, «сия есть вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера Православная, сия вера вселенную утверди» (Служба в неделю Православия)⁷⁶.

Святейший Патриарх для развития богословской науки призывал к максимальной консолидации имеющихся в Церкви сил, а также к союзу «со светской наукой»: «Вот почему одной из важнейших задач сегодня является взаимодействие Учебного комитета с Синодальной Богословской комиссией и Церковно-научным центром “Православная энциклопедия” в деле создания общецерковной системы богословских и церковно-научных исследований. Важнейшая роль в решении этой задачи должна принадлежать Духовным академиям и Богословскому институту, которые должны стать центрами православной науки. В такой перспективе творческое взаимодействие со светской наукой представляется весьма ценным и взаимообогащающим»⁷⁷.

7. Российское религиозное образование

Неоднократно Первосвятитель указывал на необходимость религиозного просвещения всего общества. «На протяжении значительного времени наше общество было лишено возможности получения самого элементарного просвещения во всем, что относится к области религиозной. Образовался серьезный перекосяк в образовании людей, в душах их возник духовный вакуум. Часто даже незаурядно обра-

⁷⁶ Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (<http://www.theolcom.ru/uploaded/005-007.pdf>. С. 3).

⁷⁷ Выступление Святейшего Патриарха на Советании ректоров духовных учебных заведений 16 апреля 2002 г. (<http://www.ihtus.ru/edu37.shtml>).

зованные люди проявляют в предметах религиозных поразительное невежество, обнаруживают вопиющее незнание отеческих традиций, не различают духовных подмен. Современная жизнь предъявляет школе новые требования. Правильно поставленная школа должна способствовать стройному развитию умственных, физических и душевных сил человека. Однако их гармоническое развитие невозможно без глубокой духовной основы. Перед всеми нами стоят общие цели — формирование нравственно и физически здорового нового поколения, способного к решению все более усложняющихся задач, которые ставит жизнь. Необходимо сохранение и возрождение народа, а это невозможно без усвоения, упрочения и живого развития отеческих традиций. Необходима углубленная разработка нового содержания образования. Чтобы на всемирном состязании народов наш народ смог явить все богатство своих дарований, людям нужно возвратиться к самим себе, к сокровищам, погребенным в собственном сердце. Предприимчивость и разумный почин только там принесут пользу, где в основе жизни лежат незыблемые нравственные принципы, где не презираются честность во взаимных отношениях и добросовестность в труде»⁷⁸.

Святейший Патриарх считал необходимым начинать духовное образование паствы как можно раньше, в связи с чем им было обращено внимание на огромное значение воскресных школ в деле просвещения. «Практическая образовательная работа, которую ведет Церковь, наиболее зримо представлена в устройении приходами воскресных школ. Такие школы дают возможность детям и взрослым глубже вникнуть в смысл православного богослужения, полюбить его незамутненную красоту, стать не номинальными, а истинными членами Церкви Христовой. В лучших воскресных школах преподаются не только вероучительные дисциплины. Растет интерес к иконописанию, церковной музыке, словесности, истории, традиционному народному искусству. Воскресные школы зачастую пре-

⁷⁸ Доклад Святейшего Патриарха на II Международных Рождественских образовательных чтениях 9 января 1994 г. // «Рождественские чтения-94». М., 1994. С. 4.

вращаются в прекрасные центры дополнительного образования детей»⁷⁹. Важным этапом духовного просвещения являются православные гимназии: «В отличие от воскресных и начальных школ православные гимназии наряду с православными высшими учебными заведениями выполняют задачу несравненно более сложную: их выпускники должны обладать гармоничным сочетанием веры и знания, целостным православным миропониманием. В православных гимназиях осуществляется принцип целостности образования и воспитания, базирующихся на православной основе»⁸⁰.

В итоге упорной работы во главе со Святейшим Патриархом, сосредоточением всех сил Церкви, удалось достичь определенного эффекта, о чем сказал сам Святейший: «За последние годы окрепла и расширилась система религиозного образования в начальных, средних и высших учебных заведениях. Во всех епархиях Русской Православной Церкви ведется значительная духовно-просветительная работа. Созданы городские центры религиозного образования, православные гимназии и лицеи, все больше детей и взрослых занимаются в воскресных школах при храмах и монастырях. Значительное число светских школ вводит в программу обучения предмет «Основы православной культуры». Духовно-просветительная работа проводится в тюрьмах, больницах, домах ребенка, приютах, в армии и на флоте»⁸¹.

8. Отношение к Московской духовной академии

Особое место в жизни Первосвятителя занимала старейшая высшая школа России, ее первый университет и колыбель духовного образования — Московская духовная академия. Еще будучи Председателем Учебного комитета, митрополит Таллинский Алексей осуществлял высокое попечение о Московских духовных школах, по

⁷⁹ Доклад Святейшего Патриарха Алексия на Архиерейском соборе 1997 года. (<http://sobor2008.ru/421718/index.html>).

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском соборе 2000 г. (<http://sobor2008.ru/421863/index.html>).

поручению Святейшего Патриарха Пимена возглавляя проведение торжественных богослужений и академических актов, а также принимая участие в приеме выпускных экзаменов. В период своего патриаршества Святейший Патриарх Алексий с подлинной отеческой любовью проявлял живое участие в судьбах Академии у Троицы и заботился как о профессорско-преподавательской корпорации, так и о студентах, уподобляясь своему великому предшественнику патриарху Алексию I (Симанскому). «Московские Духовные школы всегда находятся в моем сердце и молитвах», — делился своими чувствами Святейший Патриарх⁸². Указывая на высокое достоинство пастырского пути, избранного будущими пастырями, Патриарх по-отечески наставлял их быть верными своему священному призванию и помнить о своем пастырском долге: «Миссия Церкви всегда была многотрудной. Однако сегодня она особенно сложна, ибо всем нам, и прежде всего священнослужителям, предстоит не только реставрировать храмы и монастыри, заниматься социальным служением и благотворительностью, образованием и просвещением, но и, в первую очередь, восстанавливать искаленные грехом души человеческие. А это дело, требующее и знаний, и умения, и чуткости, и доброты, и личного опыта духовной жизни. Поэтому так важно, чтобы ежегодно ряды учащихся духовных школ пополнялись людьми, имеющими призвание и стремящимися послужить Богу и людям с полной отдачей сил, способностей и дарований, а на новые труды в Виноградник Господень выходили усердные служители и труженики Церкви»⁸³. Все наставления Патриарха запечатлелись на скрижалях сердец многих поколений выпускников, совершающих ныне свое служение в разных уголках России и всего мира.

На расширенном заседании совета Московской духовной академии 30 декабря 2008 года ректор Московской духовной академии

⁸²Из выступления на Актовом дне Московской духовной академии 14 октября 2007 г. (<http://www.mpda.ru/>).

⁸³Из послания Святейшего Патриарха Алексия II к профессорско-преподавательской корпорации в Актовый день Московской духовной академии в 2006 г. (<http://www.mpda.ru/>).

архиепископ Верейский Евгений зачитал резолюцию Святейшего Патриарха Алексия II, в которой деятельность Московской духовной академии в истекшем 2007/2008 учебном году получила высокую оценку и одобрение со стороны Его Святейшества. Резолюция, проникнутая особым теплым отношением к Московским духовным школам, была воспринята членами профессорско-преподавательской корпорации как духовное завещание и последнее первосвятительское благословение почившего Святейшего Патриарха. С благоговейным почтением к памяти почившего Предстоятеля Русской Церкви мы приводим здесь текст этой последней резолюции Его Святейшества.

«18. 11. 2008 г. Отчет о состоянии Московской духовной академии и семинарии за 2007/2008 учебный год — читал.

Благодарю Владыку Ректора, профессоров и преподавателей Московской духовной академии и семинарии, ее регентской и иконописных школ за труды, понесенные в минувшем учебном году.

Из представленного отчета видно, что для Московских духовных школ 2007/2008 уч. год, как и предыдущие, был насыщен трудами, заботами и свершениями, направленными на подготовку будущих пастырей и других церковных работников, повышение уровня духовного образования и развитие церковной науки.

В прошедшем учебном году учебные планы и программы Семинарии были приведены в соответствие с принятым на заседании Священного Синода от 21 августа 2007 г. образовательным церковным стандартом. Активизировалась учебно-методическая и научная работа на кафедрах. Приняты решения, касающиеся реформы образования на секторе заочного обучения. Велась работа по расширению, каталогизации и переводу на электронные носители библиотечного фонда, что должно его сделать значительно более доступным.

Значимым событием стало открытие в декабре 2007 г. научного богословского портала «Богослов.Ru».

По-прежнему остро стоит вопрос подготовки и издания качественных учебных пособий для учащихся Духовных школ.

В отчете отмечается заметное увеличение количества и научного качества защищаемых дипломных работ и кандидатских диссертаций.

Увеличилось также число учащихся, принявших священный сан. Дай, Господи, чтобы это были добрые пастыри овец Христовых, а не наемники.

Хочется пожелать, чтобы в ходе происходящих преобразований, реализации новых проектов, а также в связи с приходом в профессорско-преподавательскую корпорацию молодых преподавателей, постепенно не потерялось духовное преемство и традиции Московских духовных школ.

Желаю всем начальствующим, учащим и учащимся Московских духовных школ помощи Божией и дальнейших успехов на ниве духовного образования в новом 2008/2009 учебном году» (Московская Патриархия. Управление делами. Резолюция № 6591 от 29 сентября 2008 г.).

В ответ на данную резолюцию по предложению ректора Академии члены совета пропели в Бозе почившему Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II «Вечную память». Священный Синод в целях сохранения памяти о почившем Предстоятеле Церкви решил учредить премию для студентов духовных академий имени Святейшего Патриарха Алексия II, **которых будут удостаиваться лучшие учащиеся**⁸⁴.

С кончиной Предстоятеля Русской Церкви закончился исторически важный и судьбоносный период в жизни Русской Православной Церкви и Московских духовных школ. Святейший Патриарх осуществлял свое служение на рубеже двух великих эпох и сделал главное из всего того, что было необходимо для духовного возрождения России. В нелегких условиях Первосвятитель смог возрастить мо-

⁸⁴ См. журнал № 95 заседания Священного Синода от 10 декабря 2008 г. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/506730.html>).

гучее древо духовного образования, под сенью которого уже сегодня могут укрыться *от малодушия и бури* (ср. Пс. 54, 9) беспокойного житейского моря и обрести *крылья яко голубине* (Пс. 54, 7) любители духовной мудрости и богословского знания. При Святейшем Патриархе Алексии произошел взлет пребывавшей в застое отечественной богословской науки, открывшей новые горизонты бытия Церкви в современном мире.

«Новое тысячелетие, на порог которого мы ступили, встречает нас не слишком приветливо. Жестокий и безжалостный век, расщепивший не только атом, но и человеческую душу, не спешит расставаться с нами. Но час пробил, и знамение того — уверенное возрождение нашей Святой Церкви, которая неизменно пребывает со своим народом, не уставая обличать нечестие и зло, напоминать о совести и человеческом достоинстве, о величайшей ответственности каждого из нас за страну, народ и за весь мир. Церковь свидетельствует, что Бог не оставляет нас, ожидая, когда мы обратимся к Нему с покаянным плачем. Много нужд и потребностей у современного человека, но более всего он нуждается в свете веры. “Истинная вера, — говорит святитель Тихон Задонский, — как искра, зажженная от Духа Святого в сердце человеческого, разгорается теплотой любви”. Порог нового тысячелетия — благоприятное время для того, чтобы освободиться от тяготящей нас инерции прошлого, от духа злобы, вражды и ненависти, разделяющего людей и разрушающего духовный лад человеческого сообщества. “Имя Церкви, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — есть имя не разделения, а единения и согласия... При согласии малые вещи увеличиваются, а при раздоре — великие уменьшаются”. И у Церкви, и у государства есть немало совместных задач как национального, так и вселенского значения. Подступить к их решению можно только сообща. А для этого, прежде всего, нужен конструктивный и плодотворный диалог в духе благожелательности и откровенности. Церковь призвана печаловаться о нуждах народа, свидетельствовать о великой ответственности правителей перед Богом, людьми и историей. Во

всяком добром деле Церковь поддерживает усилия власти, решительно стоит за ее консолидацию и укрепление, но она не может не осуждать нравственно непродуманные деяния, пассивность и бездействие, не может делать уступки силам зла. Власть дается от Бога. И люди, облеченные властью, должны постоянно помнить об этом. От суда людского можно уклониться, но от Божия суда никуда не убежать, не спрятаться ни под землей, ни под небесами. *Рука Его простерта*, — говорит пророк Исаия, — *и кто отвратит ее?* (Ис. 14, 27). Свобода совести не оправдывает пренебрежения духовными традициями, которые складывались на протяжении тысячелетий. У каждого народа есть собственное лицо, уникальный душевный склад, неповторимый характер. И Церковь знает: без Православия России не возродить в полной мере своего истинного достоинства, своего исконного величия»⁸⁵.

Должно пройти определенное историей время, чтобы можно было по достоинству оценить всю многогранную деятельность Святейшего Патриарха Алексия II в области духовного образования и просвещения. Однако уже сейчас должно отметить, что первосвятительское служение пятнадцатого Патриарха Московского и всея Руси имеет определяющее и судьбоносное значение для настоящего и будущего Русской Церкви.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения (2000–2004). Т. III. Ч. II. М., Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005.

Alma mater поздравляет с 15-летием интронизации и 55-летием начала служения в священном сане Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // ХЧ. № 24. 2005. С. 8—23.

⁸⁵ *Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Церковь и мир на пороге нового тысячелетия // Доклад на открытии IX Международных Рождественских чтений 21 января 2001 г. ЖМП. №3. 2001. С. 19—23.*

- Ведерников 1947 — Ведерников А. В. Жизнь духовной школы // Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947.*
- Визиты Святейшего Патриарха 2004 — Преодолевая рознь мира сего: Визиты Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в епархии Русской Православной Церкви / Под общей редакцией митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. М., 2004.*
- Евгений Верейский, архиеп. 2008 — Архиепископ Верейский Евгений. Деятельность Учебного комитета Русской Православной Церкви и перспективы развития системы духовного образования // БВ 7. 2008. С. 261—281.*
- Жилкина М. В. Святейший Патриарх Алексий II: Биографический очерк // ЖМП. Специальный выпуск. 1999. С. 3—28.*
- Кирилл (Гундяев), архиеп. 1986 — Кирилл (Гундяев), архиеп. Богословское образование в Петербурге—Петрограде—Ленинграде: традиция и поиск // БТ. Юбилейный сборник, посвященный 175-лет. ЛДА. 1986. С. 6—34.*
- Русская Православная Церковь 1995 — Русская Православная Церковь в советское время (1917—1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1. М.: Профили, 1995.*
- Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II: 70-летие со дня рождения, 50-летие со дня окончания Санкт-Петербургской Семинарии // ХЧ. № 18. 1999. С. 3—10.*
- Собиратель Русской Церкви 2001 — Собиратель Русской Церкви / Под общ. ред. архиеп. Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. М.: Красная площадь, 2001.*
- Цыпин, Кравец 2000 — Цыпин В., прот., Кравец С. Л. Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси // ПЭ. Т. 1. 2000. С. 698—720.*
- Шкаровский 2008 — Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские (Ленинградские) Духовные школы во 2-й половине XX — начале XXI века // Вестник церковной истории 4. 2008. № 12. С. 171—210.*

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ
И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ II

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО НА ГОДИЧНОМ
АКТЕ В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ 14 ОКТЯБРЯ 2007 ГОДА

Ваше Высокопреосвященство, собратья архипастыри, уважаемые члены профессорско-преподавательской корпорации, студенты, учащиеся Регентской и Иконописной школ, уважаемые гости, дорогие братья и сестры!

Московские духовные школы живут под покровом Царицы Небесной, и когда после возобновления богословского образования Академия и Семинария вернулись в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру, с трудом отвоевывая помещения, занятые другими арендаторами, великой радостью было возвращение и восстановление Покровского храма, в котором в советское время находился клуб.

С тех пор в праздник Покрова Пресвятой Богородицы проводится актывый день. Сердечно поздравляю всех вас с этим радостным праздником. Несколько дней назад ректор Московской духовной академии и семинарии архиепископ Евгений отмечал свое 50-летие. В этот день я поздравил владыку, отметив его плодотворную работу во главе духовных учебных заведений Москвы и на посту председателя Учебного комитета, а также труды, которые он понес в качестве члена комиссии по диалогу с Русской Зарубежной Церковью, в том числе в составе делегации Русской Православной Церкви, посетившей три континента: Северную Америку, Австралию и Евразию.

И не только словом я хочу отметить его труды, но и видимым знаком — церковной наградой — орденом святого благоверного князя Даниила Московского II степени.

В этот торжественный день хочу пожелать щедрой помощи Божией всем вам, дорогие братья и сестры, начальствующим и учащим, передающим свои знания и живой опыт веры будущему поколению наших священнослужителей. Вы заняты ответственным трудом по воспитанию и образованию новых поколений пастырей нашей святой Церкви. Личным образцом, примером жизни воспитывайте, наставляйте, образовывайте молодое поколение, научая их, как должно служить Церкви Христовой. А дорогим студентам Академии и Семинарии, готовящимся к совершению пастырского служения, учащимся Регентской и Иконописной школ желаю плодотворно трудиться на ниве Христовой, усердно заниматься богословской наукой и ревностно нести свое послушание в Церкви. Дорожите временем, которое дано вам для получения знаний. Помните, что вам предстоит стать проповедниками, просветителями нашего народа, деятельными служителями Церкви Христовой, передавать людям те традиции и ту веру, которые вы унаследовали от старшего поколения.

Сегодня в докладе, который был произнесен профессором Алексеем Константиновичем Светозарским, был представлен самый тяжелый и трудный период в истории Русской Православной Церкви — почти весь XX век. К сожалению, часто молодое духовенство, воспитанники наших духовных школ не знают и не вполне понимают, что пришлось пережить старшему поколению, какие репрессии и гонения выпали на долю Церкви и людей, сохранивших ей верность. Это было тяжкое время, когда духовенству разрешалось одно только «отправление религиозного культа», то есть совершение Таинств и треб. Но, тем не менее, оставалось самое главное — возможность совершения Божественной литургии, и это сохранило Русскую Православную Церковь, которая не сломилась и прошла через все бури испытаний.

Совсем недавно, посетив Францию и выступая перед Парламентской ассамблеей Совета Европы, я говорил о необходимости сохранения нравственных и духовных ценностей, которые, к сожалению, утрачиваются сегодня на Западе. Мы должны их бе-

ОТДЕЛ III

режно хранить как драгоценное сокровище, которое поможет нам возродить Россию, продолжить ее исторический путь, укорененный в Православии. Молодому поколению нужно вместе со всем нашим народом созидать будущее России, нашей Родины, сынами и дочерьми которой мы являемся.

Вспоминаю годы своего обучения в Санкт-Петербургской духовной семинарии в конце 1940-х годов. Как мы тогда, пришедшие в только что возрожденную духовную школу, ценили возможность получить настоящее духовное образование! К сожалению, сегодня это подчас воспринимается как само собой разумеющееся, не ценится как великий дар Божий.

Всем труженикам богословской науки от души желаю преизобильной помощи Божией, а молодому поколению неустанно напоминаю: дорожите удивительной возможностью воспринимать преподаваемые вам знания, впитывайте в себя вечные глаголы Истины, блюдите неукоснительно нравственные и духовные основы нашей веры, дабы в чистоте и незамутненности передать их пастве и грядущим поколениям!

А. К. СВЕТОЗАРСКИЙ

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПАТРИАРШЕСТВА В РОССИИ¹

Ваше Святейшество!

Ваши Высокопреосвященства, Ваши Преосвященства, всечестные отцы, досточтимые братья и сестры, уважаемые гости!

Прежде всего разрешите мне поздравить вас, все наше высокое собрание, с праздником Покрова Пресвятой Богородицы — престольным праздником Московских духовных школ.

Соединяя времена и эпохи, поминая ушедших в блаженную вечность и устремляясь мыслями в неизведанное будущее, мы сегодня обращаемся к теме, которая приобретает особое значение в этот юбилейный год — год девяностолетнего юбилея восстановления патриаршества в нашей Русской Православной Церкви. О значимости этого события уже достаточно много говорилось на прошедшей 11 октября в Москве, в Зале церковных соборов кафедрального соборного храма Христа Спасителя, научной конференции «Патриаршество в Русской Православной Церкви». Не будем повторяться и в формате нашей традиционной академической актовой речи все же позволим себе некоторый, как говорят литературоведы, «сдвиг жанра». Отойдем немного от нашего академизма ради, как говаривали в старину, «пользы духовного юношества». И да простят нас убеленные сединами и умудренные духовным и житейским опытом иерархи, пастыри времен безбожия, сидящие здесь, в этом зале, наши старшие братья и сестры — труженики родной Академии: известные богословы и скромные, но незаменимые технические и административные работники.

¹ Речь, произнесенная в присутствии Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского Алексия II на Годичном акте Московской духовной академии 14 октября 2007 г.

Вы — представители старшего и среднего поколения людей Церкви, олицетворяя ее традицию, во многом определяете ее сегодняшний день. Но, наверное, многие согласятся с тем, что здесь, в стенах Академии, как-то особенно ощущается вырастающее из этой традиции новое поколение тружеников на ниве Христовой: будущих архипастырей и скромных приходских священников — «народных батюшек», знающих духовные нужды своей паствы, ее сильные и слабые стороны, не различающих в море православного народа богатых и убогих, первых и последних, покрывающих любовью их слабости и немощи. Здесь, в этом зале, быть может, находятся и те, кто, удалившись от мира, пойдут самым тернистым путем — светлой и трудной дорогой иночества и, пройдя тесными вратами скорбей и искушений, отрекшись от мира, будут миру служить и светить, отражая своими чистыми душами свет Христов.

Верим, что в этом зале нашлось место и для будущих богословов, церковных историков, вдохновенных иконописцев, певцов и регентов, которые воплотят в своей жизни и творчестве слова святого Псалмопевца: *Пою Богу моему, дондеже есмь*². И, конечно же, отыщется в этом зале место (и пусть будет его побольше) для чад любимых матушек, оттеняющих своей скромностью высокое служение мужей — священников.

Здесь, в этом зале, — будущее Русской Церкви. Но как педагоги мы с вами, начальствующие и учащие, конечно, понимаем, что для того, чтобы это будущее состоялось, необходимо прежде всего, чтобы будущие (или по меньшей мере потенциальные) подвижники и подвижницы благочестия не возгордились от столь высоких и обширных перспектив. А потому — усадим их за привычные школьные парты и начнем открытый урок, который, волнуясь и переживая в присутствии самой высокой в Русской Православной Церкви аттестационной комиссии, проведет некий профессор, удостоенный семнадцать лет тому назад

² Пс. 103, 33.

определением Святейшего Патриарха высокого звания семинарского учителя.

Тема урока: «Патриархи XX века и некоторые задачи современной церковно-исторической науки».

Учитывая подготовленность и компетентность аудитории, ее информированность и любознательность, мы отказываемся от строгого хронологического подхода и последовательного изложения биографических сведений, касающихся жизни и деятельности четырех патриархов XX века: святителя Тихона, Святейших Патриархов Сергия, Алексия I и Алексия II. Относительно приснопоминаемого Святейшего Патриарха Пимена отметим, что до настоящего времени в современной историографии не существует полного и подробного жизнеописания Предстоятеля, возглавлявшего нашу Церковь на протяжении двадцати лет, включая период местоблюстительства. Парадоксально, но факт: мы не имеем возможности в полной мере охарактеризовать личность нашего старшего современника, памятного многим из тех, кто сейчас находится в этом зале. Относительно периода его жизни в 30—40-е годы двадцатого столетия имеются лишь отрывочные сведения самого общего характера: был монахом в миру, регентовал в московских храмах, работал в светских учреждениях, учился, был осужден и познал тяготы ГУЛАГа, воевал, был вновь осужден.

Некоторые конкретные факты биографии патриарха Пимена удалось выяснить лишь в конце 1980-х — начале 1990-х годов усилиями светских исследователей. Так что для вас, будущие Голубинские, митрополиты Макарии, Знаменские и Каптеревы, открывается в данном случае завидная перспектива настоящей исследовательской работы. И Бог вам в помощь.

XX столетие только что завершилось на нашей памяти торжествами, посвященными 2000-летию Воплощения Бога Слова, великим освящением храма Христа Спасителя и прославлением Собора новомучеников и исповедников Российских. Круг истории замкнулся: пострадавшие в первой половине XX века были торжественно прославлены на его исходе. Такое в истории бывает не-

часто, чтобы одно столетие вместило в себя полный цикл взаимосвязанных исторических событий. Кроме того, завершился (немного ранее, в начале 1990-х годов) и целый период гражданской истории — советский. Реалии, характерные для этого периода, во многом определяли положение Русской Православной Церкви и ее внутреннюю жизнь в минувшем XX веке.

Об этой неразрывной связи истории Церкви и истории нашего народа и Отечества мы, церковные историки, никогда не должны забывать, какой бы период ни привлекал наше внимание как исследователей, тем более если речь идет о периоде советском, когда любое изменение в общем курсе партийно-государственной политики сказывалось самым существенным образом на положении Русской Православной Церкви и других конфессий. Об этом необходимо помнить всегда. В противном случае история Церкви «повиснет в воздухе», замкнется сама в себе так, как это было в советские подцензурные времена, когда такой ущербный подход («занимайтесь, если это так уж неизбежно, своими внутренними делами и не дерзайте обобщать и систематизировать»), такая вот суперклерикализация подхода к явлениям церковной истории диктовались «власть предержащими», и, несомненно, не без выгоды для себя.

Казалось бы, подобный подход в наши дни должен был навсегда уйти в прошлое. Но нет! В новейших исследованиях, как закливание, повторяется мысль о том, что митрополит (а впоследствии — Святейший Патриарх) Сергей (хотя авторы подобного рода работ предпочитают именовать его исключительно митрополитом), подписав и опубликовав известную «Декларацию о лояльности» 1927 года (кстати, это еще один юбилей уходящего 2007 года — 80-летие этого важного исторического документа), не избавил Церковь от гонений, а ее членов — архипастырей, пастырей и мирян — от репрессий. И в качестве «подтверждения» своего «неоспоримого положения» авторы «антисергианских» исследований приводят действительно неоспоримые факты, иллюстрирующие разгром церковных структур и почти поголовное истребление епископата в годы «большого террора», то есть в 1937—1938 годах (кстати, еще один «юбилей»).

Но, дорогие юные церковные историки, произошло это десять лет спустя после опубликования упомянутого документа, и за это время в стране произошли грандиозные изменения. Закончился период нэпа, был взят курс на индустриализацию и коллективизацию сельского хозяйства. Советский Союз по замыслам (вполне реализованным) коммунистических вождей должен был в кратчайшие исторические сроки превратиться из аграрной страны в мощную индустриальную державу. В жертву приносилась деревня с ее традиционным укладом, параллельно жестоко подавлялась потенциальная оппозиция (интеллигенция, Церковь) и — оппозиция вполне реальная, существовавшая в рамках ВКП(б). За этот период (с 1927 по 1937) в стране сменилась правящая верхушка, с 1936 года утвердилось единовластие И. В. Сталина и его ближайшего окружения. Был озвучен тезис об обострении классово-борьбы (а люди Церкви — классовые враги) по мере приближения к построению социализма.

Так что, уж простите, тезис о том, что «митрополит Сергей, пытавшийся ценой компромисса с безбожной властью избавить Церковь от уничтожения и проявивший при этом “преступную недальновидность”», выглядит в этом контексте детски наивным. Такого зигзага в политике партии большевиков не могли себе представить ни многие «творцы нового мира», отправившиеся вскоре в круги ГУЛАГовского ада, ни тем более митрополит (впоследствии — Святейший Патриарх) Сергей, создававший легально существующие и признанные властью *de jure* церковные структуры, не признававшиеся большевиками с 1922 года, в условиях нэпа и идеологии «сменовеховства».

Был ли альтернативный путь развития церковной жизни в условиях складывавшейся тоталитарной коммунистической системы? Был. И многие искренние и гораздо менее гибкие иерархи пошли по этому пути, увлекая за собой клир и паству. Многие из них стали героями веры, мучениками, и их бескомпромиссная позиция по отношению к гонителям вызывает у нас искреннее восхищение. В сонме новомучеников и исповедников

Российских прославлены и те, кто сохранил общение с митрополитом Сергием, и те, кто встал к нему в оппозицию. Совместное почитание новомучеников, кстати, во многом способствовало уврачеванию разделения между нами и Русской Православной Церковью Заграницей. Ее иерархи, клирики и миряне, принявшие в свои сердца мученический подвиг «сергиан» как истинных свидетелей Христовых, вошли в евхаристическое общение с Русской Православной Церковью, а те, кто продолжал отрицать полноту благодатной жизни в Церкви на Родине (а одним из ярчайших проявлений этой благодатной жизни как раз и является мученичество за Христа), ушли в раскол.

Но, как говаривали в старину, «на прежнее возвратимся». И так, было два пути развития церковной жизни. Легализация с неизбежным восстановлением государственного контроля — путь митрополита Сергия. Обратимся к реалиям того времени. В условиях СССР с начала 30-х годов XX столетия не было таких общественных институтов, которые не контролировались бы тоталитарной государственной машиной, будь то общество бывших выпускников Александровского лицея, кружок любителей московской старины или поклонников тропической флоры и фауны. Начиная с конца 20-х годов разного рода общественные объединения аннулировались зачастую вместе со своими активными членами. Все оставшееся реорганизовывалось и ставилось под контроль. И при этом в таких немисливо трудных внешних обстоятельствах сохранилась Русская Православная Церковь, для которой не предполагалось никакого места в надвигающемся «светлом будущем». Более того, в ее лице сохранился идеологически не совместимый с коммунизмом, но при этом реально существующий общественный институт (выражаясь языком секулярным), который объединял миллионы приверженцев.

Сохранение легальных церковных структур, единого канонического центра — историческая заслуга патриархов XX века и их ближайших сподвижников. Да, Церковь была оттеснена на периферию общественной жизни, в ее внутренние дела бесцеремонно и властно

вмешивались спецслужбы и их дочерние организации, навязывавшие (и порой весьма успешно) людям Церкви свою волю. И все же на исходе советского периода Русская Православная Церковь смогла вступить на широкую ниву общественного служения в дни, как это принять говорить, «второго Крещения Руси» и оказала существенное влияние на формирование духовно-нравственного климата в обществе.

Конечно, мы не должны забывать и о том, что у «пути патриарха Сергия» были и свои теневые стороны. Прежде всего — воспитывавшийся годами и десятилетиями в некоторой части людей Церкви (независимо от их иерархического положения) сервильизм в отношении «власть предержащих». Можно отметить и другие негативные явления внутрицерковной жизни, обратившиеся во вредные привычки, требующие постепенного, но неукоснительного изживания. И все же, как нам кажется, этот путь был единственно возможным в тех исторических условиях.

Действуя строгими, порой очень жесткими мерами, митрополит Сергей сохранял единство церковной организации, прекрасно осознавая, что дробление единой канонической структуры на всякого рода местные «автокефалии» и самоуправляющиеся общины, вне зависимости от идеальных устремлений инициаторов их создания, объективно будет на руку гонителям Церкви, уже инспирировавшим к тому времени не одно разделение.

Что же касается альтернативного пути, то он изначально предполагал дорогу мученичества. В силу все тех же причин нелегально действующие общины и тайные монастыри, частные сношения епископов между собой по делам церковного устройства, издание и распространение литературы — все это, согласно тогдашнему законодательству, подпадало под понятие «контрреволюционная деятельность» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Однако значительная часть церковных людей в те трагические времена устремились по этому пути и приняли мученические венцы. Но путь этот не мог быть всеобщим, а поэтому — в полном смысле слова был альтернативным.

Это был путь избранных не только с точки зрения духовного горения и высокого настроения его приверженцев, но и с точки зрения организации «жизни в катакомбах». Наиболее удачным этот опыт оказался для единичных городских общин, сплоченных духовными руководителями (например, «мечевская община»), состоявших в основном из представителей городской интеллигенции.

Для основной массы православного народа этот путь оказался исторически не самым удачным. Постоянные репрессии, которым подвергались люди, ему следовавшие, привели к тому, что в результате катакомбные общины оказались без епископов и священников. Их место заняли разного рода «старцы», а то и «старицы». Движение во многом стало напоминать беспоповские секты XIX века, столь же бесчисленные, сколь и малочисленные по своему составу.

Не так давно по одному из центральных телеканалов передавали репортаж об одной из таких общин, существовавшей с 1920-х годов в небольшом селе, кажется, в Мордовии. Общиной управляют в настоящее время какие-то «дедушки» и «бабушки», а ее члены не могут четко определить своей конфессиональной принадлежности. Автор репортажа хотел показать в лице этих «истинно-православных» альтернативное «чистое Православие», однако эффект получился обратный.

Объективности ради следует отметить, что у такого яркого явления, как «жизнь в катакомбах XX века», также были свои негативные стороны. Они во многом определялись психологией «людей из подполья»: экстатический эсхатологизм, изоляционизм, ощущение избранности, переходящее в гнушение окружающими людьми, психология человека, живущего в осажденной крепости, нигилистическое отношение к государству, к своим гражданским обязанностям.

В истории всегда присутствует диалектика. И часто бывает, что нечто, бывшее вполне оправданным еще вчера, завтра становится бесполезным и даже вредным. Полагаем, что вполне объяснимая предельная дистанцированность от безбожного государства, стремление укрыть в подполье свою сокровенную жизнь в определен-

ные исторические моменты приводят к «выпадению из истории», неумению сориентироваться в стремительно меняющихся внешних обстоятельствах. Так, например, произошло с некоторыми представителями крайнего крыла «непоминающих», в годы Великой Отечественной войны занявших антипатриотическую позицию. И это тоже исторический факт.

В современной церковной жизни негативное наследие психологического настроения «людей из подполья», увы, продолжает ощущаться, и достаточно сильно. Все тот же «взрывной эсхатологизм», теории заговоров и всякого рода мифотворчество, толки об ИНН, околоцерковная деятельность политизированных радикалов, жесткий тоталитарный характер духовного руководства. Порой больше думают не о совершенствовании духовной жизни, а о том, как бороться с чипом в паспорте нового образца, посредством которого будто бы осуществляется слежение за всеми нами.

Все это было бы смешно, если бы не было так грустно...

Но вновь «на прежнее возвратимся». Мы с вами знаем, насколько условно общепринятое хронологическое деление исторического процесса на периоды. Вполне понимают это и последовательные критики патриарха Сергия, искусственно ограничивая рассмотрение его церковной политики годами «большого террора».

Разгром церковных структур, физическое уничтожение духовенства и активных мирян. Церковь на грани выживания. Все это должно было свидетельствовать в пользу того, что попытка «спасти Церковь» потерпела полное фиаско. Но патриарх Сергий умер не в 1937 или 1938 году. Он перешел в вечность 15 мая 1944 года, и за этот небольшой временной промежуток в жизни нашей Церкви произошли существенные изменения.

И, конечно, неслучайно, что в особом «Послании пастырям и папосым Христовой Православной Церкви» от 22 июня 1941 года прозвучал парафраз известной фразы из «Декларации» о «радостях и неудачах». «Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь». Изменился

исторический контекст. И фраза наполнилась принципиально новым смыслом.

«Радости и неудачи» Советского Союза, победы и неудачи Красной Армии на тот исторический момент воспринимались как «наши» не только соотечественниками в стране и отчасти за рубежом. Эти радости и неудачи стали своими для миллионов людей на земле, составивших общий фронт сопротивления «коричневой чуме».

О победе под Москвой и Сталинградом, на Курской дуге и под Кенигсбергом молились в храмах русского Зарубежья, в католических и протестантских храмах Европы, Америки и Австралии, в синагогах и мечетях, в буддистских дацанах. Но не молились в большинстве общин «непоминающих», ибо литургическое поминовение связывает воедино прошение «о властех и воинстве». И это тоже исторический факт, на наш взгляд — достаточно красноречивый.

Подвиг наших патриархов в годы войны — подвиг прежде всего молитвенный. Нельзя без волнения читать рассказ, переданный келейником патриарха Сергия, о том, как старец-патриарх молился в ночь, когда решалась судьба Сталинградской эпопеи, нельзя без волнения читать о том, как в осажденном Ленинграде почти непрерывно нес свой молитвенный подвиг будущий патриарх Алексей I.

Не так давно мы отмечали 60-летие великой Победы. К этой знаменательной дате появилось немало интересных статей и монографий, освещающих деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны. Полагаю, что с этими материалами многие из вас знакомы. Остановимся лишь на самых важных, на наш взгляд, положениях.

В период войны Русская Православная Церковь под патриаршим возглавлением Святейших Патриархов Сергия и Алексея I заявила о себе как о колоссальном моральном факторе в жизни советского общества, явила, невзирая на годы непрерывных гонений, свою жизнеспособность в различных сферах общественного служения. Благотворительность, помощь раненым и сиротам, сборы средств на оборону — все эти традиционные для нашей Церкви

проявления ее жизни были запрещены известным «постановлением о культах» 1929 года, ограничившим деятельность религиозных организаций стенами «культового здания». А теперь, при некотором ослаблении государственного контроля, эти формы служения в одночасье воскресли.

Патриархи военных лет в глазах значительной части населения страны, включая и далеких от Церкви людей, стали фигурами общенационального масштаба, духовными вождями, вдохновившими мощное патриотическое движение.

Под водительством патриархов Сергия и Алексея I Русская Церковь восстановила в очерченных государством рамках течение нормальной церковной жизни, свои структуры (от прихода до Патриархии), возродила систему духовного образования, восстановила традиционные связи с христианским миром. Но главное — сумела ответить на духовные запросы миллионов людей, которые под влиянием скорбей и испытаний возвращались в ее спасительную ограду.

Церковное возрождение в годы войны проходило по обе стороны линии фронта. По ту сторону процесс контролировался и направлялся оккупационными властями, чиновниками из Берлина и командованием германских воинских частей, действовавших в прифронтовой полосе. Церковная жизнь в оккупации, в силу понятных причин, лишь сравнительно недавно стала объектом серьезных исторических исследований, но уже сегодня мы можем говорить о том, что благодаря целому ряду серьезных публикаций общая картина положения Церкви на временно оккупированных немцами и их союзниками территориях достаточно прояснилась, хотя, конечно, в освещении такой сложной исторической темы не обошлось без издержек, без ошибок методологического характера, от которых мне хотелось бы вас предостеречь.

Например, один светский ученый, доктор исторических наук, издал книгу о возрождении церковной жизни на оккупированных территориях, прочитав которую остается лишь воскликнуть: «Спасибо господину гауляйтеру за наше счастливое духовное возрождение». Он писал свою работу по материалам оккупационных газет и вла-

совских пропагандистских листов. Думается, что теперь ему следует продолжить свои изыскания и написать книгу о свободе религии в СССР по материалам газеты «Moscow News» и журнала «Новое время» — изданий пропагандистского характера, предназначавшихся для распространения за рубежом.

А недавно у нас, в Московской духовной академии, защитил кандидатскую диссертацию молодой церковный историк, посвятивший свои труды советскому периоду истории одной из епархий, входивших в число территорий, оккупированных немцами. Работа была интересной с точки зрения фактологии, но с точки зрения методологии — слабоватой. По логике автора выходило, что «люди в рясах» всегда поступали правильно: и когда «вынужденно» служили молебны в день рождения фюрера и в день «начала освобождения России от большевиков» (это — 22 июня, день начала войны), и когда собирали средства на нужды Красной Армии.

Следует уделить внимание еще одной концепции, родившейся не вчера в кругах, мягко говоря, не совсем симпатизирующих Русской Православной Церкви. Согласно этой точке зрения в годы войны наша Церковь оказалась в тисках двух тоталитарных систем, двух антихристианских режимов: советского коммунизма и германского фашизма, между которыми не было принципиальной разницы. Однако наша Церковь времен Святейших Патриархов Сергия и Алексия I никогда не ставила знака равенства между двумя системами; и дело здесь даже не в оккультных истоках нацистской идеологии.

«Свои», если следовать терминологии Л. Н. Гумилева, продолжали восприниматься как «свои», хотя порой (и даже как правило) причиняли Церкви гораздо большее зло, чем «чужие».

Однако и создатели, и идеологи, и простые «винтики» советской тоталитарной машины воспринимались принципиально иначе, чем воспитанные под знаком свастики «белокурые бестии», поставившие на повестку дня вопрос о самом существовании нашего народа.

Не следует забывать, что Русская Церковь, в том числе в лице своих Предстоятелей, всегда рассматривала «этнически православных» как свою потенциальную паству: будь то сталинский нарком,

маршал Советского Союза, участковый инспектор или ломовой извозчик. Она никогда не отказывалась от исторической миссии, завещанной святым равноапостольным князем Владимиром — крестителем Руси.

«Свои» гонители — те, кто отошел от Церкви, прошли в свое время полный или краткий курс Закона Божия или даже богословских наук, который до революции читался во всех высших учебных заведениях. Их крестили при рождении, исповедовали и причащали, наставляли в Законе Божиим, и то, что они выступили гонителями Церкви, «воинствующими безбожниками», по здравому рассуждению не могло не ранить в самое сердце их прежних наставников — архипастырей и пастырей, столкнувшихся в страшном противостоянии с продуктами своих «педагогических недоработок».

Последнее обстоятельство не могло не породить в душах людей Церкви чувства вины за упущенные возможности и за неспособность воспитать достойных преемников христианской традиции. Каноническую территорию Русской Церкви захватили после октября 1917 года не инопланетяне и не люди-осьминоги, а те, до сердец которых так и не смогли достучаться при вполне благоприятных условиях добрые и мудрые наставники.

А потому — с нравственной христианской точки зрения знак равенства между «своей» и «чужой» тоталитарной системами поставить было совершенно невозможно. Невозможно, почитая память новомучеников (а это почитание, пусть и сокровенное, всегда совершалось в Патриаршей Церкви), представлять их подвиг как аналог холокоста, где «нехорошие чужие» избивают «хороших своих».

Такой подход к трагедии Русской Церкви XX века был бы слишком упрощенным. И, тем не менее, он существует, он отражен в современной церковной историографии.

Полагаем, что данное прочтение событий прошлого для нас, людей Церкви, неприемлемо по этическим соображениям, хотя и весьма заманчиво с точки зрения мира сего.

Совсем иное видение проблемы отпавших от Церкви и не вошед-

ших в ее спасительную ограду людей дает нам все тот же Святейший Патриарх Сергий. Вспомним его проповедь, произнесенную 10 августа 1941 года в московском храме св. мч. Иоанна Воина на Якиманке. Тогда, в первые дни войны, когда еще по инерции пропагандистская машина выдавала бодрые сообщения в духе ворошиловской доктрины «война малой кровью на чужой территории», мудрый Первоиерарх, предвидя бесчисленные кровавые жертвы, которые будут принесены нашим народом на алтарь Победы, говорил о христианском долге молитвы за всех, защищающих священные рубежи Отечества, о молитве за всех, павших на поле брани. Он призывал объять христианской любовью всех: и православных воинов, и людей, отошедших от Церкви (а их, прямо скажем, в тот исторический период было немало), и совсем юных мальчишек, родившихся в начале 20-х годов и не получивших религиозного воспитания. «Молиться за всех, а особенно — за отпавших». Таков завет Патриарха.

Не знаю, читал ли эту проповедь современный поэт — автор стихотворения «Родительская суббота», но ему, на наш взгляд, удалось с истинно поэтической интуицией «поймать» отраженное в проповеди Патриарха настроение:

На родительскую субботу
Полагается помянуть,
И особенно — ту пехоту,
Что внезапно отправилась в путь.

Неотпетую, непростеную,
В окружении красных снегов,
И особенно — некрещеную —
Всю, что нас спасла от врагов.

Позвольте еще один поэтический образ — страшную древнюю легенду о юноше, полюбившем прекрасную внешне, но злую и темную душой девушку, которая потребовала от несчастного, ослепленного страстью поклонника в знак доказательства своих чувств принести сердце матери. Юноша вошел в дом, убил мать, рассек

вскормившую его грудь и вынул из нее еще трепетавшее сердце. Переступая порог оскверненного страшным злодеянием дома, он поскользнулся на пролитой крови, упал и выронил из рук материнское сердце. И в тот же момент он услышал тихий материнский голос:

— Ты не ушибся, сынок?

Думается, что именно эта древняя притча может служить самой яркой иллюстрацией к трагическим страницам русской церковной истории XX века.

Единому Богу ведомо, сколько таких вот сынков и дочерей, проблуждав в потемках безбожия и ощутив в своих душах зияющую пустоту, вернулось в родной Дом, в лоно Матери-Церкви, и услышало сквозь слезы покаяния:

— Ты не ушибся, сынок? Ты не ушиблась, дочка?

Среди злобы и безверия, среди моря страданий и тьмы греховных ошибок у нас была Патриаршая Церковь, обнимающая всех любовью Христовой.

Святейший Патриарх Алексий I — Предстоятель Русской Православной Церкви, возглавлявший ее в патриаршем достоинстве на протяжении 25 лет, с 1945 по 1970 год. Неординарная, ярчайшая личность. Аристократ по рождению и воспитанию (внук сенатора и сын камергера Высочайшего Двора), блестяще образованный человек — выпускник Московского университета и Московской духовной академии, монах по призванию и по образу жизни. С его именем в истории Русской Церкви связана целая эпоха. Именно ему суждено было возглавить нашу иерархию после кончины Святейшего Патриарха Сергия. О его долгой жизни (он умер в неполных 93 года) можно говорить часами. Но, увы, нас ограничивает время и поставленная задача — говорить о наших патриархах XX века в контексте актуальных задач церковно-исторической науки. Поэтому — буквально несколько слов в контексте уже обозначенной нами тематики.

Итак, юрист по образованию, специалист в области канонического права, владыка Алексий поддержал в свое время политику митропо-

лита Сергия по воссозданию единого канонического центра церковного управления; разделял он и мысли заместителя Патриаршего Местоблюстителя о необходимости легализации церковной жизни. Он — человек дисциплины и порядка — явно опасался любой «самодеятельности», возникающей на почве церковной жизни.

В 1922—1926 годах он находился в ссылке. В годы ленинградской блокады разделял тяготы военного времени со своей паствой. Вступив на патриарший престол в феврале 1945 года, он стал одной из ключевых фигур послевоенного церковного возрождения в период благоприятных взаимоотношений Церкви и советского государства. Способствовал воссоединению с Русской Православной Церковью зарубежных епархий и приходов и восстановлению авторитета Русской Церкви в православном мире и в среде инославных христианских конфессий.

В отношениях с представителями власти придерживался принципов джентльменского соглашения. Наладив неформальные и взаимно уважительные отношения с «советским обер-прокурором» Г. Г. Карповым, он извлекал из этого сотрудничества немалую пользу для Церкви. Какое-то время искренне верил в возможность «конкордата» с государственной властью, хотя никогда внутренне не солидаризировался с ее идеологией. Убедившись в том, что партийно-государственная политика по отношению к Церкви в конце 1950-х годов круто изменилась в сторону конфронтации, решился на открытый протест, выступив в самый разгар «хрущевского» гонения с яркой апологетической речью на Конференции советской общественности за разоружение 16 февраля 1960 года. Грозил властям уйти на покой, что могло вызвать скандал на международном уровне. И все же в своем противодействии новому гонению он не нашел общественной поддержки: в разгар «хрущевской оттепели» судьба вновь гонимой Русской Церкви не волновала ни западную, ни советскую общественность.

С уходом Хрущева с политической арены прекратилось гонение на Церковь, но восстановить церковную жизнь в прежнем послевоенном объеме так и не удалось. В конце правления патриарха

Алексия I и в правление его преемника патриарха Пимена Церковь, говоря военным языком, пребывала в состоянии глухой обороны. Но при этом она сохраняла и приумножала свой духовный потенциал, благодаря которому смогла выступить на общественное служение в год празднования Тысячелетия Крещения Руси.

С этого исторического момента минуло почти 20 лет. Кардинальным образом изменилась жизнь в нашем обществе, самым радикальным образом изменилось положение нашей Церкви. Произошел перелом в общественном сознании, в определенной мере наши соотечественники избавились от идеологических штампов и пут принудительного атеизма. Миллионы людей вошли в Церковь, восстановившую за минувшее 20-летие многие формы своей деятельности. Конечно, новая эпоха в истории Русской Церкви связана с личностью ее Предстоятеля Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

Но эта несомненно значимая эпоха хронологически выходит за рамки нашего повествования. Она — достояние исследователей будущего, равно как и личность последнего в XX веке и первого в XXI веке Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. О роли этой исторической личности будут судить историки следующего поколения, может быть, и из числа тех, кто сейчас сидит в этом зале.

Мы же, современники, приносим нашему Предстоятелю сыновнюю благодарность за его неустанное попечение о благе церковном, за его постоянные труды, направленные на духовное возрождение нашего Отечества.

А теперь, завершая наш открытый урок, обратимся к истокам интересующего нас периода, ко времени святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, а точнее — к его образу, к которому мы совсем недавно прикладывались в день прославления Патриарха-исповедника. Этот памятный день с самого времени установления органично вошел в московскую церковную жизнь, в благочестивую московскую традицию. День этот тих и светел, обрамлен яркими красками золотой московской осени. У раки с мощами святителя-исповедника тихо мерцают лампы, и всех предстоящих в храме

ОТДЕЛ III

охватывает чувство удивительной тишины и покоя... Вспоминаются слова Спасителя: *Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей*³.

В судьбе святителя Тихона пророческим образом отразились будущие судьбы Русской Церкви и ее грядущих Предстоятелей. Избранный на патриарший престол в разгар октябрьских боев 1917 года, под грохот орудий, стрелявших по народным святыням, он одним из первых в числе своих современников понял, что новый порядок вещей устанавливается «всерьез и надолго», что на него теперь «возлагается попечение о всех церквях российских, и предстоит умирание за них во вся дни». И ради этого он жил, ежедневно умирая, изнемогая под тяжестью своего креста. Он стал в глазах миллионов людей во всем мире олицетворением духовного сопротивления беззаконию, творящемуся на российских просторах. Его обличительные послания воспринимались как голос совести, призванный пробудить покаяние в душах тех, кто, поправ заповеди Божии, окунулся в кровавый водоворот революционной стихии. Но при всем том он, вполне возможно, оставив личные симпатии, не сделал ни одного заявления, продиктованного политической конъюнктурой.

Он изведal заточение и испытал в полной мере беспрецедентное давление со стороны новых хозяев жизни, сохраняя при этом благодушие и чувство юмора. В его «покаянных заявлениях» — своеобразных личных «декларациях о лояльности» — слышится и горькое сетование по поводу оставленности прежними сподвижниками, и бодрая решимость и впредь отстаивать единство Церкви. Совсем не боец по складу характера, он был поставлен стражем Дома Господня и, как часовой, не оставил своего поста.

Наверное, поэтому у его святой гробницы так покойно и светло. Урок окончен. Благодарю за внимание.

³Мф. 16, 18.

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В НАУЧНО- ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ В ВУЗАХ РОССИИ¹

В современном образовательном пространстве России Русская Православная Церковь занимает исключительное и неповторимое место. С одной стороны, жизнь в Церкви, по слову, обращенному Господом нашим Иисусом Христом к ученикам, *не от мира сего*², с другой — в Священном Писании говорится о том, что ученики Христа — это *свет мира*³. Таким образом, *мир, во зле лежащий*⁴, должен быть не отвергнут, но преобразен, изменен, сообразован с предвечным Божественным замыслом. Было бы совершенно несправедливым, если бы российское образование оказалось принципиально неспособным к определенной интеграции в этот поистине «вселенский» процесс.

Светом мира, который ярко источает Церковь, оказывается прежде всего мысль святых отцов, их неиссякающее и не теряющее своей актуальности наследие. Освоение и более глубокое изучение святоотеческого наследия могло бы послужить реальному сближению между Церковью и государством, церковной и светской системой образования и внести свою драгоценную лепту в духовное становление и возрождение сильной и самобытной России. По слову свт. Иоанна Златоуста, Бог сохраняет и преумножает наследие человечества, если человечество доверяет Богу: «Сие великое наследие, сие краса, сие безопасность. Введи Бога в наследие здеш-

¹Приветственное слово, произнесенное 30 января 2007 г. в храме Христа Спасителя на секции Рождественских чтений «Святоотеческое наследие в вузах России».

²Ин. 15, 19.

³Мф. 5, 14.

⁴1 Ин. 5, 19.

него, дабы Он тебя вместе с детьми в Свою очередь ввел в наследие тамошнего»⁵.

При идеальном положении вещей, в силу глубинной целостности научного познания любая область из естественных или гуманитарных наук должна была бы так или иначе соприкасаться со святоотеческим наследием, имеющим абсолютную и непреходящую духовную ценность. Однако часто складывается впечатление, что и естественные, и гуманитарные науки, которые развиваются достаточно секулярными и автономными путями, даже не ставят перед собой подобной задачи.

Как хорошо известно, новые естественнонаучные открытия — например, в области квантовой физики — отнюдь не противостоят, а скорее способствуют формированию глубокого религиозного мировоззрения, лишая научную картину мира обольщений детерминизма и самодостаточности. Поэтому думается, что уже в настоящее время святоотеческое наследие могло бы быть гораздо сильнее востребовано представителями естественных наук, способными отступить от позитивистской ограниченности даже не XX, а XIX века и стремящимися к обретению целостного духовно-нравственного базиса, который по слову египетского подвижника аввы Григория кратко описывается так: Бог требует «правую веру от души, истину от языка, целомудрие от тела»⁶. Помимо назидательного воспитательного значения, святоотеческое наследие могло бы значительно расширить в интеллектуальном отношении кругозор преподавателей и студентов естественников. Не сомневаюсь, что математики, физики или химики, глубоко вникшие в гармоничность устройства мира, поверенную числом, постигнутую в удивительной общности законов и в поразительной простоте элементов, из которых он образуется, по мере приобщения к святоотеческому наследию не только обрели бы пользу для углубления перспективы своих частных наук, но и могли бы внести свой мощный вклад в изучение этого богатейшего наследия во всей непреходящей полноте его смыслов.

⁵ PG 51, 290:6—9.

⁶ De abbate Gregorio 1. PG 65, 145.

В сфере гуманитарных наук подход к святоотеческому наследию может быть еще более гибким и индивидуальным. Перечислим те гуманитарные дисциплины, которые наиболее тесно соприкасаются со святоотеческим наследием: философия, каноническое право, гражданская история двух тысячелетий по Р. Х., искусствоведение, психология, филология.

Для философов святоотеческая философия — одна из важнейших областей, ключ к уяснению средневековой мысли и культуры. Перед канонистами открывается огромная церковно-каноническая область, святоотеческий вклад в которую очевиден. Историки и искусствоведы помимо интереса к истории Церкви и церковного искусства могут проявлять живой интерес к обстоятельствам жизни и к особенностям творческого наследия отцов. Психологам святоотеческая антропология позволит избавиться от недопонимания и — в ряде случаев — неприятия душевно-духовного мира человека. Филологи, изучая языки или литературу, не могут не задаваться вопросом о роли и значении христианской веры и носителей этой веры в формировании византийской, европейской или русской культуры. Они находятся в особо выгодном положении, так как могут изучать патрологию как историю святоотеческой письменности, включая все ее особенности (литературные и языковые). Ярчайший пример иеромонаха Оптиной Пустыни Климента (Зедергольма), знатока святоотеческих творений, прошедшего классическую филологическую школу, не мог не вдохновить целую плеяду современных филологов на переводческие труды далеко еще не введенного полностью в научный обиход наследия отцов.

Как представляется, возможны два пути более интенсивного изучения святоотеческого наследия в светских высших учебных заведениях:

1. Существенно расширить изучаемый материал за счет памятников святоотеческой письменности в рамках имеющихся дисциплин. Так, филологи могли бы обращать большее внимание на особенности языков христианской ойкумены, юристы — изучать церковную канонику, а студентам-естественникам было бы важно ознакомить-

ся со святоотеческим взглядом на естественное откровение и с символическим толкованием картины мира и богослужения.

2. Разработать и ввести ряд особых курсов, посвященных святоотеческому наследию, с учетом (или без учета) специфики той или иной специальности естественнонаучного или гуманитарного направлений. В этих спецкурсах было бы целесообразно представить следующие актуальные разделы: история святоотеческой мысли, нравственно-аскетическое учение отцов, отношение Церкви к государству и обществу, или своеобразная святоотеческая социология.

Таким образом, в светских вузах со временем можно было бы ввести целый ряд общих и специализированных курсов, которые, конечно, нуждаются как в глубоком осмыслении, так и в длительной и фундаментальной подготовке. Несмотря на доступность святоотеческого наследия на различных современных сайтах (Pagez.ru), для его более серьезного восприятия помимо учебных монографий необходимы также хрестоматии с отрывками из творений отцов, соответствующими избранной тематике. Достаточно сказать, что еще в 1912 г. совет Московской духовной академии предлагал обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру создать святоотеческую хрестоматию двух типов: «элементарного» для начального образования и «повышенного» для среднего и высшего, который был бы применим «при изучении истории догматики, Церкви, христианского аскетизма»⁷. К сожалению, даже если такие хрестоматии и были разработаны, они оказались утерянными и невостребованными.

Что касается богословского или церковного образования, то здесь совершенно очевидно глубокое значение святоотеческого наследия. Все дисциплины, изучаемые в духовных академиях, семинариях, а также на богословских факультетах, в православных университетах и институтах, обязательно строятся с учетом святоотеческой мысли. Не только патрология, наука об отцах, занимающаяся святоотече-

⁷От 29 декабря 1912 г. О переводах «Творений св. отцев» 1911—1912. ОР РГБ. Ф. 172. К. 44. Ед. 2. Л. 15. Полный опубл. текст см.: БВ 5—6. 2005—2006. С. 511.

ским наследием по преимуществу, но и все основные дисциплины историко-богословского цикла — догматика, история Церкви, церковная каноника, аскетика, литургика, агиология — твердо опираются на него. Однако в настоящее время русской богословской науке нужно сделать еще немало усилий, чтобы выйти на высокий профессиональный уровень, соответствующий лучшим мировым стандартам и продолжающий лучшие достижения дореволюционной отечественной науки.

Святоотеческое наследие многопланово и многосоставно. Время жизни святых отцов — это два тысячелетия христианства. Отцы жили в самых разных уголках земного шара, хотя основная часть отцов первого тысячелетия подвизалась в странах византийского ареала, а впоследствии — на Руси и в других странах, хранивших православие. Святые отцы — представители самых разных миров, национальностей, культур, простецы или, наоборот, носители утонченной образованности. Они говорили на различных языках, иные из которых создавались под решающим воздействием христианства, как, например, древнеармянский, изобретенный Месропом Маштоцем, или глаголический славянский, изобретенный, по мнению многих ученых, свв. равноапостольными братьями Константином/Кириллом и Мефодием.

Но прежде всего святые отцы — носители святости. Среди отцов — мученики, аскеты, святители, благоверные цари и князья, святые мужи и в некоторых случаях жены, как, например, ама Сарра, которая говорила: «Хочу подняться по лестнице и полагаю смерть пред очами моими, прежде чем взойти мне на лестницу»⁸. Среди отцов — много святых не только известных, но и неизвестных. Ряд христианских писателей не был прославлен во святых, а иногда некоторые из них осуждались даже как еретики (например, Евагрий или Дидим Слепец). Однако исходя из общецерковной пользы, а иногда и по неведению, те их сочинения, которые не представляли угрозы, были интегрированы в ту же общую для всех духовную сокровищницу.

⁸De matre Sara 1. PG 65, 420.

Святые отцы писали в самых разных жанрах — апологетическом, духовно-назидательном, гомилетическом, дидактическом. Они писали в прозе и стихах, пространно и сжато, витиевато и по-пустынному строго. В святоотеческое наследие входят не только богословские, но и канонические⁹, исторические¹⁰, гимнографические сочинения. Некоторые из сочинений отцов не сохранились или сохранились в псевдоэпиграфах, так или иначе даже под чужим именем сохраняя драгоценный аромат истинно подлинного и значимого.

Святоотеческое наследие может открываться *многократно и многообразно*¹¹ — духовно, образно, словесно, интеллектуально, рационально и иррационально. Духовно оно открывается святым и стремящимся к святости через аскезу, через соучастие в православном богослужении, через стремление исполнить прочитанное у отцов и жить согласно сказанному отцами. Образно оно открывается через красоту священных изображений — икон и фресок. Интеллектуально и рационально отцы открываются через систематическое или эпизодическое чтение написанных ими текстов в оригинале или в русском переводе; через изучение научной или духовно-просветительской литературы, посвященной им; через чтение, слушание, написание лекций и докладов. Иррационально — через неожиданное осознание идентичности того, что происходит, с тем, что должно было произойти «по молитвам отцов».

Конечно, не стоит противопоставлять духовное интеллектуальному, святость — науке. Это принципиально разные и в то же время взаимодополняющие области. Святые отцы не всегда занимались наукой не потому, что гнушались ею. Так, авва Дорофей, живший в VI в. в окрестностях современной Газы, поступив в монастырь аввы Сериды, не отверг своего светского образования, но заменил

⁹ Например, «О возвращающихся от отступничества» (De iis, qui abnegarunt. PG 100, 1300—1317) свт. Мефодия Константинопольского.

¹⁰ Например, «Краткая история» (Breviarium. PG 100, 876—903) свт. Никифора Исповедника.

¹¹ Евр. 1, 1.

его совершеннейшей молитвой. При этом в лечебнице, в которой он нес свое первое послушание, он стал профессиональным врачом, в собирании писем своих духовных отцов и старцев прп. Варсонофия и Иоанна — профессиональным письмоводителем, в составлении поучений братии своего монастыря — мудрецом, в описании движений человеческой души — тончайшим психологом, в легкости донесения материала — пронизательным педагогом.

Итак, святоотеческое наследие — это не музейный экспонат, это не застывший опыт, но — одухотворенное творчество, бесконечная преданность Живой Истине, Христу. Святые отцы изучаются во взаимосвязи друг с другом, в контексте всего святоотеческого предания. Своеобразие мысли каждого отца выясняется не из праздного любопытства, но по верности истине. Современный исследователь отцов, пользующийся научной методологией исследования, при критическом отношении к изучаемому им наследию отцов не должен впадать в сомнение, а при похвале — в панегирик, сохранив беспристрастность как бы стороннего наблюдателя с глубочайшей верностью преданнейшего ученика.

Святоотеческое наследие никогда не замыкнуто. То, что пишется для монахов, читается мирянами. То, что кажется неисполнимым, вдохновляет. Исполнение одного приводит к приобретению всего, но даже малое отступление от истины приводит к потере многого. Богословские тонкости, невидимыми нитями связанные с самой сутью человеческой жизни, остаются под спудом лишь до определенного времени. Святоотеческое наследие, полностью недостижимое в своих глубинах, — источник бесценных сведений по психологии, педагогике, этике, истории.

Углубление уже существующей связи между естественнонаучными и гуманитарными дисциплинами и святоотеческим наследием служит обоюдной пользе. Как известно, новейшие достижения ученых в областях физики, химии, микробиологии подчас могут привести к губительным последствиям для вселенной и принести серьезный вред целому человечеству. Поэтому не следует забывать, что духовная сокровищница святоотеческой мысли, основанием которой

ОТДЕЛ III

является евангельское учение Жизни и Сама Личность Бога Слова, способна направить каждого человека использовать свои научные знания в единственно истинном направлении, ведущим не к гибели, а к благу и процветанию нашего общества. Так и в «Основах социальной концепции», принятых на Юбилейном архиерейском соборе, сказано выразительно и четко о том, что «Церковь и светская наука призваны к сотрудничеству во имя спасения жизни и ее должного устройства»¹².

Полноценное изучение святоотеческого наследия было бы невозможно без участия представителей современного ученого мира. Философ сможет лучше представить себе полемику свт. Василия Великого с Евномием или мирозерцание «Ареопагитик», а историк — непростые пути становления святоотеческого богословия в I и II тысячелетиях. В целом можно отметить, что святоотеческий потенциал смог бы значительно повысить духовно-нравственный и интеллектуальный уровень современного студенчества. Изучаемое пока что «по закону» в духовных учебных заведениях России одухотворенное наследие отцов ищет «законные» и «внезаконные» благодатные пути в умы и сердца светских студентов и ученых. Хочется надеяться на то, что ревнители святоотеческого наследия не останутся без помощи Божией: «Сказал авва Миос Велейский, что послушание вместо послушания. Если кто-нибудь слушается Бога, то Бог слушается его»¹³. Хотелось бы пожелать всем учащим и учащимся российских вузов духовной мудрости и взаимопонимания в поиске новых подходов к изучению богатейших россыпей святоотеческой мысли, способных помочь современному человеку обрести незыблемую точку опоры и духовную свободу в творческом постижении мира и своей жизни.

¹² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 14.1 // Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви 13—16 августа 2000 г. Материалы. М., 2001. С. 398.

¹³ De abbate Mios 1. PG 65, 301.

ИЕРОМОНАХ ПАИСИЙ (САВОСИН)

СЕДЕ АДАМ ПРЯМО РАЯ...

...И узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в рай во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму...

Быт. 3, 7—9

Слепой... начал кричать и говорить: Иисусе, Сыне Давидов! помилуй мя. Многие заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: Сыне Давидов! помилуй мя. Иисус остановился и велел его позвать...

Мк. 10, 46—49

Авва Макарий... говорил о себе: когда я был отроком, вместе с детьми я пас коров. Сверстники мои пошли воровать смоквы и, когда бежали назад, уронили одну. Я поднял ее и съел. Ныне, когда вспоминаю об этом, сажусь и плачу.

Алфавитный патерик. Макарий, 36

Когда на вёрхи тёмных сосен
Взбегает ветер сизокрылый,
И сыпкий дождь ковбылье косит
Своею свежестью унылой,

Твой тихий шаг, как тёплый облак,
Росою облекает камень,
Где сад, как верный славы облик,
Твоими насаждён руками.

Но в толще скрыт теперь прекрасный,
Как бег прожилок многоцветный,
Святых произрастений рясны
Вплетая в каменные ветви.

Твой вечный храм, укрытый тиной, —
В разбросанных костях бурьяна,
Где крылья песен птиц пустынных
Свои протягивают раны,

Где ветер страшною свирелью
Свивает стон в пустых глазницах, —
К его стенам, как к давней цели,
Глядят невидящие лица.

К Тебе, сгнивая в тёмной почве,
Росток восходит слабосильный,
К Твоим водам стремленье точит,
Срываясь, лань с высот стремнины.

Тебя на гноище взыскаю,
Плодов насытившийся славных
Следы шагов Твоих целует,
Где Жизнь его, в пыли и камне.

Твой глас далёкий тонкой нитью
По дням скитальческим струится,
Как свет свечи во тьме, обвитый
Вокруг предметов вереницы...

Где, Свете мой, Твой облик кроткий,
Где мир и тишь слов неслышных,
Где чистый свет и без порока
Нетленной ликованье пища?..

Где сад звучал волною чистой —
Там дёбрь нестройная взрасталась,
В смятённом увяданьи листьев
Последние взметая силы.

Там кровью слёз на тропах тайных
Исчерчен путь, во след текущий:
«Смердящих ран прими дыханье,
Благий, Непостижимый, Суций!»

Где жизнь была и дух тончайший,
Теперь привален камень тяжкий,
И образов нечистых чашей
Иссечен свет, как глас, протяжный.

Но в холод тьмы склонясь могильной,
Где мёртвых дел гноятся трупы,
Восставь меня, Единый Сильный,
Страданьем осязая струпы...

Ни шум листвы, ни птиц журчанье
Не восколеблют там беззвучья,
Лишь только зверь пройдёт случайный,
Иссохшие ломая сучья.

Здесь плачет воздух. Соль струится,
Как отблеск в глубине колодца,
По обращённым к свету лицам,
Где вышний Твой источник бьётся.

Всё умерло. И в мёртвой тиши,
В недвижной духоте глубинной,
Ты слёзы глаз слепых услыши,
Как кротость песни голубиной.

Здесь день, как век. И в недрах этих —
Проходит путь в местах унылых.
Здесь огонь не греет, свет не светит,
Здесь Жизнь Живущая застыла.

Но ускользя постоянно
 Сквозь дней холодных протяженье,
 Он вместе вслед влечёт неявно, —
 Твой свет, путей слепых движенье.

И зябких стран мертвящий воздух,
 Как обоняние морское,
 Птиц лёгких воздвигая гроздь,
 Приносит к дальнему покою.

Так виноградарь изгнетеньем
 Пролитых солнц в земные жилы
 Из тленной извлекает сени
 Плода сияющую силу.

Так нищий тщится по дорогам,
 В пересеченьях торных сúdeб,
 В монетке, брошенной под ноги,
 Обрести печать того, что́ будет, —

Где мир и свет неомрачимый,
 Где, новым небом простираясь,
 Приемлет сердце в камне Имя,
 Где жизнь уже не умирает...

Здесь — труд... Руками внёмля почве,
 Как струнам гуслей среброзвучных,
 Он ищет Лик, как дольний почерк
 Луча, сквозящего чрез тучи.

Не чёрт телесных сопряженье,
 Но тонкой теплоты дыханье...
 Пред ним изнемогают тени,
 В нём Жизнь приемлет очертанья —

Как сладкий ключ в пространстве сердца,
 Облекшись в ризы слов молитвы,
 Сквозь смертный мрак, как лёд просевший,
 Теченье пресекает битвы...

Незрячих глаз сокрытым взором
 На пыль и камни натываясь,
 Среди безвременья и сора,
 Он к этой тайне востекает.

Но ускользает дней Желанье
 И жажды умножает ясность —
 Так над иссохших древ узлами
 Трепещет воздуха ненастность.

Где, Спасе, путь Твой сокровенный,
 И День Твой источает радость?
 Где Ты живёшь, Святой и Верный,
 Какой тропой пройдёшь у града?

Сижу на стогах, слыша струны
 Звнящих голосов и стуков...
 Что значит... звук?! Но хмарь безлунно
 Протянутую возьмет руку.

Здесь — плач... Ищи теперь криницы,
 Плодом насытившись желанным
 И словно сумрачною птицей
 Страдания объят крылами.

И пеной утоляясь ранной,
 Отравленный, затиснув зубы,
 Ищи покой, тобой погранный,
 Зови Того, Кто вечно любит.

...Я в руки взять пытался пламень,
 Не оградившись крыльев взмахом,
 И вот — повержен, слеп очами,
 И в камне погребён средь праха...

Огромной слепоты зиянье,
 Как море, колыбель прибоя,
 Непроницаемая тайна,
 Повязь врачебного покоя...

Вместилась протяжённость века,
 Под плащ дождя и в вѣтров оды,
 И мутных слов и мыслей реки
 Над головой моей проходят...

Здесь сотни ног взметаюи звуки,
 Здесь пыль парит, вспорхнувши в пальцах,
 И вспять протянутые руки
 Теснящих толп, — там свет Твой, Спасе...

И приношу, как глас растений:
 Ты даждь костям Твоѳ дыханье
 Сквозь яд смоковых упоений,
 И камень претвори в рыданье.

И смертных уз приревши тени,
 Услыши глас пролитой крови,
 Сквозь письма в борьбе сплетений
 Написанную ею повесть.

... Чрез смерть проторгся пламень тайный,
 Лишь образ истинного мира,
 Сокрытый в тесноте и камне, —
 Так в древнем алавастре — миро...

Соткав разрозненные нити,
 Приносит сад плодов начаток,
 И близ — и чуждый... Слёз хранитель —
 И тяжким камнем запечатан...

И обладаемь — непостижный...
 И недвижимь — неуловимый...
 Прекрасный — в тайне жалких хижин...
 И прост, и ясен — и незримый...

Плодов его постичь желая,
 Как соглядатаи земные, —
 Твой в толпах шаг, но им скрываем, —
 Ждѳ человек, пока есть «ныне»...

Там кровь гниющая, и слѳзы,
 И пот, сквозь пыль и жар кипящий,
 Там голос птицѳ бьѳтся оземь —
 Уходит Жизнь, как луч скользящий...

Там троп страдальных призыванье
 Влечѳ к себе слепых, ничтожных, —
 Свои в нём исцеляют раны,
 В теснотах совлекаясь кожи.

И плач отъемлет плач древнейший,
 В врачебной грязи поруганий
 Твоѳ Дыхание принесши,
 Как ликованье всех дыханий.

И внове созидаи вещи
 Неомрачимо-тихим ладом,
 Ты горьких вод уклад извечный
 Страданьем претворяешь в сладость.

Как изменил меня... внезапно
 И исцелил... непостижимо?...
 Как упоён, молчаньем запят,
 Поѳт Твоѳ воскресший Имя...

И слов границы полагая,
 Как взмах ресниц очей раскрытых,
 Где робко первыми шагами
 Прозревший входит в мир разлитый,

Ты Лица свет уже не прячешь,
 Незримый, Чистый и Нетленный,
 Учитель и Хранитель плача,
 Как новой песни драгоценной.

Август—ноябрь 2006

ЕПИСКОП ПАВЕЛ (ВОЛКОВ)

ОТЗЫВ И КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ НА
ЗАПИСЬ КОКУНИНА ЧАСТНОЙ БЕСЕДЫ,
БЫВШЕЙ
МЕЖДУ ЕП. ПАВЛОМ И ПОМОРАМИ
12 ЯНВАРЯ 1926 ГОДА

Предлагаемые читателю замечания единоверческого епископа Павла (Волкова) о своей беседе со старообрядцами поморского согласия, помимо главной своей цели раскрыть подлинное содержание дискуссии, открывают нам во многом сокрытый для внешней среды богословский мир старообрядчества.

Описываемая викарным епископом встреча — это традиционная для старообрядцев форма обсуждения спорных вопросов с той лишь разницей, что если в предыдущее время старообрядцы встречались исключительно с целью полемики, то в **XX столетии стали возможны** беседы в домашней, а значит в более спокойной и доброжелательной обстановке. Отзывы еп. Павла открывают привычную картину не только прохождения бесед и обсуждаемых в них тем, но и последующую трактовку и оценку этих бесед. Сотни книг описывали споры старообрядцев с православными, и все они в основном предлагали оценку аргументов участников спора в зависимости от личных предпочтений авторов и издателей этих книг.

Сегодня не возникает уже никаких сомнений, что в старообрядческом расколе дискуссии о литургических подробностях не были главными. Реформы патриарха Никона вскрыли глубокий духовный кризис русского общества того времени и послужили лишь предлогом к расколу. Ибо главная причина раскола XVII в. кроется в недоверии к священноначалию, хотя обрядовые различия между

православием и ересью также имели для средневекового человека важное (почти догматическое) значение пограничного знака, видимым образом указывающего на разность в вере. Поэтому обвинения в неправославии слышны были с обеих спорящих сторон.

В стремлении сохранить привычный церковный обряд и в то же время пытаться приспособиться к условиям новой жизни, противники реформ были вынуждены переосмысливать основные тезисы своего мировоззрения. Это неизбежно вело не только к расколу с Церковью, но и к разделению внутри самого раскола.

Старообрядчество разделилось на поповское и беспоповское течения лишь к концу XVII столетия. До этого времени всех старообрядцев объединяло непринятие никоновских реформ. Так, например, в поморских скитах, которые в будущем обозначат себя как беспоповские, служили священники¹. В то же время распространителями учения об «истреблении священства» иногда могли быть сами священнослужители (например, священноинок Варлаам, проповедовавший в новгородских землях; соловецкий иеродиакон Игнатий, учивший в Поморье). И все же в богословских предпочтениях старообрядческих общин изначально наблюдается тяготение к двум типам мировоззрения. Вполне обоснованно полагает проф. П. С. Смирнов², что невозможно обозначить точное время разделения старообрядчества. Однако уже к концу XVII в. можно увидеть принципиальные расхождения двух его ветвей. В 1694 г. новгородский собор констатирует факт воцарения духовного антихриста, лишившего христиан Божественной литургии, а на Ветке в 1695 г. освящается новая церковь для совершения Евхаристии.

Упомянутые еп. Павлом поморы (чаще поморцы) — это старообрядцы поморского согласия беспоповской ветви старообрядчества. Так они именуются от северных мест Поморья, где еще до появления раскола из-за малонаселенности края и отдаленности приходов друг от друга сложилась беспоповская, бессвященниче-

¹См.: Смирнов 1898. С. 127.

²См.: Там же. С. 80 (приложение).

ская практика церковной жизни³. Здесь, на р. Выг, в Повенецком уезде Олонецкой губернии, и было основано Выговское общежительство (1694 г. — сер. XIX в.) — один из важнейших духовных центров беспоповства. Авторитетность и значимость Выго-Лексинской обители, несомненно, связаны духовной преемственностью с иноками Соловецкого монастыря, разгромленного царскими войсками в 1676 г. Последование уставу и богословским суждениям выговцев стало определяющим критерием беспоповского «Древлеправославия». Новые соглашения, появившиеся в результате разгоревшихся в Поморье споров об отношении к Церкви, государственной власти и браку, всегда старались указать на свою преемственность от Выговского монастыря, называя себя поморцами или старопоморцами (как, например, федосеевцы).

Систематическое обоснование учения первых беспоповцев находится в «Поморских ответах», написанных в 1723 г. насельниками Выгорецких скитов в ответ на 106 вопросов православного иеромонаха Неофита⁴. В дальнейшем ряд богословских и экклезиологических вопросов был отчасти переосмыслен во внутренних распрях старообрядчества и в полемике с православными миссионерами.

Как и все беспоповцы, поморцы совершают крещение и исповедь, составив определенное чинопоследование крещения мирским чином, без священнических молитв, и разработав практику исповеди в форме откровения помыслов и наложения надлежащей епитимьи. Отличительной особенностью поморцев от других беспопов-

³ См.: Ивановский 1892. С. 65—67.

⁴ Правда, «Поморские ответы» никогда не использовались старообрядцами-поморцами в качестве систематического изложения своей веры. Ср.: «Часто к “Поморским ответам” относятся как к некоему староверческому “катехизису”. А между тем главная задача составителей была — уберечь Выговское общежительство от разорения, не навлечь гнева суровых церковных и мирских властей. Поэтому ответы полны тонких обтекаемых формулировок, учитывая, что некоторые вопросы были просто политически провокационны (о “православии” царя, о спасительности вне староверия)» (комментарий редакции на статью И. Н. Заволоко. См.: Заволоко И. Н. «Поморские ответы» и их значение для старообрядчества // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2003 год. Издание Единого Совета Древлеправославной Поморской Церкви. С. 6).

цев было допущение, в отсутствие священников, бракосочетания как не требующего священнического благословения.

Одним из путей возвращения нормальной церковной жизни было появление с конца XVIII столетия в среде старообрядчества идеи единоверия. Ярким вдохновителем ее был инок Никодим Стародубский (†1784). В Русской Православной Церкви о возможности сосуществования двух обрядовых практик в одной Церкви говорили митрополит Димитрий (Сеченов), епископ Гедеон (Криновский) и архиепископ Никифор (Феотоки). Первый в истории единоверческий приход был основан архиепископом Никифором в Херсонской епархии в кон. 1779 или в нач. 1780 г. по просьбе старообрядцев с. Знаменка⁵.

Правда, отношение большинства старообрядцев к единоверцам всегда было отрицательным. Причина тому кроется не только в насильственных методах, которыми иногда насаждалось единоверие, но и в самой идее единства в разнообразии, которая нередко понималась лишь как нечто безжизненное и искусственное, скорее напоминающее игру слов⁶, нежели раскрывающее заботу православной иерархии о старообрядцах. Потому-то старообрядцы часто пренебрежительно называли единоверие унией⁷.

Официальную историю единоверия обычно начинают с прошения московских старообрядцев-поповцев в 1799 г., в котором указывались условия, на которых они желали бы воссоединиться с Православной Церковью при сохранении старого обряда. Условия эти были сформулированы в 16-ти пунктах и с замечаниями москов-

⁵ Кем и как положено начало единоверию в Русской Церкви // Братское слово. № 2. 1892. Т. 1. С. 113.

⁶ Ср.: «Если Синод разрешил креститься двуперстием присоединившимся к Православию, то пребывание в сообщении с Русской Церковью, с удержанием старого обряда, есть пребывание в Православии. Зачем тогда слово “единоверие”?» (Карлович 1881. С. 34). Или: «Если вера Никона хороша, то зачем же единоверие? Зачем лукавить самим с собою, зачем обманывать Бога и людей?» (Пичугин Л. Ф. О единоверии в Русской Церкви. Полемический очерк. М., 1909. С. 40).

⁷ Ср.: «Платоновское единоверие — подлинное подражание латинской унии. Только в том случае мысль и цель перехода из православия в латинство, а в России из православия в православие» (Карлович 1881. С. 128).

ского митрополита Платона (Левшина) (†1812) были утверждены 27 октября 1800 г. императором Павлом I.

Новая страница в истории старообрядчества открылась с начала XX в. благодаря Высочайшему манифесту о веротерпимости 1905 г. Во всех старообрядческих согласиях увеличивается активность в храмостроительстве, книгоиздательстве, появляются периодические издания, обстоятельно освещающие события в жизни всех согласий, старообрядцы созывают Всероссийские соборы и съезды. Недаром сами они любят называть это предреволюционное время «золотым веком старообрядчества».

Поморское согласие продолжает развиваться даже в 20-е гг. XX столетия, несмотря на изменившиеся общественные условия. Ярким свидетельством этого развития были почти повсеместные соборные заседания, на которых обсуждались вопросы церковного устройства приходской жизни. В это время активно действует центральный орган поморского согласия — Всероссийский (или Высший) Духовный совет, который был образован на II Всероссийском Соборе и просуществовал до 30-х гг. прошлого века. В крупных городах собираются областные Духовные советы.

Общий для старообрядцев энтузиазм не обошел стороной и единоверческих общин, важным событием в жизни которых стало рукоположение викарного единоверческого епископа.

Однако активность церковной жизни повсеместно спадает в 30-е гг. XX в. В это десятилетие было репрессировано большинство наставников поморского согласия, в том числе один из активнейших деятелей старообрядчества, упоминаемый еп. Павлом нижегородский наставник И. М. Кокунин (†1937)⁸. Единоверческие общины разделили общую судьбу гонимой Православной Церкви.

Раскол старообрядчества представляет собою очень сложное явление в истории Русской Церкви, породившее не только богатейшую культуру, но и особый тип религиозности. В истории старообрядческих согласий мы находим немало ложных ожиданий (воцаре-

⁸ См.: Агеева Е. А. Беспоповцы // ПЭ. Т. IV. 2002. С. 717.

ния антихриста на Руси) и канонических ошибок (признание самозванцев в качестве епископов). Но нельзя не признать, что в целом история раскола — это история жизни глубоко верующих людей, не забывавших об идеале святости и пытавшихся осуществить его. Непрестанная память о праведности предков давала внутреннюю силу и импульс для последующих поколений старообрядцев⁹. Но история старообрядчества — это все-таки история ошибок и неверных стремлений, это печальный пример жизни вне Церкви.

Г.И.Х.С. † Б.П.Н.А.¹⁰

16 июля 1926 г. наставник поморской общины Нижнего Новгорода И. М. Кокунин передал мне для отзыва запись нашей частной беседы, которую мы вели зимой сего 1926 г. на 12 января. Свою запись Кокунин озаглавил так: «Новая идеология в единоверии».

Прежде всего, самое заглавие породило во мне некоторые недоумения. «Новая идеология...» Идеология чего? Неизвестно. Неизвестность того, какая именно идеология в единоверии народилась, делает неизвестным содержание и определения к слову идеология, т. е. определения «новая». Неизвестно, была ли еще старая идеология и нужно ли это самое слово «новая».

Не поняв заглавия из самого заглавия, я обратился к чтению самой записки, надеясь там найти разгадку и удовлетворение своим недоумениям по поводу заголовка. Читаю.

После кратких биографических сведений запись говорит о субъективности как об основном якобы грехе новообрядчества, остающе-

⁹ В качестве примера можно привести правило Собора 1802 г. часовенных старообрядцев: «Инока Авраамия, и инока Иоанна, и инока Тарасия мы видехом, и свидетельствахом, что телеса их лежат нетленными. И поэтому и мы имеем надежду получить спасение» (Правило 29 // Постановление Собора часовенных 1802 г. в доме молитвенном дер. Щелконоговой, у настоятеля Даниила Кавыкина. Рукопись). О том же могли сказать и старообрядцы других согласий.

¹⁰ Скорее всего, данная аббревиатура означает традиционную формулу молитвы Иисусовой: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь.

гося в основе своей православным¹¹. Затем говорится о единоверии как точке сочетания истинно-православных основ веры с устройением личной жизни христианина, причем нет раскрытия того, в чем именно заключается это сочетание. Далее говорится, что все единоверие якобы пропитано духом никонианства, что 90% священников единоверческих до половины 1922 г. совершенно сливали понятие единоверия и никонианства и что приходская жизнь единоверия не отвечает идеалам церковным¹². Еще дальше говорится о необхо-

¹¹ Очень смелая и нетрадиционная мысль для беспоповского наставника. Само разделение в старообрядчестве на поповскую и беспоповскую ветви было порождено именно отношением к Православной Церкви. Поповцы или старообрядцы, принимающие священников от Греко-Российской Церкви, были более умеренными в отношении к Православной Церкви. Беспоповский взгляд на окружающий мир и свое безиерархичное положение связан с основным тезисом о безблагодатности Греко-Российской, а вместе с нею и Вселенской Церкви (см.: Шахов 2001. С. 97—98). «Беспоповство не могло, не отрицая самое себя, отказаться от представлений об уже состоявшейся онтологической катастрофе — исчезновении из мира благодати и истинного священства» (Шахов 2001. С. 190).

¹² Внутреннее положение единоверческих общин не было однозначным. С одной стороны, главной своей задачей единоверцы видели сохранение старого обряда в своих общинах, а с другой — Св. Синод порою направлял в единоверческие приходы священнослужителей, не имевших ни желания, ни опыта служения по старому обряду. Это отвечало распространенному среди священноначалия взгляду на единоверие как на церковные общины, появившиеся в результате снисхождения Церкви к духовной незрелости старообрядцев, как на переходную ступень для них к Православию (ср. мнение свт. Филарета (Дроздова) о единоверии: Собрание мнений и отзывать Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 5. Ч. 2. М., 1888. С. 562). Митр. Платон (Левшин) писал о назначении единоверия: «Дабы возыметь благу надежду, что таковые со временем Богом просветятся и ни в чем в неразностиующее с Церковью придут согласие» (цит. по: Труды Первого единоверческого съезда в Москве. 25—30 октября 1909 г. М., 1910. С. 116—117). Таким образом, единоверческие общины должны были стать миссионерскими по отношению ко всем старообрядцам. Даже столь просвещенный пастырь, как архиепископ Никифор (Феотоки), столь аргументированно и подробно доказывавший Св. Синоду естественность для Церкви употребления нескольких обрядов, в присоединении старообрядцев к Церкви надеялся, «что, наконец, между ними и нами не будет никакого различия ни в чтении новых книг, ни в совершении какого-нибудь, хотя бы самого ничтожного обряда» (Никифор (Феотоки), архиеп. Краткое повествование об обращении раскольников селения Знаменки [Кем и как положено начало единоверию в Русской Церкви // Братское

димости создания церковного клира и о церковном культе. (Здесь сделаю маленькую оговорку. Говоря о культе, я не давал понятие его, не касался идеологии культа, а говорил лишь о значении его в церковной жизни. Кратко мою мысль можно выразить одним словом: «культцентризм».) После сего идет иллюстрация моей мысли в виде сопоставления мирской культуры и духовной. Отсюда вывод — необходимо осознать значение культа в религии и его сущность и вовлечь верующих в сознательное и активное участие в церковной жизни. Опять-таки вопрос не касался того, как это сделать, а если и касался, то мимоходом.

На возражение Воронова я дальше говорил о значении внешнего в жизни христианина. Иллюстрации: положить нога на ногу, табак, фимиам.

Дальше идет схема течений русской церковно-религиозной жизни, положение единоверия среди них, теперешнее состояние бывшей господствующей Церкви, мое отношение к духовной власти ее, мое мнение о поморцах и вопрос о соединении старообрядчества.

Из этого перечня мыслей, которые согласно с записью Кокунина будто бы были высказаны мною, видно, что наш разговор был довольно разнообразен, но не видно из записи никакой идеологии,

слово. № 2. 1892. Т. 1. С. 138]). Поэтому в богослужении многих единоверческих общин складывалась особая практика, так что «в каждой почти единоверческой церкви свой порядок и обычай. Существует какая-то смесь полуправославного, полудиноверческого» (Свящ. С. Шлеев. Доклад о богослужении // Всероссийский Съезд 1912. С. 71).

Свящ. Симеон Шлеев так описал положение единоверческого богослужения: «В погоне за внесением в единоверческий строй и уклад церковной жизни новоисправленных чинов и обрядов замечалось какое-то состязание. В одном приходе ектения говорится по исправленной редакции, в другом “херувимская” заканчивается совсем не по-старообрядчески; здесь внесено: “Всех и вся”, “Видехом свет истинный”; там батюшка с благородными ушами прекратил пение “по крюкам”; в ином месте на соблазн “малых сих” вводит троеперстие и проч.» (Свящ. С. Шлеев. Об обучении единоверческого духовенства // Всероссийский Съезд 1912. С. 109—110).

Разумеется, такое богослужение отталкивало старообрядцев от присоединения к Церкви.

тем более новой. Сознание необходимости культоцентризма в направлении церковной жизни не есть еще идеология; необходимость создать церковный клир — тем более. Схема течений религиозной жизни России тоже не есть идеология и сама еще нуждается в идеологии.

Итак, ни я, ни другой кто не найдет в записи раскрытия заговора.

Перейду к общей оценке записи Кокунина. С внешней стороны запись сделана грубым топорным языком обыкновенного беспоповского жаргона. В своей записи Кокунин в мои уста везде безразлично влагает слово «никонианство» и совершенно не принимает во внимание, что я употреблял слова: «никонианство», «новообрядчество» и «Греко-Российская Церковь» в различных, не сводимых к какому-либо одному из них значениях; свести их к одному — значит делать насилие над моими мыслями и приписывать мне то, что я не выражал. Из разговоров с Кокуниным я, между прочим, убедился, что сам он нисколько не следит за своей терминологией¹³ и весьма далек от сознания, что это — очень тяжкий грех и явный признак отсутствия правильной духовной жизни.

С внутренней стороны, эта запись введет в немалое заблуждение лиц, ее прочитавших, ибо в ней мне самому очень трудно узнать себя, а местами совершенно невозможно. Так, например, в биографических сведениях Кокунин изображает меня как человека, который долго искал ответа на мучающий его вопрос: где найти воплощение идеалов жизни святых?! Рисует меня человеком, знающим

¹³ Неточность терминологии характерна для всех богословских рассуждений беспоповцев. Такая терминологическая неопределенность позволяла им обосновывать свои представления о Церкви, лишившейся иерархии, об отсутствии Таинства, о пришествии в мир антихриста и т. д. В качестве примера можно указать на нерасчлененное употребление общего понятия Церкви как богочеловеческого организма, Тела Христова (ср.: 1 Кор. 12, 12), и Церкви как общества людей; церкви как места совершения богослужения и церкви как храма человеческой души (ср.: 2 Кор. 6, 16. См.: *Ивановский 1892. С. 100*). Поэтому словом «Церковь» нетрудно было злоупотреблять и, говоря об одном предмете, приводить доказательства, относящиеся к другому.

старообрядчество только по академическим учебникам, причем, очевидно, не зная этих учебников, дает им «изуверную» характеристику и, что всего удивительнее, говорит неоднократно о каком-то моем переходе в единоверие со званием епископа.

Автор обладает, должно быть, пылким воображением, иначе ничем нельзя объяснить появление таких неверных сведений обо мне.

Я по крови и по воспитанию — единовер, т. е. старообрядец. Мой родитель уже 24 года священствует в единоверии. 25 лет я прожил в Заволжье среди старообрядцев, непосредственно наблюдал их жизнь и нередко вел с ними частного рода разговоры. Таким образом, старообрядчество знакомо мне с детства, знакомо непосредственно, опытно, а не только по учебникам. Так как я был единоверцем и всегда был в единоверии, то так я в нем оставался и по окончании образования; переходить в единоверие, да еще со званием епископа, мне было неоткуда. По окончании Академии до епископства я исполнял обязанности священника при единоверческой церкви с. Бор, а потому был избран кандидатом во единоверческого епископа губернским съездом единоверцев в 1922 г. и по просьбе их был рукоположен митрополитом Сергием по древнему чину в единоверческой церкви с. Бор.

Спрашивается, откуда же Кокунин взял эти и другие неверные обо мне сведения? Ответ один: из своего пылкого воображения. Ему ничего не стоило бы обратиться ко мне за точными краткими биографическими сведениями, но он почему-то этого не сделал.

Обращусь к записи самой беседы.

Автор обещал изложить разговор в его последовательном порядке, но не выполнил своего обещания. Самые главные и существенные моменты беседы он почему-то совсем опустил. Из записи читатель вынесет впечатление, что внимание собеседников сосредоточивалось почти всецело на единоверии, но это не совсем верно. В беседе на 12 января единоверию было уделено весьма немного времени. Заполню те важные пробелы, которые допущены Кокуниным.

После того, как все присутствующие расселись, был подан чай. Тема разговора не была обозначена, и разговор сначала вращался

на разнообразных вопросах как единоверия, так и беспоповства. Последовательно все эти вопросы трудно припомнить. Но вот речь как-то зашла о критерии истинности церковной жизни. Кокунин [сказал]: «Таким критерием служит соборное сознание. Раньше мы не имели этого критерия, ибо не могли собираться, а теперь мы его имеем»¹⁴. Я напомнил Кокунину его мысль, высказанную еще ранее у меня, что соборные определения — безусловно правильны, но позволил сделать некоторое ограничение этой мысли. Не все и не всегда соборные определения могут быть правильными безусловно. В доказательство своей мысли я взял соборное определение поморского Всероссийского съезда в 1909 г. о том, что бранобритие, табакокурение и прочее есть грех¹⁵. В дальнейшем вопрос шел главным образом о бранобритии. Тогда я еще не был знаком с постановлениями их соборов, но слышал от них же, что было сделано такое постановление. И я высказал мысль, что подобное постановление собора есть глубочайшая и опаснейшая ошибка с их точки зрения. Ведь наши предки смотрели на бранобритие как на ересь. Собор же сказал, что это грех. Между ересью и грехом разница большая. И кто прав? Предки или их потомки? Если это грех, то какая разница между бранобритием и осуждением? Осуждение — грех и бранобритие — грех: явления одного порядка. Кокунин определил разницу в том, что бранобритие является соблазном уже всей Церкви, а осуждение — нет. Я привел из Златоуста слова, где он говорит, что осуждение приносит тысячу зол и тому, кто осуждает, и тому, кто слышит осуждение, ибо слово осуждения обтекает всю вселенную. Афанасий Великий говорит, что осуждающий есть антихрист. Разграничение, указанное Кокуниным, оказалось недостаточным.

¹⁴ Речь, по-видимому, идет о том, что до Высочайшего манифеста о веротерпимости 17 апреля 1905 г. у старообрядцев не было возможности созвать значимый собор для разрешения церковных вопросов. Хотя старообрядцы в течение всей своей истории часто собирали местные соборы, только в 1909 и 1912 гг. в Москве состоялись два Всероссийских собора христиан-поморцев, до сих пор имеющие повсеместный авторитет среди поморцев.

¹⁵ Ср.: «Бранобритием считать явно нарушающими закон Церкви»; «табакокурение есть грех чрезвычайный» (Деяния собора поморцев 1909. Л. 10—10 об.).

«Вы-то, — говорил я, — по привычке еще будете различать бранобритие и осуждение, а ваши потомки, наверняка, не будут. Дальше: почему вы, подводя бранобритие под категорию греха, не допускаете бранобритиев на общую молитву с собой? Какое основание для этого? Затем: постановление вашего собора о бранобритии как о грехе несомненно стоит во внутреннем противоречии с постановлением Стоглавого собора о сем же предмете¹⁶. Грешников вы несомненно отпевае, приносы и помины за них творите, а бранобритиев по Стоглаву нельзя отпевать или сорокоусты за них петь, а ведь, по-вашему, они — грешники¹⁷. Почему так? Стоглав смотрел, очевидно, на бранобритие как на что-то большее греха, иначе и постановления такого не сделал бы». Вопрос со стороны одного из присутствующих: «Так что же такое, по-вашему, бранобритие? Ведь нельзя его назвать и ересью?» Я [ответил]: «Если его нельзя назвать ересью, то тем более нельзя назвать грехом; вашему собору и нужно было — выяснить и определить природу этого явления и отвести ему определенное место в религиозной жизни, не противореча в то же время отеческому преданию. Но собор этого не сделал, а, сообразуясь с настроением ослабевшей паствы своей, просто счел за нужное сделать свою очередную уступку, пойти на компромисс.

Определение вашего собора о бранобритии, табакокурении и прочем как о грехе знаменует собою глубокий внутренний сдвиг с основных позиций старообрядчества — сдвиг опасный и тем более опасный, что ваши руководители не сознают этого. Между ересью и грехом — расстояние большое, и оно поморцами пройдено; сде-

¹⁶ Стоглавый собор 1551 г. «стрижение бран» прямо не называет ересью, но указывает: «Несть православных, но поганых латынская и еретическая предания» (Стоглав. СПб., 1863. Гл. 40. С. 124).

¹⁷ Согласно решению Первого Всероссийского собора, «скончавшимся без покаяния с обритой бородой, не признававшим бранобритие за грех, погребения петь не следует» (Уложение. Л. 8 об.). Эта практика среди поморцев еще сохранялась в начале XX столетия. Позже, в качестве компромиссного варианта, могли совершать погребение при закрытом гробе. В настоящее время решение собора, выразившего некогда повсеместный старообрядческий обычай, соблюдается очень редко.

лана одна из опаснейших уступок в пользу мира сего. Эта уступка есть знамение разложения вашего христианского быта и свидетельство непонимания вами надлежащего взаимоотношения и значения основных элементов Христовой религии: догмата, культа, заповедей, канона, обычая. Отсюда проистекает и неопределенность в воззрениях на ересь и грех.

На вопрос «Что же такое брадобритие?» я ответил, что его нельзя считать ересью, как это делали наши предки; но нельзя считать и грехом, как это сделали вы — поморцы. Оно нечто среднее между ересью и грехом: быть может, и не среднее, но, во всяком случае, отличное от того и другого. Для обозначения его нужно отыскать термин. Термин этот мною, как мне кажется, найден, но требуется проверка его, ибо этим вопросом я только что начал заниматься. Когда я приду к окончательному решению вопроса, тогда могу и вам сообщить результаты своих изысканий.

Вот в кратких словах то, что было предметом рассуждений о брадобритии и что совершенно замолчено Кокуниным. Забыть такой интересный для старообрядца-беспоповца вопрос — невозможно. Постановка вопроса о брадобритии сильно всех заинтересовала: один из присутствующих (поморец из Москвы) сказал: «Много я слышал разного рода бесед, но подобно той, что сейчас слышу, еще не приходилось слышать».

Второй слой разговора касался беспоповства вообще и поморства в частности. «Всякая поповщинская церковь или беспоповщинский толк необходимо есть явление в том или другом отношении компромиссное. Хотя вы о себе и говорите, что в чистоте и неприкосновенности соблюдаете отеческое предание, но вы не можете сказать, что вы — то же, что и ваши предки. Ряд уступок, делаемых вами, не прекращается, и вместе с тем все усиливается процесс вашего начавшегося разложения. Хотя и медленнее, чем мы, но и вы идете к тому же пределу; у вас этот процесс по известным причинам идет медленнее, чем шел у нас, но в этом отношении разницы принципиальной между нами и вами нет. Разница лишь во времени. Брадобритие было ересью, теперь оно — грех, а через немного времени о нем вовсе не будут

говорить. Другой пример: в мире с половины XVII века царствует антихрист; потом он стал царствовать только в Греко-Российской Церкви; из чувственного он превратился в духовного, а теперь идея духовного антихриста уже отмирает совсем, превратившись в аллегорию, по выражению Кокунина¹⁸. Уступка в одном всегда ведет за собой уступку в другом, т. е. по всей линии религиозной жизни.

Мы, единоверцы, в данный момент имеем важное преимущество перед вами. Единоверие, находясь в самых неблагоприятных для существования условиях, в каких не находилось ни одно старообрядческое общество, разложилось до известного только предела, а в настоящее время оно, хотя и медленно, начало уже возрождаться. Таким образом в то время, как вы медленно, делая уступку за

¹⁸ Учение об антихристе было определяющим в мировоззрении противников реформ патриарха Никона, что во многом предопределило разрыв старообрядцев с Церковью. Исторически эсхатология старообрядцев развивалась в разных местах по-разному, переходя от персонализации антихриста в лице патриарха Никона, царя Алексея Михайловича, императора Петра I к более сложной концепции духовного антихриста. В большей степени это учение развил основатель федосеевского согласия Феодосий Васильев. Согласно учению Феодосия, ставшему общим для большинства беспоповцев, под антихристом следует понимать всеобщее отступление от православия (см.: Смирнов 1909. С. 163—175). Это базовое толкование легло в основу отношения беспоповцев к Православной Церкви как принявшей антихриста в реформах XVII в. и окружающему миру. Впервые соборно учение о духовном антихристе было произнесено на Новгородском соборе (1-е правило) 1694 г.: «Несомненно нам верить и прочим учение творить. Еже есть: по грехом нашим в кончину века достигом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно, в видимой церкви, седе на престоле Бога Живаго под именем Иисуса, показуя себе яко Бога, и тем, чрез воинство антихристово, разоряющее церкви Божия, вся Таинства ея истребил и всякую святыню омрачил и свое новодействие восстановил» (Смирнов 1898. С. 45).

Учение о духовном антихристе распространилось главным образом среди беспоповских общин как попытка богословски объяснить свое состояние без Таинств и без иерархии. «Учение о духовном антихристе, о явлении пророков Илии и Еноха не в чувственном виде есть основное учение беспоповцев, и без него не имело бы никакого прикрытия и никакой опоры их противозаконное без священства существование», — писал глубокий знаток старообрядческой психологии архимандрит Павел Прусский (Павел (Леднев), архим. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1897. С. 47).

уступкой, будете приближаться к тому же предмету, мы в то же самое время с Божией помощью подыдемся от него уже значительно выше. В этом наше преимущество перед вами, поморцами.

С самого начала вы должны были идти на компромиссы и теперь продолжаете идти этим путем. Компромиссное состояние поморского общества будет видно из сопоставления его с другими беспоповскими толками. Крайними полюсами беспоповства, на мой взгляд, являются некрещеные старообрядцы и мелхиседеки. Некрещеные старообрядцы, существующие и доселе, рассуждают так: в мире царствует антихрист, который истребил благодать священства; простецам нельзя совершать Таинства. Поэтому они и оставляют своих детей без крещения. Недавно пятнадцать человек таких старообрядцев присоединились через крещение к единоверческой церкви с. Сомовски Нижегородской губернии Лысовского уезда.

Мелхиседеки рассуждают противоположно. Без причастия Тела и Крови Христовых спастись невозможно, а священников нет. Но благодать в день Пятидесятницы излилась не только на апостолов, но и на всех верующих, на всю Церковь. С уничтожением преемственно-апостольского священства может действовать священство по чину Мелхиседекову. Отсюда каждый истинно верующий есть иерей, и каждый может причаститься укрухом хлеба.

Одни до конца провели беспоповскую идею о конечном истреблении священства, другие последовательно до конца развили иную беспоповскую идею, что благодать сохраняется помимо священства в обществе верующих. В сравнении с этими толками поморцы сделали уступку, допустив крещение простецам и развив учение о духовном причащении¹⁹.

¹⁹ Отсутствие иерархии поставило перед старообрядцами вопросы беспрецедентного устройства церковной жизни без священников. Особенно сложным для разрешения был вопрос о Таинстве Евхаристии. Первое время, когда были еще живы иереи «старого поставления» (рукоположенные до Большого Московского собора), в отсутствие священника христиане старались причащаться запасными Дарами. Позже, когда «благочестивых» священников становилось все меньше, приобретает значение учение о духовном причащении, ясно уже высказанное Феодосием Васильевым в 1707 году. В своем «Обличении» основатель федосеевского

Идея воцарения антихриста проведена последовательно странниками²⁰. Признанием государства и его власти вы пошли на компромисс и принуждены были развить учение о духовном антихристе.

Между некрещеными старообрядцами и мелхиседеками можно в порядке постепенной уступчивости разместить все беспоповские толки. Все они представляют цепь. Задача поморцев — сомкнуть эту цепь, объединить беспоповство. В силу своего компромиссного состояния вы этой задачи выполнить не можете.

Далее вопрос зашел о появившейся среди поморцев идеи священства²¹. Причем осуществление этой идеи предполагается путем

согласия приводит логику беспоповской сакраментологии, которая станет классической для многих беспоповских общин. Согласно этому представлению, воцарившийся антихрист истребил истинную Евхаристию, поэтому беспоповцы не имеют возможности причащения Святых Таин, полагая надежду на спасение «правой верой». Соблюдение «правой веры» является главным условием истинного, ставшего уже духовным, причащения через добродетельную жизнь (См.: *Смирнов 1909. С. 233—234*).

«Поморские ответы» также говорят о духовном причащении, когда «благословенных ради вин не имеющих где причаститься, еже устами вкусити животворящих и пречистых Таин, обаче веру теплую и усердное желание о сем показывают, добродетельми свое житие украшающее: таковии чрез веру и усердие духовне причащаются Плоти и Крове Христовы» (Ответ 104).

²⁰ Странники, или бегуны, или скрытники — наиболее радикально настроенные старообрядцы беспоповского направления. Исходя из своих воззрений полагали, что весь мир осквернен антихристом. Поэтому следует уходить из мира, укрываться от антихриста и странствовать, потому что в мире нельзя жить истинным христианам, никак не соприкасаясь с ним. Основные сведения о согласии странников см. в книге: *Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII — первой пол. XIX в. Новосибирск, 1996*.

²¹ Беспоповские общины поморцев никогда принципиально не отрицали необходимость иерархии и Таинств, но свое безиерархичное положение оправдывали вынужденным, обусловленным гонениями состоянием. Авторы «Поморских ответов» писали: «Не архиереев, но новин опасаемся и не церковей рукотворенных, но нововнесенных в ня новых преданий и уставов бегаем» (Ответ 102). Несмотря на решение Новгородского собора 1694 г. («Обязуемся с клятвой хранить вечно учение, что по грехом нашим в таковая времена достигохом, в няже православнаго священства вконец по благочестию лишились» (*Смирнов 1898. С. 126*)), беспоповцы всегда подчеркивали, что они не только не отрицают необходимость Таинств и священства, но готовы восстановить в своей церкви полноценную иерархию.

внутренне-самостоятельным, не заимствованным ниоткуда²². Во время разговора на эту тему один старец обратился ко мне с таким вопросом: «А скажите, отец Павел, правильно это будет

С начала XVIII столетия в поморстве велась напряженная интеллектуальная и духовная деятельность, связанная с попытками решения этого вопроса. Выговцы путешествовали на Святую Землю для ознакомления с православием на Востоке. Созывались общестарообрядческие соборы (1765 г.) о совместном поиске архиерея.

Однако все попытки XVIII века восстановить трехчинную иерархию не увенчались успехом. Экспедиции на Восток закончились неудачей, а на общем с поповцами Московском соборе так и не удалось найти единодушного решения. С тех пор поморцы укрепились в мысли о невозможности восстановить полноценную иерархию. Все чаще звучала мысль о том, что «во время пришествия антихриста не имать явиться Тело и Кровь Христова» (см.: *Ивановский 1892*. С. 74—78). В наше время вопрос о восстановлении священства в поморском согласии не поднимается. Так, на одном из последних поморских соборов было отмечено: «Считать поиски благочестивого священства, предпринимавшиеся староверцами в первое послераскольное время, исторически и географически исчерпанными в XVII—XVIII веках, рассматривая нынешнее безиерархическое устройство Древлеправославной Церкви в качестве исполнения пророчеств и неизреченного Божия промысла о Своей Церкви» (Постановление Совещания руководителей центральных органов и общин Древлеправославной Поморской Церкви России, Белоруссии, Латвии, Литвы // *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2002 год*. Издание Единого Совета ДПЦ. С. 3). Это же постановление дословно было повторено на III Всероссийском Соборе Древлеправославной Поморской Церкви 2006 г., проходившем в Санкт-Петербурге (см.: *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 г.* Изд-во Единого Совета ДПЦ. С. 9).

²² В 1926 г. в Нижнем Новгороде под председательством И. М. Кокунина проходил собор наставников, принявший решение об актуальности поиска священства для восстановления церковной полноты (см.: *Мельников 1999*. С. 144). Старообрядческий начетчик Ф. Е. Мельников в своей «Краткой истории древлеправославной (старообрядческой) Церкви» пишет, что на этом соборе наставники рассматривали вопрос о принятии священства от других православных Церквей. В силу глубоко укорененного церковного сознания старообрядцев история беспоповцев поморского согласия не знает идеи самосвятства. Неожиданным может выглядеть лишь решение совместного собора поповцев и беспоповцев 1765 г. со ссылкой на известный прецедент в Русской Церкви о поставлении епископа через возложение руки св. митрополита Ионы, мощи которого почивают в Успенском соборе (см.: *Нильский И.* О последней попытке раскольников найти себе епископа // *Христианское чтение*. Декабрь, 1859. С. 413). Правда, решение собора так и не было осуществлено.

или нет?» «А уж об этом вы сами должны подумать», — ответил я, удивившись простоте старца. Причем добавил: «Я думаю, что поморцам осуществление этой идеи грозит сильным расколом внутри, так как осуществление упомянутой идеи сопряжено с нарушением очень многих канонов, следовательно, осуществляя свои идеи, вы не выходите из своего компромиссного состояния, а лишь больше его осложняете. Но как вы думаете, у вас полнота или неполнота?» «Полнота», — был ответ²³. «Так что же вам еще искать, — [сказал я, —] если у вас полнота? Если же вы ищете, то у вас в каком-то смысле нет полноты; что-нибудь одно из двух».

«Несомненно, все эти искания ваши порождаются компромиссным состоянием вашего общества, между тем в единоверии нет никакого компромисса. Мало того, оно заключает в себе весьма ценное свойство — антиномическое единство двух внутренних сил, которые я для простоты понимания назову центробежной и центростремительной. Одна из них направлена в сторону новообрядчества, другая в сторону старообрядчества. Уравновешение этих сил и согласное их действие — наша внутренняя задача. Без наличия антиномического единства нет жизни, нет внутреннего стимула для ее возбуждения. Если вы раньше и жили, то благодаря чисто внешнему стимулу — гонениям со стороны антихриста. Гонения прекратились, внешний стимул отпал, идея антихриста отмерла, и поморство ищет сейчас выхода из создавшегося положения». Кокунин [ответил]: «Да, мы в половине XVII века были заряжены; этого

²³ Несмотря на безиерархичность своего положения, поморское сообщество всегда смотрело на себя как на Церковь Христову (ср. доклад Л. Ф. Пичугина «О существе Церкви» на I Всероссийском соборе христиан-поморцев 1909 г.: «Мы, староверцы-беспоповцы-поморцы, исповедуем и содержим истинную Христову Церковь, находясь без видимого священства по уважительной причине, ибо по 1666 число священство фактически пало в ереси» (Деяния собора поморцев 1909. С. 37). Ср.: «Древлеправославная Поморская Церковь является истинной преемницей по Символу Веры Единой Соборной Апостольской Церкви Христовой» (Уложения III Всероссийского собора Древлеправославной Поморской Церкви // *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 г.* Изд-во Единого Совета ДПЦ. С. 8).

заряда хватило на 250 лет; теперь он ослабел, и нужен новый заряд». На это я опять заметил, что внешний стимул ненадежен, ныне он есть, а завтра его может и не быть — нужно иметь внутренний стимул, каковым может служить антиномический закал религиозного общества.

Здесь было сказано о необходимости сделать догматы не только формами мысли, но и принципами жизни религиозного общества.

Третий слой разговора нашего был о месте и значении церковного культа в религиозной жизни, от которого мы перешли к вопросам культуры. Эта часть нашего разговора изложена Кокуниным, но настолько неудовлетворительно и скверно, что я никак не могу признать ее своей.

В беседе были затронуты и другие темы. Так, например, по вопросу о соединении старообрядцев²⁴ мною была высказана мысль о необходимости правильного отношения к Греко-Российской Церкви. Одни старообрядцы (большинство единоверцев) против решительного разделения с Греко-Российской Церковью, другие выдвинули принцип: нераздельно; прочие старообрядцы в основе отношения к Греко-Российской Церкви имеют принцип: неслитно. Мне кажется, тут есть крайность, которая всегда влечет за собой

²⁴С начала XX столетия наблюдается тенденция к объединению старообрядческих согласий. В 1906 г. уврачевался т. н. «неокружнический» раскол в белокриницком согласии, вызванный «Окружным посланием» 1862 г. Соборы белокриницкого согласия неоднократно (в 1911 и 1915 гг.) обращались к беглопоповцам, отрицавшим каноничность белокриницкой иерархии, с предложением объединиться (см.: Мельников 1999. С. 509—510). Поморские старообрядцы к концу XIX в. пытаются сгладить острые углы полемики между федосеевцами и поморцами (ср.: Предсоборное совещание духовных отцов и начетчиков. Об иноверцах // Деяния собора поморцев 1909. С. 25—27). А в XX в. практически принципиальной разницы между этими беспоповскими согласиями не ощущалось, что привело, например в Латвии в 50—60 гг., к сравнительно бесконфликтному реформированию федосеевских общин в поморские. Например, Рижская Гребенщиковская старообрядческая община, являющаяся крупнейшей общиной поморского согласия, еще в XIX столетии была федосеевской. В настоящее время о федосеевском прошлом общин свидетельствуют только некоторые сохранившиеся обычаи в богослужебной практике.

односторонность. Принципиально правильное решение вопроса будет тогда, когда мы решительно откажемся от одностороннего пользования и дробления единого православного принципа, когда мы обе его половины примем сразу: неслитно и нераздельно. Этим самым мы сообщим своей церковной жизни антиномический закал, отчего она получит необходимую жизненность.

Как на пример я сослался на наших предков, проводивших этот принцип по отношению к грекам в течение почти пятисот лет. Исторически теперь известно, что греки еще с XIII века сделались новообрядцами, а наши предки продолжали оставаться старообрядцами. Несмотря на это, общение между Церквами не порывалось. Такому отношению наших предков к новообрядцам-грекам не помешали даже клятвы Стоглавого собора, которыми был огражден старей обряд.

Как до Стоглава, так и после него общение и единение Церквей не прерывались, хиротония греческих епископов признавалась. Известно, что два наших патриарха были поставлены греческими патриархами — несомненно, новообрядцами — уже после клятв Стоглавого собора. Наши предки не разделялись с греками из-за разности в обрядах, но вместе с тем в этом не сливались с ними. Вот этот тип отношений наших предков-старообрядцев к грекам-новообрядцам и взяли единоверцы в основу своих отношений к Греко-Российской Церкви. Кокунин на это заметил: «Но тогда еще не было разделения духа, а в половине XVII века произошло разделение духа». Что означает «разделение духа», им пояснено не было²⁵.

²⁵Мысль о более глубоком различии старообрядчества и православия все чаще стала звучать в устах старообрядцев (особенно поповцев) с конца XIX в. Раскол XVII столетия предстает при таком подходе не только как следствие обрядовых нововведений патриарха Никона, но прежде всего как результат секуляризации мировосприятия послереформенной Русской Церкви.

«Церковная мистика у старообрядчества и новообрядчества глубоко различна. Партес, ласкающий и развлекающий человеческий слух, итальянская живопись вместо иконы, представляющая красивые по-земному образы, но оставляющая мысли предстоящего здесь имманентными дольнему миру, наконец, укрепив-

Вот самая существенная и центральная часть нашего разговора, почему-то опущенная Кокуниным, которая захватила по своему интересу и оригинальности решения вопросов всех присутствующих, так что не было нисколько удивительным, когда Александр Михайлович Киселев в заключение сказал: «Ну, пора кончать! До сих пор мы не встречались с единоверцами и мыслили о них почти так же, как о никонианах. Но вот мы слышали здесь представителя единоверия и из разговоров с ним убедились, что единоверцы — старообрядцы и даже больше старообрядцы, чем мы». На этом беседа и закончилась.

Последних слов ни в коем случае нельзя было бы произнести, если бы беседа касалась только тех вопросов, которые указаны в записке Кокунина. Собственно о единоверии в этот вечер я мало говорил. И вовсе не единоверие было самым центральным и главным в беседе, а то, что я кратко выше изложил. Спрашивается, откуда же взял Кокунин столько материала о единоверии?

Большую часть материала о единоверии он взял из первой нашей беседы, [состоявшейся] у меня на квартире в один из сентябрьских вечеров прошлого 1925 г. Причем он многое перепутал, многое искажил, многое поставил в иную связь. И немудрено! От сентября до июня много времени.

Считаю нужным кратко сообщить часть нашей первой беседы, имеющей отношение ко второй. Кокунин [спросил]: «Что вы думаете предпринять в области своей церковной жизни?» Я ответил, что наши задачи поставлены губернским съездом 1925 г.; на съезде поставлено провести: 1) уставность богослужения, 2) улучше-

нный обряд разрозненной, индивидуальной молитвы при общем богослужении, все это пригибает человека к земле» (цит. по: Кириллов И. А. Старообрядчество и новообрядчество (к вопросу о возможности их соединения) // Слово Церкви. № 24. 1917. С. 464). О том же писал и В. П. Рябушинский: «У них (православных. — Р. К.) пока все еще разная тональность, разный характер религиозного чувства. Это первопричина, а различие в обрядах — лишь следствие. Снятие клятв собора 1666—1667 гг. — великое дело, но это еще не все» (Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., Иерусалим, 1994. С. 99).

ние церковного пения, 3) восстановление церковной дисциплины и 4) позаботиться о подготовке церковного клира. Вот наши первые задачи. Задачи не оригинальны, но оригинальна постановка решения этих вопросов. Все указанные вопросы и раньше обсуждались²⁶, но в жизнь не проводились, потому что не было дано надлежащей почвы для осознания важности этих вопросов в церковной жизни. Такой почвой мы поставили культ. Здесь было указано важное значение культа в области церковной жизни. Но Кокунин, сам ничего не понимая в вопросе о культе, в своей записи пытается на основании моих слов о значении культа дать понятие культа, но этим только показывает убожество своей мысли по этому вопросу, извращая в то же время до неузнаваемости мои собственные мысли касательно культа.

Не имея возможности проанализировать всю запись Кокунина, я остановлю внимание на первой странице записи. Прежде всего там говорится о субъективизме как направлении в церковном мировоззрении. Я действительно говорил, что такое субъективизм вообще и в чем он может проявляться, а затем сказал, что в половине XVII века в церковной жизни был сделан сдвиг именно в сторону субъективизма, отчего получилось немало ненормальностей в жизни Русской Церкви, а Кокунин уже положил субъективизм в основу жизни Греко-Российской Церкви. Далее говорится о формализме в жизни последней. Внутреннего родства между формализмом и субъективизмом я не нахожу, из чего должно быть ясно,

²⁶ Эти вопросы были предметом обсуждения I и II Всероссийских съездов единоверцев 1912 и 1917 гг. На первом съезде православных старообрядцев поднимались вопросы улучшения церковного пения (см. доклад священника Г. Дрибинцева «О постановке церковного пения в единоверческих приходах»), отмечалась острая необходимость в школах для церковного клира, чтобы повышать качество старообрядческого богослужения (см. доклад священника Симеона Шлеева «Об обучении единоверческого духовенства, особенно вновь поставленных иереев и диаконов единообразному совершению церковного богослужения»). Улучшение качества богослужения обсуждалось и на других съездах единоверцев (см.: Труды Первого единоверческого съезда в Москве. 25—30 октября 1909 г. М., 1910. С. 32—38; 61—62).

что слова о формализме мною были сказаны в иной связи, причем этот формализм Кокунин выставляет как главный принцип церковной жизни, и что этот принцип будто бы сама Церковь предписала верующим. Как субъективизм, так и формализм есть результат известных жизненных явлений, а не результат приказаний. И было бы слишком кощунственно влагать в уста Церкви, какая бы она ни была, такие слова, какие влагает ей Кокунин. Никакая Церковь, ни тем более я как единоверец, не могли сказать такое. Так может сказать только беспоповщинский начетчик.

Далее Кокунин пишет: «Дух никонианства проник во все уголки духовной жизни единоверия». И раньше я знал, а теперь тем более, что есть очень стойкие и крепкие единоверческие приходы, ни говоря уже об отдельных семьях и лицах. Здесь опять же сказалась оценка беспоповщинского начетчика.

Кокунин пишет обо мне: «К тому моменту, как я вошел в единоверие, в нем насчитывалось не менее 90% священников, совершенно сливающих понятие о единоверии и никонианстве». Терминология не моя, а начетническая. Действительно, я думаю, что единоверию должно принадлежать самостоятельное значение, но в силу сложившихся исторических обстоятельств оно его не имело. Неудивительно, что многие (но только не 90%) в силу своего воспитания или образования, быть может, и сливали единоверие с Греко-Российской Церковью. Кроме того, статистикой сливающих единоверие с Греко-Российской Церковью я еще не занимался, да и не мог заняться, ибо в своем ведении я имею до 100 единоверческих церквей, а всех их около пятисот. На основании одной пятой я не мог судить обо всем единоверии. Да и к тому количеству церквей, которое я имею, я не могу приложить указанную Кокуниным цифру. Если бы это было так, то зачем нужно было бы единоверцам хлопотать о своем единоверческом епископе, а мне известно, что в этих хлопотах главное участие всегда принимало духовенство²⁷.

²⁷ Желание единоверцев окормляться у единоверческого епископа было изначально. Уже старообрядческий инок Никодим Стародубский одним из 12 пунктов условия присоединения к Православной Церкви, поданных в Св. Си-

Дальнейшая рубрика со слов: «мой переход...» и т. д. есть сплошное извращение моих слов. Как бы ни сильно было во мне самомнение, в порядке — даже чисто внешней — скромности я не мог связывать судьбы единоверия со своею личностью. Моя мысль была такая: с получением своих епископов начинаются новые страницы в жизни единоверия, а отсюда естественен и некоторый перелом в его жизни.

В записи далее говорится: «Большинство священников единоверческой церкви меня как единоверческого епископа встретило недружелюбно. Тотчас же против меня была образована оппозиция, очень ярко себя выжившая...» и далее. Таких слов я не могу высказать ни в коем случае, пока нахожусь в здравом уме. Большинство единоверческого духовенства не могло встретить меня враждебно. Ведь я не сам к ним пришел и не был назначен к ним насильно, против их желания. Кандидатом в единоверческого епископа я избран

нод, указал на желание иметь хореепископа, который, состоя в непосредственном ведении Синода, управлял бы делами всех российских старообрядцев (пункты 3—6) (см.: *З. Искание глаголемыми старообрядцами в XVIII веке архиерейства // Православное обозрение. Апрель. 1867. С. 511—513*). Разумеется, в то время Св. Синод отказал в просьбе старообрядцам. В прошении 1800 г. о присоединении к Церкви с правом сохранения старых обрядов старообрядцы даже не упоминают о своем епископе. С появлением старообрядческой Белокриницкой иерархии в 1846 г. вопрос о единоверческом епископе возник в среде священноначалия Русской Церкви. Так, свт. Филарет (Дроздов) в целях ограничения распространения старообрядческого раскола предлагал Св. Синоду рукоположить для единоверцев экстерриториального викарного епископа (см.: *Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 4. М., 1886. С. 293—306*). В 1890 г. единоверцы снова подают прошение в Св. Синод о поставлении единоверческого епископа (см.: *Свящ. С. Шлегев. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Зимина 2005. С. 289*). Вопрос о единоверческом епископе неоднократно поднимался на единоверческих съездах 1909, 1912 и 1917 гг. Наконец, Поместный Собор 1917—1918 гг. принял решение о рукоположении викарного единоверческого епископа (см.: *Постановление Священного Собора Православной Российской Церкви о единоверии. П. 2 // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Деяния LXXXIII—CI. Т. 7. М., 1999. С. 164*).

губернским съездом единоверцев, большинство членов которого составляло духовенство. Все единоверцы и все духовенство единоверческое (за небольшим исключением) только и жило мыслию о своем епископе, это было целью всей их прошлой жизни; для этого главным образом и собирались два Всероссийских съезда. Стремления единоверцев увенчались успехом. Собор 1918 г. разрешил единоверцам иметь своих епископов. Первым единоверческим епископом был еп. Симон, рукоположенный в 1918 г. патриархом Тихоном, но который, к сожалению, был убит в 1921 г. в г. Уфе²⁸. Из сказанного ясно, что единоверческий епископ не был какой-то неожиданностью в 1922 г., каким-то пугалом для большинства духовенства, против которого «тотчас же» нужно было образовать оппозицию. Зачем же было хлопотать, собираться, избирать себе епископа? Неужели только для того, чтобы отнестись к нему враждебно и составить против него оппозицию? При таких условиях, какие рисует богатая фантазия Кокунина, не только не нужно бытие единоверче-

²⁸ Священномученик еп. Симон (Шлеев) (†18.08.1921) — первый единоверческий епископ. Симеон Иванович Шлеев родился в 1873 г. в семье старообрядцев-беспоповцев даниловского согласия. В младенчестве присоединен к православию на правах единоверия. Окончил Нижегородскую семинарию, выпускник Казанской духовной академии. Известный и активный деятель единоверия. Настоятель казанского единоверческого храма во имя Четырех Евангелистов. Переведен в Санкт-Петербургскую епархию, назначен настоятелем Никольской единоверческой церкви. Автор многочисленных статей по вопросу единоверия, в том числе монографий: «Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской Церкви» и «Единоверие в своем внутреннем развитии. В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев». Устроитель реального единоверческого училища, женской гимназии, единоверческого братства Санкт-Петербурга, издатель единоверческого журнала «Правда православия» (потом «Глагол времени»), участвовал в трудах VI отдела Предсоборного Присутствия, организатор и участник I и II Всероссийских единоверческих съездов 1912 и 1917 гг., участник Священного Собора Русской Православной Церкви 1917—1918 гг. Активный сторонник появления единоверческого епископата. С 1918 г. — единоверческий епископ Охтинский, в 1920 г. св. патриархом Тихоном назначен временно управляющим Уфимской епархией. Застрелен неизвестными у своего дома при возвращении из уфимского кафедрального собора со всеобщей в канун Преображения Господня (см.: *Зимица 2005*).

ского епископа, но и невозможно его существование, немислима его деятельность; но у нас было три губернских съезда, деятельность их прошла мирно и плодотворно.

Итак, все подведомственные мне приходы во главе со своим духовенством встретили второго единоверческого епископа радостно и восторженно. Сказанное Кокуниным с точки зрения здравого смысла является бессмыслицей и ложью, которая пусть останется на совести его.

В этом же роде составлена вся запись, которая относится к моему действительному разговору так же, как отображение в кривом зеркале к его действительному лику. И как в кривом зеркале бывает трудно узнать себя, так и в записи Кокунина мне было трудно узнать себя. Многих лиц Кокунин введет в заблуждение своим «творением».

Я не имею времени, да и не считаю нужным разбирать все, написанное Кокуниным. Для образчика я взял первую страницу записи и проанализировал ее, по этому образчику пусть читатель судит и о дальнейших «перлах творчества» Кокунина. Кроме того, на полях записи Кокунина, данной им мне для прочтения с условием ее возвращения, я сделал пометки почти напротив каждой рубрики в таком роде: чушь, туман, уродство, ложь, неверно, грубо, ересь и т. п.

Я удивляюсь, как человек может браться записать то, что он слышал, но чего он безусловно не понимает, о чем первый раз слышит, — я разумею культ. Если я не понимаю предмета речи, то могу ли я правильно передать эту речь? Ясно, что не могу, но Кокунин по каким-то соображениям взялся воспроизвести через пять месяцев такой тонкий предмет моих рассуждений, как культ, сам будучи нисколько не сведущ в этом вопросе. Что же получилось? Уродство жалкое, а местами смеху подобное, туман, извращение, чушь и даже ересь.

Ни в каких учебниках, тем более в академических, я не встречал еще взгляда на старообрядчество как «на изуверную секту»²⁹.

²⁹ Взгляд на сущность и происхождение старообрядческого раскола в течение нескольких столетий претерпевал принципиальные изменения. Первые полемисты XVII—XVIII столетий (Симеон Полоцкий («Жезл правления», «Цвет духовный»), свт. Димитрий Ростовский («Розыск о раскольнической брынской вере»),

Кокунин, очевидно, забыл или не читал труды Каптерева³⁰ и Голубинского³¹, — но запись Кокунина явилась для меня определенным свидетельством «изуверства» мысли поморцев.

Итак, в запись внесена значительная часть нашей первой беседы и перепутана со второй: из второй беседы опущена самая существенная часть ее о брадобритии и о внутренней структуре беспоповства, в частности поморства. Эта опущенная Кокуниным

Питирим, еп. Нижегородский («Пращица духовная»), архиеп. Феофилакт (Лопатинский) («Обличение неправды раскольнической»), свт. Арсений (Мацеевич) («Дополненное обличение неправых и лжесловесных ответов раскольнических»)) видели в истоках старообрядчества невежество и необоснованное упорство в неподчинении Матери-Церкви. С конца XVIII в. вместе с развитием исторической науки в России меняется отношение священноначалия к обряду и старообрядчеству. Если церковные писатели предыдущего времени единственно возможной богослужебной практикой в Русской Церкви видели новый обряд, то в XIX в. стало возможным появление единоверческих общин, все чаще говорилось о возможности сосуществования нескольких обрядов в литургической практике Церкви. Наконец, с начала XX в. реформы патриарха Никона начали переосмысливаться исторической и богословской наукой. Проблемы и вопросы единоверия начинают волновать священноначалие. Так, на I Всероссийском съезде единоверцев 1912 г. участвовал 21 архиерей (см.: Всероссийский съезд 1912. С. 25).

Такие изменения по отношению к старообрядчеству не могли не сказаться на учебных пособиях и книгах, посвященных расколу.

³⁰Каптерев Николай Федорович (†1918) — церковный историк; профессор Московской духовной академии по кафедре Всеобщей истории. В своих работах по истории Русской Церкви XVII в. и старообрядческому расколу (напр.: «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович». Сергиев Посад, 1909—1912; «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов». Сергиев Посад, 1913) доказывал небесспорность как литургических и обрядовых реформ патриарха Никона, так и Большого Московского собора 1667 г., узаконившего богослужебные изменения.

³¹Голубинский Евгений Евсигнеевич (†1912) — историк Русской Церкви, доктор богословия, профессор Московской духовной академии. В монографии «К нашей полемике со старообрядцами» (1892) в противовес общераспространенному мнению (ср. письмо митр. Платона (Левшина) Казанскому архиепископу Амвросию: «Не они старообрядцы, а мы: они же новообрядцы; ежели их не называть раскольниками, по крайней мере новообрядцами» (цит. по: Православное обозрение. 1869. Август. С. 41)) показал, что сохранные старообрядцами обряды (например, двуперстное крестное знамение) исторически древнее, чем обряды, введенные реформами патриарха Никона.

часть нашей беседы была наиболее идейной и потому носила более систематический характер. Приняв во внимание эту изложенную мною центральную часть беседы, можно понять, почему Кокунин дал своей записи такое заглавие: «Новая идеология в единоверии». В этой части беседы, действительно, мною были затронуты вопросы идеологии старообрядчества. Заглавие, хотя и не ясное, но дано правильное, но так как Кокунин по каким-то соображениям опустил эту идеологическую часть моей речи, то и не получилось соответствия заголовка с содержанием самой записи.

Автор записи послал ее в В.Д.С.³² и в два О.Д.С.³³ Автору нужно бы сначала сделать проверку своей записи и, уже получив от меня отзыв, посылать или не посылать. Но он сделал наоборот, сначала разослал, а потом дал записку мне для отзыва, между тем был угор, что наша беседа останется между нами. Поступок Кокунина нельзя отнести к числу порядочных.

Этим замечанием я и закончу свой отзыв.

27 июля 1926 г.

1 марта 1928 г.

Епископ Павел

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Всероссийский Съезд 1912 — Первый Всероссийский Съезд православных старообрядцев (единоверцев). СПб., 1912.
- Деяния собора поморцев 1909 — Деяния Первого Всероссийского Собора христиан поморцев, приемлющих брак. М., 1909.
- Зимина 2005 — Зимина Н. П. Путь на Голгофу. Т. 2. Духовное наследие священномученика Симона (Шлеева), еп. Охтинского. М., 2005.
- Ивановский 1892 — Ивановский Н. И. Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и Таинствах. Казань, 1892.

³²По всей видимости, Всероссийский Духовный Совет.

³³Возможно, областные Духовные Советы.

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Карлович 1881* — *Карлович В. М.* Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. М., 1881.
- Мельников 1999* — *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.
- Смирнов 1898* — *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.
- Смирнов 1909* — *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.
- Шахов 2001* — *Шахов М. О.* Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001.

Публикация игумена *Андроника (Трубачева)*,
вступительная статья и комментарии *Р. К. Колесникова*

СВИДЕТЕЛЬСТВА АРХИМ. ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) И СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО О ПРЕКРАЩЕНИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ СТАРОЙ «АКАДЕМИИ У ТРОИЦЫ»

Вопрос о времени прекращения деятельности МДА в стенах Троице-Сергиевой Лавры всегда интересовал исследователей. Обычно говорили о «закрытии» Академии, подразумевая, что прекращение ее существования было непосредственно связано с каким-либо распоряжением центральной или местной власти. Но такого распоряжения, кроме общих антицерковных декретов Советской власти, не известно.

По воспоминаниям выпускников, временем прекращения «Академии у Троицы» стал полагаться 1919 год. При подготовке выставки, посвященной 125-летию со дня рождения священника Павла Флоренского, я обратил внимание на документ, который может считаться официальным распоряжением высшей церковной власти о прекращении деятельности Академии. Это копия письма 10 января 1919 г. (28 дек. 1918 г. ст. ст.) Высшего Церковного Управления, которая рассылалась и. д. ректора МДА архимандритом Иларионом профессорам Академии.

Прекращение *учебных занятий*, что составляет суть учебного заведения, — это и есть прекращение его деятельности. На копии письма две приписки, отмеченные в примечаниях: 1) адресат, 2) сообщение о смерти архиепископа Никона — последняя приписка ценна тем, что уточняет дату его смерти 31 декабря ст. ст., а по новому стилю — 13 января. Двойное указание часов панихиды «1(2)» — старое и декретное время.

Работая в ЦГИАМ еще в 1980-е гг., я обнаружил там недатированное письмо священника Павла Флоренского некоему «о. архимандриту». Совершенно очевидно, что это ответ отца Павла на присылку ему сообщения с предложениями Высшего Церковного Управления. Отметим, что на эти предложения отец Павел отзывался еще ранее. Таков, в частности, был курс лекций «Чтения о культуре» («Философия культа»), прочитанный в Москве в мае—июне 1918 г. Деятельность отца Павла в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, а также его чтения в начале 1920-х гг. в московских храмах тоже проходили в русле предложений Высшего Церковного Управления. Что касается возобновления деятельности МДА в Москве, в Петровском монастыре, — это уже иная страница истории.

1. ПИСЬМО И. Д. РЕКТОРА МДА АРХИМАНДРИТА
ИЛАРИОНА ПРОФЕССОРАМ АКАДЕМИИ

В. Ц. У.
Ректор Московской духовной
академии

КОПИЯ
Декабря 30 дня 1918 г.
Сергиев Посад
О.о. и г.г. профессорам Академии
№ 46

Долг имею сообщить о.о. и г.г. профессорам Академии нижеследующее.

После обсуждения в Школьно-просветительском отделе Высшего Церковного Совета положения Академии выяснилось, что Высшее Церковное Управление ввиду все возрастающих трудностей жизни не считает целесообразным возобновление в том или ином виде учебных занятий в Академии. Обеспечивая же профес-

сорский персонал содержанием, Высшее Церковное Управление находит справедливым и нужным привлечь профессорские силы к церковно-просветительской деятельности вообще, и к научной деятельности применительно к нуждам современной церковной жизни — в частности. Как наиболее желательные формы такого рода деятельности были указаны следующие:

- а) чтение публичных лекций;
- б) чтение в разных местах Москвы кратких систематических общедоступных курсов;
- в) церковная проповедь и церковные собеседования;
- г) подготовка брошюр апологетического — против современного неверия — содержания;
- д) составление научных трудов, отвечающих на запросы современности;
- е) коллективные труды, вроде, напр., истолкования Священного Писания, составления богословских словарей и под.

Подобные соображения об организации такого рода академических работ в наступившем семестре необходимо представить Высшему Церковному Управлению в возможно непродолжительном времени.

Извещая обо всем вышеизложенном о.о. и г.г. профессоров Академии, прошу по возможности всех собраться 8/21 января, во вторник, в 10/11 часов утра, в моей квартире, для выработки программы академической деятельности согласно с предложениями Высшего Церковного Управления. Ко дню собрания весьма желательно было иметь от всех о.о. и г.г. профессоров в письменном виде соображения о том, что каждый лично мог бы сделать в первом полугодии 1919 года взамен учебных занятий; такие соображения и прошу доставить всех о.о. и г.г. профессоров для сообщения Высшей Церковной Власти.

И. д. ректора Академии архимандрит Иларион
1918 г. декабря 28 дня,
1919 г. января 10 дня

С подлинным верно:
Исп. об. секретаря Совета Академии
Вал. Металлов.¹

2. ПИСЬМО СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО И. Д.
РЕКТОРА МДА АРХИМАНДРИТУ ИЛАРИОНУ,
ОК. 10—21 ЯНВАРЯ 1919 Г.

Досточтимый о. архимандрит!

В ответ на запрос Ваш о возможных с моей стороны просветительских работах на службу Св. Церкви затрудняюсь ответить Вам в достаточно конкретных чертах ввиду неизвестности кого, где и чем именно требуется просвещать. Конечно, я готов делать все, что в силах моих, по поручению церковной власти. Со своей стороны извещаю Вас, что моя главная деятельность сейчас направлена на охранение и изучение Лавры, и в связи с этим делом располагаются ученые и литературные занятия. Мною приготовлено несколько статей, которые впоследствии могли бы составить книгу о некоторых вопросах лаврской иконописи в связи с историей догматических движений и духовным самоопределением русского народа; из этого материала предположены мною, по просьбе прихожан одной из московских церквей, чтения. В Комиссии по охране Лавры предположено издать путеводитель, который, по нашему замыслу, будет способствовать внутреннему познанию истории и древностей Лавры.

Ваш покорный слуга священник П. Флоренский².

Публикация игумена Андроника (Трубачева)

¹На полях лицевой стороны листа надпись: «Экстраординарному профессору Академии священнику Павлу Александровичу Флоренскому», — вероятно, подобные обращения были разосланы персонально всем членам корпорации.

В конце текста на обороте листа приписка: «Скончался почетный член Академии архиепископ Никон. Панихида от Академии буд<ет> совершена у гроба почившего, в Трапезной лаврской церкви. В 1 (2) час сегодня — 31 дек./13 января. Отпевание — 2-го января. Вал. Металлов».

²ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 497.

ОТДЕЛ IV

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ,
БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ
ВОПРОСАМ

А. Г. БОНДАЧ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К
«ДЕЯНИЯМ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ»
(Продолжение)

Настоящая публикация представляет собой окончание росписи деяний первых трех Вселенских Соборов (№ 1—193). В ней расписаны акты Ефесского Собора, относящиеся к послесоборному периоду (№ 145—193). Это, главным образом, гомилии и письма свт. Кирилла Александрийского и его сторонников, с одной стороны, и блж. Феодорита Кирского и еп. Иоанна Антиохийского — с другой, а также императорские постановления об урегулировании догматических споров и осуждении Нестория. Данные акты находятся в т. 2 дореволюционного издания ДВС¹ и конце т. 1 репринта 1996 г.². Методика описания актов изложена во вступительной статье к росписи в предыдущем номере журнала³.

В конце помещены указатели «СРГ — рус. пер.», «*Mansi* — рус. пер.» и «АСО — рус. пер.» к этой части росписи ДВС. Из указателей, между прочим, можно увидеть, что подавляющее большинство актов III Вселенского Собора, отнесенных в СРГ к послесоборному периоду (СРГ 8810—8867)⁴, не переведено на русский язык — даже с учетом того, что ряд писем блж. Феодорита

¹ ДВС. Т. 2. Казань, ²1892. С. 14—195.

² ДВС. Т. 1. СПб., 1996. С. 406—587.

³ БВ 7. 2008. С. 403—406.

⁴ Эта группа актов собрана в СРГ под заглавием «De rase», что отражает их суть: они были посвящены разрешению конфликта между свт. Кириллом Александрийским и «восточными» епископами (Иоанном Антиохийским и блж. Феодоритом Кирским), продолжавшегося после завершения Собора.

был переведен вне ДВС⁵. При этом, однако, многие акты, переведенные в ДВС как послесоборные, в СРГ отнесены к числу соборных деяний или документов, предшествующих собору⁶. В ДВС обнаруживаются и отдельные лакуны по сравнению с изданием послесоборных актов у *Mansi*⁷. Так, например, остались непереуведенными догматическое произведение свт. Кирилла Александрийского «Scholia de incarnatione Unigeniti» (СРГС 5225) и гомилия еп. Павла Эмесского «Homilia de pace Alexandriae habita» (СРГ 6367)⁸. Всего из 57 послесоборных актов, изданных у *Mansi*, остаются непереуведенными (полностью или частично) 7. О соотношении ДВС и АСО следует сказать, что издатели АСО отнесли к послесоборному периоду в общей сложности 39 актов из различных сборников⁹. Из них в ДВС переведены 22 акта. Кроме того, один акт переведен вне ДВС¹⁰, а переводы еще двух актов готовятся к публикации в «Богословском вестнике»¹¹. Остаются непереуведенными 14 актов, которые (за единственным исключением¹²) изданы в АСО в составе «Collectio Atheniensis». Таким образом, даже в пределах одной части деяний одного Вселенского Собора сохраняется значительное поле для работы переводчиков. Если иметь в виду количество актов, не учитывая их объем, то непереуведенными остаются 29% послесоборных актов согласно СРГ, 12% — у *Mansi* и 36% — в АСО.

⁵ Из 68 актов в СРГ переведено в составе ДВС 12 актов, вне ДВС — 8 (см.: БУ ТСО 1263 [письма № 177, 178], 1265 [письма № 234—239]).

⁶ СРГ 8653, 8660—8664, 8776, 8781—8784, 8787—8790.

⁷ *Mansi* V, 1—420.

⁸ *Mansi* V, 141—170 и 292—293 соответственно.

⁹ См. хронологический указатель к актам III Вселенского Собора: АСО I, 1, 8, р. 12—14.

¹⁰ Theodoretі ep. Cyri Epistula ad Iohannem Antiochenum (СРГ 6266). Рус. пер.: ТСО 1263 (письмо № 171).

¹¹ Cyrilli Alexandrini Epistula XLV: Ad Succ(e)nsum episc. Diocaesareae (СРГС 5345; cf. СРГadd 5345); Idem Epistula XLVI: Ad eundem (СРГС 5346; cf. СРГadd 5346).

¹² Pauli Emesini Homilia de pace Alexandriae habita (СРГ 6367). Этот акт входит в состав т. наз. «Collectio НХ» (АСО I, 1, 7, № 2 [р. 173—174]).

В одном из следующих номеров «Богословского вестника» планируется опубликовать вторую часть росписи ДВС, которая будет охватывать деяния IV и V Вселенских Соборов, и указатели к ней.

III-3: [ДОКУМЕНТЫ ПОСЛЕСОБОРНОГО ПЕРИОДА]

145. Изъяснение двенадцати глав (т. е. анафематств), изложенное в Ефесе Кириллом, архиеп. Александрийским... С. 14—22 [Т. 1. С. 406—414]. Cyrilli Alexandrini Explanatio XII capitulorum (СРГС 5223t; ср. СРГ 8664) // РГ 76, 293—312. АСО I, 1, 5, 15—25 (№ 148). *Mansi* V, 1—20. TLG* 5000/1.
146. Кирилла, архиеп. Александрийского, защищение двенадцати глав против восточных епископов. С. 23—53 [Т. 1. С. 415—444]. Cyrilli Alexandrini Apologia XII capitulorum contra Orientales (СРГС 5221t; ср. СРГ 6373, 8661, 8663) // РГ 76, 316—385. АСО I, 1, 7, 33—65 (№ 24). *Mansi* V, 20—81. TLG* 5000/1.
147. Послание Кирилла, архиеп. Александрийского, к Евоптию, против опровержения двенадцати глав, составленного Феодоритом. С. 53—54 [Т. 1. С. 445—446]. Cyrilli Alexandrini Epistula LXXXIV: Ad Euoptium episc. Ptolemaidis (СРГ 5384t) // РГ 76, 385—388. АСО I, 1, 6, 110—111 (№ 167—169). *Mansi* V, 81—84. TLG* 5000/1.
148. Послание Феодорита, еп. Кирского, к Иоанну, еп. Антиохийскому. С. 54—55 [Т. 1. С. 446—447]. Theodoretі ep. Cyri Epistula ad Iohannem Antiochenum (СРГ 6264t) // РГ 76, 389—392 (= РГ 83, 1413—1416). АСО I, 1, 6, 107—108 (№ 167—169). *Mansi* V, 84—85. TLG* 5000/1. БУ ТСО 1260¹³.

¹³ Включено в собрание писем блж. Феодорита Кирского под № 150. Новое переиздание на основе АСО: SC 429. Р. 62—66 (греч. текст с франц. пер.), 66—70 (древний лат. пер.).

149. Возражения Феодорита на каждую из двенадцати глав Кирилла... и опровержения Кирилла на каждое возражение Феодорита. С. 55—81. [Т. 1. С. 447—473]. *Cyrilli Alexandrini Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* (CPG 5222t; ср. CPG 6214, 8660, 8662) // PG 76, 392—452. ACO I, 1, 6, 108—110, 111—146 (№ 167—169). *Mansi V*, 85—140. TLG* 5000/1.
150. Кирилла, архиеп. Александрийского, о воплощении Бога Слова. С. 81—82. [Т. 1. С. 473—474]. *Cyrilli Alexandrini Expositio et interrogatio de incarnatione Verbi Dei Filii Patris* [Sp.] (CPG 5430) // PG 75, 1413—1416. ACO I, 1, 5, 3—4 (№ 140). *Mansi V*, 169—172. TLG* 5000/1¹⁴.
151. Прение о том же. С. 82—83. [Т. 1. С. 474—475]. *Disputatio de eodem* (CPG 5430) // PG 75, 1416—1420. ACO I, 1, 5, 4—6 (№ 141)¹⁵. *Mansi V*, 173—176. TLG* 5000/1.
152. Определения епископов, бывших на соборе в Никее, о воплощении Бога Слова, Сына Отца, и... против Павла Самосатского. С. 83—84. [Т. 1. С. 475—476]. *Confessio Antiochena* (CPG 3736) // ACO I, 1, 5, 6—7 (№ 142). *Mansi V*, 176. TLG* 5000/1¹⁶.
153. Беседа Кирилла, архиеп. Александрийского, сказанная в Ефесе. С. 84—85. [Т. 1. С. 476—477]. *Cyrilli Alexandrini Homilia I: Ephesi habita, valde pulchra* (CPG 5245t) // PG 77, 981—985. ACO I, 1, 2, 96—98 (№ 77). *Mansi V*, 177—180. TLG* 5000/1.

¹⁴ Подложность указана в CPG на основании статьи *J. Mahé* (Cyrille (Saint), *patr. d'Alexandrie* // DThC. Т. 3. Col. 2500), который считает это произведение позднейшей компиляцией из подлинных сочинений свт. Кирилла.

¹⁵ В АСО приводится в качестве отдельного акта, однако в CPG рассматривается в качестве составной части ДВС № 150.

¹⁶ В действительности это анонимный текст, обращавшийся в аполинаристских кругах; возможно, он восходит к постановлению одного из Антиохийских соборов против Павла Самосатского. См. критич. издание греч. текста: *Lietzmann H.* *Apollinaris von Laodicea und seine Schule.* Tübingen, 1904. (Texte und Untersuchungen 1). S. 293—294 (S. 158 — о происхождении текста).

154. Беседа Акакия, архиеп. Мелитинского, сказанная в Ефесе, в соборной отцов. С. 85—87. [Т. 1. С. 477—479]. *Acacii Meliteni Sermo Ephesi habitus* (CPGS 5792) // PG 77, 1468—1472. ACO I, 1, 2, 90—92 (№ 74). *Mansi V*, 181—185. TLG* 5000/1.
155. Беседа Феодота, еп. Анкирского, сказанная в день Рождества Спасителя нашего Иисуса Христа и читанная им на том же соборе. С. 87—96. [Т. 1. С. 479—488]. *Theodoti Ancyrani Homilia I: in die Nativitatis Domini* (CPG 6125t) // PG 77, 1349—1369. ACO I, 1, 2, 80—90 (№ 73). *Mansi V*, 185—204. TLG* 5000/1. BHG 1901.
156. Того же Феодота, еп. Анкирского, беседа на день Рождения Спасителя, читанная на соборе в присутствии еп. Кирилла. С. 96—103. [Т. 1. С. 488—495]. *Theodoti Ancyrani Homilia II: in die Nativitatis* (CPGS 6126t) // PG 77, 1369—1385. ACO I, 1, 2, 73—80 (№ 72). *Mansi V*, 204—217. TLG* 5000/1. BHG 1902.
157. Беседа Кирилла Александрийского, говоренная в Ефесе в день св. евангелиста Иоанна. С. 103—104. [Т. 1. С. 495—496]. *Cyrilli Alexandrini Homilia II: Ephesi habita in basilica s. Iohannis euangelistae* (CPGS 5246t) // PG 77, 985—989. ACO I, 1, 2, 94—96 (№ 76). *Mansi V*, 217—221. TLG* 5000/1. BHG^a 932m.
158. Беседа Феодота, еп. Анкирского, говоренная в Ефесе против Нестория, в день св. евангелиста Иоанна. С. 104—107. [Т. 1. С. 496—499]. *Theodoti Ancyrani Homilia III: contra Nestorium* (CPGS 6127) // PG 77, 1385—1389. ACO I, 1, 2, 71—73 (№ 71). *Mansi V*, 221—225. TLG* 5000/1. BHG 932p.
159. Защитительная речь Кирилла Александрийского к имп. Феодосию. С. 107—120. [Т. 1. С. 499—512]. *Cyrilli Alexandrini Apologeticus ad Theodosium imperatorem* (CPG 5224; ср. CPG 8790) // PG 76, 453—488. ACO I, 1, 3, 75—90 (№ 118). *Mansi V*, 225—256. TLG* 5000/1.

160. Обнародование императорского декрета об изгнании Нестория. С. 120. [Т. 1. С. 512]. *Decreti regii, quo Nestorio exilium aperte et publice iudicatur, relatio* // ACO I, 1, 3, 67 (№ 109). *Mansi V*, 256. TLG* 5000/1.
161. Копия с императорского декрета об изгнании Нестория, написанного к Исидору, преторианскому префекту и консулу. С. 120—121. [Т. 1. С. 512—513]. *Antigraphum interpretationis decreti imperatorii, scripti ad Isidorum, praefectum praetoriorum et consulem, de exilio Nestorii* // ACO I, 1, 3, 67 (№ 110). *Mansi V*, 256. TLG* 5000/1.
162. Соборное послание, писанное из Константинополя. С. 121. [Т. 1. С. 513]. *Epistula synodica* (CPG 5771; ср. CPG 8776) // ACO I, 1, 3, 70—71 (№ 113). *Mansi V*, 257. TLG* 5000/1. *Grumel 1932 I*, I, № 67.
163. Копия с послания, писанного Максимианом, еп. Константинопольским, к Кириллу, архиеп. Александрийскому. С. 122. [Т. 1. С. 514]. *Maximiani Constantinopolitani Epistula ad Cyrillum Alexandrinum [= Cyrilli Alexandrini Epistula XXX]* (CPG 5770t; ср. CPG 5330, 8787) // PG 77, 148—149. ACO I, 1, 3, 71 (№ 114). *Mansi V*, 257—260. TLG* 5000/1. *Grumel 1932 I*, I, № 68.
164. Послание еп. Кирилла Максимиану, еп. Константинопольскому. С. 122—125. [Т. 1. С. 514—517]. *Cyrilli Alexandrini Epistula XXXI: Ad Maximianum Constantinopolitanum* (CPG 5331; ср. CPG 8788) // PG 77, 149—156. ACO I, 1, 3, 72—74 (№ 115). *Mansi V*, 260—265. TLG* 5000/1.
165. Послание еп. Кирилла к Ювеналию епископу и прочим послам собора, отправленным в Константинополь. С. 125. [Т. 1. С. 517]. *Cyrilli Alexandrini Epistula XXXII: Ad Iuvenalem et ceteros concilii legatos Constantinopolim missos* (CPG 5332t; ср. CPG 8789) // PG 77, 155—158 (только латин. пер.). ACO I, 1, 7, 137 (№ 90). *Mansi V*, 265—266 (только латин. пер.). TLG* 5000/1.

166. Послание папы Целестина, писанное к святому Ефесскому собору после осуждения Нестория. С. 125—129. [Т. 1. С. 517—521]. *Caelestini papae Epistula ad synodum Ephesinam* (CPG 8784) // PL 50, 537—544. ACO I, 2, 98—101 (№ 26). Греч. перевод: ACO I, 1, 7, № 85 (р. 125—129). *Mansi V*, 266—269 (только латин. оригинал). TLG* 5000/1.
167. Послание папы Целестина к Феодосию младшему, Августу, писанное после собора. С. 129—131. [Т. 1. С. 521—523]. *Caelestini papae Epistula ad Theodosium imp.* (CPG 8781) // PL 50, 544—547. ACO I, 2, 88—90 (№ 23). Греч. перевод: ACO I, 1, 7, № 86 (р. 129—130). *Mansi V*, 269—271 (только латин. оригинал). TLG* 5000/1.
168. Послание того же папы Целестина к Максимиану, Константинопольскому епископу, после собора. С. 131—132. [Т. 1. С. 523—524]. *Caelestini papae Epistula ad Maximianum Constantinopolitanum* (CPG 8782) // PL 50, 547—548. ACO I, 2, 90—91 (№ 24). *Mansi V*, 271—272¹⁷.
169. Того же Целестина послание к клиру и народу, находящимся в Константинополе, после собора. С. 132—137. [Т. 1. С. 524—529]. *Caelestini papae Epistula ad clerum populumque Constantinopolitanum* (CPG 8783) // PL 50, 485—500 (с параллельным греч. пер.). ACO I, 2, № 25 (р. 91—98). Греч. перевод: ACO I, 1, 7, 131—137 (№ 87). *Mansi V*, 273—278 (только латин. оригинал). TLG* 5000/1.
170. Список с императорского послания к Иоанну, еп. Антиохийскому, о мире и единении святых Церквей, посланного через Аристолая, трибуна и нотариуса. С. 137—139. [Т. 1. С. 529—531]. *Sacra ad Iohannem Antiochenum* (CPG 8810t) // PG 77, 1457—1461. ACO I, 1, 4, 3—5 (№ 120). *Mansi V*, 277—281. TLG* 5000/1.

¹⁷ Сохранился только лат. оригинал; греч. перевод отсутствует.

171. Послание императоров к блаженному Симеону Столпнику. С. 139. [Т. 1. С. 531]. *Sacra ad Symeonem Stylitam* (CPG 881t) // PG 84, 657—658 (только латин. пер.). ACO I, 1, 4, 5—6 (№ 121). *Mansi V*, 281—284. TLG* 5000/1.
172. Список с императорского послания, написанного к Акакию, еп. Веррейскому, Симеону, отшельнику антиохийскому, и в другие епархии, в каждую отдельно. С. 139—140. [Т. 1. С. 531—532]. *Sacra ad Acacium Bereense et Symeonem Stylitam* (CPG 8653) // PG 77, 1448. ACO I, 1, 1, 112 (№ 23). *Mansi V*, 284. TLG* 5000/1.
173. Послание Иоанна, еп. Антиохийского, ...к Сиксту, еп. Римскому, Кириллу, еп. Александрийскому, и Максимиану, еп. Константинопольскому. С. 140. [Т. 1. С. 532]. *Iohannis Antiocheni Epistula ad Xystum, Cyrillum et Maximianum* [= *Cyrilli Alexandrini Epistula XXXV*] (CPG 6335; ср. CPG 5335, 8859) // PG 77, 164—165¹⁸. ACO I, 1, 4, 33 (№ 130). *Mansi V*, 285. TLG* 5000/1.
174. Грамота, которую Павел, еп. Эмесский, посланный от Иоанна, еп. Антиохийского, вручил Александрийскому архиеп. Кириллу. С. 141. [Т. 1. С. 533]. *Pauli Emeseni Libellus Cyrillo Alexandrino oblatus* [= *Cyrilli Alexandrini Epistula XXXVI*] (CPG 6368t; ср. CPG 5336, 8847) // PG 77, 165—168. ACO I, 1, 4, 6—7 (№ 122). *Mansi V*, 288. TLG* 5000/1.
175. Поучение еп. Кирилла, сказанное к народу 23 апреля. С. 142. [Т. 1. С. 534]. *Cyrilli Alexandrini Homilia XVI: de concordia ecclesiarum* (fragm.) (CPGS 5260t) // PG 77, 1096. ACO I, 1, 7, 173 (№ 8¹⁹). *Mansi V*, 289—290 (только латин. пер.). TLG* 5000/1.
176. Послание Иоанна, еп. Антиохийского, к Кириллу, архиеп. Александрийскому. С. 142—143. [Т. 1. С. 534—535]. *Iohannis Antiocheni Epistula ad Cyrillum Alexandrinum de pace* [= *Cyrilli Alexandrini*

¹⁸ Греч. текст (параллельно с лат.) см. также: PL 50, 591—594.

¹⁹ Данное произведение входит в состав одной из дополнительных коллекций (Collectio E) с самостоятельной нумерацией.

- Epistula XXXVIII*] (CPGS 6310t; ср. CPG 5338, 8851) // PG 77, 169—173. ACO I, 1, 4, 7—9 (№ 123). *Mansi V*, 289—292. TLG* 5000/1²⁰.
177. Беседа Павла, еп. Эмесского, ...о Рождестве Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, также о том, что Пресвятая Дева Мария есть Богородица... С. 144—145. [Т. 1. С. 536—537]. *Pauli Emeseni Homilia I de Nativitatae Alexandriae habita* (CPG 6365) // PG 77, 1433—1437. ACO I, 1, 4, 9—11 (№ 124). *Mansi V*, 293—296. TLG* 5000/1.
178. Беседа того же (еп. Павла)... о воплощении Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и в похвалу архиеп. Кириллу. С. 145—147. [Т. 1. С. 537—539]. *Pauli Emeseni Homilia II de Nativitatae Alexandriae habita* (CPG 6366t) // PG 77, 1437—1444. ACO I, 1, 4, 11—14 (№ 125). *Mansi V*, 296—301. TLG* 5000/1.
179. Кирилла, еп. Александрийского, о Павле, говорившем прежде, и о воплощении Господа. С. 148. [Т. 1. С. 540]. *Cyrilli Alexandrini Homilia III: de Paulo Emeseno* (CPG 5247t) // PG 77, 989—992. ACO I, 1, 4, 14—15 (№ 126). *Mansi V*, 301. TLG* 5000/1.
180. Послание Кирилла, архиеп. Александрийского, к Иоанну, еп. Антиохийскому, отправленное с Павлом, еп. Эмесским. С. 148—151. [Т. 1. С. 540—543]. *Cyrilli Alexandrini Epistula XXXIX: Ad Iohannem Antiochenum (de pace)* (CPGS 5339t; ср. CPG 8848) // PG 77, 173—181. ACO I, 1, 4, 15—20 (№ 127). *Mansi V*, 301—309. TLG* 5000/1²¹.
181. Послание Кирилла к Акакию, епископу Мелитены, упрекавшему его посланием в том, что он согласился с восточными. С. 151—159. [Т. 1.

²⁰ Греч. текст опубликован также: COGD I, 113—114 (fragm.; с параллельным лат. пер.).

²¹ Греч. текст опубликован также: COGD I, 114—118 (fragm.; с параллельным лат. пер.).

- С. 543—551]. *Cyrelli Alexandrini Epistula XL: Ad Acacium Melitenum* (CPGS 5340t; ср. CPGadd 5340, CPG 8865) // PG 77, 181—201. ACO I, 1, 4, 20—31 (№ 128). *Mansi V*, 309—325. TLG* 5000/1.
182. Памятная записка архиеп. Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе. С. 159—161. [Т. 1. С. 551—553]. *Cyrelli Alexandrini Epistula XLIV: Commonitorium ad Eulogium presb.* (CPGS 5344t; ср. CPGadd 5344, CPG 8866) // PG 77, 224—228. ACO I, 1, 4, 35—37 (№ 132). *Mansi V*, 344—348. TLG* 5000/1.
183. Того же Кирилла послание к Донату, епископу Никополя в древнем Эпире. С. 161—163. [Т. 1. С. 553—555]. *Cyrelli Alexandrini Epistula XLVIII: Ad Donatum episc. Nicopolis* (CPG 5348t; ср. CPG 8863) // PG 77, 249—253. ACO I, 1, 4, 31—32 (№ 129). *Mansi V*, 348—352. TLG* 5000/1.
184. Послание Кирилла, еп. Александрийского, к Максимиану, еп. Константинопольскому. С. 163—164. [Т. 1. С. 555—556]. *Cyrelli Alexandrini Epistula XLIX: Ad Maximianum Constantinopolitanum* (CPG 5349t; ср. CPG 8856) // PG 77, 253—256. ACO I, 1, 4, 34 (№ 131). *Mansi V*, 352. TLG* 5000/1.
185. Того же Кирилла к благочестивейшему еп. Валериану, против мыслящих по догматам Нестория. С. 164—173. [Т. 1. С. 556—565]. *Cyrelli Alexandrini Epistula L: Ad Valerianum episc. Iconii* (CPG 5350; ср. CPG 8867) // PG 77, 256—277. ACO I, 1, 3, 90—101 (№ 119). *Mansi V*, 353—372. TLG* 5000/1.
186. Послание папы Сикста к Кириллу Александрийскому по заключении мира между Кириллом и Иоанном. С. 173—175. [Т. 1. С. 565—567]. *Xysti episc. Romae Epistula ad Cyrillum [= Cyrelli Alexandrini Epistula LI]* (CPG 5351; ср. CPL 1655) // PG 77, 277—282 (= PL 50, 602—606). ACO I, 2, 107—108 (№ 30). *Mansi V*, 371—374²².

²² Только лат. оригинал; фрагменты греч. перевода см.: Iustiniani imp. *Tractatus contra Nestorianos IV*. PG 86, 1079ab.

187. Сикст епископ — Иоанну, еп. Антиохийскому. С. 175—177. [Т. 1. С. 567—569]. *Xysti episc. Romae Epistula ad Iohannem Antiochenum [= Cyrelli Alexandrini Epistula LII]* (CPG 5352; ср. CPG 8860, CPL 1655) // PG 77, 283—286 (= PL 50, 607—610). ACO I, 2, 108—110 (№ 31). *Mansi V*, 379—380²³.
188. Кирилла, архиеп. Александрийского, на святой Символ. С. 177—189. [Т. 1. С. 569—581]. *Cyrelli Alexandrini Epistula LV: Ad Anastasium, Alexandrum, Martinianum, Iohannem, Paragorium presb. et Maximum diac. ceterosque monachos orientales* (CPGS 5355t) // PG 77, 289—320. ACO I, 1, 4, 49—61 (№ 135). *Mansi V*, 384—408. TLG* 5000/1.
189. Послание того же Кирилла, еп. Александрийского, к Иоанну, еп. Антиохийскому, и к собору, собравшемуся в Антиохии. С. 189—191. [Т. 1. С. 581—583]. *Cyrelli Alexandrini Epistula LXVII: Ad Iohannem Antiochenum et synodum Antiochenum* (CPG 5367t) // PG 77, 332—337. ACO I, 1, 4, 37—39 (№ 133). *Mansi V*, 408—413. TLG* 5000/1.
190. Список с императорского узаконения против Нестория. С. 191—192. [Т. 1. С. 583—584]. *Exemplum sacrae legis contra Nestorium* // ACO I, 1, 3, 68 (№ 111)²⁴. *Mansi V*, 413. TLG* 5000/1.
191. Эдикт префектов о том, что не должно читать книг Нестория. С. 192—193. [Т. 1. С. 584—585]. *Edictum praefectorum de Nestorii libris non legendis* // ACO I, 1, 3, 69—70 (№ 112)²⁵. *Mansi V*, 416—417. TLG* 5000/1.
192. Список с узаконения благочестивейшего имп. Феодосия против Порфирия, несториан и Тирского еп. Ириней. С. 193—194. [Т. 1.

²³ Сохранился только лат. оригинал; греч. перевод отсутствует.

²⁴ В данном законе указано, что он был опубликован одновременно на греческом и латинском языках. См. издание лат. текста: ACO I, 3, 181—182 (№ 68). В сокращенном виде лат. текст был включен в Кодекс Феодосия (Cod. Th. XVI, 5, 66).

²⁵ Лат. текст: ACO I, 3, 182—183 (№ 68).

- С. 585—586]. *Exemplum sacrae legis piissimi imp. Theodosii, adversus Porphyrium, ac nestorianos, et adversus Irenaeum Tyriorum episc.* // АСО I, 1, 4, 66 (№ 138)²⁶. *Mansi V*, 417—420. TLG* 5000/1.
193. Эдикт, предложенный префектами, по императорскому узаконению против Порфирия, Нестория и Иринейя. С. 194—195. [Т. 1. С. 586—587]. *Edictum propositum a praefectis cum sacra pragmatica, adversus Porphyrium, et Nestorium, et Irenaeum* // АСО I, 1, 4, 67 (№ 139). *Mansi V*, 420. TLG* 5000/1.

УКАЗАТЕЛИ

Для СРГ указывается: номер греческого оригинала, наличие древних переводов на латынь и (для I и II Вселенских соборов) на восточные языки; для актов III Вселенского собора наличие переводов на восточные языки указывается в примечаниях. Отсутствие переводов обозначается прочерком в соответствующем столбце; количество версий латинского перевода и восточных языков, на которые сделан перевод, указывается римскими цифрами (при этом не учитываются латинские переводы, принадлежащие ученым — издателям актов). В том случае, когда переводы расписаны в СРГ под самостоятельными номерами, в соответствующих столбцах приводятся эти номера, а в скобках римскими цифрами указывается количество версий перевода.

Для актов, опубликованных у *Mansi*, указываются номера столбцов. Если какие-либо акты приводятся только по-латыни, это обозначается литерой I (latine) в скобках после номеров. В таблице не учтены имеющиеся в издании *Mansi* выдержки из исторических источников типа *Synodicon vetus с повествованиями о соборах*, поскольку они не относятся к числу соборных актов, что в ряде случаев специально подчеркнуто самим издателем (так, подобные эксцерпты, касающиеся III Вселенского собора, опубликованы после пометки «Finis actorum sancti concilii Ephesini primi»).

²⁶ Эксцерпты из греч. текста вошли в Кодекс Юстиниана (Cod. J. I, 1, 3).

Для АСО указываются номер акта (нумерация в АСО является сплошной в пределах одной «коллекции» — древнего сборника актов) и страницы. В столбце «АСО (лат.)» указывается количество версий латинского перевода, изданных в АСО. Стрелочка ↑ в этом столбце, а также в столбце «Рус. пер.» ставится в тех случаях, когда греческий текст соответствующего акта был опущен издателями из-за его тождества с другим, опубликованным ранее актом (в сноске к номеру опущенного акта указывается, где именно опубликован текст и где, соответственно, следует искать информацию о латинских и русских переводах).

Для актов, представляющих собой каноны соборов или их переводы, в столбце «Рус. пер.» после номера дается пометка «сап.» (сапones), отсылающая к специальной росписи соборных канонов в отдельном приложении к росписи ДВС. Для не переведенных на русский язык актов в примечании (к указателям *Mansi* и АСО) приводится латинское название и номер по СРГ; если же имеется русский перевод акта, в том числе частичный, вне ДВС (либо в другом томе ДВС), в примечании также дается соответствующее библиографическое описание.

Номера актов в столбце «Рус. пер.» везде даются в соответствии с нумерацией в нашей росписи.

1. СРГ — РУССКИЙ ПЕРЕВОД

I Вселенский собор
СРГ 8511—8519

СРГ			Рус. пер.	СРГ			Рус. пер.
греч.	латин.	вост.		греч.	латин.	вост.	
8511	—	I ²⁷	—	8516	I	8521 (II), 8522.1 (I), 8525 (I) ²⁹	13
8512	I; 8520 (I)	8521 (II), 8522.1 (I) (fragm.), 8523 (I)	10	8517	II	—	14
8513	8520	8521—8527	12 (can.)	8518	—	—	16
8514 ²⁸	—	—	—	8519 (2041)	III	II	15
8515	I	—	17				

²⁷ Сохранился только сир. перевод. Имеется издание с параллельным обратным греч. пер. (см. примечание СРГ).

²⁸ Так называемое постановление I Вселенского собора о праздновании Пасхи, являющееся сокращенным изложением СРГ 8518. Вопреки распространенному мнению, I Вселенский собор не принимал такого постановления, подробнее см., например: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910 (М., 1994). С. 435—451 (особенно с. 436 и 446 [примеч. 1])

²⁹ Кроме того, различные латинские и восточные редакции приводятся в изд.: *Patrum niceenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace* / Ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz. 'Stuttgartiae; Lipsiae, 1995.

Переводы
СРГ 8520—8527

Латинские

СРГ	Рус. пер.
8520	—

Сирийские

СРГ	Рус. пер.
8521	—

Коптский³⁰²⁷

СРГ	Рус. пер.
8522.1—2	—

Арабские

СРГ	Рус. пер.
8523	—

Эфиопский

СРГ	Рус. пер.
8524.1—2	—

³⁰ О коптских актах I Вселенского собора см.: *Смирнов 1888*. С. 40—73 (исследователь приходит к выводу, что они «не имеют почти никакого значения для истории Никейского собора»).

Армянский

СРГ	Рус. пер.
8525	—

Грузинский

СРГ	Рус. пер.
8526	—

Старославянский

СРГ	Рус. пер.
8527	—

II Вселенский собор
СРГ 8598—8601

СРГ			Рус. пер.
греч.	латин.	вост.	
8598	—	II ³¹	22
8599	—	—	24
8600	II	VI ³²	23 (сан.)
8601	—	—	25

³¹ В т. ч. слав. перевод.

³² В т. ч. слав. перевод.

III Вселенский собор
СРГ 8620—8669, 8675—8802, 8810—8867³³

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8620 (5940)	I	35	8626 (6479)	I ³⁴	45
8621 (5301)	I	—	8627 (5302)	III	28
8622 (5309)	I	34	8628 (5666)	I	29
8623 (5308)	I	33	8629 (5304)	VII ³⁵	30
8624 (5307)	I	32	8630 (5800)	II ³⁶	27
8625 (5314)	I	44	8631 (5716) ³⁷	I ³⁸	—

³³ Подавляющее большинство актов III Вселенского собора не имеет восточных версий. Кроме того, в СРГ переводы этих актов на восточные языки описаны не отдельно, в отличие от I Вселенского собора (СРГ 8521—8527), а под теми же номерами, что и оригиналы актов. Поэтому наличие восточных переводов данных актов мы отмечаем не в отдельном столбце, а в сносках к конкретным актам (сноска ставится после числа латинских переводов акта). О значении коптских переводов для текстологии актов III Вселенского собора см.: *Лебедев Д. [А.], свящ.* К вопросу о коптских актах III Вселенского Ефесского собора и их герое архимандрите тавенниситов Викторе // ХВ. 1912. Т. I. № 2. С. 146—202 (особенно с. 186—201) (показано, что коптские акты имеют значение для реконструкции некоторых деталей, напр., имен и отдельных фраз). Рус. пер. с нем. (с учетом критических поправок к переводам на европейские языки), сверенный с копт. Б. А. Тураевым: *Лященко Т. И.* [выпуски 1915 г. под именем *архим. Тихона*]. Коптские акты третьего вселенского собора // ТКДА. 1914. Т. 1. № 3. С. 393—419; Т. 2. № 6. С. 209—247; № 7/8. С. 392—436; 1915. Т. 2. № 7/8. С. 400—434; Т. 3. № 12. С. 491—520. Переведены только те части коптских актов, которые отсутствуют в греч. оригинале (дополнительно указаны особенности копт. текста по сравнению с греч. также для тех мест, которые сохранились на обоих языках). Автор приходит к предварительному выводу об определенной ценности коптских актов, но публикация осталась незаконченной.

³⁴ Имеется также арм. перевод.

³⁵ Имеются также копт. и араб. переводы.

³⁶ Имеются также копт., сир., арм., эфиоп., груз., араб. (частичный) и слав. переводы, часть которых остается неизданной. Слав. перевод: Великие Минеи Честныи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 13. Тетрадь 2. М., 1912. Декабрь (25—31). Стлб. 2353—2359.

³⁷ Греч. текст не сохранился.

³⁸ Имеется также сир. перевод (частичный).

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8632 (5669)	IV	31	8648 (5218)	— ⁴²	— ⁴³
8633 (5668) ³⁹	I	—	8649 (5220)	— ⁴⁴	— ⁴⁵
8634 (5665)	I	38	8650 (5219)	— ⁴⁶	— ⁴⁷
8635 (5667)	I	39	8651 (8675.2)	II	54
8636 (5310)	—	36	8652	I	53
8637 (5311)	—	—	8653	—	172
I	8638	37	8654 (6316)	I	47
	(5312)		8655 (5707) ⁴⁸	I ⁴⁹	—
I	8639	40	8656 (5708)	II ⁵⁰	—
I	8640	41	8657 (5671)	I	—
I	8641	42	8568 (5670)	I	—
8642 (5313)	I	43	8659 (6313)	I	—
8643 (5316)	I	46	8660 (6214);	II ⁵¹	149, 147
8644 (5317)	IV ⁴⁰	48	8662 (5222)		
8645 (5318)	I	49	8661 (6373);	I ⁵²	146
8646 (5319)	—	50	8663 (5221)		
8647 (5217)	— ⁴¹	—	8664 (5223)	I ⁵³	145

³⁹ Греч. текст актов СРГ 8633—8635 не сохранился.

⁴⁰ Имеются также сир., арм. и араб. переводы.

⁴¹ Имеется араб. перевод (частичный).

⁴² Имеются сир., арм. и эфиоп. переводы.

⁴³ Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 13—62.

⁴⁴ Имеется арм. перевод.

⁴⁵ Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 160—220. Перевод свящ. Василия Дмитриева переиздан под редакцией иером. Феодора (Юлаева). См. выше: БВ 8—9. 2008—2009. С. 83—141.

⁴⁶ Имеются эфиоп., арм. и араб. (частичный) переводы.

⁴⁷ Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 63—160.

⁴⁸ Греч. текст актов СРГ 8655—8659 не сохранился.

⁴⁹ Имеется также сир. перевод (частичный).

⁵⁰ Имеется также сир. перевод (частичный).

⁵¹ Имеется также сир. перевод.

⁵² Имеется также сир. перевод.

⁵³ Имеются также сир., копт., груз., арм. и араб. переводы.

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8665 (5320)	—	55	8692 (6354)	I	75
8666 (5321)	—	56	8693 (6323)	I	76
8667 (6307)	I	58	8694 (6344) ⁶⁰	I	—
8668	I	57	8695	I	—
8669 ⁵⁴	I	— ⁵⁵	8696	I	102
8675	II	59, 60 ⁵⁶	8697	I	124
8676	I	61	8698 (6324)	I	103
8677	I	62	8699 (6341)	I	77
8678	—	66	8700 (6342)	I	78
8679 (5324)	I	67	8701 (6343)	I	79
8680 (5323)	I ⁵⁷	63	8702 (5325)	—	68
8681	I	125	8703 (5777)	I	126
8682 (5778)	I	125 ⁵⁸	8704 (6325)	II	106
8683 (5326)	I	69	8705 (6326)	I	107
8684	I	65	8706 (6318)	I	80
8685 (5776)	—	—	8707 (6337)	I	104
8686	—	—	8708 (6338)	I	105
8687 ⁵⁹	I	—	8709 (5673) ⁶¹	I ⁶²	—
8688	I	—	8710	I (fragm.)	81, 84
8689	I	—	8711	I	85
8690 (5672)	I	64	8712	I	86
8691 (fragm. — 6352)	I	73, 74	—	8713	—
			—	8714	82

⁵⁴ Греч. текст не сохранился.

⁵⁵ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 263).

⁵⁶ СРГ 8675.1—11 = 59; 8675.12 = 60.

⁵⁷ Имеется также копт. перевод.

⁵⁸ В ДВС перевод двух этих актов (СРГ 8681, 8682) объединен.

⁵⁹ Греч. текст актов СРГ 8687—8689 не сохранился.

⁶⁰ Греч. текст актов СРГ 8694, 8695 не сохранился.

⁶¹ Греч. текст не сохранился.

⁶² Имеется также сир. перевод (частичный).

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
—	8715	83	8734 (5327)	I	128
8716 (fragm. — 5395 [5791])	II	87, 88	8735 (5790)	I	129
8717	I	141	8736	I	133
		(can.)	8738	—	134
8718	II	89	8739 (6255) ⁶⁹	I	—
8719	II	90	8740	II	136 ⁷⁰
8720 (6327)	I	100	8741	II	137
8721	IV	92—98 ⁶³	8742	III	111
8722 (6471)	I	108	8743 (6360) ⁷¹	I	—
8723	I	109	8744	I	139, 140 ⁷²
8724	I	110	8745	I	144
8725 (5328)	I	132	8746	I	143
8726 (6328)	II	— ⁶⁴	8747	I	142
8727 (6339) ⁶⁵	I	— ⁶⁶	8748	I	—
8728 (6301)	I	— ⁶⁷	8749 (5674)	I	—
8729	I	127	8750	—	—
8730	I	131	8751 (5779)	—	138
8731 ⁶⁸	I	—	8752 (6349)	II	115
8732	I	135	8753 (6350)	II	119
8733	I	130	8754	II	121

⁶³ СРГ 8721.1—2 = 92 (перевод частичный); 8721.3 = 94, 95 (перевод частичный); 8721.4 = 96, 97; 8721.5 — не переведено (только упоминание в № 98); 8721 nota = 93.

⁶⁴ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 266).

⁶⁵ Греч. текст актов СРГ 8727, 8728 не сохранился.

⁶⁶ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 267).

⁶⁷ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 268).

⁶⁸ Греч. текст не сохранился.

⁶⁹ Греч. текст не сохранился.

⁷⁰ Не переведены подписи епископов.

⁷¹ Греч. текст не сохранился.

⁷² СРГ 8744.1—3 = 139.

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8755	II	122	8776 (5771)	—	162
8756 ⁷³	I	—	8777 (5772)	—	—
8757 (6242)	II	116	8778 (5798)	—	—
8758 (6319)	—	120	8779 (5799)	—	—
8759 (6329)	II	112	8780	—	—
8760	I	—	I	8781	167
8761 (6351)	II	123	—	8782	168
8762 (6330)	II	113	I	8783	169
8763 (6331)	II	114	I	8784	166
8764 (6306) ⁷⁴	I	—	I	8785 ⁸⁰	—
8765 (6332)	I	—	I	8786	—
8766 (6477)	I	—	8787 (5770)	I	163
8767 (6273)	I	— ⁷⁵	8788 (5331)	—	164
8768 (6314)	I	—	8789 (5332)	I	165
8769 (6348)	I	—	8790 (5224)	— ⁸¹	159
8770 (6243)	I	— ⁷⁶	8791 (5392)	—	—
8771 (5781)	I ⁷⁷	—	I	8792	—
8772 (6257)	I	— ⁷⁸	I	8793	—
8773 (6274)	I	— ⁷⁹	8800	I ⁸²	141 ⁸³
8774 (6374)	I	—	—	—	(can.)
8775 (6347)	I	—	8801	—	—

⁷³ Греч. текст не сохранился.

⁷⁴ Греч. текст актов СРГ 8764—8775 не сохранился.

⁷⁵ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 229).

⁷⁶ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 231).

⁷⁷ Имеется также груз. перевод.

⁷⁸ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 230).

⁷⁹ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 232).

⁸⁰ Лат. текст актов СРГ 8785, 8786 не сохранился.

⁸¹ Имеется арм. перевод.

⁸² Имеются также сир., арм., груз. и слав. переводы.

⁸³ См. также ДВС № 98, 140.

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8802	I ⁸⁴	—	8826 (6383)	I	—
8810	II	170	8827 (6376)	I	—
8811	I	171	8828 (6395)	I	—
8812	I	—	8829 (6409)	I	—
8813 (6302) ⁸⁵	I	—	8830 (6244)	I	— ⁹³
8814 (6308)	I	—	8831 (6449)	I	—
8815 (6482) ⁸⁶	— ⁸⁷	—	8832 (6435)	I	—
8816 (6400)	I	— ⁸⁸	8833 (6401)	I	—
8817 (5333)	I	—	8834 (6260)	I	— ⁹⁴
8818 (5334) ⁸⁹	I	—	8835 (6263)	I	— ⁹⁵
8819 (6478)	I	—	8836 (6245)	I	— ⁹⁶
8820 (6369) ⁹⁰	I	—	8837 (6152)	I	—
8821 (6392)	I	—	8838 (6309)	I	—
8822 (6241)	I	— ⁹¹	8839 (6303) ⁹⁷	I	—
8823 (6394)	I	—	8840 (6403)	I ⁹⁸	—
8824 (6375)	I	—	8841(6304)	I	—
8825 (6256)	I	— ⁹²	8842 (6151)	I	—

⁸⁴ Параллельный греко-лат. текст: *Mansi V*, 437—446; *Cod. Th. IX*, 45, 4 (fragm.).

⁸⁵ Греч. текст не сохранился.

⁸⁶ Греч. текст актов СРГ 8815, 8816 не сохранился.

⁸⁷ Имеется сир. перевод (частичный).

⁸⁸ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 234).

⁸⁹ Греч. текст не сохранился.

⁹⁰ Греч. текст актов СРГ 8820—8837 не сохранился.

⁹¹ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 235).

⁹² Переведено: БУ ТСО 1263 (письмо № 177).

⁹³ Переведено: БУ ТСО 1263 (письмо № 178).

⁹⁴ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 236).

⁹⁵ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 237).

⁹⁶ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 238).

⁹⁷ Греч. текст актов СРГ 8839—8846 не сохранился.

⁹⁸ Имеется также сир. перевод (частичный).

СРГ		Рус. пер.	СРГ		Рус. пер.
греч.	латин.		греч.	латин.	
8843 (6246)	I	— ⁹⁹	8856 (5349)	I	184
8844 (6377)	I	—	8857 (6336)	—	—
8845 (5450)	I	—	8858 (6346)	I	—
8846 (5396)	I	—	8859 (6335)	I	173
8847 (6368)	I ¹⁰⁰	174	—	8860	187
8848 (5339)	V ¹⁰¹	180	—	(5352)	—
8849 (5389)	—	—	8861 (5337)	I	—
8850 (5390)	—	—	8862 (5393)	—	—
8851 (6310)	II ¹⁰²	176	8863 (5348)	I	183
8852 (6311)	—	—	8864 (5354)	—	—
8853 (6333)	I	—	8865 (5340)	III ¹⁰³	181
8854 (6315)	—	—	8866 (5344)	II ¹⁰⁴	182
8855 (6480)	—	—	8867 (5350)	— ¹⁰⁵	185

2. MANSI — РУССКИЙ ПЕРЕВОД

I Вселенский собор
Mansi II

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
641—660	2	661	6
661, 793—801 ¹⁰⁶	1	663—664 (I)	5

⁹⁹ Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 239).

¹⁰⁰ Имеется также сир. перевод.

¹⁰¹ Имеются также сир., арм. и эфиоп. переводы.

¹⁰² Имеются также сир. и эфиоп. переводы.

¹⁰³ Имеются также сир. и арм. переводы.

¹⁰⁴ Имеется также сир. перевод.

¹⁰⁵ Имеется также сир. перевод.

¹⁰⁶ *Alexandri Alexandrini Epistula encyclica* (СРГС 2000; ср. СРГ 8506). Инципит и полный текст послания. В конце (col. 800—801) приводятся подписи александрийских пресвитеров, отсутствующие в ДВС.

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
665—668 (= 877—880 = 916)	10	720 (I)	—
668—677	12 (can.)	721—722 (I)	—
677—684 (I)	12 (can.)	721—724 ¹¹¹	—
683—692 (I)	12 (can.)	724, 909—912 ¹¹²	17
692—696,	13 ¹⁰⁸	724, 921—925 ¹¹³	16
697—702, 881,		724—725 (= 920—921)	14
928—929 ¹⁰⁷		725, 920 ¹¹⁴	15
701—704 (I)	12 (can.)	725, 940—944 ¹¹⁵	20
705—720 (I) ¹⁰⁹	12 (can.)	760—945	— ¹¹⁶
719 (I) ¹¹⁰	—	947—982 (I) ¹¹⁷	12 (can.)

¹⁰⁷ Nomina episcoporum (CPG 8516). Различные греч. и лат. редакции списка отцов собора.

¹⁰⁸ Перевод частичный.

¹⁰⁹ Лат. перевод с арабского.

¹¹⁰ Этот акт (Synodi Nicaenae Epistula ad Silvestrum papam) является подложным, как и два следующих (Silvestri episc. Rescriptum ad synodum Nicaenam; Silvestri episc. Epistula ad concilium Nicaenum directa per Abudantium presb. et Abundium diaconum). Согласно данным актам, решения I Вселенского собора якобы получили силу только в результате утверждения их папой. Доказательства подложности этих актов см.: Смирнов 1888. С. 35—38; Hefele. 1907. Т. I. Partie 1. P. 627—632.

¹¹¹ Eusebii Nicomediensis et Theognii Nicaeni Libellus paenitentiae (CPG 2048).

¹¹² Concilii Nicaeni Epistula ad Ecclesiam Alexandrinam et episcopos Egypti, Libyaе et Pentapolis (CPG 8515). Инципит и полный текст послания.

¹¹³ Constantini imp. Epistula ad omnes ecclesias (CPG 8518; ср. CPG 8514). Инципит и полный текст послания.

¹¹⁴ Constantini Augusti Lex lata de Arii damnatione (CPG 2041; ср. CPG 8519). Инципит и полный текст послания.

¹¹⁵ Constantini imp. Epistula ad Ecclesiam Nicomediensem (CPG 2055). Инципит и полный текст послания.

¹¹⁶ Gel. HE (CPGS 6034; ср. CPGadd 6034). Переведены лишь отдельные акты, содержащиеся в «Церковной истории» Геласия Кизического. Соответствия между т. II Mansi и ДВС: 801—805 = 3; 808—817 = 7; 825—828 = 11; 828—829 = 8; 829—876 = 9; 913—917 = 18; 929—940 = 4; см. также указанные в данной таблице («Mansi II») сведения для ДВС № 1, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 20.

¹¹⁷ Лат. перевод с арабского.

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
982—1010 (I) ¹¹⁸	12 (can.)	1029—1054 (I)	12 (can.)
1011—1018 (I)	12 (can.)	1055—1064 (I) ¹¹⁹	—
1019—1030 (I)	12 (can.)		

II Вселенский собор
Mansi III [521—600]

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
529—555	21	568—572 (I)	25
557	22	572—574 (I)	23 (can.)
557—564	23 (can.)	573—574 (I)	23 (can.)
565	24	575—580 (I) ¹²¹	23 (can.)
565—567 (I)	23 (can.)	581—588	26
567—568 (I) ¹²⁰	24	595—596 (I) ¹²²	22

III Вселенский собор
Mansi IV

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
577—588	27	588—617 ¹²³	—

¹¹⁸ Лат. перевод с арабского.

¹¹⁹ Narratio de Constantino et Helena cum tractatu de haeresibus (CPG 8523.1). Лат. перевод с арабского.

¹²⁰ Лат. перевод соборного Символа веры (col. 565 — Symbolum [CPG 8599]).

¹²¹ Лат. перевод с арабского.

¹²² Инципит послания собора (col. 557 — Epistula synodalis ad Theodosium imperatorem [CPG 8598]) в лат. пер.

¹²³ Cyrilli Alexandrini Epistula I: Ad monachos Aegypti (CPG 5301; ср. CPG 8621).

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
617—680	— ¹²⁴	1036—1048	41
680—801	— ¹²⁵	1048—1049	42
804—884	— ¹²⁶	1049—1052	43
884—885	28	1053—1056	44
885	29	1056—1057	45
888—892	30	1057—1060	46
892—1000 ¹²⁷	31	1061—1068	47
1000	32	1068—1084	48
1000—1001	33	1086—1094 (I)	48 ¹²⁹
1004—1008	34	1093—1096	49
1008—1012	35	1097	50
1012—1017	36	1099—1100 (I)	51
1017—1021	37	1101—1108	52
1021—1023 (I)	38	1109—1112	53
1023—1024 (I)	39	1112—1116	54
1024 ¹²⁸	—	1116	55
1025—1036	40	1117	56

¹²⁴ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Theodosium imp. de recta fide (CPG 5218; ср. CPG 8648). Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 13—62. Ср. совр. рус. пер. К. Б. Юлаева (иером. Феодора): БВ 5—6. 2005—2006. С. 65—150.

¹²⁵ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide (CPGS 5219; ср. 8650). Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 63—160.

¹²⁶ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide (CPG 5220; ср. 8649). Переведено: *Дмитриев 1916*. С. 160—220. Данный рус. пер. под ред. иером. Феодора (Юлаева) опубликован выше. См.: БВ 8—9. 2008—2009. С. 83—141.

¹²⁷ Начиная с р. 900, у *Mansi* в т. IV проставлена ошибочная пагинация (номера страниц увеличены на 100). В указателе она сохраняется без исправлений.

¹²⁸ Анонимный отрывок, представляющий собой предисловие к *Caelestini parae Epistula ad Nestorium* (CPG 8639). Греч. текст опубликован также: АСО I, 1, 1, 114 (№ 24а).

¹²⁹ Лат. перевод предыдущего послания свт. Кирилла Александрийского (*Cyrilli Alexandrini Epistula XVII: Ad Nestorium III [CPGS 5317; ср. CPG 8644]*), принадлежащий Дионисию Малому.

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
1117—1120	57	1273	77
1121	58	1273—1276	78
1124—1212	59	1276—1277	79
1212—1225	60	1277—1280	80
1228	61	1280—1289	81
1228	62	1291 (I)	82
1228—1232	63	1292 (I)	83
1232—1236	64	1292—1300	84
1236—1240	65	1301—1304	85
1241	66	1304—1305	86
1241—1244	67	1305—1316	87
1244	68	1317—1325	88
1244—1245	69	1325—1329	89
1245—1248	70	1329—1337	90
1248—1252	71	1337—1341	91
1252—1257	72	1341—1344 ¹³²	92
1257 ¹³⁰	—	1344—1345	93
1257—1260 ¹³¹	—	1345—1348	94
1260—1268	73	1348	95 ¹³³
1268—1269	74	1348—1352	96
1269—1272	75	1352—1361	97
1272—1273	76	1361—1368 ¹³⁴	98

¹³⁰ Dalmatii archimandritae Constantinopolitani Epistula ad synodum (CPG 5776; ср. CPG 8685).

¹³¹ Epistula synodi ad Dalmatium (CPG 8686).

¹³² Gesta Ephesina. Actio VI: Symbolum Nicaenum et Testimonia patrum (CPG 8721.1—2). Начало и конец акта (вступительные сведения о заседании собора и обмен репликами по поводу чтения святоотеческих произведений) приводятся только в лат. пер.

¹³³ Charisii Confessio fidei (CPG 8721.3). Переведено только начало акта.

¹³⁴ Synodi Decretum de fide (CPG 8721). Подписи под соборным определением приводятся только в лат. пер.

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
1368—1372	99	1420—1422 (l)	123
1372—1373	100	1421-1425	124
1376—1377	101	1428—1429 ¹³⁵	125
1377—1380	102	1432	126
1380—1384	103	1433—1436	127
1384—1385	104	1436—1437	128
1385	105	1437—1440	129
1385—1389	106	1441—1444	130
1389	107	1444—1448 ¹³⁶	131
1392—1393	108	1448	132
1396—1397	109	1449	133
1397—1398 (l)	110	1449—1453	134
1400—1401	111	1453—1456	135
1401—1403 (l)	112	1457—1460	136
1403—1405 (l)	113	1460—1464	137
1405—1406 (l)	114	1464	138
1406—1407 (l)	115	1465 ¹³⁷	—
1407—1408 (l)	116	1465—1468 (l)	139
1408—1410 (l)	117	1469	140
1410—1411 (l)	118	1469—1473	141 (can.)
1411—1412 (l)	119	1476—1477	142
1412—1417	120	1477—1478 (l)	143
1417—1419 (l)	121	1478 (l)	144
1419—1420 (l)	122	1479—1482 ¹³⁸	141 (can.)

¹³⁵ *Episcoporum Constantinopoli consistentium Commonitorium [et Dalmatii archimandritae Constantinopolitani Apologia]* (CPG 8681; CPG 5778t; ср. CPG 8682). Col. 1428—1429 — «Ответ епископов»; col. 1429 — «Апология Далматия». В ДВС данные акты объединены.

¹³⁶ *Synodi Cyrillianorum Epistula ad clerum Constantinopolitanum* (CPG 8730). Последний абзац акта приводится под отдельным заглавием («Commonitorium cum relatione directum clero Constantinopolitano») и только в лат. переводе.

¹³⁷ *Sacra qua synodus dissoluitur, Cyrillo et Memnone restitutis* (CPG 8760).

¹³⁸ Лат. перевод с арабского.

Mansi V

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
1—20	145	257—260	163
20—81	146	260—265	164
81—84	147	265—266 (l)	165
84—85	148	266—269 (l)	166
85—140	149	269—271 (l)	167
141—170 (l) ¹³⁹	—	271—272 (l)	168
169—172	150	273—278 (l)	169
173—176	151	277—281	170
176	152	281—284	171
177—180	153	284	172
181—185	154	285	173
186 (l)	— ¹⁴⁰	288	174
185—204	155	289—290 (l)	175
204—217	156	289—292	176
217—221	157	293 ¹⁴¹	—
221—225	158	293—296	177
225—256	159	296—301	178
256	160	301	179
256	161	301—309	180
257	162	309—325	181

¹³⁹ *Cyrilli Alexandrini Scholia de incarnatione Unigeniti* (CPGS 5225). У *Mansi* в т. V данный акт приводится только в лат. пер. (греч. текст есть лишь для гл. 8—11 и отдельных цитат).

¹⁴⁰ *Cyrilli Alexandrini Homilia VIII: Ephesi dicta in maiore ecclesia, quae vocatur Maria* (fragm.) (CPG 5252). Изложение содержания: *Мирослобов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 277—278.

¹⁴¹ *Pauli Emesini Homilia de pace Alexandriae habita* (CPG 6367).

Mansi	Рус. пер.	Mansi	Рус. пер.
328—344	— ¹⁴²	380—382 (I) ¹⁴⁵	—
344—348	182	381—384	— ¹⁴⁶
348—352	183	384—408	188
352	184	408—413	189
353—372	185	413	190
371—374 (I)	186	416—417	191
373—376 ¹⁴³	—	417—420	192
376—377 ¹⁴⁴	—	420	193
379—380 (I)	187		

3. АСО — РУССКИЙ ПЕРЕВОД

III Вселенский собор
Collectio Vaticana
АСО I, 1, 1

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
1	10—23	I	— ¹⁴⁷	3	25	I	29
2	23—25	III	28	4	25—28	VII	30

¹⁴² Cyrilli Alexandrini Epistula XLI: Ad Asacium episc. Scythopolis (CPG 5341; ср. CPGadd 5341). Инципит и ряд фрагментов переведены в составе ДВС: Т. 7. Казань, ³1909. С. 114—115.

¹⁴³ Xysti papae Epistula ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 8792; ср. CPL 1655).

¹⁴⁴ Xysti papae Epistula (ad episcopos Aegyptios) (CPG 8793; ср. CPL 1655).

¹⁴⁵ Iohannis Antiocheni Epistula ad Cyrillum Alexandrinum [= Cyrilli Alexandrini Epistula LXVI] (CPG 6312; ср. CPG 5366). У Mansi в т. V опубликован фрагмент данного послания.

¹⁴⁶ Theodreti ep. Cypri Epistula ad Iohannem Antiochenum (CPG 6266). Переведено: БУ ТСО 1263 (письмо № 171).

¹⁴⁷ Cyrilli Alexandrini Epistula I: Ad monachos Aegypti (CPG 5301; ср. CPG 8621).

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
5	29—32	IV	31	20	108—109	I	33
6	33—42	IV	48	21	109	I	32
7	42—72	—	— ¹⁴⁸	22	110—112	I	34
8	73—74	I	53	23	112	—	172
9	75—77	I ¹⁴⁹	37	24	113—114	I	49
10	77—83	I ¹⁵⁰	40	24a ¹⁵³	114	I ¹⁵⁴	—
11	83—90	I ¹⁵¹	41	25	114—116	II	54
12	90—91	I ¹⁵²	42	26	116	—	55
13	92—93	I	43	27	117	—	56
14	93—96	I	47	28	117—118	I	67
15	96—98	I	46	29	118—119	—	68
16	98—99	I	44	30	119	I	58
17	99—100	I	45	30a ¹⁵⁵	119	—	—
18	101—102	I	35	31	120—121	I	57
19	103—107	—	27	32	121	—	—

¹⁴⁸ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Theodosium imp. de recta fide (CPG 5218; ср. CPG 8648). Переведено: Дмитриев 1916. С. 13—62.

¹⁴⁹ Лат. текст (АСО I, 2, 5—6 [№ 1]) является оригиналом.

¹⁵⁰ Лат. текст (АСО I, 2, 7—12 [№ 2]) является оригиналом.

¹⁵¹ Лат. текст (АСО I, 2, 15—20 [№ 5]) является оригиналом.

¹⁵² Лат. текст (АСО I, 2, 21—22 [№ 6]) является оригиналом.

¹⁵³ Анонимный отрывок, представляющий собой предисловие к Caelestini papae Epistula ad Nestorium (CPG 8639).

¹⁵⁴ АСО I, 3, 37 (№ 10).

¹⁵⁵ Акты № 30а и 32 являются примечаниями составителя данного сборника актов.

АСО I, 1, 2

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
33	3—7	II	59 ¹⁵⁶	47	31—35	II	59
34	7—8	II	59	48	35—36	II	59
35	8	II	59	49	36—37	II	59
36	8—9	II	59	50	37	II	59
37	9	II	59	51	37	II	59
38	9	II	59	52	37—38	II	59
39	9—10	II	59	53	38	II	59
40	10—11	II	59	54 ¹⁵⁷	39—45	II	59
41	11	II	59	60	45—52	II	59
42	11—12	II	59	61	52—54	II	59
43	12—13	II	59	62	54—64	II	60
44	13	II	59	63	64	I	61
45	13—31	II	59	64 ¹⁵⁸	64	—	61
46	31	II	59	65	64—65	I	62

¹⁵⁶ Соотношение нумерации актов 33—61 в АСО и пагинации ДВС (для № 59): 33 = с. 215—217; 34 = с. 217; 35 = с. 217—218; 36 = с. 218; 37 = с. 218; 38 = с. 218—219; 39 = с. 219; 40 = с. 219—220; 41 = с. 220; 42 = с. 220—221; 43 = с. 221—222 (перевод частичный); 44 = с. 222; 45 = с. 222—238; 46 = с. 238; 47 = с. 238—243; 48 = с. 243; 49 = с. 243—244; 50 = с. 244; 51 = с. 244; 52 = с. 244; 53 = с. 244—245; 54 = с. 245—252 (в ДВС на с. 251—252 переведены 4 фрагмента из святоотеческих творений; в АСО эти фрагменты опущены, т. к., по мнению Эд. Шварца, были зачитаны на другом заседании Собора [см. пояснение в аппарате: АСО I, 1, 2, р. 44]); 60 = с. 252—257; 61 = с. 258—259 (перевод мотивировочной части приговора, которой оканчивается акт, помещен в ДВС № 60 на с. 260).

¹⁵⁷ Акты № 55—59, согласно оглавлению рукописи Vatic. gr. 830 (АСО I, 1, 1, р. 5.11—17), содержащей данный сборник, являются выдержками из Деяния VI Ефесского собора, посвященного делу Харисия (см. в ДВС № 93—98). Однако в данном выпуске АСО они опущены, как не относящиеся к Деянию I (см. пояснение в аппарате: АСО I, 1, 2, 44).

¹⁵⁸ Вероятно, приписка составителя сборника к акту № 63.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
66	65—66	I	125	74	90—92	—	154
67	66—69	I	63, 125	75	92—94	I	71
68	69—70	I	69	76	94—96	I	157
69	70	—	66	77	96—98	I	153
70	70—71	I	70	78	98—100	I	91
71	71—73	—	158	79	100—102	I	99
72	73—80	I	156	80	102—104	—	72
73	80—90	I	155				

АСО I, 1, 3

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
81	3—5	I	65	93	31—32	I	109
82	5—9	II	90	94	32—33	I	127
83	9—10	I	102	95	33—36	II	136 ¹⁶⁰
84	10—13	I	124	96	36—39	III	111, 101
85	13—14	I	86	97	39—42	—	120
86	14—15	I	126	98	42—43	I	133
87	15	II	87 ¹⁵⁹	99	43—44	—	134
88	15—17	II	87	100	45—46	I	128
89	17—24	II	87, 88	101	46—47	I	129
90	24—26	II	88	102	47—48	I	130
91	26—28	I	141	103	49—50	I	135
			(can.)	104	50—51	I	132
92	28—30	II	89	105	51—53	I	131

¹⁵⁹ Соотношение нумерации актов 87—90 в АСО и пагинации ДВС (для № 87, 88): 87 = с. 305—306 (87); 88 = с. 306—308 (87); 89.1—12 = 308—311 (87); 89.13—21 = 311—315 (88); 90 = 315—316 (88).

¹⁶⁰ Не переведены подписи епископов.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
106	53—63	I (fragm.)	81, 84	113	70—71	—	162
				114	71	I	163
107	63—64	I	85	115	72—74	—	164
108	65—66	II	137	116	74—75	—	138
109	67	—	160	117 ¹⁶¹	75	↑	↑
110	67	I	161	118	75—90	—	159
111	68	II	190	119	90—101	—	185
112	69—70	I	191				

АСО I, 1, 4

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
120	3—5	II	170	130	33	—	173
121	5—6	I	171	131	34	I	184
122	6—7	I	174	132	35—37	I	182
123	7—9	II	176	133	37—39	I (fragm.)	189
124	9—11	—	177	134	40—48	I ¹⁶²	— ¹⁶³
125	11—14	I	178	135	49—61	I	188
126	14—15	I	179	136 ¹⁶⁴	61	↑	↑
127	15—20	V	180	137 ¹⁵⁶	61—65	I ¹⁶⁶	—
128	20—31	II	181	138	66	—	192
129	31—32	I	183	139	67	—	193

¹⁶¹ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 79.

¹⁶² Перевод остается неизданным.

¹⁶³ Cyrilli Alexandrini Epistula XLI: Ad Acacium episc. Scythopolis (CPG 5341; ср. CPGadd 5341). Инципит и ряд фрагментов переведены в составе ДВС: Т. 7. Казань, ³1909. С. 114—115.

¹⁶⁴ Данный акт идентичен акту № 81; текст в рукописи и в АСО опущен.

¹⁶⁵ Lex de asylo (CPG 8802).

¹⁶⁶ Перевод издан вне АСО: Mansi V, 437—446; Cod. Th. IX, 45, 4 (fragm.).

АСО I, 1, 5

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
140	3—4	—	150	153	124—125	I	76
141	4—6	—	151	154	125—127	I	103
142	6—7	—	152	155	127	I	77
143	7—10	—	52	156	127—128	I	78
144	10—12	—	36	157	128—129	I	79
145	12—13	—	50	158	129—131	II	106
146	13—15	I	64	159	131	I	107
147 ¹⁶⁷	15	↑	↑	160	131—132	I	80
148	15—25	I	145	161	132—133	I	104
149	26—61	—	— ¹⁶⁸	162	133	I	105
150	62—118	—	— ¹⁶⁹	163	133—135	I	100
151	119—124	I	73, 74	164	135—136	I	108
152	124	I	75				

АСО I, 1, 6

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
165 ¹⁷⁰	3—13	—	—	168	110—111	II	147
166 ¹⁷¹	13—106	—	—	169	108—110,	II	149
167	107—108	I	148		111—46		

¹⁶⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 31.

¹⁶⁸ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide (CPG 5220; ср. 8649). Переведено: Дмитриев 1916. С. 160—220.

¹⁶⁹ Cyrilli Alexandrini Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide (CPGS 5219; ср. 8650). Переведено: Дмитриев 1916. С. 63—160.

¹⁷⁰ Capitula ex Nestorio in Cyrilli V contra eum libris excerpta. В CPG отсутствует (описаны только два фрагмента: CPG 5730.19—20).

¹⁷¹ Cyrilli Alexandrini Libri V contra Nestorium (CPGS 5217; ср. CPG 8647).

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
170	146—151	—	— ¹⁷²	172	157—162	II	— ¹⁷⁴
171	151—157	II	— ¹⁷³				

Collectio Segueriana
АСО I, 1, 7

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.		
1—147 ¹⁷⁵	3—16	↑	↑

Collectio Atheniensis
АСО I, 1, 7

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
1 ¹⁷⁶	19	↑	↑	2 ¹⁷⁷	19	↑	↑

¹⁷² Gregorii *Thaumaturgi De fide capitula duodecim [Sp.] (CPGS 1772)*. Переведено Н. И. Сагардой: Два произведения, ложно надписываемые именем святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского: а) Двенадцать глав о вере; б) Подробные изложения веры // ХЧ. 1914. № 1. С. 102—124 (пер. 12 глав на с. 104—110). Переизд.: Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916 (М., 1996). С. 111—117. Анализ сочинения: Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский: Его жизнь, творения, богословие. Патрологическое исследование. Пг., 1916 (СПб., 2006). С. 412—437.

¹⁷³ Cyrilli Alexandrini *Epistula XLV: Ad Succ(e)nsum episc. Diocesaesarae (CPGS 5345; ср. CPGadd 5345)*. Переведено иером. Феодором (Юлаевым), готовится к публикации в БВ.

¹⁷⁴ Cyrilli Alexandrini *Epistula XLVI: Ad eundem (CPGS 5346; ср. CPGadd 5346)*. Переведено иером. Феодором (Юлаевым), готовится к публикации в БВ.

¹⁷⁵ Изданы только названия и инципиты актов; для каждого акта (кроме № 144—146) указан номер соответствующего ему акта из Collectio Vaticana.

¹⁷⁶ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 7 из Collectio Vaticana.

¹⁷⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 149 из Collectio Vaticana.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
3	19—32	—	— ¹⁷⁸	29 ¹⁸²	66	—	—
4—23 ¹⁷⁹	32—33	↑	↑	30—44 ¹⁸³	66—67	↑	↑
24	33—65	I	146	45	67—68	II	110
25 ¹⁸⁰	65	↑	↑	46 ¹⁸⁴	68	↑	↑
26	65	—	10	47 ¹⁸⁵	69	↑	↑
27 ¹⁸¹	65	↑	↑	48	69—70	II	— ¹⁸⁶
28	65—66	—	24	49—54 ¹⁸⁷	70—71	↑	↑

¹⁷⁸ Cyrilli Alexandrini *Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri [Dub.] (CPG 5226)*. Переведено: Кирилл Александрийский, свт. Слово против тех, которые не хотят исповедывать Св. Деву Богородицу / Пер. с греч. *свящ. Василия Дмитриева* // БВ. 1915. Т. I. № 4. С. 667—688. Отд. оттиск: Сергиев Посад, 1915. С. 1—23. Переизд.: Российский православный университет. Ученые записки. Вып. 3 (Патрология). М., 1998. С. 269—283.

¹⁷⁹ Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из *Collectio Vaticana*. Соответствия номеров: 4 = 135; 5 = 8; 6 = 9; 7 = 10; 8 = 11; 9 = 12; 10 = 2; 11 = 3; 12 = 4; 13 = 5; 14 = 21; 15 = 20; 16 = 13; 17 = 30; 18 = 15; 19 = 19; 20 = 14; 21 = 18; 22 = 24; 23 = 6.

¹⁸⁰ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен актам № 167—169, 148 из *Collectio Vaticana*.

¹⁸¹ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 142 из *Collectio Vaticana*.

¹⁸² Athanasii Alexandrini *Interpretatio in symbolum [Sp.] (CPG 2234)*.

¹⁸³ Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из *Collectio Vaticana*. Соответствия номеров: 30 = 31; 31 = 32; 32 = 33—54, 60—62; 33 = 63; 34 = 65; 35 = 16; 36 = 17; 37, 38 = 87—90; 39 = 92; 40 = 91; 41, 42 = 106; 43 = 107; 44 = 93.

¹⁸⁴ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 104 из *Collectio Vaticana*.

¹⁸⁵ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 94 из *Collectio Vaticana*.

¹⁸⁶ Synodi Orientalium *Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (CPG 6328; ср. CPG 8726)*. Переведено: БУ ТСО 1265 (письмо № 266).

¹⁸⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из *Collectio Vaticana*. Соответствия номеров: 49 = 102; 50 = 105; 51 = 100; 52 = 101; 53 = 103; 54 = 82.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
55 ¹⁸⁸	71	I	—	73	84—88	IV	92 ¹⁹²
56 ¹⁸⁹	71	I	—	74	88—89	IV	92 ¹⁹³
57 ¹⁹⁰	71	—	—	75	89—95	IV	92 ¹⁹⁴
58—61 ¹⁹¹	72	↑	↑	76	95—105	IV	93—97
62	72—73	II	112	77	105—106	IV	98
63	74—75	II	113	78	106—111	IV	98 ¹⁹⁵
64	75—76	II	114	79	111—117	IV	98
65	76—77	II	115	80	117—118	I	143
66	77	II	119	81	118—122	I	139, 140
67	77—78	II	121	82	122—123	I	144
68	78—79	II	122	83	123—124	I	142
69	79—80	II	116	84 ¹⁹⁶	124—125	—	—
70	81	II	123	85	125—129	I ¹⁹⁷	166
71	82—83	III	117	86	129—130	I ¹⁹⁸	167
72	84	II	118	87	131—137	I ¹⁹⁹	169

¹⁸⁸ Antiochi praefecti praet. Epistula ad Nestorium (CPG 8748).

¹⁸⁹ Nestorii [Epistula] ad Antiochum praefectum (CPG 5674; ср. CPG 8749).

¹⁹⁰ Sacra ad Flavianum Philippensem (CPG 8750).

¹⁹¹ Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 58 = 95; 59 = 108; 60, 61 = 96.

¹⁹² Из списка 157 участников заседания переведены лишь несколько имен.

¹⁹³ Никейский символ веры переведен частично.

¹⁹⁴ В переводе сказано лишь, что «прочтены были извлечения из книг святых отцов». Подборка цитат из святоотеческих творений, содержащаяся в данном акте, переведена в ДВС № 59.

¹⁹⁵ В переводе сказано лишь, что «прочтены были извлечения из книги Нестория». Подборка цитат из Нестория, содержащаяся в данном акте, переведена в ДВС № 59.

¹⁹⁶ Epistula mandatorium Cyrillianorum ad Caelestinum papam (CPG 8780).

¹⁹⁷ Лат. текст (АСО I, 2, № 26 [р. 98—101]) является оригиналом.

¹⁹⁸ Лат. текст (АСО I, 2, № 23 [р. 88—90]) является оригиналом.

¹⁹⁹ Лат. текст (АСО I, 2, 91—98 [№ 25]) является оригиналом.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
88 ²⁰⁰	137	↑	↑	96 ²⁰⁷	142	↑	↑
89 ²⁰¹	137	↑	↑	97 ²⁰⁸	142	I	—
90	137	I	165	98 ²⁰⁹	142—	—	—
91 ²⁰²	137	↑	↑		143 ²¹⁰		
92 ²⁰³	137—138	—	—	99 ²¹¹	143	—	—
93 ²⁰⁴	139	—	—	100 ²¹²	143—144	I ²¹³	—
94 ²⁰⁵	139—140	—	—	101 ²¹⁴	144—145	I	—
95 ²⁰⁶	140—142	—	—	102 ²¹⁵	145	↑	↑

²⁰⁰ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 114 из Collectio Vaticana.

²⁰¹ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 115 из Collectio Vaticana.

²⁰² Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 113 из Collectio Vaticana.

²⁰³ Maximiani Constantinopolitani Epistula synodica ad Tenedios (CPG 5772; ср. CPG 8777).

²⁰⁴ Petri episcopi Traianopolis Libellus paenitentiae (CPG 5799; ср. CPG 8779).

²⁰⁵ Iuliani episcopi Sardicae Libellus paenitentiae (CPG 5798; ср. 8778).

²⁰⁶ Cyrilli Alexandrini Epistula ad Acacium Beroensem (CPG 5392; ср. CPG 8791).

²⁰⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 118 из Collectio Vaticana.

²⁰⁸ Sacra qua synodus dissoluitur, Cyrillo et Memnone restitutis (CPG 8760).

²⁰⁹ Caelestini papae Epistula ad ad Flavianum Philippensem (CPG 8785).

²¹⁰ Греч. текст актов № 98, 99 является переводом несохранившегося лат. оригинала.

²¹¹ Xysti papae Epistula ad ad Flavianum Philippensem (CPG 8786).

²¹² Xysti papae Epistula ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 8792; ср. CPL 1655).

²¹³ Лат. текст актов № 100, 101 является оригиналом. Издан вне АСО: PL 50, 588—589; 583—588.

²¹⁴ Xysti papae Epistula (ad episcopos Aegyptios) (CPG 8793; ср. CPL 1655).

²¹⁵ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 120 из Collectio Vaticana.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
103 ²¹⁶	146	I	—	115 ²²³	153	—	—
104 ²¹⁷	146	↑	↑	116 ²²⁴	153—154	—	—
105 ²¹⁸	146	I	—	117 ²²⁵	154	I	—
106 ²¹⁹	146—147	I	—	118 ²²⁶	155	—	—
107 ²²⁰	147—150	I	—	119 ²²⁷	156—157	I	—
108 ²²¹	151—152	I	—	120 ²²⁸	157—158	I	—
109—	152—153	↑	↑	121 ²²⁹	158—160	—	—
114 ²²²				122 ²³⁰	160	↑	↑

²¹⁶ Sacra ad Acacium Beroensem (CPG 8812).

²¹⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 121 из Collectio Vaticana.

²¹⁸ Iohannis Antiocheni Propositiones Cyrillo Alexandrino missae (CPG 6308; ср. CPG 8814).

²¹⁹ Acacii episc. Beroeae Epistula ad Alexandrum episc. Hierapolis (CPG 6478; ср. CPG 8819).

²²⁰ Cyrilli Alexandrini Epistula XXXIII: Ad Acacium Beroensem (CPG 5333; ср. CPG 8817).

²²¹ Iohannis Antiocheni Epistula ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 6309; ср. CPG 8838).

²²² Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 109 = 122; 110 = 123; 111 = 124; 112 = 125; 113 = 126; 114 = 127.

²²³ Cyrilli Alexandrini Epistula ad Iohannem Antiochenum (CPG 5389; ср. CPG 8849).

²²⁴ Cyrilli Alexandrini Epistula ad eundem (CPG 5390; ср. CPG 8850).

²²⁵ Cyrilli Alexandrini Epistula XXXVII: Ad Theognostum et Charnosynum presb. et Leontium diac. (CPG 5337; ср. CPG 8861).

²²⁶ Iohannis Antiocheni Epistula ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 6311; ср. CPG 8852).

²²⁷ Iohannis Antiocheni Epistula ad omnes episcopos Orientis (CPG 6346; ср. CPG 8858).

²²⁸ Iohannis Antiocheni Epistula ad Theodosium et Valentinianum imp. aug. (CPG 6333; ср. CPG 8853).

²²⁹ Iohannis Antiocheni Epistula ad Xystum episc. Romae (CPG 6336; ср. CPG 8857).

²³⁰ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 130 из Collectio Vaticana.

АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.	АСО (греч.)		АСО (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
123 ²³¹	160—161	—	—	128	163—164	II	— ²³⁶
124 ²³²	161—162	—	—	(fragm.)			
125 ²³³	162	↑	↑	129 ²³⁷	164	↑	↑
126 ²³⁴	162—163	—	—	130 ²³⁸	164—165	—	—
127 ²³⁵	163	↑	↑	131—	165—167	↑	↑
				177 ²³⁹			

²³¹ Iohannis Antiocheni Epistula ad Maximianum episc. Constantinopolis (CPG 6315; ср. CPG 8854).

²³² Acacii episc. Beroeae Epistula ad Maximianum episc. Constantinopolis (CPG 6480; ср. CPG 8855).

²³³ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 131 из Collectio Vaticana.

²³⁴ Cyrilli Alexandrini Epistula ad Maximianum Constantinopolitanum (CPG 5393; ср. CPG 8862).

²³⁵ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 128 из Collectio Vaticana.

²³⁶ Theodoretus ep. Syri Epistula ad Iohannem Antiochenum (CPG 6266). Переведено: БУ ТСО 1263 (письмо № 171).

²³⁷ Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 129 из Collectio Vaticana.

²³⁸ Cyrilli Alexandrini Epistula LIV: Ad Eusebium presb. Antiochenum (CPG 5354; ср. CPG 8864).

²³⁹ Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana и codex R (Vatic. gr. 1431; см. об этом сборнике: АСО I, 1, 1. Р. IX). Соответствия номеров: 131 = 132; 132 = 133; 133 = 46 (codex R); 134 = 119; 135 = 171; 136 = 172; 137 = 22; 138 = 23; 139 = 26; 140 = 27; 141 = 29; 142 = 69; 143 = 70; 144 = 72; 145 = 73; 146 = 74; 147 = 97; 148 = 98; 149 = 109; 150 = 110; 151 = 152; 111, 112; 153 = 113; 154 = 116; 155 = 134; 156 = 137; 157 = 138; 158 = 139; 159 = 150; 160 = 143; 161 = 144; 162 = 145; 163 = 146; 164 = 151; 165 = 152; 166 = 153; 167 = 154; 168 = 155; 169 = 156; 170 = 157; 171 = 158; 172 = 159; 173 = 160; 174 = 161; 175 = 162; 176 = 163; 177 = 164.

Collectio U
ACO I, 1, 7

ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.	ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
1—3 ²⁴⁰	171	↑	↑	5—18 ²⁴²	172	↑	↑
4 ²⁴¹	171—172	—	—				

Collectio E
ACO I, 1, 7

ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.	ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
1—7 ²⁴³	172—173	↑	↑	9, 10 ²⁴⁴	173	↑	↑
8	173	I	175				

²⁴⁰Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 1 = 20; 2 = 132; 3 = 4.

²⁴¹Cyrilli Alexandrini Epistula XIa: Commonitorium ad Posidonium diaconum (CPG 5311; ср. CPG 8637).

²⁴²Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana, Collectio Atheniensis и codex R. Соответствия номеров: 5 = 6; 6 = 13; 7 = 118; 8 = 127; 9 = 128; 10 = 130 (Collectio Atheniensis); 11 = 119; 12 = 171; 13 = 172; 14 = 43 (codex R); 15 = 44 (codex R); 16 = 7; 17 = 39 (codex R); 18 = 36 (codex R).

²⁴³Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 1 = 171; 2 = 172; 3 = 4; 4 = 123; 5 = 124; 6 = 125; 7 = 126.

²⁴⁴Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 9 = 127; 10 = 132.

Collectio HX
ACO I, 1, 7

ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.	ACO (греч.)		ACO (лат.)	Рус. пер.
№	р.			№	р.		
1 ²⁴⁵	173	↑	↑	3—6 ²⁴⁷	174	↑	↑
2 ²⁴⁶	173—174	—	—				

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. Произведения древних авторов

Gel. HE — Gelasii Syziceni Historia ecclesiastica (CPGS 6034, ср. CPGadd 6034)

2. Издания и переводы источников, справочная литература

COGD I — Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Vol. I: The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325—787) / Cur. G. Alberigo et al. Turnhout: Brepols, 2006.

Grumel 1932 — Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. par V. Grumel. Vol. I. Fasc. I. [Istanbul], 1932.

Hefele — Hefele C. J., von. Histoire des conciles d'après les documents originaux / Trad. par H. Leclercq et al. T. I—XI. Paris, 1907—1952.

²⁴⁵Текст в АСО опущен, т. к. данный акт идентичен акту № 123 из Collectio Vaticana.

²⁴⁶Pauli Emesini Homilia de pace Alexandriae habita (CPG 6367).

²⁴⁷Текст в АСО опущен, т. к. данные акты идентичны актам из Collectio Vaticana. Соответствия номеров: 3 = 124; 4 = 125; 5 = 126; 6 = 127.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

- Дмитриев 1916* — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Курсовое сочинение студента 71-го курса *свящ. В. Дмитриева* по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год // ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 4.
- Смирнов 1888* — *Смирнов К.* Обзорение источников истории первого Вселенского Никейского Собора. Ярославль, 1888.

В. В. ВАСИЛИК. ПРОИСХОЖДЕНИЕ
КАНОНА (БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ,
ПОЭТИКА). СПБ.: ИЗД-ВО С.-ПЕТЕРБ.
УН-ТА, 2006. 306 С.

В наше время (как, впрочем, и всегда) работающих литургистов — по пальцам перечесть. Обычно известно, чем занимается тот или иной исследователь, и с нетерпением ожидаешь появления их статей и монографий. Одному из таких ожиданий в сравнительно недавнее время суждено было сбыться. Петербургский ученый, деятельность которого проявлялась в разрозненных статьях и выступлениях на конференциях, порадовал нас изданием монографии, в основе которой лежит его кандидатская диссертация.

Книга посвящена самому раннему этапу истории канона: зарождению и появлению этого гимнографического жанра. Что и говорить — тема интересная и сравнительно мало исследованная. В название вынесены три аспекта исследования (богословие, история, поэтика). Книга посвящена памяти Сергея Сергеевича Аверинцева и предваряется его отзывом. В книге ученика ощущается влияние трудов учителя, его «Поэтики ранневизантийской литературы» и других книг и статей. Но, в отличие от Аверинцева, Василик — литургист, и к декларированным направлениям исследования без сомнения следовало бы добавить четвертый: литургику.

Книга предварена введением, где В. В. Василик дает обзор историографии исследований канона, кратко представляет принципы собственной методики и вкратце касается смежных литургических

вопросов и проблем, исследованных им¹. Дана довольно полная библиография вопроса². Затем автор описывает появление жанра канона и его развитие. Вначале рассматривается история однопеснца: выделяются и взаимно сравниваются однопеснцы в Апокалипсисе и в гомилии Мелитона Сардского. Рассматриваются Великое славословие и «Сподоби, Господи» как древние однопеснцы (история этих песнопений — как бы отдельная «тема в теме»³), а также еще два возможных однопеснца. Затем, в следующей главе, автор переходит к истории двупеснца, и «краеугольным камнем» этого исследования становится папирус **John Rayland's Library, № 466**, блестяще разобранный Василиком. Им реконструирована архаичная изначальная форма ирмоса «Честнейшую Херувим»⁴. В третьей

¹ Это исследование палимпсестов Российской национальной библиотеки Санкт-Петербурга, Греч. 7, 8, 41 и ИРАИК, 109 (с нетерпением ждем обещанной публикации). Ставятся вопросы о пересмотре традиционной хронологии (к счастью, без «фоменковского» пафоса, свойственного многим, в частности Герцману [см.: Герцман Е. Тайны истории древней музыки. СПб., 2004. 576 с.]).

² Дополнять эту библиографию в мелочах можно, естественно, бесконечно. Единственным существенным упущением мне показалось то, что Василик, рассматривая девятиричную символику канона, нигде не ссылается на докторскую диссертацию Квирикашвили, специально посвященную этому вопросу (*Квирикашвили 1983*). Кроме того, хотелось бы в числе современных текстологов — исследователей канона упомянуть старообрядца священноинок СIMEОНА (Дурасова), публикующего серию книг, в которых довольно интересно сравниваются старообрядческая и новообрядческая редакции праздничных канонов с изначальным греческим прототипом (см.: *Симеон 2004*).

³ Василик достаточно давно занимается историей Славословия: я вспоминаю его доклад в 90-х гг. на богословской конференции Свято-Тихоновского института на эту тему.

⁴ Между прочим, эта реконструкция («Высшую Херувим») позволяет нам выяснить причину пресловутого расхождения старой и новой славянских редакций «Достойно есть». В новообрядческой редакции: «славнейшую без сравнения Серафим»; в старообрядческой: «славнейшую воистину Серафим». Греческое ἀσυγκρίτως можно перевести лишь как *несравненно*, но вряд ли древнеславянский переводчик, воспитанный на принципах пословного и поморфемного перевода, мог так исказить перевод. Благодаря реконструкции Василика видно, что ἀσυγκρίτως — позднейшая вставка (искажающая метрику песнопения), и, вероятнее всего, разночтения в славянских редакциях были вызваны разночтениями в греческих; вместо ἀσυγκρίτως в греческом тексте, который имел древнеславян-

главе автор анализирует несколько архаичных двупеснцев: в составе канонов на Вознесение, Благовещение и Фомину неделю, двупеснец Великого Вторника, двупеснцы в Иадгари. Здесь же, в третьей главе, Василиком выдвинуто несколько небесспорных гипотез. В приложении Василиком опубликованы переводы канонов из Иадгари и собственный перевод ямбикона Иоанна Дамаскина на Пятидесятницу (последний перевод не имеет отношения к основной теме работы, но характеризует автора как талантливого переводчика). Приведенные исследования позволяют наглядно представить начальные этапы формирования жанра канона, а также выявляют жанрообразующие «механизмы».

Далее я перейду к разбору некоторых отдельных гипотез, выдвинутых автором. В. В. Василик, суммируя рассуждения о второй песни канона, делает нетрадиционный вывод: «По некоторым косвенным данным, канон изначально формировался в двух формах — со второй песнью и без нее... отсутствие Песни Моисея из Второзакония — не новация, а архаика» (с. 259). Гипотеза интересна, но автору необходимо было дать хотя бы краткую историографию вопроса о второй песне и резюмировать отношение к этому вопросу в современной науке (как он делает это в иных вопросах). На таком фоне гипотеза автора была бы существенным дополнением, а в чем-то и претензией на опровержение устоявшихся мнений. Я кратко и схематично изложу несделанное Василиком.

Ученые традиционно выделяют две группы канонов: *критские* (по имени прп. Андрея Критского, со 2-й песнью) и *палестинские* (без нее). Первая группа канонов считается более архаичной. С эпохи Феофана Грапта (первая половина IX в.) стали писать каноны то со 2-й песнью, то без нее. В X в. вследствие унификационной редактуры из многих канонов изымалась 2-я песнь (что можно увидеть по акростихам). Подробное изложение этого можно найти в книге В. Ваи (W. Weyh), которая имеется в библиографии у Василика. Существенные дополнения внес Л. С. Квирикашвили,

ский переводчик, было, вероятно, другое слово, переведенное как *воистину* (см. о славяно-греческих разночтениях: *Момина 1983*).

объяснив наличие в грузинских источниках полных канонов со 2-й песнью⁵. В это же время и чуть позднее, кстати, из Триоди и Минея исчезают каноны и трипеснцы Андрея Критского — они заменяются позднейшими канонами. Редактура не коснулась 2-й песни постовых трипеснцев, но все же и при рассмотрении постовых канонов нельзя не учитывать проведенной над ними редакции.

Василик предполагает, что припевы на 9-й песни канона (мега-линарии), которые в настоящее время на праздники поются вместо «Честнейшую», — архаичны и в древности были тропарями, припевавшимися к 9-й песни («примитивными однопеснцами» на «Величит» — с. 240—241). В своем мнении он основывается на анализе содержания припевов Пасхи, полагая богословие припевов архаичным. Однако едва ли исходя из одного только богословского анализа можно обосновать литургический вывод.

Мне думается, что величальны на 9-й песни — отдельный жанр гимнографии, связанный с забытым и исключенным из наших богослужебных книг после литургической реформы XVII в. жанром припевов к канону (впрочем, он продолжает существовать в качестве традиции). В старообрядческих богослужебных книгах до сих пор эти припевы публикуются под рубрикой «Вселезное собрание запевов», где после общих разделов запевы размещены по синаксарному принципу (они несколько отличаются от наших припевов). Жанр запевов (или *припелов*; *запелов*) появился уже во втором тысячелетии, но зарождался значительно ранее. Василик, утверждая, что каноны в первом тысячелетии пели с Библейскими песнями, противоречит сам себе — ибо тут же приводит архаичный Благовещенский двупеснец, в котором существовали припевы

⁵См.: *Квирикашвили 1977*; в статье дается исчерпывающая библиография по рассматриваемому вопросу. Более полно см. в докторской диссертации: *Квирикашвили 1983*. В XI в. в Грузии (окончательно обособившейся от Византии) была осознана неполноценность канонов без 2-й песни. Микаэл Модрекили по своей инициативе решил исправить каноны с лакунами и стал разыскивать древние переводы их полных вариантов. Если в каноне изначально не было второй песни, грузинские авторы досочиняли ее (даже к ямбиконам Иоанна Дамаскина!). Благодаря их деятельности до нас дошли многие урезанные впоследствии каноны.

(с. 206—211; конечно, это особый случай, но все же...). Следует признать, что полный канон с Библейскими песнями структурно сложен, технически его непросто исполнить, в особенности если учесть, что канон на Востоке исполнялся и сейчас исполняется (не везде, правда) певчески. Подобное исполнение у греков предполагает наличие минимум двух высококвалифицированных псалтов. Мне приходилось наблюдать и слышать исполнение всего канона с Библейскими песнями в Великой Лавре на Афоне (воскресная утренняя) — псалты ловко «жонглировали» тремя богослужебными книгами (Октоих, Минея и книга с Библейскими песнями; теоретически еще необходимы были и певческие книги, но практически все пелось на память). На приходах такого исполнения добиться было бы сложно, и это в Византии и Греции, где практиковалось и практикуется по преимуществу сольное богослужебное пение, на которое и ориентировались творцы канонов. Подобное исполнение в настоящее время возможно лишь в больших монастырях, в других же местах «правильно» исполняется только 9-я песнь, а остальной канон читается с припевами⁶ (в худшем случае от канона вообще остаются только ирмосы и катавасия). Но в России богослужебное пение было и остается по преимуществу хоровым, такова наша национальная особенность. Хором петь каноны во много крат труднее, а с Библейскими песнями вообще едва ли возможно. Стоглав запретил исполнять канон певчески (значит, где-то все же таким образом он исполнялся⁷), надо полагать, из-за громоздкости получившейся богослужебной структуры, которая сильно удлиняла богослужение. Но и чтение канона с Библейскими песнями на приходах было не по силам, поэтому сохранено было традицией как обязательное для всех только на Великий пост⁸. А в обычный период

⁶Библейские песни в этом случае или вовсе опускаются, или вычитываются все вместе читком перед каноном (последнюю практику мне приходилось наблюдать в Хиландаре на Афоне).

⁷См.: *Лозовая 1994*.

⁸Да и то полностью поются Библейские песни в тех песнях канона, где есть трипеснец. Это, вероятно, литургическая память о том, что когда-то пелись только трипеснцы — архаичная форма канона.

оно сохранялось, надо полагать, лишь в монастырях⁹. Приходской устав пения канонов с запевами не просто практически утвердился, но и был зафиксирован в Типиконе (в «Оке церковном» 1641 г.) и других богослужебных книгах (см., напр., современный Октоих). Традиция исполнения канона с припевами вряд ли была местной русской и наверняка имела византийские корни¹⁰. В греческих богослужебных книгах также встречается указание на припевы, например, в Типиконе Георгия Виолакиса (впрочем, все изложенное — лишь гипотеза, требуются дополнительные исследования для ее подтверждения). Именно при таком исполнении в праздники целесообразно было обычный припев заменить праздничными величальными припевами.

Однако уставная отмена «Честнейшую» заставляет предположить, что мегалинарии более древнего происхождения и служили праздничной заменой Песни Богородицы. Из слов, содержащихся

⁹ При этом не полностью. В наших богослужебных книгах имеются три редакции Библейских песен: постовая — полная; праздничная (т. н. «Поем Господеви») — состоящая из 14-и припевов, взятых из Библейских песен, и будничная (т. н. «Господеви поем») — урезанная постовая. Использование этих песен регламентирует гл. 18 Типикона. Судя по тому, что в «Оке церковном» 1610 и 1633 гг. есть подобная глава, в средневековье на Руси предполагался подобный современному Устав.

¹⁰ Каноны достаточно рано тематически стали отделяться от Библейских песен, о чем пишет В. В. Василик. Если в канонах прп. Андрея Критского видно строгое тематическое соответствие, то в позднейших канонах только по ирмосу и можно догадаться, какая это песнь. Можно предположить, что каноны прп. Андрея писались под Библейские песни: в этих канонах песни различаются по количеству тропарей (в песни может быть по нескольку ирмосов). Хотя строгого соответствия количества тропарей и стихов песни нет, но можно увидеть принципиальную пропорциональность. Позднейшие «палестинские» каноны пришли на смену канонам Андрея Критского потому, что они были более совершенными по форме. Эти каноны имели малое и одинаковое количество тропарей в песнях, поэтому мы не можем судить о том, исполнялись они с Библейскими песнями или нет. Но сам по себе отказ сообразовать форму канона с формой Библейских песен говорит о многом. Каноны палестинской группы «освободились от плена» Библейских песен, и у совершителей богослужения было меньше поводов искусственно связывать эти части. Я думаю, что появление «палестинской» формы канонов знаменует отход от канонического исполнения. Отсюда, вероятно, начала распространяться практика замены Библейских песен припевами.

в богослужебных книгах («Честнейшую» не поем, но поем припевы...»), можно было бы, кажется, сделать такой вывод. На самом деле отмена «Честнейшую» не связана с наличием мегалинариев на 9-й песни¹¹. Песнь Богородицы по современному Уставу отменяется не только тогда, когда есть припевы, заменяющие ее, — она, например, не поется в Страстную седмицу, начиная с Лазаревой субботы (песнь Захарии по уставу в эти дни остается). Не поется она и в праздник Пятидесятницы, когда припева тоже не положено (он отсутствует в наших современных богослужебных книгах, практически же поется). Несвязанность мегалинариев с отменой «Честнейшую» доказывается и тем, что в Греческой Церкви существует уставная практика пения мегалинариев и тогда, когда песнопение «Честнейшую» не отменяется¹² (у нас такой практики нет). Если углубиться в историю, то мы находим множество доказательств того, что появление мегалинариев не связано с отменой «Честнейшую» и они (мегалинарии) — плод позднейшего литургического творчества (время их появления — позднее средневековье).

В современной греческой Цветной Триоди (Пентикостарии) припевов на Пасху, Вознесение и Пятидесятницу нет¹³ (впрочем, практически припевы на Пасху у греков поются и содержатся в современном Типиконе Георгия Виолакиса; в Типиконе Константина протопсалта о них лишь упомянуто¹⁴). В греческих старопечатных

¹¹ Устав в дореформенной редакции неоднократно проговаривается: «Таже поют на кийждо лик припевы вместо запевов» (см. «Око церковное» 1641 г., л. 177 третьего счета; т. е. мегалинарии поются не вместо «Честнейшую», а вместо запевов, которые традиционно заменяли Библейские песни). Следует также заметить, что в Типиконе существует глава «О еже когда поется «Честнейшая» и когда не поется» (глава присутствует в рукописных иерусалимских уставах XVI в.). В этой главе ничего не говорится о замене «Честнейшую» мегалинариями.

¹² Например, 30-го января, в праздник Трех святителей: после пения «Честнейшую» поется канон Богородицы с обычными припевами, а затем два канона святых с мегалинариями.

¹³ Нет припевов в Триоди Постной на Вход Господень в Иерусалим — ни у греков, ни у нас.

¹⁴ См.: Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας (προσθήκας καὶ ἐπιδιορθώσεις ὑπὸ τοῦ πρωτοψάλτου Γεωργίου Βιολάκη) (книга была со-

Типиконах XVI—XVII вв. упоминаний об этих мегалинариях тоже нет¹⁵. Нет этих припевов в древнерусских рукописных и старопечатных Триодях, староверы их не поют, и на Руси в средневековье они не пелись. В Греции их стали петь, по-видимому, с конца XVI в. В правленные новообрядческие славянские богослужебные книги они попали из украинских книг¹⁶. Украинские богослужебные книги появились вследствие литургической реформы¹⁷, и, по-видимому, в них скопирована во многом новейшая греческая богослужебная практика. Из сказанного ясно видно, что пасхальные мегалинарии в богослужении повсеместно появились очень поздно — лишь в XVII в. **Доказательством архаичности пасхальных мегалинариев** Василик считает то, что один из припевов («Ангел вопиаше Благодатней») основан на древнем предании, согласно которому Дева Мария была среди мироносиц и слышала благовестие Ангела о Воскресении Христовом. Но это предание подробно воспроизведено в Триоди чуть выше — в пасхальном синаксаре Никифора Каллиста (XIV в.) и соответственно было «в ходу» у позднейших гимнографов. Нельзя только из простоты конструкции и метрической неурегулированности припевов делать вывод об их архаичности (с. 240—241).

ставлена и издана протопсалтом Георгием в 1888 г. (см.: ПЭ. М., 2004. Т. VIII. С. 527—528), у нас под руками было одно из переизданий без выходных данных); Τυπικὸν ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας (παρὰ Κωνσταντίνου πρωτοψάλτου). Βενετία, 1869 (ἔκδοσις δευτέρα). Позднейшие Типиконы протопсалтов Константина и Георгия Виолакиса не являются у греков символическими книгами, как в России, они не связаны со средневековыми Типиконами и являются свободной записью обычаев и традиций богослужения в Константинопольском патриаршем соборе.

¹⁵ См., напр.: Τὸ Παρωντυτικόν. Βενετία, 1577 (РГАДА, БМСТ/ИН 77 [3046]). Л. 87 об.

¹⁶ Правленная пореформенная Цветная Триодь печаталась с корректурного экземпляра (ГИМ, Син. 323), в основу которого была положена Триодь Цветная, изданная в Киеве в 1631 г. (см.: *Сиромеха* 1981. С. 364). Из украинских книг справщики заимствовали целые службы, неизвестные староверам и введенные в последнее время в Греции и затем на Украине. Примером может служить служба святителю Григорию Паламе во 2-ю Неделю Великого поста (см.: *Асмус* 2002).

¹⁷ См.: *Mejendorff* 1985.

Следует отметить, что в Триоди сохранилось больше архаичных черт, чем в Минеях. Однако и в Минеях (греческих) при отмене «Честнейшую» мегалинарии отсутствуют (и не поются на практике у греков) в праздники Рождества Богородицы, Воздвижения Креста, Преображения. В древнерусских старопечатных Минеях припевов на эти праздники также нет, староверами они не поются, и в средневековье на Руси не пелись, а в славянские новообрядческие книги справщиками были внесены из Львовского Трефоля¹⁸, который был одним из источников при справе (опять украинские книги и украинская богослужебная реформа). В праздник Успения Пресвятой Богородицы в современных греческих Минеях два припева, в современных славянских — три. В старопечатных славянских Минеях есть устав пения двух припевов, но текста припевов нет, нет его и в старопечатных Типиконах, он есть лишь в певческих книгах, которые по происхождению вторичны по отношению к богослужебным. На Введение во храм Пресвятой Богородицы в ста-

¹⁸ Это Миняя Праздничная (она называется русскими справщиками Анфологионом, Трефологием, Трефолоем; см. об этой книге: *Мансветов* 1884. С. 360—361), издана в Киеве 16 января 1619 г. (см.: Украинские книги. Вып. I. № 28). В книге два предисловия. Первое — Елисея Плетинецкого, второе — от лица иноков Лавры, где сказано о лицах, принявших участие в переводе и печатании. Перевод с греческого Иова Борецкого; исправление текста Захарии Копыстенского; печатал книгу Памва Берында («с поспешники»). Книга — результат книжной справы на Украине (краткий перечень правленных книг см.: *Мансветов* 1884. С. 361—362 (примеч. 3)). Далее Анфологион перепечатывается несколько раз во Львове, в Типографии братства (Украинские книги. Вып. I. № 62, 69, 81, 178). Полного издания Миней на Украине в XVII в. не предпринималось.

Анфологион отражает греческую и украинскую литургическую практику XVII в. Я думаю, что современные славянские мегалинарии на упомянутые праздники имеют не украинское, а греческое происхождение. Они употреблялись в XVII в. в Греции, но эта практика не привилась, и в современные греческие богослужебные книги они не попали. Зато попали в славянские при литургической реформе патр. Никона. Такова судьба многих текстовых и обрядовых нововведений. Литургическая реформа дала нам текстовый и обрядовый «срез» греческой литургической практики XVII в. (не во всем, правда, адекватный). На Руси этот «срез» был навязан и «заморожен», в Греции же многое из практики XVII в. позже было утрачено, забыто, либо от него сознательно отказались. Кем, когда и где эти мегалинарии были введены в греческую практику — вопрос отдельного исследования.

ропечатных славянских Минеях припева только два, в современных греческих и славянских по десять (несколько различаются греческая и славянская версии). На Рождество Христово и Богоявление в старопечатных славянских книгах только два припева, в современных славянских и греческих больше¹⁹. Причем отметим, что в каноне на Богоявление не полностью совпадают славянская и греческая версии. На Обрезание Господне также не совпадают современная греческая и славянская редакции текста и число мегалинариев (у греков их десять, у славян — восемь).

Припевы на праздник Сретения относятся Василиком к V—VI вв. со ссылкой на мнение Пауля Мааса. Стоило бы привести аргументы этого немецкого исследователя, потому что его книга малодоступна в России, не было ее под рукой и у нас. Сретенские мегалинарии есть в современных греческих Минеях и в Типиконе Виолакиса, в Типиконе Константина протопсалта только упомянуто о них. Современные славянские мегалинарии (которые практически копируют старопечатные)²⁰ сильно отличаются от греческих²¹.

В старопечатном «Оке церковном» 1641 г. Сретенские мегалинарии напечатаны отдельно в приложении (вместе с уставными указаниями о том, как их петь). Почему возникла нужда в подобной

¹⁹ На Рождество по пятнадцать, на Богоявление греческих шестнадцать, славянских четырнадцать.

²⁰ В корректурной февральской Минее, которую редактировали никоновские справщики, мегалинарии почти не изменились. Осуществлена попытка справки Евфимием Чудовским (источники сверки на указаны), однако почти все исправления Евфимия были вычеркнуты «цензорами» Моисеем и Сергием (см. об этой справе мою книгу «Книжная справа XVII в.: Богослужебные Минее»). Обычно Евфимий всегда указывал источник или источники справки. В данном случае была сделана лишь попытка грамматической справки. Греческого источника Евфимий, вероятно, не нашел (иначе он бы его использовал), а Львовский Трефолой не использовал: он по какой-то причине не посчитал эту книгу в данном случае авторитетнее старопечатных славянских (см. об этом ниже).

²¹ Славянских мегалинариев четырнадцать, а греческих — шестнадцать. Полностью совпадают лишь три мегалинария: 1, 4 и 9-й славянские соответствуют 16, 2 и 1-му греческим; кроме этого, есть несколько фрагментарных совпадений.

публикации, ведь в старопечатной Минее наряду имелись эти мегалинарии? Либо они почему-то особо выделялись, либо недавно появились в богослужебных книгах и находились не во всех Минеях²². Проследим историю появления Сретенских мегалинариев в славянских книгах — это первые мегалинарии, появившиеся у славян.

В «Оке церковном» 1641 и 1610 гг. в месяцеслове есть упоминание о Сретенских припевах. Но в Типиконе 1633 г. — более архаичном и копирующем рукописные славянские Типиконы XVI в. — упоминаний об этих припевах нет. Впрочем, Типиконы XVI в. вообще нигде не упоминают никаких мегалинариев²³. В рукописных славянских Минеях XVI в. Сретенские мегалинарии пишутся наряду, правда их меньше, чем сейчас, и редакция перевода, естественно, иная. Кроме Сретенских, больше никаких мегалинариев в славянских Минеях XVI в. нет, остальные припевы появляются уже в XVII в. В первопечатной моравской славянской Праздничной Минее имеется только шесть мегалинариев²⁴, два из них — общие для современной славянской и греческой редакций, два не встречаются ни в той, ни в другой (но имеются, кстати, в Львовском Трефолое²⁵), еще два присутствуют лишь в современной славянской (один полностью, а другой лишь наполовину). А вот в рукописных Минеях XV в. мегалинариев уже нет (точнее, еще нет; см., напр., Минеею-февраль из РГБ. Ф. 304. I, № 523 [538]. Л. 37). Очевидно то, что Сретенские мегалинарии не были изначальной

²² Можно предположить и еще одну причину подобной публикации: четырнадцать Сретенских припевов представляют собою уникальный для русской практики комплекс (ни один праздник в славянских книгах не имел более двух мегалинариев), и уникальность стала причиной отдельной публикации.

²³ Типиконы всегда с опозданием реагировали на литургические нововведения.

²⁴ Минее Праздничная. Венеция, 1538. Начало 37 тетр. (нумерация листов в издании отсутствует). В первопечатной славянской моравской Праздничной Минее (1538) также есть только Сретенские мегалинарии — на другие праздники мегалинариев пока еще нет.

²⁵ В данном случае Львовский Трефолой при никоновской справе не был источником для справщиков: в украинских книгах на Сретение дана редакция мегалинариев, сильно отличающаяся и от современной славянской, и от современной греческой версий.

принадлежностью славянских иерусалимских Миней, но появились позже (я уж не говорю о припевах на другие праздники).

Славянские книги отзывались на богослужебные изменения в Греции с некоторым опозданием, и все-таки новая гимнография, появлявшаяся на Востоке, доходила и до Руси. Проследим, как и когда мегалинарии появились в греческих книгах.

Рукописные греческие Миней и Типиконы вплоть до XVI в. не знают никаких мегалинариев, кроме припевов на праздник Трех святителей (30 января), которые иногда встречаются в них²⁶. В печатных греческих книгах XVI—XVII вв. кроме Трехсвятительских припевов встречаются упоминания о некоторых мегалинариях²⁷. Кстати, в старопечатных славянских книгах припевов на праздник Трех святителей нет — они появляются только после никоновской справы²⁸. Откуда в славянских книгах в XVI—XVII вв. появилось такое множество песнопений явно греческого происхождения, если об этих песнопениях нет «ни слуху ни духу» в греческих богослужебных книгах?

Мегалинарии (или «макаризмы») иногда встречаются в рукописных сборниках XIV—XV вв., но не в Минеях и Типиконах. Эти величания (или «ублажания») сочинялись гимнографами как припевы к стихам 17-й кафизмы (по подобию Великой Субботы).

²⁶ Я просматривал греческие рукописи Синодального собрания ГИМ. Упоминание о Трехсвятительских мегалинариях есть в Син. греч. 487 (вторая половина XIV в., л. 132), а в Син. греч. 379 (рубеж XV—XVI вв.) и в Син. греч. 380 (1542) упоминания о мегалинариях нет. Полного текста в греческих рукописях этого периода я не нашел.

²⁷ В старопечатном Типиконе (Τὸ Παροντυτικόν. Βενετία, 1577, РГАДА, БМСТ/ИН 77 [3046]) упомянуто о мегалинариях на Рождество Христово и Богоявление, но ни слова о Трехсвятительских или Сретенских мегалинариях. В старопечатных Минеях (Венеция, 1602—1642 гг., РГАДА, БМСТ/ИН 59—70 [3034—3039]), напротив, даны только Трехсвятительские мегалинарии, но не упомянуто о каких-либо других. В печатном Анфологии (Ἀνθολόγιον ὄλος ἐν αὐτῷ πλοσίως. Βενετία, 1582, РГАДА, БМСТ/ИН 3030 [55]) и трех последующих (1639 и 1672 гг.) никаких мегалинариев вообще нет. Отметим неупорядоченное отношение к песнопениям этого цикла у греков.

²⁸ Греческая и славянская редакции в двух местах немного отличаются.

Как пример можно привести мегалинарии на Успение Пресвятой Богородицы, написанные митрополитом Родосским Нилом вместе с канонам-ямбиком (XIV в.)²⁹. Эти мегалинарии фрагментарно родственны современным припевам на Успение, и все-таки у нас нет никаких данных, чтобы провести прямую линию между жанром припевов к кафизме и жанром припевов к канону (которые появились двумя столетиями позже): вероятно, нельзя одно производить напрямую от другого и связь их все же опосредованна.

Мегалинарии в каноне на праздник Трех святителей также находятся в родстве с макаризмами на стихи 17-й кафизмы, написанными, вероятно, Никифором Каллистом Ксанфопулом в XIV в.³⁰ (в отличие от предыдущего случая, и те и другие припевы появились приблизительно в одно и то же время — во второй половине XIV в.).

Эти песнопения (макаризмы на 17-й кафизме на Успение и на Трех святителей) наверняка практически исполнялись, однако «не прижились». Вероятно, Трехсвятительские макаризмы к концу XIV в. породили припевы к канону, которые утвердились на практике и были внесены в богослужебные книги, потому что принадлежали известному богослову и гимнографу. Успенские же мегалинарии «канули в лету».

Вообще же греки были консервативны и начиная с XIV в. с большим нежеланием вносили в свои богослужебные книги что-либо новое, даже если оно укоренялось в практике. Славяне же, вопреки расхожему мнению, довольно быстро запечатлевали в рукописях и даже в печати перенятое у греков и практически утвердившееся (это характерные черты отношения традиции-оригинала и традиции-реплики)³¹. Вероятно, в практическом употреблении у

²⁹ См.: Син. греч. 258. Л. 13—19. И мегалинарии, и канон в современном богослужении не употребляются. Мегалинарии напрямую не связаны с современным Чином отпевания Богородицы. Однако похожие (но не точно такие) мегалинарии имеются в старопечатном чине припевов к 17-й кафизме, который помещен в старопечатной августовской Минее после службы Успению.

³⁰ См.: Син. греч. 258. Л. 21 и далее. Налицо фрагментарные заимствования.

³¹ В дополнение к сказанному об этом см. статью: *Пентковский 2001*.

греков Сретенские мегалинарии появились в XV в. Они были принесены на Русь³² и в славянские страны (в разных редакциях) и переведены, затем укоренились на практике и в XVI в. попали в богослужебные книги. Такова же судьба иных мегалинариев, позже появившихся на Руси и Украине. Греками же эти песнопения не вносились в Минеи, они продолжали жить в традиции, но в дальнейшем часто забывались³³. Только в новейшие времена у греков изменилось отношение к богослужебной традиции как таковой, устные традиции стали возрождать и фиксировать. Именно в это время попадают в новогреческие Минеи и Типиконы мегалинарии в редакциях, порой не схожих со старыми славянскими.

Этот краткий обзор однозначно говорит о нестойкости и изменчивости мегалинариев и позднейшем их происхождении (со стихирами и в особенности с канонами подобных метаморфоз не происходит). Как, когда и где появились мегалинарии на каждый из праздников у славян и у греков, кто является их автором, сколько они имеют редакций и проч. — тема эта заслуживает отдельного и серьезного исследования.

³² Логично было бы предположить, что Сретенские мегалинарии были принесены в русское богослужение кем-либо из московских митрополитов-греков в XV в.: Киприаном (1375—1406), Фотием (1408—1431) или Исидором (1437—1442).

³³ Метаморфозы богослужебной традиции можно наблюдать в случае с воскресными кондаками. В средневековье на Руси воскресных кондаков не было. Впервые воскресные кондаки появляются в «Оке церковном» 1641 г. только в приложении (уставные указания об этих кондаках пока не упоминают: положено петь кондак святому или Богородице — «Заступнице усердная...»), затем в Октоихе 1649 г. (они вписаны в корректурном экземпляре Октоиха 1638 г., 2-я часть, БМСТ/старопечатные книги кирилловского шрифта, № 4604, который был использован при иосифовской справе для издания 1649 г.). Таким образом, нетрудно установить время появления перевода греческих воскресных кондаков и появления их в наших богослужебных книгах: между 1638 и 1641 г. (при патриархе Иоасафе I). Однако воскресные кондаки были сочинены ранее. Они имелись в Студийско-Алексиевском уставе, затем были забыты и греками, и русскими, и лишь к XVII в. вновь введены в богослужение (см.: Скабалланович 1913. С. 285). Вполне возможно, что у мегалинариев подобная судьба, но чтобы обосновать это предположение, нужно найти где-либо в древних источниках текст мегалинариев.

Подведем итоги. Вероятнее всего, песнопение «Честнейшую» поначалу не пелось лишь в Господские праздники, потому что не подходило тематически, о чем сохранились отметки в греческих уставах³⁴ (эта отмена, кстати, логична в том случае, если канон пелся с припевами, а не с Библейскими песнями). Затем праздники Пресвятой Богородицы переняли некоторые праздничные богослужебные черты и признаки у Господских, в качестве праздничного признака перешла и отмена «Честнейшую» (причины отмены были к тому времени забыты). Мегалинарии же появляются значительно позже и не связаны непосредственно с отменой пения «Честнейшую». Конечно, никакими древними однопеснцами они никогда не были.

Сделаю также некоторые мелкие редакторские замечания. При публикации монографии обычно не принято сохранять традиционную диссертационную структуру с выводами в конце каждой главы и в конце всей работы. В любом случае нет смысла в книге помещать выводы, кратко пересказывающие содержание предыдущего текста (хотя в диссертации это требуется). Недостатком является и отсутствие именного и тематического указателей.

В книге автор публикует славянские припевы на «Величит» (с. 247), и нельзя не сделать несколько замечаний по поводу этой публикации. Рукопись РГАДА, ф. 381, № 48 — это не Октоих, как называет ее Василик, а Часослов с добавлениями и Шестоднев (Каталог 1988. № 166³⁵). Автор датирует рукопись XIV—XV вв. — это все равно, что вообще не датировать ее (к византийским документам, надо сказать, он относится гораздо щепетильнее)³⁶. При первоначальной публикации славянских текстов в научной литературе существуют общепринятые правила, которые не соблюде-

³⁴ См.: Скабалланович 1913. С. 292.

³⁵ Сейчас появляется тенденция называть Октоихом любой сборник, содержащий песнопения гласового круга (Октоих современного состава в древности встречается нечасто). По-моему, сообразно названию, Октоихом можно называть лишь сборники, включающие в себя все восемь гласов (т. е. весь круг).

³⁶ На самом деле рукопись по совокупности признаков можно датировать второй половиной XIV в.

ны автором (при раскрытии титла и сокращений буквы вносятся в строку в скобках, то же самое и с надстрочными буквами³⁷, тем более что употребляющиеся в настоящее время компьютерные шрифты позволяют сохранять частично ударения и иные надстрочные знаки). Впрочем, в книге это единственная новая публикация, все остальные исследуемые тексты были опубликованы ранее и перепечатываются автором с имеющихся публикаций.

Эти мелкие замечания скорее носят характер придинок и несколько не умаляют достоинств книги. Автор блистает всесторонней эрудицией, знанием древних языков (в том числе грузинского, армянского, сирийского). Работа написана на стыке многих дисциплин: истории, филологии, богословия, литургики и даже музыковедения. В. В. Василик полноценно использует опыт предшественников, для него не существует языкового барьера и он прорабатывает книги и исследования на многих языках. Кроме того, автор обладает даром понятно и увлекательно излагать сухие научные факты, что делает книгу интересной не только для узкого круга исследователей, но и для широкого читателя, для всех, интересующихся историей богослужения.

Главным «недостатком» является мизерный тираж издания (700 экз.) — в Москве его уже не купить. Остается надеяться, что книга будет переиздана. Можно предположить, что труд переживет не одно издание, и пожелать, чтобы автор продолжил работу в данном направлении.

Священник Георгий Крылов

³⁷ В первом случае скобки обычно квадратные, во втором — круглые.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Асмус 2002* — *Асмус Валентин, прот.* Как не следует издавать книги протопресвитера Иоанна Мейендорфа // ЖМП. 2002. № 11. С. 78–88.
- Каталог 1988* — Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в Центральном государственном архиве древних актов СССР. М., 1988.
- Квирикашвили 1977* — *Квирикашвили Л. С.* Вопрос о второй песни гимнографического канона // Известия Академии наук Грузинской ССР. Сер. языка и литературы. № 1. Тбилиси, 1977. С. 69–77.
- Квирикашвили 1983* — *Квирикашвили Л. С.* Композиция гимнографического канона. Тбилиси, 1983. Автореф. дисс. д-ра филол. наук.
- Лозовая 1994* — *Лозовая И. Е.* Проблемы певческого исполнения канона в эпоху домонгольской Руси // Музыкальная культура православного мира: традиции, теория, практика. Материалы научных конференций. Российская академия музыки им. Гнесиных. М., 1994. С. 79–91.
- Мансветов 1884* — *Мансветов И. Д.* Как правилась Типик и Минеи. Очерк из истории книжной справы в XVII столетии. М., 1884.
- Момина 1983* — *Момина М. А.* Греческие разночтения в славянских гимнографических текстах // ВВ. Т. 44. М., 1983. С. 126–134.
- Пентковский 2001* — *Пентковский А. М.* Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // ЖМП. 2001. № 2. С. 72–80.
- Симеон 2004* — *Симеон (Дурасов), священноинок.* Каноны в неделю Пятидесятную. Творение преподобных и богоносных отцов наших Козмы, епископа Маюмского, и Иоанна Дамаскина, инока и пресвитера Лавры Саввы Освященного. Церковно-славянский текст с переводом и комментарием священноинока Симеона. Балашиха, 2004.
- Сиромаха 1981* — *Сиромаха В. Г.* Книжная справа и вопросы нормализации книжно-литературного языка Московской Руси во 2-й половине XVII в. М., 1981.
- Скабалланович 1913* — *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Вып. II. Киев, 1913.

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ

Украинские книги — Украинские книги кирилловской печати XV—XVIII вв.: Каталог изданий. М., 1976—1990. Вып. I—II.

Meendorff 1985 — *Meendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // SVTQ 29. 1985. P. 101—114.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БМСТ — Библиотека Московской Синодальной типографии.

ИН — иностранные печатные издания.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов, Москва.

СИМВОЛ.
ЖУРНАЛ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
ОСНОВАННЫЙ СЛАВЯНСКОЙ
БИБЛИОТЕКОЙ В ПАРИЖЕ.
№ 52. П.; М., 2007. 508 С.

Новые номера (51 и 52) хорошо известного в России журнала «Символ», издаваемого теперь московским католическим Институтом св. Фомы, интересны сразу по двум причинам. Во-первых, они знаменуют собой новую для журнала традицию выпуска тематических номеров. Такая задача существенно осложняет формирование «редакционного портфеля», но читатель воспринимает подобные усилия с благодарностью, поскольку ему уже нет нужды приобретать весь журнал только ради одной-двух интересующих его статей. Во-вторых, эти выпуски задуманы параллельными, ибо номер, обозреваемый в данной рецензии, посвящен восточной исихастской аскетико-созерцательной традиции¹, в то время как в предшествующем² речь шла о рейнских мистиках — одних из наиболее ярких представителей западной средневековой духовности.

¹ Рецензия на этот номер написана также свящ. Александром Задорновым: Священное безмолвие и христианская культура: грани понимания // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 52 (2007) // Волшебная гора: Традиция. Религия. Культура. Вып. XV. М., 2008 С. 99—102 (в настоящий момент данный номер поступил в продажу только на CD). Представляется, что журнал, специализирующийся на истории эзотерики, не самое лучшее место для подобных рецензий, равно как и для других материалов по исихастской тематике.

² Рецензия на этот номер будет опубликована в 42-м выпуске «Богословских трудов» (2008, изд. в 2009).

Композиция сборника такова. Сначала приводится «Панорама современных исследований», включающая 9 статей ныне здравствующих европейских, русских и одного греческого автора. Затем следуют три раздела, посвященные памяти ведущих западных исследователей восточной мистики и монашества XX в.: Иринею Осэрру³, Мишелю ван Эсбруку и Джорджу Мэлони. Завершает номер раздел «Источниковедение: первая публикация».

Особенность данного специализированного выпуска состоит в том, что большинство статей являются переводными, т. е. давно изданными на европейских языках и хорошо известными специалистам. К таковым относятся работы: *Каллист Диоклийский*, [митр.] Молиться телом: Исихастский метод и вне-христианские параллели (с. 13–50) [ИАБ. 2. 135]; *Он же*. «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации (с. 51–71) [ИАБ. 6. 514]; *Руго А.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит (с. 72–116); *Тахиаос А.-Э.* Распространение исихазма в средневековой России (с. 138–155)⁴; *Шпидлик Т.* Иринею Осэрр, SJ (07.06.1891–05.12.1978) (с. 267–274); *Осэрр И.* Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника (с. 277–306) [ИАБ. 4. 1809]; *Он же*. О духовности исихазма: Спор без противника (с. 307–322) [ИАБ. 1. 390]; *ван Эсбрук М.* Гомилия Петра Иерусалимского (551 г.) и конец Палестинского оригенизма (с. 340–368); *Он же*. Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: Возвращаясь к тезису Хонигмана (с. 369–382) [ИАБ. 14. 193]; *Мэлони Д.* Русский исихазм. Духовность Нила Сорского (фрагменты) (с. 394–420) [ИАБ. 9. 307]; *Парамелль Ж.* Между мессалианами и исихастами:

³ При передаче иноязычных имен мы будем придерживаться в рецензии написаний, использованных в «Символе»; аналогично нами не указаны и отчества русских ученых, опущенные в журнале.

⁴ В соответствующей сноске указано лишь название работы без выходных данных, так что можно подумать, будто в журнале предлагается перевод еще неизданной работы. Однако на самом деле данная статья опубликована в: Β' Συμπόσιο: Η Μακεδονία κατά την εποχή των Παλαιολόγων. Θεσσαλονίκη 14–20 Δεκεμβρίου 1992. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 615–622.

«Иоанн Пустынный» (с. 462–473) [ИАБ. 5. 195]. Также редактором и составителем номера С. Хоружим не оговорено, что статья А. Муравьева «Мишель ван Эсбрук, SJ (17.06.1934–21.11.2003)» (с. 323–337) почти слово в слово (за исключением первого вступительного абзаца) повторяет вышедшую ранее аналогичную публикацию: *Муравьев А. В., Лурье В. М.* Критическая агиография как образ жизни. Мишель ван Эсбрук, О. И. (1934–2003) // *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Т. 2. *Universum Hagiographicum. Méorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934–2003)*. Saint-Pétersbourg, 2006. С. XIII–XXIV⁵.

Итак, из 502 страниц 237 (т. е. почти половину номера) занимают статьи, которые уже были ранее изданы. Это обстоятельство серьезно снижает интерес специалистов к выпуску, однако «Символ» никогда не был в строгом смысле слова научным журналом. Собрание материалов (в русском переводе), публиковавшихся на разных европейских языках и к тому же в журналах и книгах, далеко не всегда легко доступных в России, несомненно, представляет интерес для более широкого читателя и служит популяризации работ, известных в нашей стране лишь редким профессионалам.

Ниже мы остановимся подробнее только на тех работах, которые публикуются впервые.

Статья Д. Макарова «Через Свет Фаворский к божественной перихорезе: основные моменты богословия обожения св. Феофана Никейского» (с. 117–137) посвящена поздневизантийскому богослову второй половины XIV в., которого автор именует «святым» без каких-либо доказательств. Обращение к сочинениям Феофана Никейского, почти неизвестным широкой российской публике,

⁵ В содержании журнала в Интернете по адресу <http://scrinium.ru/tome_2> вся вступительная мемориальная часть (выделенная римской пагинацией), посвященная воспоминаниям об о. М. ван Эсбруке и библиографии его работ, по неизвестным причинам отсутствует. В «Символе» текст, имевший ранее двух авторов, стал почему-то принадлежать только одному из них, хотя существенных переработок в статью не вносилось.

можно только приветствовать. К сожалению, статья, как и многие другие работы Д. Макарова, представляет из себя скорее собрание цитат из разных (древних и современных) авторов, порой не вполне относящихся к существу дела, без четкой постановки проблем, строгого логического анализа и ясных научно значимых выводов. К тому же язык статьи, в котором перемешана терминология античной философии, поздневизантийского богословия и современной философии, использующей наукообразные словообразования-кальки вроде *синергийная модель*, *перихореза*, *праксеология* и т. п., не способствует адекватному восприятию мысли автора.

Уже в самом заглавии статьи обозначены две проблемы: богословие Фаворского Света и обожение. В данном случае обе темы могут анализироваться только в четкой перспективе паламитских споров с учетом новых обстоятельств полемики, в которую вступили такие антипаламиты, как Иоанн Кипариссиот и Прохор Кидонис, обладавшие широкими познаниями в области богословия и философии. Феофан Никейский был вынужден отвечать на аргументы противников учения свт. Григория Паламы, будучи сам склонным к рецепции богословия Фомы Аквинского при сохранении основных моментов богословия свт. Григория. К частностям полемики относились интерпретации высказываний святых отцов, в первую очередь — прп. Максима Исповедника. Одним из центральных моментов в учении Феофана Никейского об обожении и восприятии Фаворского Света было понятие «символ». Данное слово, использованное применительно к Фаворскому Свету прп. Максимом Исповедником в одной из своих «Амбигв», сторонники и противники свт. Григория Паламы толковали по-разному, и исследование этой проблематики представлялось бы чрезвычайно актуальным.

От автора статьи хотелось бы также услышать ответ на вопрос, насколько удалось Феофану сочетать учение свт. Григория Паламы с томизмом, в частности — в учении об обожении. Однако Д. Макаров предпочитает не ставить вопроса в такой — наиболее важной для науки — плоскости и, цитируя выводы И. Полемиса о том, что в своем учении о трех способах соединения с Богом (как,

добавим, и во многих других моментах своего богословия) Феофан следовал Аквинату (с. 131), и по сути соглашаясь с этим положением, затем как бы забывает о сказанном, оставляя читателя в недоумении, кому же все-таки следовал Феофан в учении об обожении — Паламе или Аквинату. Чуть позже, правда, Д. Макаров, интерпретируя высказывания Феофана о том, что в Боге совпадают сущность и мышление (согласно И. Полемису, в этом моменте прослеживается расхождение богословия Феофана с учением Паламы, поскольку это утверждение тождественно высказыванию о совпадении в Боге сущности и энергии), и отмечая, что Феофан цитирует при этом прп. Максима Исповедника, заявляет, что «версия с Аквинатом вообще, похоже, может отпасть за ненадобностью» (с. 136). Автор, «опровергая» таким странным способом вывод Полемиса о влиянии Фомы Аквинского на Феофана, раньше цитированный вполне сочувственно, как будто не замечает, что в постулировании совпадения в Боге сущности и мышления и прп. Максим Исповедник, и Фома Аквинат, и Феофан Никейский опираются прежде всего на Аристотеля, а потому предположение Д. Макарова о влиянии на Феофана только Максима, а не всей указанной традиции (включая Фому), не представляется убедительным ни в данном конкретном вопросе, ни, тем более, в целом. Из частных замечаний отметим, что Д. Макаров, переводя (но пока не издав) 5 слов Феофана Никейского о Фаворском Свете, использует издание Х. Сотиропулоса (см. с. 119, примеч. 5), хотя несколько лет назад появилось гораздо лучшее и более строго выверенное по рукописям издание⁶, что должно было бы быть известно Д. Макарову как переводчику данного сочинения.

Статья Н. Лисового «Святитель Феофан Затворник: путь ко спасению» (с. 156—204) посвящена изложению биографии и духовного учения свт. Феофана, а также истории перевода «Добротолюбия» Феофаном и сравнению русского «Добротолюбия» с аналогичными

⁶ Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. Θεοφάνης Νικαίας (; — ± 1380/1). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 124–304. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; 35).

собраними прп. Паисия Величковского и Никодима Святогорца; в частности, излагается учение свт. Феофана об умной молитве. Одной из задач автора является «оправдать» неточности перевода русского «Добротолюбия» ссылкой на отсутствие у свт. Феофана задачи «академически точного» перевода. В статье во многом повторяются мысли, неоднократно высказывавшиеся Н. Лисовым, в частности — в статье «Две эпохи — два Добротолюбия» (ИАБ. 9. 805).

Две информационные статьи посвящены международным конференциям в Бозе (значительная часть публикаций Бозе расписана в ИАБ): Бьянки Э. Свидетельство духовной традиции православия христианскому Западу. Международные конференции в Бозе (1993–2006 гг.) (с. 205–222); Майнарди А. Исихазм как духовная жизнь: Заметки о значении международных конференций в Бозе для изучения исихазма (1993–2006) (с. 223–244). Статья Ф. Калинина «Исихазм в деятельности православного Братства святителя Алексия» (с. 245–264) сообщает об опубликованных и планирующихся к изданию переводах с греческого, выполненных при поддержке Братства, об организации Братством первой в России международной конференции, посвященной прп. Никодиму Святогорцу. В статье уточняется также авторство «самиздатской» публикации книги «О внутреннем христианстве, тайна Царствия Божия, или забытый путь опытного богопознания». Согласно публикуемым в приложении к статье документам, автором книги является не прот. Иоанн Журавский, а Сергей Ситников.

Публикацию фрагментов из двух книг католического священника Восточного обряда, члена Ордена иезуитов Джорджа Мэлони, подготовленную о. Иоанном Збойовски (США), предваряет предисловие С. Хоружего «Духовный путь и духовный труд о. Георгия Мэлони» (с. 383–390). Изучение православной духовной традиции (как греческой, так и русской) привело Д. Мэлони за полгода до смерти к выходу из Ордена иезуитов и присоединению к православной Церкви. Несмотря на все значение наследия о. Георгия для западного читателя, на наш взгляд, его исследования все же более

популяризаторские по сравнению с фундаментальными научными трудами Иринея Осэрра или Мишеля ван Эсбрука.

Помимо отрывков из книги о. Георгия Мэлони о прп. Ниле Сорском, в журнале впервые публикуются по рукописи (1999 г.) фрагменты из исследования Мэлони о св. Исааке Сириине (с. 421–441). Данный текст является краткой систематизацией учения прп. Исаака Сирина. Публикация является несколько запоздалой, ибо подобный труд проделан, притом еще в 1997 г., еп. Иларионом (Алфеевым)⁷ (ИАБ. 5. 250), а в 2004 г. — С. Кьяла⁸. Перевод с английского выполнен С. Хоружим. По поводу перевода нельзя не выразить одного недоумения. Мэлони цитирует творения Исаака Сирина по английским переводам с сирийского. Хорошо известно, что на русском языке до сих пор нет перевода с сирийского «первого тома» творений Мар Исаака (имеется лишь перевод греческого переложения, см. ИАБ. 5. 238). «Второй» же том переведен недавно с сирийского еп. Иларионом (Алфеевым)⁹ (ИАБ. 5. 240).¹⁰ Можно отчасти понять нежелание переводчика пользоваться русским переводом с греческого «первого тома», не вполне соответствующим сирийскому оригиналу и английскому переводу, использованному Мэлони. Однако легко было избежать «обратного перевода» из «второго тома», использовав русский перевод еп. Илариона, выполненный непосредственно с сирийского. По крайней мере, можно

⁷ Иларион (Алфеев), иером. [ныне — епископ]. Мир Исаака Сирина. М., 1997.

⁸ См. соответствующие разделы в книге: Chialà S. Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Firenze, 2002. (Biblioteca della Rivista di Storia Litteratura Religiosa; Studi XIV).

⁹ Исаак Сириин, прп. О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / Пер. иером. Иларион (Алфеев). М., 1998.

¹⁰ О «третьем собрании» см. подробнее: Chialà S. Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive // Proche-Orient Chrétien. Т. 54. Fasc. 3–4. 2004. P. 290–304. Совсем недавно опубликован и итальянский перевод «третьего тома» (сирийский оригинал пока не издан): *Isacco di Ninive. Discorsi ascetici: Terza collezione* / Intr., trad. e note a cura di S. Chialà, monaco di Bose. Magnano, 2004. 204 p. Само собой разумеется, что этот материал не использован в более ранних исследованиях еп. Илариона и Д. Мэлони.

было бы указать страницы русского перевода. Правда, читатель и сам может проделать этот труд, поскольку параллельно с пагинацией издания С. Брока, к счастью, указан номер главы и параграфа. Но вот перейти от страниц сирийского издания «первого тома»¹¹ к имеющемуся русскому переводу (хотя бы и только с греческой версии) обычному читателю не представляется возможным, если только он не имеет под рукой издания Беджана или Венсинка и специальной таблицы соответствий номеров слов в сирийской, греческой и славянской традициях¹². Между тем, обращение к контексту приводимых Мэлони цитат даже в переводе с греческого могло бы существенно помочь тому, кто заинтересовался тем или иным высказыванием прп. Исаака.

В разделе «Источниковедение» представлена, на наш взгляд, самая ценная с научной точки зрения публикация журнала — перевод слова Иоанна Пустынника «К Феофилу. Изложение правила» (далее — «Послание к Феофилу»), выполненный непосредственно с фотокопии греческой рукописи А. Муравьевым. Научным комментарием к публикации служит следующий далее перевод французской статьи Ж. Парамелля. Суть проблемы заключается в следующем.

В 1612 г. было впервые издано под именем свт. Иоанна Златоуста «Послание к монахам» (PG. 60. Col. 751–756; CPG. 4627; TLG. 2062/281; ed. Nicolopoulos¹³. P. 481–493). В 1910 г. С. Хайдагер установил, что вторая часть этого произведения яв-

¹¹ В английском переводе Венсинка (ИАБ. 5. 243) параллельно указана пагинация издания Беджана (ИАБ. 5. 225), и именно на нее ссылается Мэлони.

¹² Такая таблица, составленная Д. Миллером, переводчиком «первого тома» на английский (ИАБ. 5. 244), теперь более доступна русскому читателю в переиздании: *Мар Исхак с горы Матрут (Преподобный Исаак Сирин). Воспламенение ума в духовной пустыне* / Пер. с сир. А. В. Муравьева; науч. ред. Д. А. Поспелова. М., 2008. С. 111–116. Если у читателя нет под рукой издания Беджана, то установить, к какому слову относится та или иная страница, указанная у Мэлони, можно с помощью другой таблицы в том же издании 2008 г., помещенной на с. 117–139 («Оглавление “тома первого” прп. Исаака в сирийской традиции»).

¹³ Νικολόπουλος Π. Γ. Αί εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμενα ἐπιστολαί. Ἀθήναι, 1973.

ляется антологией патристических текстов. Первая часть послания была исследована в 1960 г. Иринеем Осэрром, но только в 1973 г. П. Николопулос¹⁴ издал еще одну версию, во многом схожую, но во многом и отличную от «Послания к монахам». Этот вариант называется «Послание игумену» (CPG. 4734; TLG. 2062/421; ed. Nicolopoulos. P. 455–478). Благодаря находке стало ясно, что первая часть «Послания к монахам» является «фрагментом более длинного текста... “Послания к игумену”» (с. 466). Ж. Парамелль, в свою очередь, обнаружил некую Парижскую рукопись¹⁵, в которой имеется текст под именем Иоанна отшельника, являющийся новым, третьим вариантом все того же послания Пс.-Златоуста, но заметно отличным от первых двух изводов. Этот текст и переведен по фотокопии Парижской рукописи А. Муравьевым.

К сожалению, Ж. Парамелль, анализируя духовное учение «Послания к игумену», использует сразу все три варианта текста, не оговаривая в каждом случае, о какой версии идет речь. Аналогично при переводе поступает и А. Муравьев, который, хотя и дает изредка в сносках текстологические примечания, уясняющие своеобразие публикуемого текста, делает это чрезвычайно несистематически, опуская большую часть расхождений между «Посланием к Феофилу» и «Посланием к игумену» («Послание к монахам» гораздо сильнее отличается от «Послания к Феофилу»,

¹⁴ Почему-то и во французском переводе статьи Ж. Парамелля, и в сносках А. Муравьева фамилия этого греческого ученого передается как «Николопуло», тогда как правильной транскрипцией были бы варианты «Николопулос» (в соответствии с современной традицией передачи греческих имен по именительному падежу) или «Николопул» (по основе родительного падежа, как это принято до сих пор для античных и византийских авторов, а до революции так передавались все греческие имена).

¹⁵ Как это ни парадоксально, ни во французской статье, ни в русском переводе не указан шифр этой рукописи, оговорено лишь, что это рукопись середины XI в. (по мнению Ж. Парамелля, этот манускрипт старше всех рукописей, использованных в издании Николопулоса). На самом деле речь идет о рукописи Paris, BNF gr. 1188, ff. 150r–159r, о подготовке издания заявлено Ж. Парамеллем (эта информация почерпнута нами из книги: *Mistici Bizantini* / A cura di A. Rigo; Prefazione di E. Bianchi. Torino, 2008. P. 162).

чем «Послание к игумену»). Между тем вопрос о приоритете той или иной версии и их взаимном соотношении чрезвычайно важен, поскольку «Послание к игумену» имело широкое распространение в Византии и на Руси¹⁶.

Итак, научная ценность публикации значительно снижается, во-первых, отсутствием издания самого греческого оригинала и возможности верификации русского перевода; во-вторых, отсутствием указания шифра хранения рукописи; в-третьих, отсутствием систематических текстологических комментариев, в которых пояснялись бы наиболее существенные расхождения между двумя изводами.

Мы сравнили русский перевод, изданный в «Символе», с критическим изданием «Послания игумену», осуществленным П. Николопулосом. В результате можно сделать вывод, что первая часть «Послания к Феофилу» (гл. 1–17) почти тождественна «Посланию к игумену», за исключением некоторых перестановок текста и цитат из Священного Писания¹⁷. Основные расхождения обоих посланий начинаются с 18 гл. «Послания к Феофилу», так как в «Послании к игумену» отсутствуют (либо заменены другими текстами) окончание глав 18, 19 и 20, первая половина 21-й главы, значительные фрагменты глав 24–27-й «Послания к Феофилу». К сожалению, далеко не все эти части переводчику удалось разобрать в рукописи, поскольку он не имел уже здесь в качестве подспорья «Послание к игумену». С другой стороны, некоторые фрагменты «Послания к игумену» отсутствуют в «Послании к Феофилу». Остается непонятным, почему переводчик (даже если предположить, что ему было отказано в праве публикации греческого текста на стра-

ницах журнала) не составил хотя бы таблицы соответствий разных частей обоих произведений и не привел в сносках те греческие фрагменты, которые отсутствуют в издании Николопулоса. Кроме того, в сносках встречаются опечатки¹⁸ или слишком общие утверждения¹⁹.

Завершает журнал статья С. Хоружего «Исихазм сегодня: православный подвиг как общехристианское достояние» (с. 474–502), почему-то помещенная в оглавлении (как в русском, так и в английском, см. с. 506 и 507) в составе раздела «Источниковедение: первая публикация». В статье составитель сборника сначала поясняет, почему специфически восточная тема поднята на страницах журнала, ориентированного на межконфессиональный диалог, затем делает зарисовку, как развивалось изучение исихазма в течение нескольких столетий. Вторая часть статьи (со с. 486) посвящена продолжению исторического экскурса и общефилософским рассуждениям на исихастскую тематику. Заключительная, третья часть работы (со с. 494) ориентирована исключительно на философское осмысление исихастской проблематики. Интересно, что, заговорив в сноске 19 на с. 500–501 о Феофане Никейском и обратив внимание на статью Д. Макарова, С. Хоружий приходит к более правильному выводу о том, что учение об обожении Феофана Никейского в значительной степени выходит за пределы богословия свт. Григория Паламы. Но для С. Хоружего стремление поздневизантийского богословия (в лице Феофана Никейского и Геннадия Схолария) к синтезу с лучшими достижениями западного богословия того времени, т. е. со схоластикой и томизмом, означает принципиальное расхождение с «православным энергетизмом».

Что же понимает автор под «православным энергетизмом»? Согласно С. Хоружему, «православный энергетизм, разви-

¹⁶ Некоторые детали, особенно вопрос об отношении «Послания к игумену» и «Послания к монахам» к «Макариевскому корпусу», исследованы нами в книге: *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и беседы. Собрание типа I (Vatic. gracs. 694) / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 257, 271–281.*

¹⁷ При этом оказалось, что примечания А. Муравьева нуждаются в обязательной проверке. Так, утверждение переводчика в сноске 25 на с. 449, что в издании Николопулоса имеется чтение *ἐλευ*, а не *οἶδεν*, как в «Послании к Феофилу», лишь отчасти верно, ибо в аппарате Николопулоса к с. 462, строке 117 указано, что чтение *οἶδεν* имеется в 5 рукописях.

¹⁸ Например, загадочное выражение «слово *σῖα* стоит под титлом» (с. 454, примеч. 57).

¹⁹ Так, в сноске 81 на с. 458 говорится о семитском происхождении «образа уподобления глазу» со ссылкой на прп. Ефрема Сирина, тогда как здесь мы имеем прямое заимствование терминологии «Макариевского корпуса» (ср. I, 9, 1, 2 слл. и др. места).

тый поздневизантийской мыслью на базе исихастской аскетики, остался философски незавершенным, не разрешив, да почти и не поставив, проблему тварных энергий или, точнее, проблему особых свойств — и даже особой онтологии! — тварных энергий в духовной практике» (с. 499). Решить эту задачу, до сих пор игнорируемую православным богословием, взял на себя автор статьи. Свои выводы он формулирует следующим образом: «... если тварная человеческая энергия достигает соединения с нетварной Божественной энергией — что происходит, по православному учению, в исихастском опыте созерцания Фаворского Света, в синергии и обожении, — она более не может служить актуализации тварной человеческой сущности. Тем самым, она освобождается от связи с ней и, обретая автономию от сущности, становится энергией некоего иного, нового рода: *деэссенциализованной* энергией, не соответствующей понятию энергии у Плотина» (с. 498; курсив всюду авторский). По мнению С. Хоружего, «именно в деэссенциализации» заключено отличие «неоплатонической философии энергии и православного энергетизма». Иными словами, С. Хоружий по сути дела проецирует крайние выводы из учения о различении сущности и энергии в Боге («отрывающие» Божественную энергию от Божественной сущности) на человека, в свою очередь отсекая обоживаемую человеческую энергию от «падшей» человеческой сущности и видя обожение в сочетании одних лишь Божественной и человеческой энергий, лишенных своих сущностей. «Энергийный подход» заводит здесь автора слишком далеко, ибо лишает всякого смысла домостроительство спасения человека Богом: Воплощение, искупительный подвиг Спасителя, церковные таинства — т. е. все то, что воссоставляет падшую человеческую природу и ведет к преображению и спасению *всего* человека. Данная статья, думается, как нельзя лучше демонстрирует, до чего может дойти свободный полет мысли, не связанный рамками строгой науки (и прежде всего — непосредственной работой с первоисточниками), а говоря иначе, богословием и филологией.

Подведем итоги. Рецензируемый номер журнала «Символ», несомненно, означает определенный прорыв в сторону более концентрированного обсуждения той или иной заданной в выпуске темы. Однако не только переводная, но и оригинальная часть журнала ориентирована, прежде всего, на неспециалистов, не владеющих древними и новыми языками и необходимым инструментарием. Научная ценность впервые публикуемых статей, на наш взгляд, не всегда высока, хотя проблематика, затронутая в них, чрезвычайно интересна и актуальна и нуждается в дальнейшем обсуждении. Можно надеяться, что столь же содержательные и проблемные выпуски «Символа» будут появляться и впредь.

А. Г. Дунаев

ОТДЕЛ V

ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2005/2006 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ
СОВЕТА МДАИС ОТ 6 ИЮНЯ 2006 ГОДА

Слушали:

Сообщение секретаря Совета иерея Павла Великанова о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускников Семинарии и Академии.

4 мая 2006 г. состоялось заседание комиссии по защите дипломных работ выпускниками Московской духовной семинарии.

11 мая на заседаниях Богословской и Церковно-исторических кафедр состоялись предзащиты выпускников МДА. Из 11-ти представленных работ к защите 2 июня были рекомендованы 5; остальные работы были признаны нуждающимися в доработке.

30 мая и 2 июня с. г. в Московской духовной академии состоялись защиты кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускников Академии по программам трехлетнего и четырехлетнего обучения.

Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник заочного отделения 2001/2002 уч. г.:

Куксов Сергей, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Труды протопресвитера Николая Афанасьева в области церковного права»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники экстерната 2004/2005 уч. г.:

1. Зиновий (Корзинкин), архимандрит (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Система православного воспитания в современной общеобразовательной школе (на материале Курской области)»);

2. Дорофей (Урусов), иеромонах (по кафедре Филологии на тему: «Лирика молитв в литературе XIX века»);

3. Сторчев Сергей, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Отношения Русской Православной Церкви с униатами Галиции в период с 1945 по 2000 г.»).

Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник очного отделения 2005/2006 уч. г. по трехгодичной программе (реформированная Академия):

Петровский Вадим, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Источниковедческий обзор фондов Московской духовной академии»).

Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия профессорский стипендиат Болгарской Православной Церкви, выпускник Академии 2002/2003 уч. г.:

Стоименов Николай (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Древний болгарский перевод Иерусалимского устава (XIV века)»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники очного отделения 2005/2006 уч. г. по четырехгодичной программе :

1. Костишак Олег, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Анализ религиозно-философских статей журнала “Странник”»);

2. Нестеренко Вячеслав, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Богослужение современного чинопоследования Великого Четверга (филологический анализ греческого текста и богословский комментарий)»);

3. Орлов Александр, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Соотношение веры и знания в религиозно-философских воззрениях В. И. Несмелова»);

4. Фотий (Белобородов), иеродиакон (по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ экзегетики псалмов в творениях святителя Афанасия Великого и святителя Иоанна Златоуста»);

5. Губка Петр, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Волынской духовной семинарии»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия стипендиаты Сербской Православной Церкви, выпускники Академии:

1. Стефан (Шарич), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Опыт систематизации богословского наследия преподобного Иустина (Поповича)»);

2. Ковачевич Младен (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Монастыри Боки Которской»);

3. Ковач Николай (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История и архитектура сербских православных церквей и монастырей в Боснии и Герцеговине с XIII по XVIII в.»).

Защитил кандидатскую диссертацию стипендиат Польской Православной Церкви Дмитрук Михаил (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырская деятельность православного духовенства в польской армии в XX и нач. XXI в.»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники 2005/2006 уч. г. и выпускники прошлых лет Сектора заочного обучения:

1. Венедикт (Бабенко), иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Учение блаженного Августина Иппонского о нравственности»);

2. Безручко Андрей, иерей (по кафедре филологии на тему: «Христологические заблуждения Л. Н. Толстого в сопоставлении с взглядами святых отцов Церкви»);

3. Кобец Олег, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История Белгородской епархии»);

4. Мухин Владимир, протоиерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История закрытия храмов г. Казани в период с 1918 по 1940 г.»);

5. Осипенко Игорь, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История московского храма Рождества Иоанна Предтечи у Варварских ворот»);

6. Чураков Иоанн, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Троице-Сергиевский храм в Конькове. История, архитектура, святыни»).

Удостоены степени кандидата богословия выпускники экстерната Академии 2005/2006 уч. г.:

1. Амельченков Владимир, чтец (защитил кандидатскую диссертацию по кафедре Церковной истории на тему: «Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны»);

2. Кузнецов Валерий, иерей (защитил кандидатскую диссертацию по кафедре Церковной истории на тему: «Анализ архивных источников о миссионерской деятельности святителя Николая Японского»).

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники Академии прошлых лет по очному отделению:

1. Иосиф (Македонов), епископ, выпускник экстерната Академии 2003 г. (по кафедре Церковной истории на тему: «История Рязанской духовной семинарии (1814—1918)»);

2. Никон (Котов), иеродиакон, выпускник Академии 2003 г. (по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина»);

3. Каменный Игорь, выпускник Академии 2004 г. (по кафедре Библистики на тему: «Учение святого апостола Павла о богопознании в русской библистике»);

4. Ишков Сергей, иерей, выпускник Академии 2005 г. (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Социальное служение Русской Православной Церкви как направление миссионерской деятельности»);

5. Моисеев Алексей, иерей, выпускник Академии 2005 г. (по кафедре Филологии на тему: «Агиография великомученика Георгия. Канонические и апокрифические источники»).

Защитил дипломную работу выпускник экстерната Академии 2003/2004 уч. г.:

Мищенко Аполлон (по кафедре Церковной истории на тему: «Черногорская митрополия в период с 1851 по 1945 г.»).

Защитили дипломные работы выпускники Академии 2005/2006 уч. г., клирики Сербской Православной Церкви:

1. Иустин (Еремич), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «Исихазм в сербском монашестве XIV—XV вв.»);

2. Василевич Неделько (по кафедре Церковной истории на тему: «Положение Сербской Православной Церкви в независимом государстве Хорватия в 1941—1945 гг.»).

Защитили дипломные работы выпускники очного отделения Семинарии:

1. Антонов Валерий, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Книга Притчей Соломона в русской библистике»);

2. Артамонов Алексей, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История московского храма вмц. Екатерины на Всполье»);

3. Артюшин Сергей, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата святителя Амвросия Медиоланского “О патриархе Иосифе”»);

4. Астафьев Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Оценка мистического опыта шаманизма с православной точки зрения»);

5. Баронец Георгий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Эсхатологическое измерение в Евхаристии»);

6. Бованенко Дмитрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Христианская нравственность в свете догматического богословия»);

7. Богачев Дмитрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Жизнь и деятельность преосвященного Иакова, епископа Якутского и Вилюйского»);

8. Брызгалов Михаил, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Метафизика брака по трудам С. В. Троицкого»);

9. Варежкин Александр, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Погребальные обряды и молитва за усопших в Православной Церкви: чинопоследование, история и богословское содержание»);
10. Виноградов Юрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Опыт духовного руководства преподобного Макария Оптинского по его эпистолярному наследию»);
11. Голубев Дмитрий, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «Архиепископ Иоанн (Максимович) Шанхайский и Сан-Францисский: жизнь и деятельность»);
12. Голубев Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение о смирении в эпистолярном наследии Оптинских старцев»);
13. Егер Владимир, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги трактата святителя Амвросия, епископа Медиоланского, “О Каине и Авеле”»);
14. Еськов Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Истоки исихазма в святоотеческом наследии египетского монашества IV в.»);
15. Коваленко Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Семейная этика в православии и католичестве»);
16. Королев Петр, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Сопоставительный анализ современной служебной и четвѐй редакций церковнославянского текста посланий апостола Павла»);
17. Корчуков Евгений, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Священномученик протоиерей Иоанн Восторгов как миссионер»);
18. Кузнецов Максим, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Христианские основы воинского служения»);
19. Ларионов Алексей, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Опыт построения курса “Основы православной культуры” для вузов»);
20. Логунов Игорь, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История православной миссии в “черной” Африке»);

21. Лочехин Андрей, диакон (по кафедре Библистики на тему: «Епископ Михаил (Лузин) как экзегет Четвероевангелия»);
22. Марочкин Алексей, диакон (по кафедре Церковной истории на тему: «Оценка Указа о секуляризации монастырских вотчин Екатерины II в русской историографии»);
23. Максимец Иларион, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Путь человека от веры к неверию: уроки XX века»);
24. Максимец Павел, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Учение о Боге в книге Бытия»);
25. Овчинников Александр, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Учение о христианской семье по посланиям апостола Павла»);
26. Ошаров Кирилл, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический разбор евангельских повествований о Крещении Господа Иисуса Христа и Его сорокадневном искушении в пустыне»);
27. Погребняк Валерий, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ “Евангельской истории о Боге Сыне” свт. Феофана Затворника и “Истории евангельской” прот. А. Горского»);
28. Прудников Сергей, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Обзор русской православной литературы, посвященной рассмотрению католической мариологии»);
29. Родионов Андрей, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Анализ катехизических поучений алтайских миссионеров»);
30. Самодумский Николай, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Апология христианства в трудах Г. Честертона»);
31. Солдатенко Андрей, послушник (по кафедре Богословия на тему: «Архимандрит Софроний Сахаров и его духовное наследие»);
32. Сорокин Максим, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Полемиические антилатинские трактаты XI в.»);
33. Тагоченков Александр, чтец (по кафедре Церковной истории на тему: «История Рогожской старообрядческой общины и ее

взаимоотношения с Русской Православной Церковью и государством»);

34. Татусь Вадим, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейный смысл и история праздника Рождества Христова»);

35. Тимофеев Юрий, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Проблема поиска Бога в нехристианских религиях (по книге Х. Бюркле “Человек в поисках Бога”»);

36. Трегубов Евгений, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Вопросы веры и нравственности в трудах святителя Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского»);

37. Трусов Леонид, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Проблема семьи и брака в творчестве русских писателей (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, Н. Г. Чернышевский, М. Е. Салтыков-Щедрин»);

38. Усачев Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение блаженного Августина о богопознании»);

39. Фомиченко Виталий, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Проблема “общечеловеческого” и “всечеловеческого” в мировоззрении Ф. М. Достоевского»);

40. Фуфаев Сергей, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Понятие личность и ипостась в трудах В. Н. Лосского»);

41. Хиров Константин, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейный смысл и история праздника Сретения Господня»);

42. Шоха Владимир, чтец (по кафедре Библистики на тему: «Кафедра Священного Писания Ветхого Завета в Московской духовной академии»);

43. Штых Дмитрий, чтец (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богослужебные особенности устава Троице-Сергиевой лавры по архивным материалам, хранящимся в РГБ и РГАДА»);

44. Пантелеимон (Шустов), иеродиакон (по кафедре Филологии на тему: «Проблема нормы церковнославянского произношения»);

45. Юдин Константин, инок (по кафедре Библистики на тему: «Экзегезис Евангелия от Иоанна в гомилетическом наследии святителя Филарета, митрополита Московского»);

46. Ярошенко Алексей, чтец (по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата святителя Амвросия Медиоланского “O rae”»).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии по экстернату:

1. Вохмин Дмитрий (по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнеописание архиепископа Никона (Рождественского»);

2. Роман (Гаврилов), архимандрит (по кафедре Богословия на тему: «Критический анализ мировоззренческой стороны трудов академика М. С. Норбекова»);

3. Гавриш Сергей (по кафедре Богословия на тему: «Новое видение соотношения религии и науки в XX в. (по книге Й. Барбура “Религия и наука: история и современность”»);

4. Сергей (Куксов), иеродиакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Каноническая оценка церковной реформы Петра Первого»).

Защитил дипломную работу выпускник Семинарии 2004/2005 уч. г.:

Щудро Илья, чтец (по кафедре Богословия на тему: «Учение о богоподобии человека в патристической этике»).

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ
ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ (№ 1—10)
И НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ
СЕМИНАРИИ (№ 11—19)

1.1. ОТЗЫВ заслуженного профессора К. Е. СКУРАТА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иеродиакона НИКОНА (Котова) по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина»

Начинаю свой отзыв на труд иеродиакона Никона (Котова) необычно — с вопроса к автору: на каком основании он называет в «Содержании» введение и заключение главами? К тому же само по себе напрашивается следующее: вторую главу считать первой, третью, занимающую из 170 страниц работы 122, разделить на четыре. Итого будет пять вполне оправданных глав. Вероятно, сам автор почувствовал ущербность так называемого «Содержания» и потому не перенес его в текст диссертации. Исправить эту ущербность не составит какой-либо трудности, но сделать это необходимо, то есть: «Содержание» назвать «Оглавлением» и привести его в соответствие с текстом.

Требует пояснения дважды высказанная автором мысль: ведут человека по пути праведности или греха Ангелы и люди (соответственно — добрые или злые) «даже против желания» (с. 50, 62). Но ведь на той же странице всего шестью строками ниже преподобный Петр Дамаскин пишет: «...диавол ничего не может произвести для нашей погибели: ни произволения противного, ни изнеможения... ни отнюдь чего-либо иного к принуждению человека, а влагает только напоминание зла» (*Петр Дамаскин, прп.* Творения. Московское подворье ТСА, 2001. С. 20). И сам автор в другом месте заявляет: «...власть темных сил ограничена, и любой грех совершается только с согласия свободной воли человека. Дьявол ничего не может произвести для нашей погибели... ничего... что могло бы обладать принудительной силой» (с. 102, ср. и с. 63).

Требуется также пояснение и к следующему, довольно-таки суженному, утверждению автора: «Мирские, житейские попечения даны падшему человеческому роду ради того, чтобы от праздности мы не уклонились в еще большее зло» (с. 69—70). Как с этим согласить слова молитвы Господней, в которой мы просим, чтобы Бог дал нам «наш» хлеб, т. е. нами добытый, хотя, конечно, по милости Божией?

Нравственное делание автор видит в сохранении пяти чувств и заповедей Господних (с. 79). Но дальше раскрываются только заповеди, а чувства забываются. К тому же ошибочно заявляется, что прп. Петр истолковывает значение восьми заповедей — на самом деле он касается всех девяти заповедей, только последние две объединяет (см.: Творения. Цит. изд. С. 48).

Иллюстрации должны помогать понять суть излагаемого. Выражать его. Туманность — недопустима. Напр., что изображено на с. 139?

Глава о Промысле Божиим скудна (всего 2 страницы). А ведь и о сем прп. Петр говорит красноречиво (см., напр., «Об общих и особенных благодеяниях Божиих», «О том, что Бог сотворил все к пользе нашей»: Творения. Цит. изд. С. 257—162). «Если надеваешь на себя одежду, — учит преподобный, — познай, чей она дар, и воспевай Промышляющего о твоей жизни» (цит. изд. С. 159).

Хотя автор и заявляет в последнем разделе своей диссертации («Восемь духовных ведений»), что у св. Петра «ведение происходит постепенно и имеет четкую последовательность, так как предыдущее ведение... всегда является основанием для последующего» (с. 156), — в изложении трудно усмотреть сию «четкость» и «основание». Скорее можно зреть обособленность «ведений».

Список литературы составлен несколько поспешно. Сначала автор перечисляет литературу на иностранных языках, а затем русскую, и вставляет сюда же труды иностранных авторов. И уж совсем непонятно, почему к литературе относится то, что должно занимать место среди источников (напр., «Точное изложение

православной веры» св. Иоанна Дамаскина, творения св. Иоанна Златоуста и др.).

На этом заканчиваются мои замечания к диссертации.

Автор тщательно выявляет представленные прп. Петром догматические темы и в широком плане раскрывает его духовно-нравственные наставления.

Привлекает внимание указание иерод. Никоном свойств Божиих, имеющих отношение к пространству, времени, познаваемости: Бог непостижим, неисследим, неопишем, беспределен, бесконечен, присущ, несоздан, неизменен, непреложен, несложен, невидим, неосязаем... Он есть всемилостивый Вседержитель (с. 41). «Главное, — справедливо утверждает автор, — не то, насколько мы можем проникнуть и уразуметь тайну Божественной жизни, а то, как мы относимся к этой тайне» (с. 43).

Автор верно усмотрел и подчеркнул тесную связь сотериологии прп. Петра с его же аскетикой: «Прп. Петр обращает наше внимание на свободное произволение человека: желание и намерение жить не по своей воле, а по Божией, что есть начало спасения» (с. 46).

Поучительно звучит в диссертации изображение двух лестниц: одной — возводящей на Небо, другой — увлекающей в бездну греховной тьмы (с. 48—49, 50).

Учение о человеке нашло законченное выражение в мысли и словах преподобного: в душе есть три врожденные силы, и человек должен быть «бесстрастным, праведным, благим и премудрым и в богатстве и в бедности, и в девстве и в супружестве, и в начальствовании и на свободе, и в подчинении и в рабстве» — «во всякое время, на всяком месте, при всяком деле» (слова преподобного, с. 54). Единение всех его сил достигается при молитве (с. 56).

В выявлении основных духовных наставлений заключен глубокий смысл слов автора: «Спасение не есть совершившийся в определенный момент факт. Это ежедневный, постепенный подвиг духовного перерождения личности» (с. 62). Как добродетельный «не может находиться в одном и том же состоянии, а продолжает совер-

шенствоваться в добродетелях, так и порочный человек неизбежно увлекается к еще большим грехам» (с. 64—65). Первый подымается по лестнице спасения, другой — опускается.

Оправдано выделение из страстей по своей духовной пагубности гордости. «И без другого греха, — цитирует автор слова прп. Петра, — (одной) гордости достаточно, чтобы погубить душу» (с. 89).

Еще более оправдан в плане духовно-нравственных наставлений сделанный автором акцент на смирении и рассудительности. «Смирение, — читаем в диссертации, — является основанием всякой добродетели... и целью каждой из них. И “ради смирению-дрия приходит благодать”» (слова прп. Петра, с. 89). О рассуждении: «...рассуждение есть свет, показывающий тому, кто его имеет... устройство человека» (слова прп. Петра, с. 115). «Рассуждение есть само умение созидать дом души, добродетели...» (слова иерод. Никона, с. 78). И автор словами преподобного и своими емко обобщает: «Без рассуждения и то, что мы почитаем хорошим, не есть добро или потому что несвоевременно или ненужно, то есть несоответственно, или потому что мы неправильно понимаем сказанное» (с. 111). «Без него бессмысленны и бесплодны все труды» (с. 111).

Вызывает интерес перечисление указываемых преподобным тех добродетелей, о которых прямо не говорят другие св. отцы: «благоприличие, соблюдение порядка, поучительность, неутруждение других, искусство в обхождении, остроумие в добре, правильное употребление вещей, понимание, быстрота ума в добром, приветливость, обходительность, удободоступность» (с. 82). Подобное видим и в названии страстей (с. 82).

Важно также и оттенение роли послушания в духовно-нравственной жизни. «Как началом грехопадения послужило преслушание воли Божией, — утверждает автор, — так и возвращению к первоначальному состоянию служит добродетель послушания» (с. 124). В контексте этих суждений необходимо внимание уделить иерод. Никону тому, каким должен быть истинный духовник и как должны строиться отношения с ним ученика — послушника

(см. с. 127—129). Истинный наставник не заслоняет «собой образ Христа, всегда сохраняет внутреннюю свободу ученика... говорит, словно сам еще учится... Духовник не принуждает, а показывает путь спасения» (с. 127). «Отношения же между учеником и учителем должны быть искренними» (с. 127).

Полезны ищущему духовной жизни обстоятельно изложенные наставления прп. Петра о молитве как средстве борьбы со страстями, как средстве приобретения добродетелей, и о молитве пребывающих на высоких ступенях духовного ведения. Последние проносят только «Господи, помилуй» и имеют ум «непрестанно испускающим — от разумений» (с. 144).

Яркие страницы занимает в работе и отдел «Благодарение». Он напоминает то, что, к сожалению, часто нами забывается: «Благодарение есть чувство, которым сохраняются дарованные от Бога духовные, а зачастую и вещественные блага» (с. 146). «Благодарение в нашей власти. И если мы не благодарим, то сами себя лишаем благодати Божией» (с. 150—151).

Яркость свидетельств усиливается приведением примеров. Так, необходимость памятования цели предпринимаемых трудов автор видит в рассказе об одной девице, которая поведала старцу о своих подвигах. Старец задал ей несколько вопросов: «Сделалась ли тебе скудость все равно, что изобилие? Бесчестие, как похвала? Враги, как друзья?» Получив на все ответ: «Нет», старец сказал: «Иди и трудись, ты ничего не имеешь» (с. 112).

Одним словом, духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина раскрыто хорошо. Путь подвижничества — путь восхождения к непрерывному постоянству духовного совершенства изображен убедительным языком православного труженика.

Диссертация помогает получить правильное представление о духовной мудрости и содержит практически полезные советы.

Перед читателем встает необыкновенно духовный писатель, знающий и как защитить душу от падений, и как возвести ее на Небесные высоты.

Безусловно, автор данной работы заслуживает присвоения ему ученой степени кандидата богословия.

1.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ЛЕОНТИЯ (Козлова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии иеродиакона НИКОНА (Котова) по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственное учение преподобного Петра Дамаскина»

Данная работа посвящена анализу наиболее известных творений прп. Петра Дамаскина и раскрытию его учения о различных аспектах духовной жизни. При этом делается попытка более детально проанализировать информацию, касающуюся его жизни и творчества. Такая цель представляется вполне оправданной ввиду редкости посвященных этому св. отцу работ и малоизученности поставленных вопросов.

Диссертация разделена на четыре неравных главы, которым предшествует краткое предисловие. В предисловии указывается на уникальность книги прп. Петра, но в то же время и на определенную трудность для понимания некоторых его духовных рассуждений. Подтверждение последней мысли высказыванием прп. Макария Оптинского здесь некорректно, потому что в данном случае он приводит в доказательство своих рассуждений совершенно понятные слова прп. Петра о постепенности в молитвенном делании. Также здесь перечисляются немногие существующие по данной теме работы и намечаются основные цели и задачи диссертации. Введение, оно же и первая глава, посвящено, главным образом, сопоставлению политической и духовно-нравственной ситуации в XII в., с одной стороны, в развивающемся мире славянского православия, а с другой — в Византии и Сирии, где констатируется спад в творческой деятельности и оскудение духовных сил. Перечисляя труды византийских современников прп. Петра, автор справедливо указывает на недостаток творческих, не подражательных предшественников работ, в то время как прп. Петр Дамаскин является продолжателем мистической тради-

ции древних отцов, таких как прп. Макарий Египетский и прп. Максим Исповедник. В конце введения в связи с трудной ситуацией в Сирии того времени поднимается вопрос о том, дано ли ему прозвище Дамаскин по месту его подвигов, или же оно отражает место его рождения, что подробно рассматривается далее, во второй главе. Здесь на основе некоторых сведений в его трудах делается предположение, что прп. Петр жил в пустыне, но не в полном одиночестве, а с одним или двумя подвижниками. В результате подробного рассмотрения предположений о времени его жизни (на 6-ти страницах) автор доказывает наиболее вероятное и распространенное — XII в., и кончина не ранее 1157 г. В отношении прозвища «Дамаскин» автор склоняется к мнению, что оно является фамилией и не связано с местом его подвигов. Это подтверждает правильность русской традиции причисления его к лику преподобных, поскольку если бы он жил в Сирии, то не избежал бы мученичества (греческая традиция называет его священномучеником). Также достаточно подробно диссертант рассматривает все дошедшие до нас труды преподобного, из которых самыми существенными и не вызывающими сомнений в авторстве являются 1-я и 2-я книги его творений.

Третья, самая пространная, глава посвящена учению св. Петра и разделяется на две части — догматическую и духовно-нравственную. В оглавлении слова «путь жизни и путь смерти» входят в название второй части, а в работе выглядят как отдельный подраздел, поэтому непонятно, к чему они относятся. В этой главе рассматриваются те или иные аспекты духовной жизни с точки зрения прп. Петра, поэтому работа приобретает некую методологическую однородность. Сделаю лишь некоторые замечания:

В разделе «Сотериология» автор представляет две лестницы — восхождения и нисхождения, причем последняя (с. 50) имеет вполне определенную последовательность греховных состояний, а в разделе «Жизнь по страстям» (с. 65) он утверждает, что речь о лестнице в нисходящем направлении идти не может.

На с. 77 так и остается непонятым, на какую добродетель прп. Петр указывает как на первоначальную. Изложение здесь не вполне последовательно — называя начальной добродетелью, кроме всего прочего, и терпение, автор через несколько строк снова говорит: «По мысли Преподобного, мы имеем нужду еще и, прежде всего, в терпении...».

Говоря о четырех добродетелях по св. Петру (с. 119—123), т. е. мудрости, рассуждении (или правде), мужестве и целомудрии, автор мог бы попытаться разобраться в причине такого их состава и их предыстории. Тогда он нашел бы, что корни их уходят в классическую этику стоицизма и платонизма, где тоже было четыре добродетели: благоразумие, справедливость, мужество и умеренность. О таком же наборе добродетелей говорят свт. Амвросий Медиоланский и другие древние авторы.

Наконец, в «Заключении» автор подытоживает изложенное в работе, делает небезытересные выводы об учении прп. Петра, придающие ясность каждому разбиравшемуся положению.

Если говорить о недостатках работы, то можно отметить зависимость стиля автора от стиля первоисточника в его дореволюционном переводе. Некоторые славянизмы, устаревшие слова и порядок построения фразы можно было бы изменить, чтобы достичь понятности и требуемого от диссертации научного стиля. Например, такая фраза: «Его творения — это руководство и помощь в мысленной брани, которая несравненно более тяжкая, чем чувственная». Что понимать под чувственной бранью? Потасовку, сражение, борьбу с чувствами или борьбу чувств между собой? В этом отношении в научной работе хотелось бы видеть некоторый филологический анализ отдельных греческих слов и выражений, особенно если перевод их, как в данном случае, не всегда точен. Например, на с. 82 в числе страстей переводчик перечисляет «отважность», «смелость» и «безнадежность». В некоторых местах дословное цитирование не выделено кавычками, так что трудно бывает определить, где мысль автора, а где высказывание св. отца, особенно если учесть схожесть стиля. Встречается и непродуманность некоторых фраз и выра-

жений. Например, на с. 8—9 автор дает ряд «последних изданий» (в кол-ве трех), в которых упоминается имя св. Петра Дамаскина». Но две книги из них — «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и «Филокалия» — появились на свет несколько раньше конца XX в., а именно — в 1819 и 1782 гг. соответственно. Следующая фраза, т. е. что «авторы этих изданий» ссылаются на труд Гуйяра, жившего позже, наводят на мысль, что все-таки речь идет о современных комментариях издателей и о чем-то большем, чем простое упоминание имени. Наконец, в работе попадаются синтаксические ошибки и компьютерные огрехи в передаче шрифтов.

Впрочем, несмотря на указанные недостатки, работа имеет немало положительных качеств. Достаточно подробно рассматривается основная проблематика, связанная с личностью и творениями прп. Петра, проводится обширный анализ его учения по ряду вопросов духовной жизни, где выявляется способность автора мыслить в философских, духовно-нравственных и богословских категориях, хорошее владение материалом и усердие. Язык в целом хороший, грамотный, работа читается легко, а в рассуждении о духовных предметах лишена излишней научной сухости. Представляется, что автор показал себя достойным степени кандидата богословия, а его диссертация заслуживает оценки «хорошо».

2.1. ОТЗЫВ профессора А. М. ПЕНТКОВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии профессорского стипендиата Николая СТОИМЕНОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Первый болгарский перевод Иерусалимского устава (XIV в.)»

Диссертация Николая Стоименова посвящена изучению первого болгарского перевода Иерусалимского устава, появление которого свидетельствовало о начале нового периода в истории богослужения славянских Церквей, связанного с переходом на Иерусалимский устав и созданием новых переводов богослужебных текстов.

Диссертация состоит из введения, основной части, включающей семь разделов (глав), краткого заключения (выводов) и списка

использованной литературы. В приложении к диссертации впервые опубликован текст первого болгарского перевода Иерусалимского устава по рукописи ЦИАИ № 201.

Во введении (с. 6—83) сформулированы цели и задачи исследования, которыми являются «всестороннее рассмотрение с точки зрения текстологии, кодикологии, палеографии, а также подготовка к публикации одного из двух известных в настоящее время науке болгарских списков Иерусалимского устава» (с. 5), определена структура диссертационной работы, изложена история научного изучения греческого текста Иерусалимского устава и его славянских переводов (болгарских и сербских). В небольшом первом разделе основной части (с. 84—90) приведены основные сведения о деятельности преподобного Саввы Освященного, связанной с устройством монастырей, монашеской жизни и богослужения. Во втором разделе (с. 91—93) автор рассматривает основные характеристики иерусалимской литургической традиции и, соответственно, Иерусалимского богослужебного устава до существенных изменений, произошедших в палестинском богослужении в первой половине XI в.

Описание древнейших редакций Иерусалимского устава, появившихся в Палестине в XI—XII вв. в результате адаптации т. н. «первой редакции Студийского синаксаря», сформировавшейся в константинопольских монастырях в X в., находится в третьем разделе (с. 94—98). Четвертый раздел (с. 99—116) посвящен изложению истории создания и последующего распространения Иерусалимского устава в Константинопольском патриархате — сначала в Малой Азии (с конца XI в.), затем в Никейской империи (в первой половине XIII в.), а после 1261 г. — в Константинополе и на Афоне.

Пятый раздел (с. 117—125) содержит сведения о болгарских переводах Иерусалимского устава (о так называемом переводе старца Иоанна и о редакции, связанной с деятельностью свт. Евфимия Тырновского) и об историческом контексте их появления.

В шестом разделе (с. 126—162) приведено кодикологическое, орфографическое и историко-литургическое описание двух извест-

ных списков первого болгарского перевода Иерусалимского устава — Jerusalem, Orth. Patr., Slav. 13 и София, ЦИАИ 201.

Седьмой раздел (с. 163—243) содержит сопоставление текстов первого болгарского перевода Иерусалимского устава по двум указанным рукописям и анализ отмеченных разночтений и различий, результаты которого изложены в заключении (с. 244—255). На основании рассмотренных материалов автор пришел к выводу, что текст, содержащийся в Софийской рукописи, представляет собой результат редактирования первоначального текста, который отражает текст Иерусалимской рукописи.

На с. 256—267 находится список использованной литературы, а в приложении (с. 268—289) приведены уникальные фотовоспроизведения рукописи ЦИАИ 201, иллюстрирующие рассмотренный материал.

Во II томе содержится дипломатическое издание текста первого болгарского перевода Иерусалимского устава по рукописи ЦИАИ 201.

Краткий обзор содержания работы показывает, что автором проделана большая работа по изучению истории греческого текста Иерусалимского устава и его первого болгарского перевода. Тщательное сопоставление двух списков этого перевода позволило автору сделать выводы, справедливость которых не вызывает сомнений, а также определить последовательность редактирования текстов.

Тем не менее некоторые частные выводы автора вряд ли могут быть приняты безоговорочно. Так, например, при анализе текста богослужебного указания на 22 ноября автор полагает (с. 200), что вставка памяти «стго Михаила воина» с текстом кондака существенно изменяет характер богослужения по отношению к тексту, в котором упоминания об этой памяти нет (Иер. 13). Тем не менее наличие данной памяти в ЦИАИ 201 не изменило богослужения этого дня, в который совершалась память апостола Филимона и пелась служба праздника (Введения во храм Пресвятой Богородицы).

Отсутствие упоминания о пении стихир на Слава на стиховне на вечерне 12 августа, в поспразднство Преображения, едва ли следует рассматривать как пропуск в Софийском списке по сравнению с Иерусалимским (с. 207). Скорее всего, неточность имеется в Иерусалимском списке, в котором пропущено *И ныне*.

Вызывает определенные сомнения и регулярное использование особой редакции константинопольского Синаксаря (редакция В*, опубликованна Delehaeye) при анализе различий в памятях двух списков. Данная редакция отражает состояние константинопольского Синаксаря на первую половину XI века, тогда как греческий текст той редакции Иерусалимского устава, к которой восходит славянский перевод, связан, судя по всему, с поздней редакцией константинопольского Синаксаря, которая, однако, не опубликована.

Впрочем, эти и некоторые другие неточности не умаляют достоинств рассматриваемой работы, которая заслуживает положительной оценки, а ее автор — присвоения искомой степени.

Результаты проведенного исследования должны быть опубликованы, однако при последующей работе над текстом диссертации для подготовки ее к печати автору следует уточнить некоторые используемые технические термины (напр., период Пентикостари, с. 154 — период Пятидесятницы). При подготовке же к изданию текста первого болгарского перевода Иерусалимского устава по рукописи София, ЦИАИ 201 автору следует обратить внимание на выбор эдиционных принципов, так как принцип дипломатического издания (буква в букву, строка в строку) при сохранении лингвистического облика текста существенно затрудняет его историко-литургический анализ.

2.2. ОТЗЫВ преподавателя Ф. Б. ЛЮДОГОВСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии профессорского стипендиата Николая СТОИМЕНОВА по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Первый болгарский перевод Иерусалимского устава (XIV в.)»
Рецензируемая работа посвящена весьма важной теме — рассмотрению первого у южных славян перевода Иерусалимского устава,

который в ходе так называемого второго южнославянского влияния был впоследствии принят и на Руси. Помимо значимых результатов, к которым приходит автор исследования, в данной работе впервые публикуется рукопись ЦИАИ 201, содержащая анализируемый перевод; таким образом, впервые вводится в научный оборот ценный источник по истории Иерусалимского устава у славян.

Отрадно видеть, что в Московской духовной академии под руководством проф. А. М. Пентковского складывается сильная литургическая школа. Хочется надеяться, что силами как самого профессора, так и его учеников исследования в области истории славянских богослужебных уставов будут продолжены.

Диссертационное сочинение г-на Н. Стоименова состоит из введения, семи весьма различных по своему объему глав, заключения, списка литературы, включающего свыше 70 публикаций на русском и иностранных языках, иллюстративных материалов, а также приложения, вынесенного в отдельный том. Общий объем двух томов составляет 528 страниц.

Во введении автор делает обзор литературы об Иерусалимском богослужебном уставе и его славянских переводах. Анализируются труды как русских, так и сербских ученых.

Главы с первой по пятую также носят по сути дела вводный характер.

В первой главе приводятся общие сведения о лавре прп. Саввы Освященного и о палестинской богослужебной традиции.

Вторая глава содержит краткий очерк истории развития Иерусалимского устава до начала XI в. Отдельно рассматривается эволюция лекционной системы, месящеслова и молитвенных текстов.

Третья глава посвящена дальнейшему развитию Иерусалимского устава, а также Иерусалимскому типикону и его древнейшим редакциям.

Предметом анализа в четвертой главе является функционирование Иерусалимского устава в Константинопольском патриархате с конца XI в. и до падения Константинополя в 1453 г.

В пятой главе дано описание болгарских переводов Иерусалимского устава в соотнесении с историческим контекстом их возникновения.

Шестая глава уже непосредственно относится к заявленной теме диссертационной работы: в ней предлагается характеристика рукописей, содержащих текст первого болгарского перевода Иерусалимского устава, с точки зрения кодикологии, лингвистики и литургики, а также описание общего состава указанного перевода по двум спискам.

Седьмая глава как по своему содержанию, так и по объему представляется основным разделом в диссертационной работе Н. Стоименова. Она содержит сопоставительный анализ двух списков первого болгарского перевода Иерусалимского устава — ЦИАИ № 201 и jer № 13. Помимо подробнейшего анализа содержания рукописей с литургической точки зрения, автор, в целях прояснения содержательной стороны обоих списков, производит детальное рассмотрение текстологической истории отдельных фрагментов, выявляет причины возникновения разного рода ошибочных написаний в каждом из текстов.

В заключении содержатся выводы исследователя, а также сформулированы задачи для дальнейших изысканий в смежных с предметом диссертации областях.

Список литературы включает в себя, как уже отмечалось, более 70 работ на русском, сербском, английском и других языках.

В разделе «Иллюстративный материал» приведены два десятка фотографий, воспроизводящих различные фрагменты рукописи ЦИАИ 201.

Второй том диссертации представляет собой публикацию первого болгарского перевода Иерусалимского устава по рукописи ЦИАИ 201 с предпосланной статьей, где излагаются эдиционные принципы, которых придерживался автор работы.

К числу недостатков работы следует прежде всего отнести языковые погрешности, которые, впрочем, оказываются вполне извинительными, если учесть, что русский язык не является родным для автора диссертации.

Кроме того, названия некоторых пунктов и подпунктов по существу представляют собой предложения, включающие не только номинативный, но и предикативный компоненты, в чем нельзя не усмотреть противоречие с научной академической традицией.

Отметим также, что второй том диссертационного сочинения обладает отдельной от первого тома пагинацией, в то время как согласно требованиям ВАК пагинация для всех томов диссертации должна быть сквозной.

Работа содержит и некоторые другие недостатки, которые, впрочем, не влияют на общее благоприятное от нее впечатление. Диссертационное сочинение Николая Стоименова соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а ее автор заслуживает искомой степени.

3.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Алексия МОИСЕЕВА по кафедре Филологии на тему: «Агиография вчм. Георгия. Канонические и апокрифические источники»

Рецензируемое сочинение посвящено обзору всех — письменных, литературных, изобразительных, устных — источников, так или иначе отображающих предание Церкви и народные представления о жизни и подвигах великомученика Георгия. Автор имеет в поле своего зрения и различные издания текстов — латинские, греческие, грузинские, церковнославянские; и рукописи — в основном древнерусские и хранящиеся ныне в архивах России; и исчерпывающий круг мнений, принадлежащих иностранным и отечественным ученым прошлого и настоящего. Он опирается на достижения историков, филологов, искусствоведов, фольклористов и использует весьма основательный и разнообразный круг источников. Надо сказать, в данной работе вообще впервые оказываются собранными воедино и соотнесенными друг с другом самые разнородные материалы. Это рукописи древнерусской книжной традиции, хранящиеся в отечественных архивах, церковные

издания старой печати и научные труды отечественных ученых. Так что диссертант свящ. А. Моисеев демонстрирует похвальную исследовательскую осведомленность, добросовестность и педантичность. Вместе с тем он благородно стремится решить очень важную для жизни Церкви апологетическую задачу, критически опровергая мнения ряда авторитетнейших светских исследователей и относительно истории формирования предания о святом Георгии Победоносце, и относительно достоверности самого факта его существования. В целом наблюдения и выводы автора диссертации убедительны, и есть все основания считать последнюю полезным вкладом не только в историко-филологическую науку, но и в такой слабо развитый раздел отечественной религиозно-философской мысли, как агиология.

Работа священника А. Моисеева построена традиционно. Она состоит из введения, в котором сформулированы исследовательские задачи, основной части, посвященной анализу всего привлекаемого материала, и итогового заключения. Кроме того, она снабжена библиографией и иллюстрациями. В основной части (на мой взгляд, слишком дробно поделенной по главам) последовательно рассматриваются известные повествования о жизни и мучениях святого Георгия — «Жития» канонические (редакции «В кан.» и «I») и апокрифические (редакции «В апок.» и «С»), сказания о чудесах, богослужебные тексты (прежде всего каноны), сюжеты «деяний» на житийных иконах, духовные стихи. Что касается указанных источников как таковых, то диссертация не содержит новых открытий. Однако нужно отметить, что в ней все же впервые осуществлен их комплексный и соотносительный анализ. Кроме того, применительно ко всей истории предания о великомученике Георгии в ней впервые в качестве источников привлечены гимнографические и иконографические материалы. Это позволило диссертанту убедительно опровергнуть бытующее в историографии мнение о первоначальной легендарной, апокрифической основе предания о святом и показать, что таковое все-таки формировалось на основе древнейшего, но сохранившегося лишь в поздних вариантах канонического текста

(«А») и что, соответственно, издревле начавшееся почитание святого основано на реальной почве, хотя и сокрытой под наслоениями народно-поэтических представлений.

Это все очевидные заслуги автора. Хотя, конечно же, с сожалением приходится констатировать преимущественную опистательность его изложения. Например, диссертант старательно регистрирует содержательные соответствия богослужебных и повествовательных текстов, отмечая зависимость первых от вторых, но при этом все же совершенно оставив в стороне вопрос об их соотношении в плане поэтической и богословской семантики и в связи с этим вопрос об их вполне возможной обратной взаимозависимости, при которой как раз именно гимническое славение святого могло стать почвой для развития предания о нем в повествовательных формах. Работа также могла бы быть более репрезентативной, если бы ее автор был тщательнее и педантичнее в части библиографической. Например, на с. 5 упоминаются мнения исследователей Б. Н. Путилова, В. Н. Лазарева и В. Я. Проппа, но при этом ссылка дана только на работу последнего автора; на с. 11 упоминание издания Алоизия Липомана не сопровождается библиографической справкой; на с. 18 при указании на публикацию Минем метафрастовского текста «Жития» св. Георгия нет сведений относительно использованной издателем рукописи (хотя бы ее датировки и места хранения). Должен, правда, признать, что мне как научному руководителю диссертанта не пристало здесь предаваться его критике, ибо его недостатки — это мои собственные недочеты, а вот его успехи — это результаты его собственных усилий.

Мне все же думается, что осуществлено интересное и нужное исследование. Диссертант в общем выполнил поставленные перед собой задачи. Его работу можно дополнять, углублять, расширять, но и в настоящем своем виде она вполне состоялась. В целом она отвечает академическим требованиям, предъявляемым к кандидатским сочинениям. Поэтому полагаю возможным и необходимым утвердить данную диссертацию с положительной оценкой

(хорошо) и, соответственно, присвоить ее автору — священнику Александрию Моисееву искомую степень кандидата богословия.

3.2. ОТЗЫВ доцента Н. В. КВИЛИДЗЕ на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Алексия МОИСЕЕВА по кафедре Филологии на тему: «Агиография великомученика Георгия. Канонические и апокрифические источники»

Настоящая диссертация посвящена важной и масштабной теме — житийной литературе великомученика Георгия, актуальность которой в связи с празднованием 1700-летия со дня преставления одного из наиболее почитаемых святых в христианском мире приобретает особое значение. Ставя перед собой задачу полного охвата житийных текстов как византийской, так и славянской традиции, диссертант также привлекает в качестве источника агиографического материала литургические тексты, народную поэзию и памятники иконографии. Новизна постановки проблемы заключается в том, что диссертант рассматривает жития св. Георгия, традиционно группирующиеся в корпус канонических и апокрифических текстов, преимущественно с точки зрения их каноничности и соответствия Священному Преданию Церкви. Автор диссертации видит целью своего исследования определение позиции православного богослова в отношении агиографии святого, таким образом смещая акцент с собственно агиографических задач в изучении истории текстов в сторону агиологии.

Диссертация состоит из введения, 11 глав и заключения, снабжена библиографическим списком и иллюстративным материалом. Во введении диссертант дает краткий обзор исследований XIX в., сосредоточив внимание на вопросе об историчности личности св. Георгия, и формулирует цели и задачи своего исследования. В 1-й главе автор продолжает историографический обзор, завершая его статьями 1998 г. (ЖМП) и 2005 г. (ПЭ). Во 2-й главе, которая носит справочный характер, сообщается о традиции буквенного обозначения различных редакций «Жития св. Георгия».

Следующие пять глав посвящены изучению двух канонических редакций «Жития св. Георгия» (гл. III и гл. IV), двух апокрифических редакций «Жития» (гл. V и гл. VI) и цикла «Чудес» (гл. VII), анализу их состава по Великим Минеям Четиям митр. Макария, по «Житиям святых» Димитрия Ростовского, по «Житию св. Георгия Симеона Метафраста» (PG 115, 141—161) и различным славянским сборникам. Опираясь на работу А. В. Горского и К. И. Невоструева, посвященную описанию Великих Четых Миней митрополита Макария (ЧОИДР. 1884, 1886), диссертант подробно рассматривает план канонического текста «Жития», перечисляет эпизоды, сопоставляет различные варианты текстов, отмечает различия, демонстрируя при этом глубокое понимание принципов текстологического анализа. Заслугой диссертанта является исчерпывающий анализ содержания и приведение сложного и громоздкого агиографического материала в стройную систему, позволяющую структурировать житийный текст. Приступая к исследованию других редакций, автор постоянно ссылается на уже приведенные варианты, связывая их в едином процессе исторического развития и делая этот процесс вполне прозрачным. При рассмотрении апокрифических текстов «Жития» автор излагает краткую историю открытия и публикации греческих, латинских и славянских текстов, проявляя эрудицию и знание историографии вопроса. Как и при анализе канонических редакций, автор пересказывает и цитирует фрагменты текстов, что позволяет ему продемонстрировать отличия и выявить особенности изучаемых произведений. Подробное описание по различным источникам чудес святого позволяет автору сделать ряд важных наблюдений о характере заимствований и взаимном влиянии различных редакций, в том числе в отношении «Чуда о змие». В диссертации впервые приводится полный обзор различных редакций чудес, что позволяет выявить различия и сходство в разных версиях, до сих пор не сопоставлявшихся. В гл. VIII автор обращается к арабским источникам и анализирует мусульманское сказание о св. Георгии, опираясь на работу М. О. Аттая (1895). Поскольку дошедшие до нас канонические тексты «Жития» значительно «мо-

ложе» апокрифических, автор диссертации ставит своей целью обосновать гипотезу первоначальности канонического варианта текста. Именно этой цели служит подробный анализ инославного текста, который отражает раннюю сирийскую традицию и, как показывает автор диссертации, свидетельствует о более раннем происхождении канонического варианта «Жития». Столь же подробно останавливается автор на разборе литургического материала, народной поэзии и иконографии. Причем и в отношении гимнографии, и в отношении иконографии диссертанта прежде всего занимает вопрос, на каноническую или апокрифическую традицию ориентируются создатели служб и икон, ответ на который он пытается найти, сопоставляя соответствующие сюжеты. Привлечение подобного круга источников принципиально отличает данное исследование от предшествовавших работ и позволяет автору прийти к широким обобщениям на основании скрупулезно исследованных параллельных текстов. Научная новизна работы заключается в том, что впервые исследование агиографии св. Георгия носит комплексный характер, что помогает подробно разобраться в закономерностях развития текста и почитания святого. Особо надо отметить добросовестный характер проделанной работы, широту изученного материала, внимательное отношение к исследовательским работам предшественников, позволяющее в ряде случаев выявить их ошибки, и полноту изложения, особенно важную, когда речь идет о сюжетных сопоставлениях в житийных текстах, литургических памятниках, народных стихах или в клеймах житийных икон.

Отмечая исключительный по объему охват материала, тщательность его изучения и глубину выводов, нельзя не упомянуть и о ряде недостатков данного диссертационного исследования. Прежде всего это касается формы работы. Дробное членение текста на одиннадцать глав, объем которых иногда составляет три-пять страниц (гл. I), иногда одну (!) страницу (гл. II), нарушает цельность и дает не вполне адекватное представление о значимости того или иного раздела диссертации. Следует также указать на то, что анализ греческих и латинских текстов по их русским средневековым перево-

дам противоречит принципам текстологического анализа, следовать которым стремится автор данного диссертационного исследования. Это же относится к изучению текстов по исследовательским работам, а не по памятникам или их публикациям. Обзор работ XIX в. по темам соответствующих глав следовало бы изложить в главе, посвященной историографии, и в дальнейшем давать материал в ссылках, а не в самом тексте диссертации. Недостаточно полно представлена иконография (гл. XI), в которой не учтены последние работы по иконографии св. Георгия, в том числе раздел «Иконография» статьи о св. Георгии в ПЭ, на которую автор в других случаях ссылается.

Однако эти замечания не могут изменить в целом положительное мнение о диссертационном исследовании, которое также может служить хорошим пособием при изучении агиографии св. Георгия.

Работа священника А. Моисеева соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а соискатель несомненно заслуживает присвоения ему искомой степени кандидата богословия.

4.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Вадима ПЕТРОВСКОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Источниковедческий обзор фондов Московской духовной академии»

Задача изучения современного состояния архивов Русской Православной Церкви, которое почти столетие находилось под запретом, ныне является одной из самых первостепенных. Поэтому совершенно очевидны актуальность и новизна избранной священником Вадимом Петровским темы исследования. Осуществленная в итоге работа представляет собой долгожданный обзор всего архивного наследия дореволюционной МДА, которое после революции оказалось сосредоточенным в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (фонд 172) и Центральном историческом архиве г. Москвы (фонд 229). Несомненно, важным аспектом данной диссертации является обзор указанных фондов не по от-

дельности, а на базе единой описи с распределением документов по основным комплексам. Замечательно также, что исследователь специально рассмотрел описи, составленные делопроизводителями дореволюционной Академии. Это позволило ему четко определить структуру архива МДА и с предельной точностью установить количество утерянных единиц хранения.

Конечно же, подробное описание буквально всех материалов архива не смогло бы вписаться в рамки кандидатской диссертации. Так что автор совершенно разумно ограничился наиболее важными и значимыми документами. Например, обозревая в первой главе своей работы материалы, отражающие деятельность по руководству МДА, он акцентировал внимание на предписаниях Комиссии духовных училищ (в разделе «Материалы правлений Академии»), указах Святейшего Синода, переписке с московским митрополитом (в разделе «Совет Академии»), что показательно не только для истории МДА, но и для всей системы духовного образования в дореволюционной России. Напротив, характеристика сохранившихся в фондах диссертаций выпускников Академии, по справедливому мнению автора, заслуживает отдельного исследования. Особенно значимым является то, что многие описанные здесь документы ранее совсем не привлекались к изучению. Среди них следует отметить журналы Конференции МДА, опись Покровского академического храма (в разделе «Канцелярия МДА»). Подробно рассмотрена диссертантом документация ректора и инспектора. Наряду с документацией руководства МДА рассмотрены также источники, раскрывающие жизнь студенчества. Несомненно, все это восполняет картину не только истории МДА, но и заведений Московского духовно-учебного округа. Совершенно верно исследователь сосредоточивает свое внимание на недатированных единицах хранения, на разрозненных документах за разные годы, на сборных делах, на личных делах монашествующих студентов.

Вторая глава диссертации посвящена разбору всех входящих и исходящих писем ректоров МДА. Автор справедливо, во избежание дублирования информации, сделал лишь краткий об-

зор писем к архимандритам Евсевию (Орлинскому) и Алексею (Ржаницыну). При рассмотрении писем к неустановленным ректорам выявлена датировка и адресаты некоторых. Описывая переписку ректоров МДА, диссертант сумел изложить материал в легко читаемой повествовательной форме. Особый интерес составляет рассмотрение представлений ректора протоиерея Анатолия Орлова Святейшему Патриарху Тихону, раскрывающих условия, в которых существовала МДА в 1918 году. Автор справедливо выделил их отдельно, так как эти документы являются едва ли не единственными источниками архива по изучению последних лет жизни МДА.

Рассмотрению личных дел ректоров и известных церковных деятелей посвящена третья глава диссертации. Автор полностью раскрыл внутренний состав описываемых личных дел и на основании данных источников составил биографические сведения. Автор критически и источниковедчески грамотно сумел выявить документы, попавшие в личное дело по ошибке и не имеющие отношения к тому или иному лицу, и это также, несомненно, является его значительным успехом, особенно ценным для изучения биографий новомучеников и исповедников, бывших членами преподавательской корпорации МДА (архим. Илариона (Троицкого), И. В. Попова и др.).

В целом труд священника В. Петровского мне очень понравился, он, бесспорно, отвечает академическим требованиям, предъявляемым к кандидатским сочинениям. Диссертант вполне справился с поставленными перед собой конкретными задачами. Нелегко даже к чему-либо придаться. Да и было бы несправедливо, ибо то, что не сделано им, — по крайней мере уже обозначено как поле для будущей исследовательской работы. Отсюда практическая значимость диссертации: это прекрасное подспорье и для архивистов, и для историков, и для прочих исследователей. Соответственно, полагаю возможным и необходимым признать ее выполненной на отлично и присвоить ее автору — священнику Вадиму Петровскому исковую степень кандидата богословия. Хотя должен признать, что подобная квалификация совсем не вяжется с профилем, тематикой,

проблематикой выполненной работы. Ее бы куда лучше отражала степень кандидата церковной истории.

4.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Вадима ПЕТРОВСКОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Источниковедческий обзор фондов Московской духовной академии»

В кандидатской диссертации священника Вадима Петровского предлагается обзор неопубликованных дореволюционных фондов Московской духовной академии, а именно ее архива, состоящего из рукописных, машинописных и прочих материалов. Данная работа весьма актуальна для современной академической науки, которая стремится как можно более работать по первоисточникам.

Работа состоит из трех обширных глав, которые предваряются введением. После заключения приводится пространный список неопубликованных источников и библиография.

По вступлению дан краткий, но вполне исчерпывающий историографический обзор исследований современных российских архивистов.

Об избранной автором методологии можно сказать следующее. Автор насколько возможно систематично и логически последовательно излагает содержание архивов, причем он сознательно обращает внимание на более разнородные разделы, как труднодоступные. Также нельзя не отметить трудолюбие автора, который в течение 2-х лет несколько раз в неделю работал в архивных учреждениях г. Москвы.

Сведения, сообщаемые автором, порой уникальны и во многом полезны не только для историка, но и для современности. Например, предписание Комиссии духовных училищ о том, чтобы выпускники семинарий, которые готовились к принятию священного сана, каждый год давали бы отчет семинарскому руководству о своих занятиях, а последнее рассматривало бы их выписки, сочинения и

переводы, удостоверяться, с пользой ли они провели год (с. 27). Или замечания митрополита Московского Сергия (Ляпидевского) на отзывы профессоров о студенческих сочинениях (с. 39).

Найдены также весьма ценные документы: критические замечания митрополита Киевского Филарета (Амфитеатрова) на перевод «Лествицы», основанные на переводе старца Паисия и архимандрита Макария (с. 78). Или запись о годичном сроке описания библиотеки Вифанской семинарии, насчитывающей около 11-ти тысяч наименований (с. 42).

Автор умело распределил описание фондов. Первая глава посвящена всему архиву МДА, вторая — документам, хранящимся в ОР РГБ, третья — документам, находящимся в ЦИАМ. Более всего внимания уделено ректорам Академии: их переписке и личным делам.

В первой главе дается характеристика всего архивного наследия Московской духовной академии. Автор следует структуре МДА, однако при этом некоторые документы выделяет в особые разделы. Это, в первую очередь, касается материалов ректора (книги входящих и исходящих бумаг) и инспектора (штрафные книги, докладные записки).

Вторая глава исследования носит название «Переписка ректоров МДА», причем следует отметить, что речь идет именно об официальной переписке. Кроме того, здесь рассмотрены также и письма, присланные из канцелярии митрополита Московского с его резолюциями. В подавляющем большинстве рассмотрены письма 1878—1918 гг., разнообразные по тематике и написанные разными авторами (см. особо переписку епископа Феодора (Поздеевского) и др.).

Третья глава диссертации называется «Личные дела». Здесь автор раскрыл состав личных дел ректоров и известных церковных деятелей и дал критический анализ, доказав ошибочность комплекции некоторых из них. При этом автору удалось найти важные документы, например указ Святейшего Синода о назначении ректором архимандрита Филарета (Амфитеатрова), находящийся в личном деле архимандрита Филарета (Гумилевского) (с. 140). Также

обоснована ошибочность хронологических рамок многих дел, искусственно расширенных за счет документов другого лица. В преподавательском деле архимандрита Михаила (Лузина) хронологические рамки, например, были установлены на основании сведений его студенческого дела (с. 161—162).

Самым существенным недостатком работы является ее фрагментарность. Автор, имея дело с разнородным материалом, обращал внимание на некоторые факты, оставляя другие вне поля зрения. С другой стороны, некоторые факты и лица неоднократно упоминаются, однако без указателя найти нужный материал не так-то просто. Таким образом, автор должен был бы потрудиться и далее с тем, чтобы превратить свою диссертацию в более фундаментальную монографию, которая могла бы выполнять роль справочника-путеводителя по архиву Академии.

В целом работа заслуживает отличной оценки. Она может послужить добрым примером для других духовных учебных заведений, которые тоже должны были бы сделать тщательный обзор своего дореволюционного архивного наследия.

4.3. ОТЗЫВ преподавателя Д. В. САФОНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Вадима ПЕТРОВСКОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Источниковедческий обзор фондов Московской духовной академии»

Архивное наследие Русской Православной Церкви в последние несколько лет привлекает пристальное внимание как церковных, так и светских исследователей. Важным показателем значимости этой темы является то, что с 2003 г. курс, который ставит своей целью изучение источников и архивов РПЦ, читается в МДА, а также в ПСТГУ. Однако историография этой темы еще очень мала, изучение архивного наследия РПЦ во многих областях только начинается. Диссертационное исследование свящ. В. Петровского впервые в историографии посвящено комплексному изучению фондов МДА, раздробленных в советские годы по разным архивохранилищам.

Тема исследования раскрывает многие неизученные стороны жизни дореволюционной Академии и чрезвычайно для нее актуальна.

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка источников и литературы. Структура работы представляется весьма продуманной и логичной.

Во введении всесторонне и полно обосновывается актуальность темы, определяются цели и задачи, хронологические рамки и практическая значимость исследования, дан обзор историографии и источников. Автор обстоятельно изучил и охарактеризовал литературу, так или иначе касающуюся его темы. Нужно отметить, что автору удалось проанализировать новейшую историографию. Однако более обстоятельной характеристики заслуживают работы Н. Ю. Суховой, посвященные архиву МДА. Кроме того, хотя бы краткой характеристики заслуживает монография В. А. Тарасовой, в которой широко использовались документы архива МДА.

В первой главе «Обзор фондов Московской духовной академии» дается характеристика всем фондам МДА, что весьма важно, т. к. в историографии исследований такого рода не предпринималось, в то время как практическая необходимость иметь такого рода обзор очень велика. Подробная характеристика всех фондов не могла вместиться в рамки кандидатской диссертации, поэтому автор выделяет наиболее существенные и важные документальные комплексы в каждом из фондов.

Автор подробно анализирует документы руководящих органов Академии, особо акцентируя внимание на документах, относящихся к деятельности ректоров и выдающихся представителей профессорско-преподавательского состава. Наиболее подробно изучена документация ректоров Академии, что представляется совершенно оправданным. Значительный научный интерес представляет обзор документов канцелярии МДА.

Вторая глава исследования носит название «Переписка ректоров Московской духовной академии» и посвящена исследованию материалов архивных фондов МДА, связанных с деятельностью руководства Академии.

Достаточно ценным вкладом автора в исследование темы является атрибуция им некоторых документов, авторство которых не было определено в описях.

Третья глава диссертации посвящена личным делам, большинство из которых были изучены свящ. В. Петровским впервые.

Несомненным достоинством исследования является то, что оно опирается на обширную источниковую базу, автор последовательно и источниковедчески грамотно вводит в научный оборот целый ряд важных источников, касающихся истории МДА.

Работа написана хорошим литературным языком, ее оформление соответствует установленным правилам и стандартам.

Укажем некоторые недочеты, исправление которых было бы желательным.

Необходимо, чтобы названия внутренних разделов каждого из параграфов были отражены в оглавлении. В разделах, посвященных переписке ректоров, необходимо в каждом случае указывать годы ректорства того или иного лица.

С. 69. «Установлена принадлежность документов иеромонаху Фаддею (Успенскому), которые при сравнении с личным делом говорят об одном и том же». Необходимо раскрыть более подробно, о каких документах идет речь.

С. 70. «Немаловажным является размещение формулярных списков преподавателей (по годам), некоторые находятся в фонде 172 ОР РГБ (размещены по фамилиям)». Необходимо разъяснить, что такое формулярные списки, и пояснить, почему их размещение по годам является «немаловажным».

С. 120. «Однако для нас остается непонятным представление от 27 июля 1916 года, адресованное епископу Феодору как управляющему Московской епархией от исполняющего должность ректора МДА». Нужно изменить фразу.

В разделе «Письма к неустановленным ректорам» необходимо попытаться установить адресата, используя различные источники.

Также в разделе «Письма, присланные из канцелярии митрополита Московского (с его резолюциями)» необходимо каждый раз

указывать имя митрополита, по датам, имеющимся в письмах, установить его не составит труда.

Не следует употреблять термин «бумаги», который в источниковедческих исследованиях заменяется терминами «документ», «источник» и т. п.

Имя, приводимое в названии разделов, должно соответствовать состоянию на год окончания личного дела, например, не «Сергей Константинович Смирнов», а «протоиерей Сергей Смирнов».

В некоторых случаях автор приводит имена монашествующих без фамилий, нужно постараться установить фамилии, тем более что практически все они упоминаются в архивных документах МДА. Особенно это касается членов администрации и преподавателей МДА.

Сделанные замечания носят частный характер и легко устранимы. В целом же диссертация свящ. В. Петровского выполнена на высоком научном уровне, ее отличает актуальность, научная новизна, теоретическая обоснованность и практическая направленность основных выводов. Диссертация содержит решение важной научной задачи — архивоведческий и источниковедческий обзор фондов МДА.

Материалы диссертационного исследования свящ. В. Петровского в 2005—2006 уч. году использовались в ходе преподавания курса источник- и архивоведения в МДА.

В ходе работы над темой диссертант проявил исследовательские способности, знание проблемы, навыки квалифицированного анализа, в том числе источниковедческого, и умение излагать теоретические положения и выводы добротным научным языком. Диссертация выполнена на высоком профессиональном уровне и существенно расширяет наши знания о многих аспектах истории МДА.

Как научный руководитель полагаю, что диссертационная работа священника Вадима Петровского «Источниковедческий обзор фондов Московской духовной академии» соответствует требованиям к кандидатским диссертациям на соискание ученой степени кан-

дидата богословия, кроме того, по большинству параметров работа соответствует требованиям ВАК РФ, предъявляемым к кандидатским диссертациям на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

5.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии епископа Шацкого ИОСИФА (Македонова) по Церковно-исторической кафедре на тему: «История Рязанской духовной семинарии (1814—1840)»

Кандидатская диссертация епископа Шацкого Иосифа, объемом 211 страниц авторского текста, включая библиографию, состоит из введения, обзора источников и литературы, пяти глав («Духовно-школьная реформа 1808—1814 гг.»; «Осуществление духовно-школьной реформы 1808—1814 гг. в Рязанской семинарии», «Учащие и учащиеся Рязанской духовной семинарии в 1814—1840 гг.»; «Воспитательный процесс в Рязанской духовной семинарии»; «Учебный процесс в Рязанской духовной семинарии в 1814—1840 гг.») и заключения. В диссертацию включено 15 приложений, содержащих биографии деятелей духовного образования, списки воспитанников, выпускников, статистические данные, учебные планы, тексты различных документов — всего объемом 184 с.

Представленная к защите диссертация является солидным исследованием, написанным с исчерпывающим учетом литературы по ее теме, основанным на большом массиве архивных дел. История Рязанской семинарии за 26 лет ее существования между двумя реформами духовного образования представлена с поразительной полнотой и всесторонне; в работе широко отражен также предшествующий реформе период из истории Рязанской семинарии от самого ее основания, хотя и в надлежащей пропорции с прямым предметом исследования.

В диссертации содержатся сведения, касающиеся приходских и духовных училищ Рязанской епархии. История Рязанской семи-

нарии представлена в рецензируемой работе на фоне всей системы духовного образования соответствующей эпохи и в сопоставлении с положением дел в других семинариях.

Характеристики и выводы диссертанта отличаются основательностью, взвешенностью и убедительностью. Они завидным образом отличаются от оценок, которые можно почерпнуть из ранее написанных книг и статей по истории духовного образования, авторы которых склонялись часто к тенденциозным, односторонне критическим заключениям о состоянии и самой системе духовного образования в России; до известной степени такой недостаток можно обнаружить и в работе Д. Н. Агнцева по истории Рязанской семинарии, материалы которой автор диссертации широко использует в своем труде.

У рецензента есть несколько критических замечаний по тексту диссертации. На с. 11 параграф, озаглавленный «Исторические источники», следовало бы назвать «Опубликованные источники».

В работе в изобилии представлены разнообразные точные сведения о материальном положении Рязанской семинарии, расходах на содержание воспитанников, на строительные работы и покупку зданий, об окладах преподавателей. В течение второй половины того периода, который отражен в диссертации, деньги в России считались по двум курсам: серебром и ассигнациями (разница была примерно в 3,5 раза). В большинстве случаев при этом в работе нет указаний на то, по какому курсу приводятся денежные суммы, и читателю приходится об этом догадываться самому.

На с. 117—118 говорится о том, что большинство выпускников Рязанской семинарии, обучавшихся впоследствии в академиях, возвращались по их окончании в родную епархию — в обоснование этого утверждения, вероятно справедливого, приводится то обстоятельство, что среди членов Рязанской консистории и соборных протоиереев за 1833 г. большинство были выпускниками Рязанской семинарии. Может быть, эти сведения и указывают на правильность заключения, но его не доказывают — члены консистории и соборные протоиереи не всегда имели академическое образование; веро-

ятно, все было бы на месте при сделанном уточнении относительно академического образования как членов консистории, так и соборных протоиереев.

Диссертант подробно пишет о формировании семинарской библиотеки; читателю было бы интересно узнать о ее дальнейшей судьбе, но об этом автор диссертации умалчивает.

В диссертации есть небольшое число опечаток, в частности, в разных местах пропущены отдельные слова, которые, однако, вычитываются из контекста; например, на с. 187: «разрабатывается четкая система его [пропущено — “финансирования”] за счет процентов с так называемых “духовно-учебных капиталов”».

Диссертация заслуживает отличной оценки, а ее автор присвоения ему степени кандидата богословия.

5.2. ОТЗЫВ профессора А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии епископа Шацкого ИОСИФА (Македонова) по Церковно-исторической кафедре на тему: «История Рязанской духовной семинарии (1814—1840)»

В своей работе автор диссертации представил всесторонний и достаточно детализированный анализ становления и функционирования Рязанской духовной семинарии в период 1814—1840 гг., от начала «александровской реформы» духовных школ до начала преобразований, связанных с деятельностью обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова.

История одного из духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, рассматриваемая в достаточно узких хронологических рамках, тем не менее представлена в неразрывной связи с предшествующим периодом истории духовного образования в России.

Автор показал как прекрасное знание системы духовного образования в России в рассматриваемый период, так и владение основным объемом литературы по указанной теме. Правда, едва ли можно согласиться с утверждением автора о том, что в современной

литературе неизвестны «работы, посвященные истории провинциальных семинарий» (с. 12). Работы на данную тему существуют. Так, в 1992 г. в Московской духовной академии была успешно защищена дипломная работа протоиерея В. Цешковского «История Таврической духовной семинарии». Работа иеродиакона Питирима (Чембулатова) «История Рязанской духовной семинарии», защищенная в 2003 г. в Николо-Угрешской духовной семинарии, возможно, даже известна автору диссертации. Кроме того, следует указать и кандидатскую диссертацию преподавателя МДАиС Г. Е. Колыванова, посвященную истории духовного образования в России.

Среди работ, включенных автором в обзор источников и литературы, фигурирует кандидатская диссертация Д. А. Захаратоса «Московский учебный округ в 1804—1835 гг.: создание государственной системы образования, управление и подготовка педагогических кадров» (с. 13). Однако на с. 23 автор ссылается только на автореферат. В связи с этим возникает вопрос: знаком ли автор с текстом самой диссертации Д. А. Захаратоса? Во всяком случае, в списке используемой литературы (с. 202) указан только автореферат.

В значительной мере автор диссертации базируется на архивных источниках — фонды 627, 634, 1280 Государственного архива Рязанской области. И следует указать на то, что архивные материалы, использованные в работе, позволяют в деталях представить себе определенные сферы жизнедеятельности не только Рязанской духовной семинарии, но и всей системы духовного образования в Рязанской епархии. Данное утверждение особенно относится к гл. 3 диссертации («Внутренний строй и воспитательный процесс в Рязанской духовной семинарии в 1814—1840 гг.»), в которой автор дает детализированную картину финансово-хозяйственной и бытовой сторон жизни учебного заведения, останавливаясь и на социальной ориентированности духовных школ на примере Рязанской духовной семинарии. Эту главу диссертации следует считать основной (ее объем составляет 57 страниц при объеме основного текста

186 страниц, включая 19 страниц введения, 16 страниц главы 1-й, посвященной обзору духовно-школьной реформы 1808—1814 гг., и 26 страниц главы 2-й, раскрывающей (достаточно детально) процесс осуществления духовно-школьной реформы 1808—1814 гг. в Рязанской семинарии).

Особого внимания заслуживает глава 4-я «Воспитательный процесс в Рязанской духовной семинарии». Здесь автор лишь один раз ссылается на архивные источники (на с. 129), предпочитая черпать фактический материал из опубликованных источников (публикации Знаменского, Соколова, Агнцёва, архиепископа Симона (Лагова), архимандрита Иеронима (Алякринского), Титлинова и др.).

В основном — это публикации официального характера, что значительно сузило базу источников. И это тем более обидно, так как именно к воспитательной работе духовных семинарий синодального периода наши оппоненты из числа как светских, так и церковных историков и публицистов предъявляют наибольшие претензии.

Конечно, избранный автором период был относительно благополучным, он едва ли сравним с ситуацией в духовных школах, сложившейся в 60-е—80-е гг. XIX в., и тем более — со «старинной бурсой», о которой писал не только Помяловский из среды демократов-народников, но и хорошо известные автору диссертации Б. В. Титлинов и прот. Д. И. Ростиславов. А их мнение следует учитывать, поскольку Б. В. Титлинов был не только одним из идеологов обновленчества, но и выдающимся историком Русской Церкви, а выступление прот. Д. И. Ростиславова, которого вполне можно охарактеризовать как наиболее последовательного предшественника обновленчества, произвело целую сенсацию в эпоху александровских реформ 60-х гг. XIX в. Вместо аргументированных возражений в работе высказывания этих и других «неудобных» авторов классифицируются как воззрения людей, «которые пишут об истории духовных школ с недоброжелательностью, сквозь призму либеральной парадигмы» (с. 139, подобное выражение — «либеральная парадигма» — постоянно присутствует в тексте и «выносит за скобки» неудобные автору диссертации воззрения).

При всем при этом автор работы обильно цитирует носителей «либеральной парадигмы» — Титлинова и Ростиславова, и, что самое парадоксальное, — в главе, посвященной воспитательному процессу в Рязанской духовной семинарии!!!

Только один раз автор «с цифрами и фактами в руках» отвечает на выпады исторических оппонентов — в главе, посвященной финансово-хозяйственной сфере деятельности Рязанской духовной семинарии. На с. 69—74 он представляет очень интересный сопоставительный анализ, касающийся доходов представителей ведомств светского и церковного просвещения. Что касается многочисленных негативных фактов семинарской жизни, по крайней мере, относящихся к эпохе «николаевского времени» (см., например, опубликованные в недавнее время воспоминания представителей 4-х поколений священнослужителей, обучавшихся во Владимирской духовной семинарии), то здесь автор вновь предпочитает уклониться от анализа конкретных исторических фактов со следующей мотивацией: «В большом ученическом коллективе Рязанской духовной семинарии случались различные нарушения дисциплины. Однако их смягчала и нивелировала особая духовная атмосфера семинарии и уездных училищ. Эта атмосфера определялась церковностью как главной основой всего воспитательного процесса в духовных школах». Что это была за особая «атмосфера», из предшествующего изложения понять не так просто. Выше изложены примеры архипастырского попечения о духовной школе, почерпнутые исключительно из официальных изданий, правила внутреннего распорядка и принципы, определяющие систему наказаний и поощрений. Вот и все. Возникает вопрос к автору работы: если Рязанская духовная семинария в рассматриваемый период избежала разного рода явлений негативного характера, присущих другим духовным школам, то чем это вызвано? И какова источниковая база, позволяющая нам сделать выводы положительного характера?

Глава 5-я «Учебный процесс в Рязанской духовной семинарии в 1814—1840 гг.» основана почти исключительно на данных опубликованных источников и на материалах исследователей

XIX — начала XX в. (Титлинов, Агнцев, Червинский, Смирнов) с редко встречающимся обращением к архивным источникам.

Таким образом, наиболее весомой частью работы следует, на наш взгляд, считать главу 3-ю, посвященную в основном финансово-хозяйственной сфере деятельности Рязанской духовной семинарии. Всю работу в целом следует оценить положительно, а ее автора считать достойным искомой степени.

6.1. ОТЗЫВ профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Александра ОРЛОВА по кафедре Богословия на тему: «Соотношение веры и знания в религиозно-философских воззрениях В. И. Несмелова»

Диссертация иерея Александра Орлова — не первое обращение к наследию знаменитого богослова в Московской духовной академии. В конце 1980-х гг. ему посвятил свою кандидатскую работу нынешний ректор СПбДА архиепископ Константин (Горянов).

Проблематика рассматриваемого исследования пересекается с ней лишь в своих отправных пунктах, связанных с антропологией В. И. Несмелова, что вполне понятно и логически мотивировано. В дальнейшем автор осуществляет вполне добросовестный, насыщенный сопоставлениями монографический анализ книги казанского профессора «Вера и знание с точки зрения гносеологии», привлекая также и другие его работы. Иерею Александру Орлову удалось убедительно показать, что существенной особенностью и несомненным преимуществом гносеологических взглядов В. И. Несмелова является их соотнесенность с сотериологической темой.

С интересом читается сравнение гносеологии В. И. Несмелова со взглядами славянофилов и представителей классической немецкой философии. Вполне очевидно, что Несмелов многим был обязан и Канту, и Фихте, но нюансы этих отношений обычно оставались без внимания. Автор достаточно методично исследовал эту тему и в основном склонился к оценкам, которых придерживался и известный исследователь русской философии покойный Александр Иванович Абрамов.

Особенно любопытно сравнение взглядов В. И. Несмелова с позициями его современников — профессоров духовных академий. Автор здесь привлекает труды архиепископа Никанора (Бровковича), Алексея Ивановича Введенского, священника Павла Флоренского. Здесь диссертант — несомненный первопроходец.

Работа получилась достаточно стройной по структуре, прозрачной по смыслу, отражает хорошее знакомство автора с материалом и содержит выводы, которые можно считать нетривиальными. Она написана хорошим языком.

Кандидатская диссертация иерея Александра Орлова соответствует требованиям, предъявляемым к подобным исследованиям, а ее автор заслуживает присуждения ученой степени кандидата богословия.

6.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Александра ОРЛОВА по кафедре Богословия на тему: «Соотношение веры и знания в религиозно-философских воззрениях В. И. Несмелова»

Представленная работа имеет четкую структуру, две главы ее соответствуют классическому плану: «текст/контекст». Работа радует своей лаконичностью, автор умеет держаться в рамках анализируемой проблемы, не увлекаясь посторонними темами. Правда, не совсем понятно, что автор имеет в виду под «методологической базой», куда входят «методы компаративистского анализа, историзма, диалектики» (с. 7).

Содержательно особенно привлекает раздел «Способы познания и их различия». «Проведя психологический анализ ума, — пишет автор (с. 23), — Несмелов приходит к выводу, что в процессе восприятия человеком видимого мира (или объективного бытия) в действительности можно узнать лишь реальность существования самого себя как воспринимающего этот видимый мир, не более того». Жаль, что автор работы не акцентирует эту тему, могущую быть связанной с проблемой солипсизма, ставшей особенно популярной в англосаксонской философии межвоенного и особенно послевоенного периода. При этом

сам солипсизм, благодаря Витгенштейну, вообще аналитической философии и т. д., утратил отрицательную оценку и стал рассматриваться как вполне правомерная гносеологическая предпосылка. Тем более интересно было бы связать эти идеи с творчеством Несмелова, в котором, как видим, данная тема присутствовала на полвека ранее.

То же самое можно сказать и о разделе «Гносеология Несмелова в контексте европейской и русской мысли». В название этого раздела следовало бы добавить «в контексте *современной (Несмелову) мысли*», т. к. содержание раздела более соответствует именно такой формулировке. Данный контекст не выходит в своей европейской части за рамки кантианства, ставшего на некоторое время в России нач. XX в. популярнее *фихтеанства, эмпириокритицизма и творчества Фейербаха*. Однако, если не ограничиваться современными Несмелову течениями, преломление его идей мы бы увидели в различных теориях современной философии науки и в особенности эпистемологии — от Куна и Фейерабенда до Поппера и Лакатоса. Это, конечно, увеличило бы объем работы, но более соответствовало бы заявленной в разделе теме.

Что касается русского контекста, стоило бы смягчить традиционный антикантианский пафос русской мысли (особенно духовно-академической) указанием на альтернативные в русской среде взгляды на значение Канта. Тому же Лопатину принадлежит целый ряд очерков о Канте и отдельная работа как раз о его гносеологии, вышедшая, правда, в Берлине уже после смерти самого Лопатина.

В целом работа может быть оценена на «отлично».

7.1. ОТЗЫВ профессора М. М. ДУНАЕВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сектора заочного обучения священника Андрея БЕЗРУЧКО по кафедре Филологии на тему: «Христологические заблуждения Л. Н. Толстого в сопоставлении с взглядами святых отцов Церкви»

Кандидатская диссертация священника Андрея Безручко посвящена теме, становящейся вновь злободневной. Уже несколько лет либе-

рально мыслящие исследователи творчества Л. Н. Толстого требуют отмены известного определения Святейшего Синода, в котором констатировалось абсолютное отпадение писателя от Православия. Многие литературоведы прямо утверждают, что Толстой всегда был православным христианином, а отлучение его есть следствие либо недоразумения, либо намеренного лицемерия церковных властей. Ответить на все это можно только одним: обстоятельным систематизированным анализом вероучения Толстого. Ориентиром при этом должна стать святоотеческая христология. Эту задачу и попытался решить священник Андрей Безручко, избирая для себя названную тему.

Конечно, высказываний о христологических заблуждениях Толстого ныне уже предостаточно. Но пока еще не появилось систематизированного исследования всех еретических воззрений Толстого, и прежде всего его нехристианского понимания личности Сына Божия. Представленная к защите диссертация есть, повторимся, первая попытка провести подобное исследование.

Диссертация состоит из введения, трех глав и заключения. К работе приложена библиография, состоящая из ста наименований.

Во введении автор дал краткий обзор литературы по избранной теме. Должно признать, что этот раздел мог бы быть несколько обширнее как по перечню привлеченных авторов, так и по большей обстоятельности разбора их воззрений. Впрочем, необъятное объять невозможно. Диссертант выбрал основных, наиболее авторитетных, мыслителей, что дало возможность представить целый спектр восприятия религиозных заблуждений Толстого на протяжении столетнего периода вплоть до наших дней.

Далее о. Андрей дал краткое обобщающее изложение церковной православной христологии. Эта глава является не самостоятельным исследованием, но лишь компилятивным обобщением основных догматических положений церковного учения о Христе Спасителе. Названная компилятивность не является в данном случае недостатком: она необходима как важная основа для дальнейшего анализа собственно толстовских идей.

В следующей главе соискатель прослеживает истоки и формирование заблуждений Толстого, подчеркивая, что в основе всего лежит попытка Толстого рассудочно установить то, что рассудку во всей полноте не подлежит. Превознесение же рационального начала при всех попытках религиозных суждений определялось непомерной гордыней, которую не смог одолеть в себе гениальный писатель. Диссертант справедливо усматривает начало всех толстовских отступлений от истины в увлеченности Толстого учением Руссо, отвергавшего первородный грех как источник зла, царящего в земной жизни. Именно из этого вышли все дальнейшие антиправославные идеи Толстого, которые он развивал в своих основных «богословских» трудах.

Основная (и по объему, и по значению) глава диссертации посвящена систематическому изложению христологических заблуждений Толстого. Анализ этих заблуждений отличается достаточной полнотой, хотя и некоторой краткостью при освещении отдельных «догматических» положений толстовского вероучения. Данный анализ строится на постоянном сопоставлении идей Толстого со святоотеческой мыслью.

Краткие итоги исследования подведены в заключении.

Важным достоинством диссертации священника Андрея Безручко является подкрепленный убедительным анализом вывод: христологические воззрения Толстого далеки от православного вероучения. И этот вывод весьма злободневен для нашего времени.

Диссертация о. Андрея не является безупречной. Тема исследования пока не закрыта. Да и можно ли этого требовать от работы такого рода? Однако первый шаг сделан, и шаг в верном направлении. Диссертацию можно оценить как *хорошую* и признать автора достойным искомой степени кандидата богословия.

7.2. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Сектора заочного обучения священника Андрея БЕЗРУЧКО по кафедре Филологии на тему: «Христологические заблужде-

ния Л. Н. Толстого в сопоставлении с взглядами святых отцов Церкви»

Представленная работа посвящена сравнительному анализу христологических заблуждений известного русского писателя. При этом автор понимает термин «христология» не в узком смысле как учение о двух природах Господа и способе их соединения, но в более широком смысле как учение о Лице Богочеловека в тесной связи его с триадологией, сотериологией, учением о Церкви и ее Таинствах, а также с эсхатологией. Подобное понимание этого термина представляется нам вполне приемлемым, особенно в отношении богословских (точнее, псевдобогословских) воззрений Л. Н. Толстого. Должен сразу отметить, что, на мой взгляд, с поставленной задачей автор вполне справился: ему удалось ясно и четко показать всю несовместимость этих воззрений с православием. Работу характеризует достаточно хорошее знакомство с источниками и литературой; святоотеческое богословие здесь представлено хотя и в кратком, но вполне корректном изложении.

У меня есть всего два замечания. Первое относится к третьей главе, названной «Истоки и формирование христологических заблуждений Толстого». Здесь, касаясь истоков названных заблуждений, автор останавливается собственно только на одном: мировоззрении Руссо. Но затем, в ходе дальнейшего изложения, он указывает и другие источники ложных взглядов писателя: арианство, протестантизм и т. д. Мне представляется, что псевдобогословие Л. Н. Толстого было весьма «лоскутным». Например, на с. 44 констатируется: «После того как Толстой осознал себя учителем новой веры, он полностью отбросил Ветхий Завет как памятник отжившей, чисто национальной религии, и сосредоточился только на Новом Завете». В данном случае явно напрашивается сравнение с известным ересиархом II в. Маркионом, которого, кстати сказать, весьма «уважают» протестанты как одного из предшественников новой Реформации. Поэтому, как представляется, в разделе «Истоки заблуждений Толстого» следовало бы систематизировать полиморфность данных заблуждений. Второе замечание относится

к с. 70, где мимоходом упоминается, что православная сотериология «полностью покоится на новохалкидонской христологии»: комментировать подобную некорректность я считаю излишним.

В целом же работа священника Андрея Безручко, на мой взгляд, соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а ее автор заслуживает искомую степень.

8.1. ОТЗЫВ профессора А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Владимира АМЕЛЬЧЕНКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны»

В отзыве, представленном научным руководителем на защиту, уже отмечались положительные стороны диссертации: серьезная источниковая база, привлечение мемуарной литературы, данных статистики и периодической печати, объективный подход в оценке явлений церковной жизни этого непростого периода нашей истории.

Автор учел ряд замечаний, указанных в предварительной рецензии. «Снял» неаргументированные оценки деятельности смоленского городского духовенства в аспекте контактов с оккупационными властями, но одновременно, вероятно ввиду нехватки времени, отказался от подробной разработки по персоналиям в связи с этим очень важным вопросом.

Диссертант расширил обзор литературы, включив в него обзор работ общего характера таких современных исследователей, как О. Ю. Васильева, В. Н. Якунин, М. И. Одинцов. Правда, при упоминании кандидатской диссертации Якунина он ссылается на автореферат, а не на саму работу.

В обзоре литературы он также не дает оценок работам А. А. Корнилова (с. 9), Ф. Хейера и Х. Файерсайда (с. 12), ограничиваясь лишь самыми общими и поверхностными характеристиками.

Но полагаем, что последнее не имеет определяющего и сколь-нибудь существенного значения.

Работу следует оценить положительно, а ее автора — считать достойным искомой ученой степени.

8.2. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Владимира АМЕЛЬЧЕНКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны»

Говорят, на одном докторском диспуте известный остро слов академик А. Н. Крылов начал оппонировать так: «Оппонент — от латинского *opponeo* (возражающий). В Древнем Риме так назывался человек, на обязанности которого было бежать у колесницы цезаря, возвращающегося с победой в Рим, и выкрикивать ему всяческие хулы и порицания, перечисляя всевозможные его недостатки, дабы он не возгордился. Так и я начну с недостатков...»

И мы последуем его примеру и начнем с недочетов.

В представленной работе нет единой мировоззренческой позиции автора. С одной стороны, очевидно его снисходительное отношение к коллаборационистам (например, к бургомистру Смоленска Меньшагину), а с другой — вместе с Архиерейским собором 1943 г. осуждает изменников веры и Отечества, запятнавших себя сотрудничеством с оккупантами (с. 134).

Диссонансом же звучит, с одной стороны, восторг автора по поводу оккупационной церковной жизни, когда иерархии и духовенству пришлось, мягко говоря, «контактировать» с нацистским режимом, а с другой — не менее воодушевленный рассказ о патриотической деятельности Смоленской епархии в 1944—1945 гг. по сбору средств на нужды Красной Армии.

Такую нечеткость гражданской и церковной позиции соискателя, на наш взгляд, можно объяснить некритическим усвоением «пораженческой», более того — коллаборационистской точки зрения, встречающейся в современной церковно-исторической литературе.

А идейная неразборчивость может быть объяснена непониманием и несоблюдением принципа историзма (хотя он и декларируется

в введении (с. 6)), который не допускает архаизации настоящего и модернизации прошлого. В условиях войны действовали и судили по законам военного времени, а не современного аморфно-пацифистского образа мыслей. Нам трудно согласиться с историком М. Шкаровским, писавшим: «Акт отлучения (Патриарха Сергия. — В. Ю.) пособников нацистов был направлен не против тех священнослужителей, которые, находясь на оккупированной территории, вынуждены были вступать в контакты с немецкими властями... Он касался духовенства, предавшего ближних или откровенно переходивших на сторону фашистов» (с. 135).

На наш взгляд, справедливо (канонично) поступил Святейший Патриарх Сергий с митрополитом Сергием (Воскресенским), поздравлявшим Гитлера с военными успехами, и украинскими епископами, сотрудничавшими с фашистами. Поэтому неудивительно бегство большинства смоленского духовенства во главе с архиепископом Стефаном. Те же, кто действительно занят был только пастырскими обязанностями, остались и, как указывает автор, не подверглись репрессиям НКВД.

На автора, наверно, повлияла современная публицистика и униональная акция последних времен.

Далее, путано и невнятно изложена концепция отношений немцев к РПЦ (с. 78—81), что объясняется, вероятно, неразборчивой компиляцией трудов Пospelовского и Шкаровского. Искажено изложение мотива ухода из МДА в 1906 г. и. о. доцента иеромонаха Серафима (буд. Смоленского владыки довоенного периода): он, будто бы, полюбил Холмщину, «с ее оригинальным религиозно-национальным характером... и решил переехать сюда, чтобы помочь своему студенческому товарищу — архиепископу Иосифу (Петровых)» (с. 59). Такой сентиментальной пасторали противоречит суровая правда. Весной 1906 г. в МДА возникло «дело Серафима»: студенты потребовали удаления его, т. к. он был назначен в 1904 г. на должность доцента митрополитом Владимиром в обход Совета и действовавших правил Устава Академии и в течение полутора лет не прочел ни

одной лекции. Указом Синода от 30 марта 1906 г. он и инспектор архиепископ Иосиф переведены в Холмскую епархию (см.: Голубцов С. Московская духовная академия в революционную эпоху. М., 1999. С. 20—21).

Но мы были бы несправедливы, если бы сказали, что диссертация лишена определенного познавательного интереса. Кроме прочего, она расширяет круг знаний об известном ученом-слависте члене-корреспонденте АН СССР Д. И. Абрамовиче.

Диссертант сообщает о нем то, что не дает ПЭ (т. 1). Оказывается, маститый ученый входил во время войны в Смоленский епархиальный комитет по религиозно-нравственному просвещению: провел цикл разъяснительных бесед о Божественной литургии и преподавал церковнославянский язык на пастырских курсах летом 1943 г. в оккупированном Смоленске.

Интересно было узнать, что кафедральный собор в Смоленске после освобождения осмотрели бывший пензенский семинарист главный хирург Красной Армии Н. Н. Бурденко и учившийся в церковно-приходской школе маршал Г. К. Жуков.

К достоинствам диссертации относится и опора на богатый архивный массив, солидный историографический раздел, правильный литературный язык и прочее. Поэтому мы считаем работу достойной искомой степени.

9.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на дипломную работу выпускника Московской духовной академии иеромонаха ИУСТИНА (Еремича) по кафедре Богословия на тему: «Исихазм в сербском монашестве в XIV—XV веках»

Актуальность темы работы иеромонаха Иустина в доказательствах не нуждается. Исихазм — одно из главных направлений исследовательской работы в области патрологии, аскетики и церковной истории. В центре внимания ученых — византийский исихазм. Тема исихазма в славянских странах разработана меньше, хотя и в этой области были заметные достижения уже на грани

XIX и XX вв. Все же современной науке не хватает как углубленных исследований в этой области (например, о рецепции паламизма в России), так и общих, обзорных работ вроде данной дипломной работы.

В кратком введении (с. 1—2) автор говорит об общих задачах своего труда.

Глава 1 — «Общие сведения об исихазме» (с. 3—15). Автор начинает ее с исихастских споров XIV в., в которых традиционная православная духовность испытала нападения со стороны рационализма, представленного выходцем с Запада Варлаамом. Автор показывает, что исихазм — древняя традиция, о чем говорит даже сама терминология: едва ли не с самого начала истории монашества встречаются термины «исихия», «исихаст». Называя многих учителей подвижнической созерцательной жизни, автор особо останавливается на святых Симеоне Новом Богослове, Григории Синаите и Григории Паламе. Прп. Симеон непосредственно свидетельствовал о своем тайнозрительном опыте и этим послужил осмыслению Богообщения в богословии XIV в. Прп. Григорий Синаит оказал огромное влияние на вселенское православие, поскольку в его житии и учительстве сопрягаются самые разные страны — Синай, Палестина, Афон, славянские Балканы. Свт. Григорий Фессалоникийский богословски осмыслил опыт многих поколений исихастов и свой собственный и защитил его в напряженной полемике.

Глава 2 — «Исихазм в сербском монашестве» (с. 16—48). Эта большая глава имеет несколько разделов и подразделов.

2.1. «История развития исихазма в Сербии». В введении к этому разделу (с. 16—17) подчеркивается тесная связь сербского исихазма со Св. Афонской Горой.

Следует подраздел «Роль св. Саввы в распространении исихазма» (с. 17—19). Свт. Савва много лет подвизался на Афоне, до того как стал первым автокефальным архиепископом Сербским. Личность вселенского масштаба, он обогатил свой народ сокровищами православной духовности Византии и Востока.

Далее — подраздел «Св. Стефан Дечанский» (с. 19—20). Этот царственный подвижник был верным союзником св. Григория Паламы в исихастских спорах.

В подразделе «Роль Святой Горы и Хиландара в распространении исихазма» на с. 21—23 — краткий очерк связей Сербии с Афоном. Затем даны сведения о двух выдающихся сербских святоторцах — старце Силуане (с. 23) и старце Исаии Хиландарце (с. 23—25).

Раздел 2.2. «Влияние исихазма на искусство» (с. 26—39).

Подраздел 2.2.1. «Влияние исихазма на сербскую средневековую литературу». После вступительного общего очерка (с. 26—30) автор переходит к отдельным писателям. Диакон Владислав (с. 30—31) много переводил с греческого: жития, проповеди свв. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина. Особое место в его наследии принадлежит переводам из св. Григория Паламы и другим трудам, относящимся к исихастским спорам. Выдающимся литератором был митрополит Григорий Цамблак (с. 31—33). Его деятельность имела отношение не только к Сербии, но и к Болгарии и России. В своих агиографических творениях он утверждал и распространял исихастские идеалы. Исихастский характер имеет и деятельность монаха Рафаила (с. 33). В литературной деятельности Никона Иерусалимца (с. 36—38) подчеркивается евхаристический аспект исихазма. Всякий образованный русский знает имя трудившегося в России сербского подвижника и духовного писателя Пахомия Логофета (с. 38—39), составителя службы прп. Сергию и других выдающихся литургических и агиографических творений.

2.2.2. «Влияние исихазма на средневековую архитектуру» (с. 40—48). В данном подразделе даются сведения о целом ряде сербских монастырей, основанных в век исихазма.

Глава 3. «Св. кн. Лазарь и его связи с движением исихазма в Сербии. Синаиты» (с. 49—80). 1-й раздел посвящен кн. Лазарю. Этот святой государь добился канонической легитимации Сербской Патриархии со стороны Царьграда и прекращения схизмы, содей-

ствовал укреплению духовных уз, связующих Сербию с православным Востоком — Синаем и Палестиной, основывал новые обители и совершил бессмертный мученический подвиг в битве на Косовом поле.

Раздел 3.2. «Синаиты» (с. 60—76). Здесь рассказывается о целом ряде подвижников, в подвиге которых так или иначе Сербия сопрягается с христианским Востоком, прежде всего — с Синаем.

Раздел 3.3. «Исихазм в Далмации» (с. 77—80). Специфика истории Далмации в том, что здесь православие временами мирно соседствовало, а временами и антагонически сталкивалось с католичеством.

Итоги работы подводятся в заключении (с. 81—82).

С. 83—85 — «Источники и литература». Библиографический список состоит из 42 позиций.

В работе собран большой, многообразный материал, который преподнесен с впечатляющей убедительностью. К сожалению, в некоторых местах изложение становится достаточно поверхностным, но это объясняется обзорным характером работы, имеющей заданный ограниченный объем. Русский язык работы практически безупречен. Работа должна быть оценена как хорошая.

10.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на дипломную работу выпускника Московской духовной академии Неделько ВАСИЛЕВИЧА по кафедре Церковной истории на тему: «Положение Сербской Православной Церкви в Независимом Государстве Хорватия в 1941—1945 гг.»

Тема рецензируемой дипломной работы — одна из самых злободневных тем истории и политики. На Западе существует целая мифология Второй Мировой войны, где доминирует тема еврейского «холокоста». Господствующее положение «холокоста» в западной пропаганде имеет своей очень важной составной частью замалчивание других преступлений Гитлера и его союзников или, что почти то же самое, грубое искажение пропорций. Подобно тому как существует запрет на «ревизию» «холокоста», существует и не-

гласный запрет на такую тему, как геноцид православных сербов в усташском Независимом Государстве Хорватия. Эта тема была под запретом по требованию коммуниста и хорвата Тито, эта тема остается под запретом и донныне, поскольку современная Хорватия, верная заветам усташей, — вернейший клевет на Америку и НАТО, и даже Католическая церковь, которая декларирует готовность восстановить историческую справедливость в отношении всех бывших жертв папизма — от православных до протестантов и от евреев до арабов, фактически одобрила усташей, беатифицировав Алоизия Степинца, примаса Католической церкви в Хорватии, в годы войны замешанного в злодеяниях.

Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка литературы и иллюстративного приложения.

Во введении говорится о значении темы работы в контексте современной мировой ситуации.

Глава 1-я посвящена описанию геноцида сербского народа в Хорватии в целом и разделена на три части. В первой описываются взаимоотношения хорватов и сербов в двадцатилетие между мировыми войнами. Террористическая партия усташей под покровительством Муссолини ведет подрывную деятельность против Югославского королевства, организует в 1934 г. убийство короля Александра. Сразу после нападения Гитлера на Югославию в апреле 1941 г. немцы объявляют о создании Независимого Государства Хорватия в составе Хорватии и Боснии-Герцеговины. Главой Хорватии становится Павелич, вождь партии усташей. Ведущие посты занимают члены партии. Хорватия становится союзницей Гитлера и Муссолини, в то время как другие земли Югославии оккупируют немцы и их союзники — итальянцы, болгары, венгры. Павеличу активнейше помогала Католическая Церковь, которая еще в предвоенные годы стала гнездом не только политического сепаратизма, но и терроризма. Начинается немилосердная война против православных сербов на территории Хорватии, самая громкая часть которой — насильственное обращение сербов в католичество. Теоретически это обосновывалось тем, что сербы — потомки католиков, обращенных в православие.

Но эта война имела и гораздо более страшные стороны. Во второй части 1-й главы рассказывается о систематическом уничтожении сербов в Хорватии. Министр культуры Хорватии в речи, произнесенной 6 июня 1941 г., выразил планы хорватов в четкой формуле: «Одну треть сербов — уничтожить, другую — выслать, последнюю — обратить в католиков и хорватов». Эта программа осуществлялась совершенно безжалостно. В многочисленных актах геноцида не брезговали участвовать католические клирики.

Третья часть 1-й главы посвящена концентрационным лагерям — месту массового истребления сербов. Крупнейшим лагерем был Ясеновац. Точнее говоря, это был целый комплекс лагерей, расположенный в районе одноименного города. Кроме Ясеновца действовали еще семь лагерей уничтожения. Кроме того, существовали особые лагеря для сербских детей. В 1952 г. еврейский союз Югославии объявил, что по его подсчетам в одном только Ясеновце было уничтожено от 500 000 до 600 000 человек, из которых 20 000 были евреи, а все остальные — сербы.

Глава 2-я посвящена судьбе православного духовенства и Православной Церкви как канонической структуры. Православные епархии НГХ дали множество священномучеников. По некоторым подсчетам, до 500 православных клириков были истреблены хорватами. Многие клирики разделили участь тех сотен тысяч сербов, которые были вынуждены оставить территорию Хорватии, где их предки жили веками. По некоторым данным, были высланы или бежали из НГХ до 600 духовных лиц.

Во второй части 2-й главы рассказывается об ограблении и разрушении более тысячи православных церквей в НГХ.

В третьей части 2-й главы рассказывается о попытке хорватов полностью уничтожить каноническую структуру Сербской Православной Церкви на своей территории путем создания марионеточной «Автокефальной Хорватской Православной Церкви».

В работе собран весьма значительный исторический материал, свидетельствующий о великих страданиях сербского народа в годы

Второй Мировой войны и о беспримерных жестокостях движимых сатанинской злобой врагов святого православия.

Работа может быть оценена как отличная.

11.1. ОТЗЫВ преподавателя иерея Георгия КЛИМОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии инока КОНСТАНТИНА (Юдина) по кафедре Библистики на тему: «Экзегезис Евангелия от Иоанна в гомилическом наследии святителя Филарета, митрополита Московского»

Работа инока Константина (Юдина) посвящена исследованию гомилического наследия виднейшего русского богослова-библеиста XIX в. святителя Филарета, митрополита Московского. Среди множества трудов и работ, посвященных изучению богословского наследия святителя, отсутствуют исследования, непосредственно касающиеся его экзегетики. Задача, которую поставил перед собой автор данной дипломной работы, осознавая, с одной стороны, необъятность имеющегося материала, а с другой — «скромные силы» (с. 7), заключалась в том, чтобы «изучить и систематизировать» (с. 6) по всему гомилическому наследию свт. Филарета все то, что связано с экзегезисом Евангелия от Иоанна. С этой задачей, на мой взгляд, автор справился очень успешно. Он правильно определил принципы экзегетического подхода святителя, показал преемство святоотеческой традиции, привел на последовательно рассматриваемые евангельские стихи по всему Евангелию от Иоанна соответствующие толкования, заключительную часть работы снабдил обобщающими выводами, предельно ясно выражающими результаты исследования. Представляет ценность и приложение к работе «Указатель ссылок толкований Ин. в «Словах и речах»»: благодаря ему можно легко найти толкование свт. Филарета на интересующее место Евангелия от Иоанна. Положительным моментом в основной части работы является выявление автором главной мысли приводимого толкования на соответствующие слова Евангелия и вынесение их в виде заголовка к этому отрывку.

Следует отметить научный и самостоятельный характер исследования. Вступительная и заключительная части работы написаны в духе благоговейного почтения к святому. Чувствуется, что автор хорошо изучил исследуемые труды свт. Филарета. Основные части работы находятся во внутренней связи между собою. Каждая глава работы снабжена соответствующими выводами. В работе задействовано 17 печатных исследований: это работы русских богословов и библеистов XIX—XX вв., прямо или косвенно посвященные творчеству московского святителя (все на русском языке). Работа оформлена грамотно и продуманно.

Замечание, о котором хотелось бы сказать, следующее. На мой взгляд, автору следовало бы ввести в работу больше «критического элемента» путем сравнения с другими толкователями Евангелия от Иоанна: это только бы оттенило незаурядность и глубину жизни в Священном Предании Церкви свт. Филарета, ничуть не поколебав правильности его толкований. В работе, кроме того, встречаются орфографические и пунктуационные ошибки и описки.

Безусловно, все это не умаляет значения работы инока Константина. Считаю, что она заслуживает положительной оценки.

11.2. ОТЗЫВ преподавателя иерея Александра ТИМОФЕЕВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии инока КОНСТАНТИНА (Юдина) по кафедре Библистики на тему: «Экзегезис Евангелия от Иоанна в гомилическом наследии святителя Филарета, митрополита Московского»

Представленная на 88-ми страницах работа состоит из вступления, двух глав основного текста и заключения, в котором обобщены результаты исследования, библиографии из 17-ти наименований и приложения с указателем ссылок толкований Евангелия от Иоанна в словах и речах свт. Филарета.

Актуальность выбранной темы очевидна: наследие святителя Филарета недостаточно оценено и изучено. В частности, ПЭ еще только работает над научным изданием трудов святителя Филарета.

О. Георгий Флоровский отмечает в «Путиях русского богословия»: «Как богослов и учитель Филарет был прежде всего библейстом». Библейские труды святителя Филарета в ранний период его деятельности на посту преподавателя, затем ректора Академии, в первую очередь учебники, еще несут следы западного влияния. Это и понятно, при отсутствии настоящей школы необходимо было с чего-то начинать и срочно предоставлять студентам какой-то курс. Однако он настойчиво рекомендовал (см., например, «Обозрение богословских наук») для обучения студентов методам толкования Писания пользоваться творениями отцов и учителей Церкви — свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита и др. В наибольшей степени творческий и святоотеческий дух библейских исследований святителя Филарета выразился в его проповедях. Отражая зрелое и целостное созерцание святителя, его проповеди являются бесценным сокровищем Предания. По слову прот. Георгия Флоровского, «на Священное Писание он не только ссылается в доказательство, в подтверждение или опровержение, — он исходит из священных текстов».

Работа, представленная на рассмотрение, посвящена как раз важнейшей теме богословского наследия святителя — толкованию Евангелия от Иоанна. Из более чем 500 гомилий святителя 20 написаны словами четвертого Евангелия. Они исследованы в работе полностью. Из прочих взяты для рассмотрения отрывки, касающиеся истолкования того или иного стиха.

Автор работы достаточно последовательно и систематично рассматривает различные аспекты толкования Евангелия от Иоанна, располагая их в порядке евангельского повествования.

К сожалению, надо отметить, что патристический аспект библейской экзегезы святителя Филарета изучен в работе недостаточно тщательно. Во введении (с. 10—11) автор указывает на святоотеческие основы его библейского богословия. Отмечено использование творений святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, преподобных Макария Великого и Максима Исповедника. В тексте работы периодически встре-

чаются указания на близкие к мысли святителя высказывания святых отцов Церкви. Так, например, в истолковании проповеди Спасителя о равенстве Сына Отцу (Ин. 5) указывается святоотеческий источник мысли святителя Филарета — «Духовные беседы» прп. Макария Великого (с. 34). Также в некоторых случаях указаны параллели с творениями святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста.

Однако от систематического сравнительного анализа автор уклонился. Не находим мы ссылок на святоотеческие творения и в списке литературы.

Не рассмотрены принципы применения святителем святоотеческих методов экзегезы. В тексте работы встречается только общее высказывание: «Подход святителя Филарета к истолкованию Священного Писания заметно определяется влиянием святителя Григория Богослова, во многом — свт. Иоанна Златоуста: подобно им он избегает абстрактного аллегоризма, буквально-историческое толкование всегда органично сопряжено с типологическим, часто используется свойственная Ин. аналогия, возведение мысли к созерцанию единой Святой Истины, Господа Иисуса в Его словах, деяниях, откровениях» (с. 80).

Указанные недостатки снижают ценность работы. Однако в целом работа автора может быть оценена положительно и признана заслуживающей отличной оценки.

12.1. ОТЗЫВ доцента иерея Владимира ШМАЛИЯ на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Сергея ФУФАЕВА по кафедре Богословия на тему: «Понятие личность и ипостась в трудах В. Н. Лосского»

Избранная автором тема весьма важна и актуальна как с точки зрения собственно богословской мысли, так и с точки зрения миссии Церкви. То видение человеческой личности, которое отстаивалось Лосским, будучи вполне святоотеческим по духу, укорененным в церковном вероучении, обладает огромным миссионерским потенциалом. В секуляризованном мире, декларирующем свободу лич-

ности, люди на деле оказываются рабами своей природной обусловленности, все более отчужденными и отделенными друг от друга. В обществе противостоят друг другу как альтернативы тоталитаризм и индивидуализм.

Православное же учение о личности являет миру свидетельство о подлинной свободе и идеале межличностных отношений, устрояемых по образу Пресвятой Троицы.

Текст дипломной работы состоит из введения, трех разделов, заключения и библиографии.

Во введении автор формулирует предмет, обосновывает актуальность работы, определяет цели и задачи, а также «методологические принципы».

Автор так формулирует цели своего исследования: «Первое — показать, что у Владимира Николаевича Лосского вполне православное понимание “личности”; второе — дать определение понятиям “личность” и “ипостась”; третье — показать, что “личность” и “ипостась” являются по отношению друг к другу богословскими синонимами».

Основная часть работы структурирована следующим образом: триадология — христология — антропология.

В разделе «Триадология» автор рассматривает историю становления троичной терминологии, а также анализ и интерпретацию этого становления, данные В. Н. Лосским. Особое внимание уделяется содержанию понятия «ипостась» у каппадокийцев в интерпретации В. Н. Лосского. Ипостась может обозначать а) «ктойность», личность, несводимость к природе, б) конкретно данную природу (индивид), в) общую для индивидов природу.

В разделе «Христология» та же процедура применяется в описании истории христологических споров. Использование в контексте формулировки христологического догмата понятия «ипостась» явным образом побуждает давать ей персоналистические интерпретации.

В разделе «Антропология» показывается, что в интерпретации В. Н. Лосского суть человеческого бытия — в его сотворенности

по образу и подобию Божию, то есть в личностном бытии человека, в его способности не определяться своей тварной природой, способности к обожению, способности к общению с Другим.

В заключении автор резюмирует полученные выводы.

Работа С. Фуфаева производит весьма положительное впечатление своей продуманностью, основательностью, логичностью и ясностью изложения, обоснованностью выводов.

Работа заслуживает отличной оценки.

12.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Сергея ФУФАЕВА по кафедре Богословия на тему: «Понятие личность и ипостась в трудах В. Н. Лосского»

В представленной работе имеется ряд стилистических и синтаксических ошибок. Так, уже в названии работы «Понятие личность и ипостась в трудах В. Н. Лосского» слова «личность» и «ипостась» явно должны быть закавычены, а слово «понятие» поставлено во множественном числе. Не совсем понятны словосочетание «книги профессора Владимира Николаевича» (с. 3) и уведомление о том, что «в настоящем исследовании все библиографические отсылки будут даны в подстрочнике. Список литературы, представленный в конце работы, будет составлен в алфавитном порядке» (с. 4).

Сформулированная автором цель работы без дополнительных разъяснений выглядит несколько загадочно: «Целью настоящего исследования является: первое — показать, что у Владимира Николаевича Лосского вполне православное понимание «личности»; второе — дать определение понятиям «личность», «ипостась»; третье — показать, что «личность» и «ипостась» являются по отношению друг к другу богословскими синонимами» (с. 3). Проявить «вполне православное понимание» необходимо по умолчанию тем, для кого такая православность сомнительна. Однако ни о какой полемике в авторском тексте речи нет. Смотрим последние страницы: «Главной целью настоящей работы было показать, что у Владимира

Николаевича Лосского вполне православное понимание “личности”, то есть всецело обоснованное православным учением о Боге-Троице, православным учением о воплощении Бога-Слова, а также православной антропологией» (с. 55). Так кто же сомневался во «вполне православном понимании» святоотеческой терминологии у Лосского? Остается предположить склонность автора к энтимемам и его уверенность в том, что читающий его текст уже знаком с восприятием учения Лосского о личности, контекстом «асимметричной христологии» и прочими вопросами этого круга.

Следующее замечание относится не столько к самой работе, сколько к общим для подобной тематики схемам. Следуя обычному изложению соотношения христианского креационизма и других «картин мира», автор пишет: «Мир был сотворен Богом из ничего (ex nihilo). Это наше христианское утверждение в корне сокрушило два противоположных друг другу античных представления о мире: пантеизм и дуализм. С одной стороны, христианство утверждает, что мир (космос) не есть эманация Божественной Сущности, то есть ни какая-либо часть Божества, ни Само Божество, а с другой стороны, утверждает, что материя (субстрат мира) не совечна Богу и что материя не есть злое начало в мироздании. Мир не самобытен, у него нет никакой “самости”» (с. 47). К сожалению, данная схема ничего не объясняет, пантеизм и дуализм никак нельзя в античном контексте назвать «двумя противоположными друг другу представлениями о мире». В этой схеме платонизм постоянно относится к дуализму (см. цитирующийся в работе труд: *Алиппий (Кастальский-Бороздин), Исая (Белов), архимандриты. Догматическое богословие. ТСЛ, 2000*), что, конечно, совершенно неверно. Античный космос принципиально не знает дуализма, это мир постоянной диффузии, перетекания эйдетических сущностей (ср. орфическую космогонию). Более плодотворной в этом отношении представляется схема креационизм/манифестационизм, использованная, кстати, и самим Лосским.

Также недостаточно раскрыты две перспективные темы работы, относящиеся к т. н. диалогизму (с. 52) и семиотическому контексту

понимания термина «ипостась». О последнем автор пишет: «Итак, “Ипостась” — знак (символ), указывающий на несводимую к Своей природе уникальную Личность (“Я”). Цель термина “Ипостась” обозначить Личность. Таким образом, “Личность” и “Ипостась” — богословские синонимы» (с. 56). При последовательном освещении этой действительно интересной темы автору удалось бы избежать на протяжении трех предложений смешения таких разнородных терминов как символ, знак и их синонимичность.

В целом работа может быть оценена на «хорошо».

13.1. ОТЗЫВ профессора протоиерея Максима КОЗЛОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Максима СОРОКИНА по кафедре Богословия на тему: «Пolemические антилатинские трактаты XI в.»

Дипломная работа М. Сорокина состоит из введения (с. 3), трех глав основного содержания (с. 12—56) и заключения (с. 57—59). В диссертации имеется аппарат ссылок и библиография (58 наименований на русском, немецком и латинском языках).

Сразу следует указать, что диплом посвящен проблеме, уже достаточно освещенной в отечественной православной литературе, так что является в немалой степени компилятивным. Диплом является попыткой дать краткую характеристику исторической эпохе, в которую были написаны трактаты, сообщить необходимые сведения о личностях авторов сочинений, указать время и повод их написания и исследовать содержание трактатов с рассмотрением приводимой авторами аргументации.

Наиболее подробно М. Сорокин рассматривает действительно ключевой в полемике XI в. вопрос об опресноках, на основе приводимых источников излагает латинское воззрение на Евхаристический хлеб в сопоставлении с православным взглядом на тот же предмет, указывает на совокупность причин религиозного, исторического, культурного характера, которые определили формирование латинского учения в том виде, как мы его ныне знаем. Автору диплома удалось в целом сочетать элементы логического, исторического и

богословского подходов, успешно осуществить попытку обобщенной характеристики антилатинской полемики с опорой на первоисточники и с привлечением актуальной богословской литературы по теме.

Может быть, самой важной позитивной стороной диплома является обращение не только к готовым полемическим выводам православных богословов и историков, но и к рассмотрению первоисточников.

В итоге своей работы М. Сорокин приходит к выводу: «...для своего времени эти [антилатинские] трактаты были весьма актуальны и отвечали запросам общества. Современному же читателю их содержание представляется малоинтересным и кажется, что оно могло бы быть другим, более отвечающим важности происходящих событий». Такой вывод, конечно, достаточно робок и несамостоятелен, однако будучи подкреплен ходом всей работы, он сохраняет свою самостоятельную ценность.

Теоретическое и практическое значение дипломной работы состоит в том, что ее результаты могут быть использованы другими авторами и на стадии предварительного ознакомления с рассматриваемыми текстами.

Если говорить о замечаниях к работе, то главным замечанием общего характера является, видимо, чрезмерная зависимость автора от используемой литературы, будь то цитируемый полемист или современный исследователь.

Что касается замечаний частного характера, то список используемых авторов следовало бы дополнить именами прот. Иоанна Мейендорфа, Йозефа Лортца, Хуго Л. Гонсалеса.

Вышеуказанные замечания не могут являться формальным препятствием для позитивной оценки работы, автор подтвердил свою квалификацию выпускника пятилетней Семинарии, оценка «хорошо».

13.2. ОТЗЫВ доцента П. К. ГРЕЗИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Максима

СОРОКИНА по кафедре Богословия на тему: «Полемические антилатинские трактаты XI в.»

Дипломная работа выпускника Московской духовной семинарии Максима Сорокина написана на тему «Полемические антилатинские трактаты XI в.»

Работа состоит из введения, трех глав основной части, заключения и списка использованных источников и литературы. Общий объем текста диплома составляет 64 страницы. Список использованных источников и литературы включает 58 наименований, из них 10 наименований на немецком языке и одно — на латинском.

Решая поставленные задачи, автор разбил сочинение на 3 главы. В первой — краткий очерк истории разделения Церквей, во второй говорится о четырех полемистах XI в. и дается краткая характеристика их трудов, в третьей главе идет речь о восьми пунктах антилатинской полемики. Некоторые синтаксические неувязки и редкие грамматические ошибки (с. 4), отсутствие запятых (с. 58) не портят впечатление от в целом правильно и грамотно оформленной работы. Заметна некая зависимость автора от светских исследователей: так, окружное послание восточного патриарха автор почему-то называет энцикликой (последним словом принято обозначать папские послания).

Многokrатно М. Сорокин утверждает, что антилатинские полемисты вместо решения существенных вопросов занимались проблемами второстепенными, если не пустыми: «В XI в. содержание полемики, главным образом, было сосредоточено на второстепенных вопросах» (с. 37), на незначительных обрядовых различиях (с. 36); «очевидно увлечение полемистов второстепенными вопросами», «так получилось, что по большому счету спорили стороны о проблемах и вопросах незначительного характера, как принято теперь говорить, о мелочах. И именно эти “мелочи” стали камнем преткновения для единства христианского мира. Все выглядело так, что раскол, являясь плодом спора о власти в Церкви, сопровождался при этом полемикой вокруг второстепенных вопросов» (с. 57); единственный главный вопрос — «примат папы» — не затраги-

вался; православные доказывают правоту своей практики вплоть до обрядовых и дисциплинарных мелочей (с. 57).

Какие же это второстепенные вопросы, по мысли М. Сорокина?

1. Прежде всего, участие западных епископов в военных сражениях (участие в сече — с руками по локоть в крови, как рассказывает «Песнь о Роланде»). Участие западных епископов в военных сражениях — обвинение «незначительное», говорит автор диплома (с. 36). Нам же представляется, что это обвинение, напротив, есть симптом тяжкого духовного недуга.

Речь также идет об отступлении от апостольского предания — аргумент первостепенной важности как в «Окружном послании» 867 г. патриарха Фотия, так и в древнерусской письменности XI в.: «И первое убо их неправедне в субботний пост преложиша, весть же и малое преданий отменение и во все учении презрение възвигнути», «отсюду путь преступлений им разширяюще, и от правых стези [и] царския отвращающе» (Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875. С. 9). Происходит не только отступление от предания, но и подмена духовной жизни, обусловленные, несомненно, церковной реформой Карла Великого.

Но и остальные вопросы (литургическая практика — с. 46, пост в субботу — с. 49, целибат духовенства — с. 51 и др.) не лишены значения, если судить о них с точки зрения церковно-исторической, канонической и духовной, с точки зрения верности апостольскому преданию. В этом плане тезис М. Сорокина об «обрядовых мелочах» не выдерживает критики.

2. Опресноки.

Спор о Евхаристических Дарах — можно ли сравнивать с обрядовыми мелочами? Но вот автор дипломной работы считает иначе: «Вопрос об опресноках, поставленный через Льва Охридского Михаилом Керуларием, явился отправной точкой спора и направил ход полемики в область второстепенных вопросов» (с. 58).

Действительно, упорство латинян в вопросе о Евхаристии очень скоро, уже в XII в., приводит их к лишению младенцев Причастия

и практике приобщения мирян под одним видом, к замене Агнца облатками и к литургическому упадку в нынешнюю эпоху. В этой исторической перспективе полемика православных носила первостепенный и принципиальный характер и имела, безусловно, церковно-историческое значение.

Однако стремясь показать, насколько была пустой антилатинская полемика, М. Сорокин добавляет еще один новый аргумент: «до настоящего времени в науке нет единого общепринятого положения» относительно «времени и факта совершения Христом пасхальной вечери» (с. 39); «как по вопросу о времени совершения вечери Христом, так и относительно хлеба, который употребил Спаситель для совершения Таинства, на сегодняшний день в науке нет единого мнения» (с. 40). Спрашивается, в какой и чьей науке? И каково отношение М. Сорокина к мнению святых отцов по данному вопросу?

Однако далее сам материал по полемическим сочинениям, представленный М. Сорокиным, убеждает, насколько важен был этот вопрос; с. 41—44 принадлежат, несомненно, к лучшим страницам дипломной работы.

3. Филиокве.

На с. 53 дипломной работы разбирается вопрос о Филиокве. Не вполне ясно из текста работы, второстепенный это вопрос или нет, поскольку М. Сорокин собирался рассматривать вопросы лишь второстепенные. Если он обсуждался в период разделения Церквей, то, по логике автора дипломной работы, он второстепенный. Но материалы, приводимые М. Сорокиным (на с. 53), убеждают, что для полемистов указанной эпохи эта тема имела первостепенное значение.

4. Примат папы.

На с. 54—56 речь идет о примате папы. Стараясь доказать, что византийские полемисты были всецело сосредоточены на пустых, второстепенных вопросах, Сорокин сообщает, что первое письмо папы Льва IX Михаилу Керуларии «осталось неизвестно в Византии» (с. 54). При этом он обходит вниманием мнение Н. А. Скаблановича (Разделение Церквей при патриархе

Михаиле Керуларии // ХЧ. 1885. Т. I. С. 112) и А. П. Лебедева о том, что папа Лев IX действительно направил послание патр. Михаилу Керуларию (Лебедев А. П. История разделения Церквей в IX, X и XI веках. М., 1900. С. 325). Послание папы было настолько претенциозно, что, собственно, и обсуждать было нечего, когда восточным патриархам было достаточно с ним познакомиться. Но, оказывается, со стороны восточных отклики были, была дискуссия о власти в Церкви и о примате папы — в рамках общей дискуссии о пентархии в Церкви, как и сам автор дипломной работы говорит, противореча тому, что он высказал на с. 37 и 54: «Что касается первостепенного вопроса, доньше разделяющего две части христианского мира, — примата папы, то в это время эта проблема не поднималась в антилатинских трактатах» (с. 37); «явных указаний на борьбу с притязаниями римского престола в сочинениях мы не находим» (с. 54).

Спрашивается, почему и с какой целью М. Сорокин предпочел мнение поздних исследователей о том, что послание папы не дошло до адресата и не было известно в Византии?

Выводы, сделанные автором в заключении, вряд ли подтверждаются тем материалом, который изложен в самой работе. Заключение удивляет. Что это: немота или показной индифферентизм? Думается, здесь сказалась зависимость автора дипломной работы от светской литературы и ее некритическое восприятие, равно как и поверхностное порой отношение к трудам православных богословов.

Однако в дипломной работе есть и положительные стороны: правильно оформлено введение (отмечен предмет исследования и его актуальность, выделены хронологические рамки исследования, обозначена источниковая база исследования и степень изученности темы). Сама работа отличается стройной композицией, последовательностью изложения, живым способом подачи материала, правильно оформленным научным аппаратом.

Таким образом, отмеченные недостатки искупаются внешними и содержательными достоинствами. Сочинение М. Сорокина удо-

влетворяет требованиям, предъявляемым к работам такого рода, и заслуживает положительной оценки.

14.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Павла ВЕЛИКАНОВА на дипломную работу выпускника экстерната Московской духовной семинарии архимандрита РОМАНА (Гаврилова) по кафедре Богословия на тему: «Критический анализ мировоззренческой стороны трудов академика М. С. Норбекова»

Представленная к защите дипломная работа архим. Романа (Гаврилова) является на сегодняшний день первым и пока единственным критическим исследованием трудов лже-академика М. С. Норбекова. Актуальность работы обусловлена особым местом, которое занимают книги Норбекова на книжных прилавках магазинов: если не заглядывать под обложку книги, то по вопросам маркетинга и сбыта Норбеков вполне может заслужить звание академика торговли и PR-а. Однако, как хорошо показал автор дипломной работы, под глянцевой и сознательно шокирующей обложкой скрывается отнюдь не очередной детектив или душераздирающая мыльная опера, но целое парарелигиозное и антихристианское по сути учение, крайне опасное по своим последствиям.

Дипломная работа состоит из 59 страниц печатного текста, в библиографическом списке указано 15 источников и 28 наименований использованной литературы.

Первая глава знакомит читателя с личностью М. С. Норбекова; вторая глава раскрывает основные положения его системы оздоровления; в третьей главе анализируются его философские и религиозные взгляды; четвертая глава посвящена «Тайной Школе» — некой «высшей инстанции», из которой черпает неутомимый писатель свои познания и «силу». В заключении автор делает единственно правильный вывод, что система Норбекова — не более чем очередная попытка широкой пропаганды теософских идей под прикрытием новой и, как всегда, «гарантированной» по результату и «профессионально коммерчески упакованной» оздоровительной системы. Автор хорошо владеет литературным языком, его мысли

просты, доступны для понимания даже неискушенному в богословии и философии читателю. Работа написана последовательно, видна четкая логичная структура, подчиненная главной цели исследования, которая полностью соответствует теме дипломной работы. Автор дает читателю почувствовать стиль речи и жанр произведения М. С. Норбекова, чтобы избежать голословной критики; в то же самое время автора трудно упрекнуть в злоупотреблении иностранными цитатами.

Недостатки, к числу которых следует отнести неопределенность понятия «мир» в разделе 3.2, узорность в рассмотрении вопроса интуиции и тварных энергий, а также некоторую робость в богословских оценках, лишь несколько снижают общее положительное впечатление от проделанной работы. В целом работа вполне соответствует требованиям к дипломной работе выпускника МДС как по своему содержанию и православной оценке, так и по формальным признакам. На наш взгляд, дипломная работа архим. Романа (Гаврилова) может быть оценена как отличная с минусом.

14.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ЛЕОНТИЯ (Козлова) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии архимандрита РОМАНА (Гаврилова) по кафедре Богословия на тему: «Критический анализ мировоззренческой стороны трудов академика М. С. Норбекова»

Настоящая дипломная работа посвящена исследованию личности и учения ставшего в последние годы весьма популярным в России и за рубежом целителя и основателя своей оздоровительной методики «академика» М. С. Норбекова. Пользуясь широким спектром преступных средств внушения, начиная от научнообразной терминологии и лживых обещаний и заканчивая развитием в своих клиентах гордыни и неверия, он не только паразитирует на широких слоях не познавших еще Бога наших сограждан, но подчас привлекает в свои сети даже наивных верующих. Поэтому публикация авторитетного церковного опровержения его учения была бы в настоящее время весьма уместна и даже необходима. Именно эту задачу поставил

перед собой и, на мой взгляд, удачно выполнил автор данной работы.

Дипломная работа соответствует требованиям по объему (59 с.) и имеет четкую структуру. Она состоит из введения, четырех глав с подпунктами, заключения и библиографии. Во введении дано убедительное обоснование актуальности темы, обзор литературы, т. е. книг самого Норбекова, и краткое содержание работы. В первой главе рассматривается личность Норбекова и вопрос подлинности его автобиографических сведений, где читатель убеждается по меньшей мере в сомнительности приписываемых Норбековым самому себе наименований ученого и суфия. Вторая глава посвящена его оздоровительной системе, в частности методам глазной гимнастики, которые он скопировал у Бейтса, и гипноза, являющегося насилием над человеческой личностью. В третьей главе проводится анализ мировоззрения Норбекова, его отношения к Богу, миру и человеку и проводится их сопоставление с философией, наукой и православным святоотеческим учением. Последняя, четвертая, глава представляет собой исследование «Тайной Школы» и наставников, на которых постоянно ссылается Норбеков. Создается впечатление, что под этим он понимает все теософское эзотерическое учение о тайном знании и о великих посвященных, родственное древнему гностицизму. Хотя сам он, несомненно, учился у конкретных носителей духовной сущности этого учения, обладавших определенными оккультными способностями. В конце главы сопоставляются норбековское, точнее оккультное, и православное отношение к чудесам. Наконец, в заключении делается ряд убедительных выводов в отношении личности и системы Норбекова, указывающих на его «актерство и жульничество», а также антихристианскую направленность его доктрины. Его учение справедливо рассматривается в рамках движения «Нью Эйдж» и оценивается как разрушительное для личности и общества, а для православных абсолютно неприемлемое.

Впрочем, в данной работе можно найти и некоторые недостатки в ходе рассуждения. Например, уделяя особое внимание вопросу

об интуиции (по сути, ей посвящен весь подпункт 3.2, с. 29—35), автор не совсем четко показывает и аргументирует православную позицию. У Норбекова интуиция предстает как «некое качество, похожее на ясновидение и предсказание», а у современных канадских психологов — как результат некоего скрытого мыслительного процесса. Автор, принимая сторону последних, т. е. соглашаясь, что интуиция опирается на знание, зафиксированное ранее мозгом, забывает об опыте обладания даром прозорливости в православии. Например, греческий старец Порфирий называл своим ученикам страницу и строчки, где у отцов написано о каком-либо предмете, а потом сам с удовольствием впервые слушал это место. Интуицию можно рассматривать и как непосредственное получение информации извне, и в таком случае вопрос заключается лишь в источнике этого знания. Или, в другом месте (с. 36—41), понятие Норбекова о человеке можно свести к восточному учению о тонких телах и энергетических полях человека, а пространная ответная цитата из Иоанна Дамаскина о сущности человека в православном понимании, дающая не самоочевидные ответы по многим аспектам полемики, сопровождается в конце лишь одним частным выводом автора о способе получения энергии извне. Налицо необходимость более обстоятельного богословского анализа автора или сужения темы до уровня энергий. На с. 38 не пояснено, что такое «образная дыхательная гимнастика», из-за чего ускользает суть учения Норбекова. Впрочем, понятно, что в подобном наукообразном эклектическом нагромождении терминов и методик довольно сложно выявить четкую логическую систему.

Есть также и немногочисленные синтаксические ошибки и некорректные выражения, но все эти мелкие недочеты никак не могут понизить значимости данной работы. Она написана в выдержанном и спокойном литературном стиле, не содержит эмоциональности и голословных обвинений и легко читается. Считаю, что данная дипломная работа вполне заслуживает оценки «отлично» и после незначительной правки может быть опубликована с пользой для православного читателя.

15.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Павла ВЕЛИКАНОВА на дипломную работу выпускника экстерната Московской духовной семинарии Сергея ГАВРИША по кафедре Богословия на тему: «Новое видение соотношения религии и науки в XX в. (по книге Й. Барбура “Религия и наука: история и современность”)»

Представленная к защите дипломная работа Сергея Гавриша затрагивает вопрос, который на протяжении многих веков волновал, заставлял напряженно работать над его разрешением, а когда и просто соблазнял лучшие умы человечества, — это вопрос отношений религии и науки.

Дипломная работа имеет 54 страницы печатного текста. В библиографическом списке указано 20 наименований использованной литературы и источников. Работа состоит из введения, основной части, заключения и библиографии. Автор владеет научным аппаратом и излагает свои мысли литературным языком.

Во введении автор, к сожалению, не обозначает цель работы, говоря только о двух «вопросах»: вражды между наукой и религией и возможности изменения религиозных воззрений в связи с научными достижениями.

Структурно основная часть посвящена раскрытию 3-х вопросов: история науки (в изложении Й. Барбура), варианты отношений между религией и наукой и, наконец, православный взгляд на рассматриваемую проблему.

Однако, на наш взгляд, было бы целесообразным основную часть разбить на несколько глав соответственно рассматриваемым вопросам. Автор находится в сильной зависимости от изучаемой работы, предпочитая самостоятельному анализу пространную цитацию. Местами автор излишне увлекается вопросами естественнонаучной апологетики, которые не являются центральными в рамках обозначенной темы (с. 21—25). В целом автор стремится критически изложить взгляды Й. Барбура, однако аналитическая сторона работы оставляет желать лучшего.

Недостатком работы является также использование автором устаревшего способа оформления сносок, что значительно затрудняет

чтение текста. На протяжении нескольких страниц автор вообще не указывает ни один источник, что не может не вызвать недоумения: что это — пересказ текста Й. Барбура или авторские размышления на тему?

К сожалению, автор ограничился рассмотрением исключительно взглядов Й. Барбура без сравнения его позиции со взглядами таких мыслителей, как, например, свящ. П. Флоренский, С. Л. Франк, Н. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, не говоря уже о современных исследователях... Это говорит о поспешности проведенной работы и ее поверхностности. Работа во многом носит фрагментарный характер, ей не хватает продуманности и единства в структуре и содержании.

Однако несмотря на указанные существенные недостатки, а также погрешности стиля и немалое количество орфографических и синтаксических ошибок, представленная дипломная работа может быть оценена как удовлетворяющая требованиям, предъявляемым к итоговым выпускным работам в МДС.

15.2. ОТЗЫВ доцента П. К. ГРЕЗИНА на дипломную работу выпускника экстерната Московской духовной семинарии Сергея ГАВРИША по кафедре Богословия на тему: «Новое видение соотношения религии и науки в XX в. (по книге Й. Барбура “Религия и наука: история и современность”)»

Дипломная работа выпускника Московской духовной семинарии Сергея Гавриша написана на тему «Новое видение соотношения религии и науки в XX в.». Работа состоит из введения, основной части, заключения и библиографии. Общій объем текста диплома составляет 54 страницы. Список использованных источников и литературы включает 20 наименований.

В целом данная дипломная работа написана грамотным языком. Вместе с тем автором допущены грамматические ошибки (в разумных пределах), пропуск слов или словосочетаний (с. 29, 39, 43, 44), нарушения церковной орфографии при написании с маленькой буквы таких слов, как Церковь (например, с. 12), Откровение (с. 38),

Предание (с. 42). Автор диплома иногда, видимо под влиянием американской книги, употребляет совершенно некорректные выражения, например: «Мировая история развивалась по Божественному плану: творение, Завет, Христос, Церковь» (с. 7), «функции Бога оказались сильно урезаны» (с. 10). Иногда автор позволяет себе очень загадочные фразы, например: «Среди нынешних богословов доминируют более трезвые, чем в XIX веке, оценки ограничений, свойственных человеку» (с. 16).

Основным источником для написания работы послужила книга современного американского антиринитария Й. Барбура «Религия и наука: история и современность»¹, переведенная с английского языка и опубликованная Библейско-богословским институтом в 2001 г. в качестве «прекрасного пособия по курсу “Богословие и наука”» (см. Барбур Й. Религия и наука. С. IV (аннотация)).

Автор дипломной работы находит в книге Барбура как положительные, так и отрицательные моменты. В основной части дипломной работы можно выделить три раздела: критика Барбуром идей механистического материализма (с. 6—31), характеристика представлений Й. Барбура о научном методе в области богословия (с. 31—45) и (со с. 45 до конца) критика антихристианской доктрины американского профессора с точки зрения православного богословия.

Действительно, книга американского ученого дает достаточный материал для критической оценки генезиса сциентистской идеологии индустриальной эпохи. Вслед за американским ученым С. Гавриш останавливает внимание на слишком оптимистической вере рационалистов эпохи Просвещения в возможности человеческого разума, на критике дарвинизма в науке XX в., на крушении веры в незыблемые постулаты механистического материализма в связи с новыми открытиями в области физики и астрофизики

¹Барбур Йен. Религия и наука: история и современность. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001 (изд. второе). *Ien G. Barbour. Religion and science. Historical and contemporary issues.* Harper Collins Publishers, Inc. (USA), 1998.

XX в. Как отмечает С. Гавриш, Йен Барбур очень компетентно рассуждает об ограниченности научного мышления, о безусловной подчиненности научного процесса государственным, военным, идеологическим заказам (с. 27). Ученые несвободны в своем выборе. С большой эрудицией профессор науки и технологии Миннесоты говорит о войнах и техногенных угрозах XX в., подорвавших веру в оптимистический научный прогресс. В конечном итоге наука не делает несомненных выводов; ее заключения всегда условны и подлежат перепроверке (с. 36).

С. Гавриш справедливо отмечает противоречие в словах Барбура: с одной стороны, американский ученый относит себя к сторонникам конструктивного диалога (с. 44), с другой — находясь под влиянием феминистских течений, сциентистских стереотипов, либеральной предвзятости, он ставит целью реформирование христианской традиции (Барбур. С. 116), христианского вероучения (с. 44), редукции христианского богословия до дебильного либерализма. Автор дипломной работы видит за рассуждениями американца о мировоззренческих парадигмах желание подменить понятия, в особенности когда тот утверждает, что самой естественной парадигмой для развития религии является Реформация. Так и хочется Барбуру видеть Церковь в состоянии перманентной реформы («меня больше интересует реформирование христианской традиции» (Барбур. С. 116), ибо «Церковь подвержена ошибкам» (с. 195), «ни Церковь, ни книги, ни символы не являются непогрешимыми» (с. 163)).

Барбур не столько верит в науку, сколько в надежные научные процедуры («наука действительно дает нам надежные процедуры для проверки и оценки теорий» (Барбур. С. 128—133)). Но процедуры научного эмпиризма подводят Барбура к области религии, здесь он не может оторваться от праха древнего антитринитарного примитивизма. «Есть, — говорит он, — только один Бог, который как нисшедший Дух присутствовал в жизни пророков, Христа и первых христиан, — и может иметь место в нашей сегодняшней жизни» (Барбур. С. 339).

Барбур ставит целью «переформулировать христологию» (см. гл.

«Роль Христа». С. 337—338). Он говорит о Христе как об «исторической фигуре», просто человеке (Барбур. С. 338), Которого поддержал Бог (Барбур. С. 337), Он всего лишь был вдохновлен и уполномочен Богом (Барбур. С. 338). Представление о Нем как Боге — результат более поздних интерпретаций (Барбур. С. 174). Личность Христа рассматривается в перспективе эволюции как наиболее полное раскрытие человеческих возможностей: «Мы можем воспринимать Его как новую стадию эволюции... Христос как личность (не просто как тело) был частью продолжающегося процесса, который можно ретроспективно проследить через австралопитека и ранние формы жизни...» (Барбур. С. 339). Отличие Христа от других людей есть лишь «различие в степени», а не в сущности (Барбур. С. 342).

Барбур отрицает дихотомию человека: человек есть единство души и тела, душа без тела не существует вообще, говорить о воскресении не приходится (см. главу о человеке). Т. е. материализм более устраивает либеральную идеологию. Идея о миллионах лет биологического развития человечества помогает Барбуру сразу избавиться от ряда христианских догматов: происхождение человечества от одной четы, историческое существование Адама, грехопадение первых людей. Барбур отрицает грехопадение Адама, поскольку, по его словам, Адам есть всего лишь олицетворение человечества (Барбур. С. 333). В этой связи, и это отмечает автор дипломной работы (с. 41), довольно забавной выглядит желание американских ученых либералов на место библейской истории поставить научно обоснованный миф. Мечта о миллионах или миллиардах лет, пока будет существовать Вселенная и пока не погаснет Солнце, помогает Барбуру снять проблему греха и наказания, Страшного суда и конца мира. Понятие греха мешает Й. Барбуру и повлиявшим на него феминисткам: «Традиционная концепция греха препятствует стремлению женщин к самоуважению и полному правному положению» (Барбур. С. 333). Он отрицает повествование о рае и бессмертии в раю, бессмертии души, а также смерть как наказание Божие за грех, ибо смерть и страдания, по Барбуру,

«представляют собой необходимые условия жизни в эволюционирующем мире» (Барбур. С. 331). Несомненно, Барбур не осознает, насколько он далек от знания как догматов, так и их истории (Барбур. С. 338—339).

Откровение и спасение посредством Христа кажется Барбуру «проблематичным в плюралистическом мире» (Барбур. С. 106). Барбур не просто отрицает «библейский буквализм», то есть понимание Евангельского благовестия в буквальном смысле: «Когда абсолютистская позиция приводит к нетерпимости и попыткам навязать другим в плюралистическом обществе определенные религиозные взгляды, мы обязаны противостоять ей во имя религиозной свободы» (Барбур. С. 99). Он готов навязать свою идеологию всем, кто еще не проникся духом релятивизма. Таким образом, сама позиция Барбура далеко не миролюбива, и его стремление к диалогу есть лишь попытка навязать всем остальным довольно старую и дремучую доктрину.

Приверженность Барбура идеям вульгарного дарвинизма относительно эволюционного развития и приложимости биологических законов к человеческой культуре приводят его к эволюционному релятивизму и отрицанию как культуры, так и религии, но в первую очередь христианства.

К сожалению, С. Гавриш рассматривает книгу Барбура только в рамках дискуссии об отношении науки и религии. Книга Барбура дает гораздо больший материал. Американский профессор делает такой большой исторический экскурс в историю формирования либеральных идей с тем, чтобы и самому себе найти нишу внутри либеральной теологии. Думается, что в этом отношении книга Барбура более интересна как откровенное свидетельство либерала о своей традиции и о самом себе.

Заключение дипломной работы оставляет желать лучшего. Автор диплома противоречит себе, когда касается оценок позиции Барбура, говоря о его «новом видении» (с. 4), — скорее, нужно говорить о новой интерпретации вопроса о соотношении науки и религии. Изложение книги Барбура у С. Гавриша наводит на некото-

рые вопросы. В частности, не вполне ясна позиция автора диплома по отношению к Дарвину. Например, на с. 14 говорится о том, что теория Дарвина позволила анализировать культуру в «биологических категориях», и далее говорится, что «научная деятельность Дарвина представляет собой блестящий пример...» (с. 15). Что это такое: анализировать культуру в «биологических категориях»?

Подводя итоги, следует сказать, что дипломная работа С. Гавриша носит актуальный характер. Автор сочинения проявил определенные навыки научного анализа и критики. Доктрине американского антитринитария он смело противопоставил православное учение, основанное на Священном Предании и Божественном Откровении. Таким образом, дипломная работа удовлетворяет предъявляемым к ней требованиям и может быть оценена положительно.

16.1. ОТЗЫВ профессора архимандрита МАТФЕЯ (Мормыля) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Дмитрия ШТЫХА по Церковно-практической кафедре на тему: «Богослужбные особенности устава Троице-Сергиевой лавры по архивным материалам, хранящимся в РГБ и РГАДА»

Дипломная работа выпускника Московской духовной семинарии Д. Н. Штыха написана на актуальную тему «Богослужбные особенности устава Троице-Сергиевой лавры по архивным материалам, хранящимся в РГБ и РГАДА» и посвящена богослужению Свято-Троицкой Сергиевой лавры, которое совершалось в XVIII и XIX вв. Исследование предоставляет нам сведения по литургике, содержащиеся в архивных документах и до настоящего времени неизвестные церковно-исторической науке

Работа состоит из введения, четырех глав основной части и заключения. Общий объем исследования составляет 61 страницу. Список использованных источников и литературы включает 36 наименований.

Во введении, написанном с учетом современных требований, обозначены предмет, объект и метод исследования, отражена актуальность темы, охарактеризованы источники и литература, поставлены цели исследования.

В качестве основной цели своего исследования автор назвал задачу осветить литургическое прошлое Свято-Троицкой Сергиевой лавры по архивным документам. Основным источником для написания работы послужили рукописные материалы XVIII—XIX вв. Они освещают соответствующий период богослужебной жизни обители. Были привлечены также вспомогательные материалы, которые помогли автору в раскрытии и комментировании основной темы.

Основная часть разделена на четыре главы. В первой главе, озаглавленной «Место Свято-Троицкой Сергиевой лавры в литургической жизни Русской Церкви», автор кратко и целостно описал значение монастыря в литургической истории Русской Церкви. Это позволило автору поместить исследуемые материалы в контекст истории богослужения Русской Православной Церкви и таким образом плавно перейти к последующим главам.

Вторая глава, «Годичный круг богослужения», содержит в себе три раздела. В них описаны последования служб и чинов, совершавшихся в Лавре в течение года. Эта глава раскрывает интересные особенности монашеских последований, практиковавшихся в то время.

В главе «Чинопоследования» большое внимание уделено четырем видам документов: о служении наместника (архимандрита) монастыря при совершении Литургии; о крестных ходах; о колокольных звонах; чину малого освящения храма. Особо ценный материал представляет указание о крестном ходе на праздник преставления преподобного Сергия. С возрождением колоколов Лавры становятся актуальными документы о колокольных звонах Троицкой обители. Особое внимание уделено чину малого освящения храма, существование которого связано с наличием у монастыря многочисленных скитов и подворий.

В заключительной, четвертой главе «Общие указания» помещены дополнительные материалы: о времени совершения Литургии, об учительной книге и историческое обозрение об учрежденном соборе.

В «Заключении» автор делает выводы и подводит итоги своего исследования.

Оценивая представленную дипломную работу, прежде всего следует отметить, что автор работал с архивными материалами, которые знакомят нас с неизвестной страницей лаврского богослужения. Некоторые особенности богослужения достойны возрождения в современной литургической практике. Сама тема богослужебного устава является очень объемной и сложной. Автор в своем исследовании представил эту тему довольно полно, исходя из имеющихся источников. Ему удалось не только изложить содержание рукописей, но и представить анализ и литургическое осмысление публикуемого материала. Эта работа дает возможность продолжения трудов в разных направлениях. Большой объем рукописей в настоящее время находится на стадии разработки в архивных учреждениях, что позволяет продолжить эти исследования.

Оценивая работу в целом, следует сказать, что автор дипломной работы, несмотря на фрагментарный характер имеющихся документов, довольно умело выполнил поставленную в исследовании задачу. В вопросах исторической литургики автор продемонстрировал компетентность и эрудицию. Автор приобрел большой навык работы с архивными документами. Он пересмотрел и расшифровал значительную часть архивного материала. Был систематизирован и обобщен рукописный текст объемом более 50-ти страниц, неизвестный до настоящего времени церковной науке. Следует отметить, что столь широкое использование архивных документов — редкость в современных работах по литургики. Благодаря настоящему исследованию перед нами ярко и живо предстает литургическая практика Свято-Троицкой лавры XVIII—XIX вв. Систематическое изложение позволяет воспользоваться литургическими указаниями рукописных источников в современной практике.

В сочинении дипломанта имеются и некоторые недостатки. Во-первых, в работе использовано меньше, чем хотелось бы, архивных источников. Следует пожелать автору более пространно цитировать рукописные источники. Во-вторых, в некоторых местах автор работы использует не всегда удачные выражения для изложения своих мыслей. Встречаются выражения, требующие более пространного

комментария, нежели чем это дается в работе. Имеются погрешности в стиле. Наконец, в работе встречаются недочеты технического характера: в некоторых разделах нет единой формы цитирования источника, есть и неизбежные опечатки.

Указанные недостатки не снижают высокого уровня исследования, их скорее можно считать пожеланиями к дальнейшей работе над темой.

Выводы:

1. Представленное сочинение по достоинству заслуживает отличной оценки.

2. В целом дипломная работа Дмитрия Штыха имеет важное значение и, будучи пока еще единственным отечественным исследованием по данной проблематике, должна быть помещена в библиотеку МДА.

16.2. ОТЗЫВ преподавателя игумена НИКИФОРА (Кирзина) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Дмитрия ШТЫХА по Церковно-практической кафедре на тему: «Богослужбные особенности устава Троице-Сергиевой лавры по архивным материалам, хранящимся в РГБ и РГАДА»

Представленная дипломная работа выпускника МДС Дмитрия Штыха объемом в 61 страницу состоит из введения, четырех глав основной части, заключения и библиографии — что соответствует предъявляемым требованиям.

Данная работа является попыткой исследования особенностей богослужебного устава Свято-Троицкой Сергиевой лавры XVIII—XIX вв. на основе архивных материалов РГБ и РГАДА.

Обозначив во введении цель и задачи своего исследования, автор приступает к раскрытию этой темы:

Свято-Троицкая лавра, основанная преподобным Сергием и благословенная Пресвятой Богородицей, имеет особое место в литургической жизни РПЦ;

рассмотрен годичный круг богослужения, включающий в себя Постную и Цветную Триодь, а также Дванадцатые праздники;

описываются последования известных в то время чинов (особый интерес вызывает «Чин богослужения архимандрита, имеющего право служить с осенением»);

в «Общих указаниях» автор приводит исторические свидетельства о нововведениях, существовавших в Троицком монастыре в XVIII в.

В заключение своего исследования автор подводит итоги проделанной работы над частью доступных и сохранившихся архивных материалов.

Дипломная работа выпускника МДС Дмитрия Штыха достаточно полно освещает выбранную тему и дает представление об истории и традициях нашей Лавры. Исследование показывает способность автора ориентироваться в архивных документах, умение правильно и кратко изложить суть публикуемого материала.

К замеченным недостаткам нужно отнести ряд опечаток, стилистических ошибок.

В целом дипломная работа заслуживает хорошей оценки как вполне соответствующая цели и задаче ее написания.

17.1. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии диакона Алексея МАРОЧКИНА по Церковно-исторической кафедре на тему: «Оценка Указа о секуляризации монастырских вотчин Екатерины II в русской историографии»

Предложенная тема предполагает определенную, конкретную задачу: последовательно, реферативно изложить выводы ученых по данному предмету — изъятию монастырских имений в XVIII в.

Дипломник должен был беспристрастно, даже отстраненно, констатировать историографию вопроса. Но он постоянно сбивается на эмоционально-благочестивую риторику: патетически обличает Немецкую слободу, ругает иноземную петровско-синодальную систему, «блудницу» Екатерину, разбазарившую монастырские владения. «Вырученные финансы, — пишет он, — стали расходоваться на любовные утехы, раздаваться фаворитам» (с. 6).

Автор перепутал жанры: вместо фактологической, позитивистской работы он много мудрствует; его заносит в поднебесье — он рассуждает «о симфонии государственной и духовной властей», хочет обратиться к «наследию Византии», «опыту протестантских стран», к «области нравственности, философии, канонического и гражданского права» (с. 5, 63).

Особо замечательны пассажи (с. 63) в заключении: начинается оно простодушной констатацией «ограниченности человеческой природы», а оканчивается буквально проповедью христианского подвига. Можно сказать, автор предлагает литературный опыт по нравственному богословию. От работы так и веет априорной публицистикой «Русской идеологии» преосвященного Серафима (Соболева) и «иже с ним» (с. 6—7).

Автор многословен, противоречив, что, вероятно, объясняется неразборчивым монтажом чужих мыслей (с. 10).

В оценке суждений ученых по заданной теме он допускает неточности и даже искажения.

Вот несколько примеров.

На с. 16 неверно излагается мнение И. К. Смолича в его «Истории Русской Церкви» (Ч. 1. С. 254—255). В дипломе на с. 16: «Делаемый автором вывод не в пользу способа предпринятой Екатериной секуляризации». У Смолича наоборот: «Монастыри делались беднее, но и это было положительной стороной реформы. Длительный период обмирщения монашества теперь можно было формально считать законченным. Вместе с реформой, освободившей монастыри от тяжкого бремени хозяйственных забот, появилась возможность устроить жизнь в монастыре в соответствии с монашескими правилами. С церковной точки зрения, реформа уже давно назрела и пошла на пользу всем учреждениям Церкви. Государство предоставило Церкви возможность внутренне обновиться. К сожалению, иерархия почти не воспользовалась этой возможностью, но ответственность за это ложится на саму Церковь». И в другой книге, «Русское монашество» (М., 1997), Смолич также утверждает: «И теперь, когда монастыри обеднели, можно было

реформировать монашескую жизнь на чисто аскетических основах» (с. 279—281).

Теперь обратимся к авторской оценке мнения П. В. Знаменского: «Отношение Знаменского не высказывается явно. Труд (История Русской Церкви. М., 1996) носит беспристрастный характер». Но ниже (с. 18) дипломник добавляет: «Однако сами строки, рисующие чудовищную картину развала монастырей... говорят сами за себя и подобраны явно неслучайно». У Знаменского же читаем определено: «Дело секуляризации... настолько уже созрело... что откладывать его решение в дальний ящик императрица нашла нерасчетливым...» (с. 345). Далее: «Началось лучшее время для монашества... Святители, ревновавшие о благе монашества, принялись за устройство монастырей через введение в них общежития и за возвышение их внутреннего благоустройства» (с. 457). И еще надо учесть то, что в первых изданиях сочинения Знаменского в 70-х гг. XIX в., когда оно еще не было переделано под семинарский учебник в 90-х гг. того же века, было прямо сказано, что секуляризация стала первой акцией освобождения крестьян от крепостничества.

Не можем также согласиться с мнением автора об оценке А. В. Карташева (с. 24). Карташев одобряет изъятие монастырских вотчин: «Мысль (о секуляризации. — В. Ю.) глубокая и здравая... Нельзя отказать им (мечтам Екатерины. — В. Ю.) ни в благородстве, ни в своевременности» (История Русской Церкви. М., 1992. С. 469).

Вызывает сомнение в адекватности оценка автором и суждения Филарета Черниговского.

Мы не могли проверить детально оценки других историков.

Труд дипломника немал. Вообще, ему нельзя отказать в удивительном трудолюбии. Он приложил немало усилий для обозрения, более того, изучения весьма солидных монографий.

Учитывая все это, а также неопытность, первую пробу пера автора, можно, наверно, снизить к нему и удовлетворительно оценить его первый опыт творчества.

17.2. ОТЗЫВ доцента протоиерея Валентина АСМУСА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии диакона Алексия МАРОЧКИНА по Церковно-исторической кафедре на тему: «Оценка Указа о секуляризации монастырских вотчин Екатерины II в русской историографии»

Тема работы имеет огромную идеологическую значимость, занимая вот уже почти два с половиной века умы и сердца многих задумывающихся о направлении и смысле нашей церковной истории. Интересная и плодотворная задача дипломника, взявшегося за данную тему, — проследить диалектический контрапункт мнений различных исследователей нашей церковной и гражданской истории по теме дипломной работы. Но автор с самого начала уклоняется от роли объективного фиксатора различных точек зрения и занимает позицию пристрастно-ангажированную, встает на путь громких деклараций и широковещательных обобщений. Большое, но все же частное событие начала царствования Екатерины отождествляется с «глобальным процессом постепенного отпадения российского общества от Православной веры» (с. 4). Материальное богатство монашества (с его обетом нестяжания!) оказывается неперменным условием процветания веры как таковой. Это само по себе, конечно, совершенно неверно. Начнем с того, что монашество существовало не всегда, и века гонений, когда монахов еще не было, стали веками пламенной веры и неуклонного роста Церкви. А когда монашество возникло, нищие египетские пустынноики оказали такое влияние на жизнь Вселенской Церкви, какого уже никто больше не имел. Если мы вообще признаем государство, то мы должны признавать всю власть его в материальной сфере, в том числе и в области имуществ. Уже в Византии проблема церковных имений была весьма острой. Церковные собственники создавали латифундии, поглощая мелкие земельные владения и превращая самих их владельцев, свободных крестьян, в своих крепостных. Щедрые земельные пожертвования давали в руки церковных институций огромные излишки земли, которые они не в силах были обрабатывать и держали впрок, про запас. Хотя в Византии церковная собственность облагалась на-

логами, многим монастырям и другим церковным субъектам права удавалось полностью или частично освободиться от них в порядке частных привилегий. Императоры так же боролись с ростом церковных имений, как они боролись с ростом феодальных имений в целом. Они пытались запрещать новые земельные пожалования монастырям, отдавали церковные имения в управление светским лицам. В России уже Иван III боролся против роста монастырских имений. При огромных размерах церковных имений проблема рентабельности не была в них особенно острой, и эксплуатация крестьян была поэтому более мягкой. Происходило массовое бегство крестьян от светских помещиков к духовным к разорению не только дворян-землевладельцев, но и самого государства. По приговору церковно-земского собора 1580 г. монастырям и церквям запрещается приобретение новых земель и даже объявляется конфискация у них княжеских вотчин. В XVII в. церковные учреждения владели примерно половиной всей обрабатываемой земли в европейской России. Алексей Михайлович предпринял новые меры по ограничению церковного землевладения: Соборное уложение 1649 г. (см. особ. гл. 17, ст. 42), Монастырский приказ. Екатерине не пришлось почти ничего изобретать: она нашла готовую уже документацию, не в бумагах своего супруга, который поспешными сумбурными действиями лишь ускорил свое падение, но в архиве «кроткия Елисавет», которой никто, кажется, не отказывал ни в русскости, ни в искреннем благочестии.

Ангажированный подход побуждает автора ретушировать позиции цитируемых им историков. Так, он не приводит самых острых высказываний А. В. Карташева об Арсении Мациевиче: «Ослеплен консервативностью своих понятий о церковном имуществе»; «неподвижный тотальный крепостник» (Очерки. Т. 2. С. 460). Другой прием автора — сведение проблемы к вопросу церковной собственности, без уточнения, что речь идет не просто о недвижимости, но о землях, заселенных живыми душами крепостных крестьян. С ними духовные помещики обращались подчас весьма сурово. Известен случай, когда в тюрьме (!) у патриарха Никона умер под пытками

крепостной, причем даже не свой, а чужой, взятый за потраву. Тут уже даже присяжный адвокат Никона М. В. Зызыкин не находит ни слова в его оправдание. Казалось бы, в свете всего предыдущего и последующего можно было бы быть благодарными Екатерине, освободившей Русскую Церковь от сомнительной чести крупнейшего крепостника.

Почти все приведенные автором историки высказываются нюансированно и находят аргументы в пользу реформы, как бы они сами к ней ни относились. Один лишь публицист-идеолог Е. Поселянин однозначно против нее. Итоговый баланс высказываний, однако, решительно в ее пользу. Под конец и сам автор, начавший с тотального осуждения реформы, приходит к признанию «неоднозначности» проблемы.

Неубедительная и нелогичная по существу работа теряет также из-за небрежности оформления. Многократно встречается несогласованность падежей вроде: «...Петра III, первым покусившимся на монастырские земли» (с. 6). Часты ошибки в слитном и раздельном написании слов. Есть ошибки стилистические: «...тенденции, которые происходили в стране» (с. 5). Бывает неправильное словоупотребление: «жертвоприношение» (с. 5) вместо «пожертвование». Расплывчато и в то же время крайне показательно словосочетание: «...народ, включая церковное сообщество» (с. 10). В традиционном обществе народ и Церковь тождественны. Наш же автор клерикально отождествляет Церковь с духовенством.

Встречаются частые ошибки. Фразой «обитатели... упразднились или обращались в приходские церкви» (с. 21) автор показывает незнание того, что упразднение и состояло в обращении в приходскую церковь.

Однако же, несмотря на общую концептуальную неудачу и отдельные погрешности, автор собрал и обработал большой и сложный материал, проявив при этом самостоятельность мысли. Работа может быть оценена как хорошая.

18.1. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ТИХОНА (Зимина) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии

нарии Сергея АРТЮШИНА по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата св. Амвросия Медиоланского “О патриархе Иосифе” (De Josepho Patriarcha)»

Данная работа написана под моим руководством и является плодом нескольких лет работы. Сначала — изучение древних языков, потом чтение фрагментов различных произведений святых отцов и Священного Писания и только потом — чтение полного трактата, попытка его письменного перевода. Завершает эту последовательность исследование самого переводимого произведения и его места среди прочих трудов святителя.

Дипломная работа состоит из вступительной статьи (на 9-ти страницах), перевода (52 страницы), библиографии и указателя цитат (3 страницы). Таким образом, объем перевода несколько превышает обычные нормы для дипломной работы.

На всех этапах проделанной работы хочется особо отметить незаурядное трудолюбие и усердие С. Артюшина, которые и определили высокий уровень исполнения поставленной учебно-научной задачи.

Часто в подобных работах вступление имеет формальный характер и не несет признаков самостоятельной работы. Но в нашем случае вводная часть является ярким выражением высокого научного потенциала нашего выпускника. Исследуемое произведение и его автор получают емкую характеристику с привлечением оценок ведущих специалистов по наследию св. Амвросия. Подробно рассматривается проблематика датировки трактата. Приводится аналитическое рассмотрение приемов экзегезы, круга авторов и произведений, от которых зависит данный трактат, специфики видения материала самим святителем. Отдельный краткий раздел введения посвящен догматическим идеям, из которых выделяется главным образом одна — об образе искупления Господом Иисусом Христом человечества через принятие его состояния, а не вины. Отдельный раздел введения поясняет специфику переводческой работы автора.

Сам перевод представляется довольно добротным, хотя и не лишен определенных недостатков, вызванных вполне закономер-

ной неопытностью автора в написании подобных работ. Не каждую мысль святителя легко понять. А поняв, не так легко изложить адекватно средствами русского языка. Именно на этой стадии и требовалось серьезное руководство работой С. Артюшина. Хочется отметить, что он достойно и бережно воспринимал исправления и замечания и был готов к труду в любом необходимом объеме. В результате возник письменный перевод, который еще несколько раз подвергался правке и редактуре.

Особого упоминания достойны сноски к тексту перевода. Их общее число — 464 — говорит само за себя. Здесь мы видим несколько направлений. Это прежде всего комментарии и уточнения автора, далее варианты перевода Священного Писания, если перевод в основном тексте отличается от общепринятых, далее параллели у других отцов и, наконец, небольшие фрагменты оригинального текста, когда перевод представляется не вполне адекватным или несколько двусмысленным.

Подводя итоги, можно рекомендовать данное произведение к публикации в виде отдельной книги, желательно с параллельным латинским текстом. Автора дипломной работы считаю заслуживающим отличной оценки.

18.2. ОТЗЫВ преподавателя С. Ю. ЖУКОВА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Сергея АРТЮШИНА по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата свт. Амвросия Медиоланского “О патриархе Иосифе” (De Josepho Patriarcha)»

Работа состоит из вступления, описания трактата, примечаний к переводу, основной части (собственно, перевода) и библиографии. Во вступлении студент ясно описывает предмет исследования, ставит цель написания работы, хорошо обосновывает актуальность и новизну темы. Несомненным достоинством работы является живость и красочность изложения, свободное обращение с литературой, точный анализ исторических данных, повышенное внимание к писательскому стилю святого отца и его лите-

ратурной связи с классическими римскими авторами. Достойно похвалы и то, как студент описывает экзегетические особенности трактата и содержащиеся в нем догматические идеи, что показывает общую богословскую эрудицию и образованность автора работы.

Прочтение перевода оставляет хорошее впечатление из-за ясности изложения, непрерывности смысловой линии, а также грамотного оформления текста. Дополнительный плюс можно увидеть и в подстрочных комментариях, содержащих, в частности, сравнения с толкованиями других авторов (Филона Александрийского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, прп. Ефрема Сирина и др.), отдельные слова и выражения оригинального латинского текста, отрывки из Септуагинты и Нового Завета на древнегреческом языке, а также еврейские транскрипции библейских имен. Удобство практического использования работы повышается благодаря наличию индекса библейских цитат.

Однако погрешностью является то, что в работе нет упоминания о существовании или отсутствии каких-либо иностранных переводов трактата. Также незначительными недочетами являются: цитация Библии и в русском, и в церковнославянском переводах; ошибки в еврейских транскрипциях (например, в имени $\text{yô\text{š}êph}$: целевое произношение буквы rê принято обозначать либо чертой над буквой, либо добавлением h ; также здесь допущена ошибка и в написании слова еврейскими буквами: если диакритические знаки используются для передачи звука ê , то их следовало использовать и для передачи звука ô); пунктуационные ошибки, затрудняющие понимание смысла (например, с. 38: «... чтобы не услаждало припоминание самой моей речи, того, кого тогда или опустошит скорбь, или исторгнет из Церкви обида» — лишняя запятая перед словом «того»); стилистические ошибки (с. 6: «датировка произведения производится...»).

Но безусловно, все указанные погрешности являются несущественными и встречаются крайне редко. А с учетом всех вышеперечисленных достоинств работы она заслуживает оценки «отлично».

Для публикации перевода считаю необходимым решить вопрос о существовании иностранных переводов трактата и произвести сравнение с ними, если таковые имеются.

19.1. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Владимира ЕГЕРА по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги трактата святого Амвросия Медиоланского “О Каине и Авеле” (De Cain et Abel)»

В дипломной работе В. Егера предлагается перевод трактата свт. Амвросия Медиоланского «О Каине и Авеле», снабженный вступительной статьей и примечаниями. Данный трактат является вторым в ряду 10-ти экзегетических трактатов святителя на книгу Бытия, которые постепенно переводятся выпускниками Московской духовной семинарии. Работа позволяет до определенной степени выникнуть в аллегорический метод свт. Амвросия и в глубокий аскетико-созерцательный строй его мысли.

Работа состоит из двух частей: вступительной (с. 3—6) и основной, в которой предлагается перевод трактата «О Каине и Авеле» (с. 7—34). Во вступительной части традиционно приводятся общие сведения о составе трактата, источниках, особо подчеркивается стремление свт. Амвросия во всем усмотреть назидание для души. Перевод снабжен рядом примечаний. В конце приведен индекс цитат из Священного Писания (выполненный по самым лучшим изданиям), а также библиография и список сокращений.

Оценивая работу, можно сказать, что автор успешно справился с поставленными задачами на начальном этапе. Вступительная статья, а еще более перевод — результат кропотливых (и, конечно, еще не завершенных) трудов.

Вместе с тем можно сделать отдельные замечания к: 1) вступительной статье и 2) переводу.

1. Одним из недочетов вступительной статьи является некоторая недосказанность. Автор конспективно достаточно точно указал основные линии. Однако коль он упомянул Оригена, крупнейшего

христианского экзегета, он должен был бы сослаться на конкретные места, а также указать, в чем именно заключалось влияние Оригена на св. Амвросия. Сказалось ли это влияние на данном или на других трактатах? И было ли оно только опосредованным или прямым?

Так как же именно толковались Каин и Авель другими западными экзегетами? Автор мог хотя бы кратко, на отдельных примерах попытаться ответить на этот вопрос.

В чем св. Амвросий повторил, а в чем переинтерпретировал Филона, которого цитирует наиболее часто?

И, наконец, если такова роль души, то следовало бы раскрыть подробнее представления о душе в западной патристике вообще и у св. Амвросия в частности.

2. Примечания к переводу:

В предложении «Бог, когда говорит, верен, Слово Его — таинственная присяга» (гл. 43) скорее всего имеется в виду не Бог Слово, а слово, исходящее из уст Божиих в переносном смысле. Выражение «культ безмятежности» вкралось по странному желанию автора довести русский перевод до победного конца (гл. 44). Вместо «рождение невозможное от мужа» следует перевести «для мужа» (гл. 46).

Автор пропустил *hic sensus*, неточно перевел *feminis dedit vulvam natura* и др. Впрочем, эти наиболее серьезные ошибки появляются в самой последней главе, на которую, видно, не осталось достаточных сил.

Стилистические погрешности: вместо «выгонит... Бог» лучше «изгонит» (с. 33), и др.

В ряде случаев переводчик слишком дословно следует оригинальному тексту и боится изменить порядок слов. Грамматические, орфографические и пунктуационные погрешности минимальны.

В будущем автор должен будет более внимательно учесть справочные аппараты современных изданий и компьютерных версий для определения параллельных мест, по совокупности которых можно будет сделать вывод о месте данного трактата и данного подхода в святоотеческой традиции.

В заключение должно отметить, что работа может быть оценена на отлично. После доработки дипломная работа В. Егера может быть рекомендована к публикации. Также полагаю, что автор будет иметь преимущественное право на перевод 2-й книги трактата свт. Амвросия «О Каине и Авеле». В будущем опубликованный том со всеми экзегетическими сочинениями свт. Амвросия на книгу Бытия украсит библиотеку Московской духовной академии и вдохновит грядущие поколения студентов на подвиги по творческому осмыслению святоотеческого наследия.

19.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ТИХОНА (Зимина) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Владимира ЕГЕРА по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги трактата св. Амвросия Медиоланского “О Каине и Авеле” (De Cain et Abel)»

Представленная на рассмотрение работа состоит из краткого (5 страниц) вступления, перевода (27 страниц) и приложения (5 страниц). Следует сразу отметить, что размер шрифта и межстрочный интервал явно меньше нормы, поэтому объем работы примерно соответствует принятым требованиям.

В дипломной работе явно прослеживаются правильные научно-методические подходы к тексту. Определен круг авторов и их сочинений, от которых в той или иной мере зависит сам св. Амвросий. Сделана попытка обосновать эту зависимость и указать ее специфику. Достаточно грамотно оформлены сноски, ссылки и библиография. Сам текст перевода снабжен многочисленными ссылками, из которых подавляющее большинство содержит соответствующие места из книги Филона Александрийского «О жертвоприношениях Авеля и Каина». Сопоставление текстов Филона и св. Амвросия всякий раз показывает как зависимость последнего от первого, так и свободный подход епископа, использующего хрестоматийные для иудейской среды толкования исключительно для цели назидания паствы. Греческий текст Филона снабжен переводом на русский язык по самому современному изданию.

Что касается качества перевода, необходимо заметить, что идеальных переводов не бывает. Все они имеют определенные недостатки. Тем не менее перевод всегда объективно отражает действительную степень знакомства переводчика как с переводимым произведением и его автором, так и с кругом культурно-исторических проблем, характеризующих данную эпоху. В переводе ясно видна попытка глубоко разобраться, проникнуть в текст на самых различных уровнях его понимания.

Основным недостатком перевода является тенденция сохранять специфику латинского синтаксиса. Вероятно, это происходило неосознанно. Возможно, автор, погружившись сам в стихию латинской словесности, забыл на время о законах русского синтаксиса (см. с. 8, 9, 16, 30). Не везде переводчику удалось выбрать подходящее по контексту значение из пространной словарной статьи (см. с. 27: «где святые, там в середине Слово Бога» следует перевести «между ними», и др. на с. 32, 33, 34). Вообще заметно, что качество перевода последней главы (десятой) несколько хуже, чем предыдущих глав. Это, видимо, легко объясняется нехваткой времени на завершающем этапе работы.

По совокупности трудов, понесенных автором этой дипломной работы, считаю ее заслуживающей высокой оценки.

ОТЧЕТ О ЖИЗНИ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ЗА 2005/2006 УЧЕБНЫЙ ГОД

Ниже приводятся выдержки из отчета за 2005/2006 учебный год, составленного секретарем Ученого совета Академии протоиереем Павлом Великановым, а также из доклада по итогам истекшего учебного года проректора по учебной части профессора М. С. Иванова.

Минувший 2005/2006 учебный год имел для Московской духовной академии и семинарии особое значение. Духовные школы отметили 320-летний юбилей Славяно-Греко-Латинской Академии; в этом же году состоялся первый выпуск духовной академии после проведенной реформы духовного образования.

В день отдания праздника Вознесения Господня, 9 июня 2006 г., в Московской духовной академии и семинарии состоялся выпускной акт, которым завершился 2005/2006 учебный год. На служение святой Церкви вышли богословы, пастыри, регенты церковных хоров, иконописцы и реставраторы 1-го выпуска реформированной Московской духовной академии, 57-го выпуска дореформенной Академии, 59-го выпуска Московской духовной семинарии, 31-го выпуска Регентской школы и 13-го выпуска Иконописной школы.

Благословением и молитвами Предстоятеля Русской Православной Церкви Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Академия, Семинария, Регентская и Иконописная школы успешно завершили 2005/2006 учебный год. Неустанное внимание к жизни Московских духовных школ и отеческая забота Его Святейшества в этом году, как и на протяжении всех лет Патриаршего служения, были основой благополучия школы. Святейший Патриарх Алексий преподавал свое первосвятительское благословение на вступление Академии и Семинарии

в новый учебный год и направил напутственное слово выпускникам ко дню выпускного академического акта 9 июня 2006 г., оглашенное преосвященным Александром, епископом Дмитровским. Особая радость посетила духовные школы, когда в торжественный день празднования Покрова Пресвятой Богородицы и 320-летия основания Славяно-Греко-Латинской Академии Его Святейшество Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий совершил Божественную литургию в Покровском храме Московской духовной академии. Его Святейшеству сослужили архиепископы Екатеринбургский и Верхотурский Викентий, Тихвинский Константин, Верейский Евгений, Ярославский и Ростовский Кирилл, епископы Сергиево-Посадский Феогност, Брянский и Севский Феофилакт, Нижегородский и Арзамасский Георгий. По окончании Божественной литургии Святейший Патриарх Алексий обратился к участникам богослужения с первосвятительским словом, в котором Предстоятель Русской Церкви поздравил преподавателей и учащихся Московских духовных школ с престольным праздником академического храма и 320-летием Московской духовной академии. На юбилейном торжественном годичном акте Его Святейшество лично поздравил всех учащихся и учащихся Московских духовных школ, произнес приветственное слово, в котором, обозначив наиболее актуальные задачи, стоящие перед современным пастырем, призвал всех учащихся и учащихся быть всегда готовыми всякому вопрошающему «дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3, 15). В течение учебного года Святейший Патриарх постоянно уделял внимание жизни и деятельности Академии и Семинарии, его резолюциями утверждались журналы заседаний Совета и рапорты ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения.

Завершение первого этапа реформирования духовной школы обозначило перед администрацией и профессорско-преподавательской корпорацией целый ряд новых задач по совершенствованию учебного процесса и налаживанию научно-богословской деятельности. 2005/2006 учебный год — год первого выпуска реформированной

Академии. В связи с этим Ученый совет Академии внес изменения в процедуру защиты кандидатских работ и получения ученой степени кандидата богословия. 11 мая 2006 г. в рамках Богословской и Церковно-исторической кафедр впервые прошли предзащиты кандидатских диссертаций, в результате которых к защите были допущены пять работ из двенадцати представленных. После доработки в соответствии с замечаниями работы были представлены вниманию диссертационного совета под председательством ректора. Открытая защита кандидатских диссертаций студентами первого выпуска реформированной Академии, во многом соответствующая требованиям Высшей аттестационной комиссии, состоялась 2 июня 2006 г. в Малом актовом зале Академии. Результаты тайного голосования засвидетельствовали единодушие диссертационного совета по отношению к представленным диссертациям: все пятеро соискателей были признаны достойными присуждения ученой степени кандидата богословия.

В 2005/2006 учебном году члены профессорско-преподавательской корпорации продолжили активную деятельность по улучшению учебного процесса Академии и Семинарии. Каждым преподавателем разрабатывались и предлагались к обсуждению на кафедрах планы индивидуальной учебной и научной работы. В течение всего года с целью выяснения основных проблем в преподавании дисциплин семинарского курса и способов их преодоления были проведены методические семинары с приглашением представителей большинства духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, посвященные актуальным вопросам преподавания в духовных школах патрологии, основного богословия, пастырского богословия, нравственного богословия, церковного права, гомилетики и литургики. Богословская кафедра оказывала активную поддержку различным предложениям по дальнейшему улучшению организации и ведения учебного процесса. Библейская кафедра и кафедра Филологии активно использовали новые информационные технологии и возможности сети Интернет для облегчения доступа к учебным материалам по профилирующим дисципли-

нам кафедр. Кафедры получили запрос от Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» на написание статей для готовящихся к печати новых томов энциклопедии, после чего состоялось распределение предложенных тем по соответствующим кафедрам.

В 2006 г. издан очередной сдвоенный номер (№ 5—6) научного академического журнала «Богословский вестник» объемом 792 страницы. Новый номер журнала занял достойное место среди современных научно-богословских трудов, в частности в нем была опубликована последняя часть библиографического указателя к серии «Творения святых отцов в русском переводе», издававшейся силами Московской духовной академии с 1843 по 1917 г.

Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в отчетном году удостоены наград: преподаватель архимандрит Венедикт (Князев), награжден орденом свт. Макария III ст., игумен Аристарх (Смирнов) — орденом прп. Сергия III ст., преподаватель игумен Глеб (Кожевников) — орденом прп. Сергия III ст., помощник ректора по представительской работе, заведующий ЦАК протоиерей Игорь Михайлов — орденом прп. Сергия III ст., заслуженный профессор Б. А. Нелюбов — орденом свт. Макария III ст., доцент Р. М. Конь — орденом прп. Сергия III ст., профессор М. М. Дунаев — орденом прп. Сергия III ст., Н. А. Воскресенская (Церковно-археологический кабинет) — орденом кн. Ольги III ст., Н. И. Силиванова (†) — орденом прп. Сергия III ст., преподаватель Иконописной школы А. Н. Солдатов — медалью прп. Андрея Рублева II ст., священник Илия Настевич — медалью прп. Сергия II ст., священник Сергей Цебрук — медалью прп. Сергия II ст., священник Феодор Лях — патриаршей грамотой. Богослужебных наград были удостоены следующие лица: священники Сергей Маратканов и Павел Великанов получили сан протоиерея; иеромонахи Тихон (Зимин), Евфимий (Моисеев), Герасим (Дьячков), Леонтий (Козлов), священники Георгий Климов и Александр Задорнов награждены наперсным крестом.

Новым вкладом в академическую деятельность стало основание Дальневосточного кабинета, задачей которого является подготов-

ка кадров для организации миссионерской деятельности в странах Юго-Восточной Азии. Годичную языковую практику на о. Тайвань в минувшем учебном году прошли несколько студентов Семинарии. Совместно с Хабаровской духовной семинарией был создан сайт, посвященный истории и делу миссии на территории Китая, Кореи и других стран Юго-Восточной Азии. В рамках кабинета регулярно проходили факультативные занятия по китайской и корейской грамматике и фонетике.

Исполняя благословение Его Святейшества осуществлять более тесное сотрудничество деятелей церковного и светского образования, Московская духовная академия и семинария продолжали развивать взаимодействие со светскими учебными заведениями. 28 сентября 2005 г. состоялся совместный открытый семинар студентов Московского государственного института международных отношений (университета) МИД России и Московских духовных школ, посвященный вопросам церковно-государственных отношений. 22 ноября 2005 г. Московскую духовную академию посетили преподаватели и студенты Московского государственного университета, а 14 апреля 2006 г. состоялся ответный визит студентов Московской духовной академии и семинарии, которые посетили Московский государственный университет по приглашению руководства философского факультета МГУ и приняли участие в проведении Дня науки.

В минувшем учебном году в Академии продолжался процесс формирования научной богословской среды. Заметной вехой в возрождении лучших научных традиций дореволюционной Академии является возобновление богословских диспутов. Первым опытом такого диспута стал богословский семинар на тему «Святые Дары в Таинстве Евхаристии» (20 февраля 2006 г.), в котором приняли активное участие заслуженный профессор А. И. Осипов, доцент протоиерей Валентин Асмус, профессор протоиерей Максим Козлов, преподаватель А. А. Зайцев и многие другие члены корпорации. В марте 2006 г. в стенах Академии профессором Римского университета Адриано Роккуччи был прочитан цикл лекций, в которых ученый раскрыл аспекты, важные для понимания современной истории

и положения Римо-Католической Церкви в современном обществе. С 6 июня по 6 июля на базе Академии проходили курсы древнегреческого и новогреческого языков для студентов и преподавателей духовных школ, которые проводил приглашенный из Салоник профессор классической филологии Константин Христоманос.

Одной из актуальных задач, стоящих перед академической богословской наукой, является интегрирование в общецерковную и светскую научную среду. 6 октября 2005 г. епископом Венским и Австрийским Иларионом была прочитана открытая лекция. 27 октября 2005 г. в Московской духовной академии прошла богословская научная конференция, посвященная святоотеческой экзегезе Священного Писания, которая собрала лучших представителей библейской науки из различных учебных и научных заведений. В ноябре 2005 г. состоялась международная богословская конференция «Эсхатологическое учение Церкви», в которой участвовали также преподаватели академии. 22 января 2006 г. состоялось вручение диплома доктора богословия *honoris causa* выдающемуся сербскому богослову митрополиту Черногорскому и Приморскому Амфилохию (Радовичу). 24 января 2006 г. Троице-Сергиеву Лавру и Московскую духовную академию посетил Илия А. Салем, президент Православного Баламандского университета, среди студентов которого есть также и выпускники Московских духовных школ.

Профессора и преподаватели Академии продолжали активно участвовать в церковно-общественной жизни. 6 апреля 2006 г. преподаватели и студенты МДА приняли участие в заседаниях X Всемирного Русского Народного Собора. 14 мая 2006 г. архиепископ Верейский Евгений и секретарь Ученого совета Академии протоиерей Павел Великанов приняли участие в праздновании 160-летия Ставропольской духовной семинарии. Делегация из преподавателей Московских духовных школ во главе с ректором участвовала в ежегодных Кирилло-Мефодиевских чтениях, которые проходили 23 мая в Ханты-Мансийске.

6 июня 2006 г. Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки выдала Московской духовной академии Русской

Православной Церкви лицензию № 166208 на право осуществления образовательной деятельности.

А. СОСТАВ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Профессорско-преподавательский состав

В состав административного и профессорско-преподавательского состава Академии и Семинарии в отчетном году входили: 10 докторов (7 — богословских наук и 3 — светских наук), 4 магистра, 46 кандидатов богословских наук и 10 — светских наук;

из них 20 имели ученое звание профессора и 9 — доцента.

Новыми преподавателями в истекшем учебном году зачислены 5 человек:

Сергей Александрович Степанцов для преподавания экзегетики Священного Писания в МДА;

Анна Владимировна Захарова для преподавания спецкурса по византийским библейским рукописям в МДА;

Елена Сергеевна Сперанская для преподавания богословия протестантизма в МДА;

профессор Леонид Львович Кофанов для преподавания римского права в МДС;

Борис Юрьевич Тимофеев для преподавания латинского языка в МДС.

Для чтения полугодового курса библейской поэтики на кафедру библеистики МДА был приглашен Андрей Сергеевич Десницкий.

Новые ученые степени и звания

1. Доцент Светозарский А. К. — профессор.
2. Преподаватель Грезин П. К. — доцент.

2. Новые доктора *honoris causa*

Митрополит Черногорский и Приморский Амфилохий (Радович).

В. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Деятельность Ученого совета и Общего Собрания Корпорации

Заседания проходили под председательством ректора Московской духовной академии и семинарии архиепископа Верейского Евгения, председателя Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви. В Общих Собраниях Корпорации (Совета) принимал участие весь административно-педагогический состав Академии и Семинарии — профессора, доценты и преподаватели Академии и Семинарии, руководители Регентской и Иконописной школ. В заседании Ученого совета принимали участие члены администрации, заведующие кафедрами, все профессора и доценты, а также преподаватели, специально приглашенные на Ученый совет для решения определенных вопросов. Заседания Общего Собрания были посвящены подведению итогов учебного года, рассмотрению и утверждению разрядных списков успеваемости учащихся, утверждению результатов заседания диссертационных комиссий и отчетов Библейской, Богословской, Церковно-исторической, Церковно-практической и Филологической кафедр. Деятельность Ученого совета была направлена главным образом на организацию учебно-методической и научной работы в Академии и Семинарии.

Заседание Совета от 30 августа 2005 г.

Первое заседание Совета Московской духовной академии и семинарии состоялось в начале 2005/2006 учебного года — 30 августа 2005 г.

Открывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Евгений поздравил членов Совета с началом наступающего учебного года и пожелал всем профессорам, преподавателям и наставникам помощи Божией в году, которым завершается первый этап реформирования духовных школ.

Совет заслушал резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия об утверждении Его Святейшеством Жур-

нала № 3 заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 7 июня 2005 г. и Отчета о состоянии Московской духовной академии и семинарии, Регентской и Иконописной школ за 2004/2005 учебный год. В резолюции на Отчет о состоянии Академии и Семинарии Святейший Патриарх отметил: «...Результаты учебного года можно с удовлетворением принять и пожелать корпорации и дальше не ослабевать в усилиях, давая свои знания и опыт, а главное, — пример жизни тем, кто получает образование и воспринимает как знания, так и пример веры и жизненного подвига».

Совет постановил: «Резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия принять с глубокой сыновней благодарностью Его Святейшеству за постоянное первосвятительское внимание к Московским духовным академии и семинарии».

Далее Совет заслушал и принял к сведению и исполнению сообщение ректора архиепископа Верейского Евгения об изменении в составе профессорско-преподавательской корпорации и о распределении учебной нагрузки. Из состава преподавателей были отчислены: проректор по административно-организационной работе иеромонах Петр (Еремеев) в связи с назначением в Хабаровскую духовную семинарию; игумен Алексей (Трегубенко) освобожден от преподавания Пастырского богословия в Семинарии; К. А. Зайцев освобожден от преподавания английского языка в Семинарии.

Приглашенный на Совет директор Синодальной библиотеки протоиерей Борис Даниленко сообщил собранию о совместном проекте Синодальной библиотеки и МДА. В 2002 г. в Болгарии иеромонахом Петром (Еремеевым) был найден архив профессора Н. Н. Глубоковского, большую часть которого составляют научные труды профессора, а также материалы личного и автобиографического характера. Между МДА и Синодальной библиотекой было подписано соглашение о совместной работе над научным описанием обретенного фонда и о подготовке текстов к публикации.

Проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов сделал доклад об итогах вступительных экзаменов на 2005/2006 учебный

год в Семинарию и Академию. Проректор по воспитательной работе игумен Вассиан (Змеев) сообщил о назначении курсовых наставников.

По предложению проректора по учебной работе профессора М. С. Иванова Совет утвердил кандидатуры стипендиатов памяти Святейшего Патриарха Алексия I среди студентов Академии и стипендиатов памяти прп. Сергия, игумена Радонежского, среди студентов Академии и Семинарии, а также принял составленную проректором программу лекций для вновь поступивших учащихся.

Заведующий сектором заочного обучения иерей Сергей Маратканов сделал сообщение о приеме студентов и о сроках осенней экзаменационной сессии в Секторе заочного обучения.

Заведующий Регентской школой доцент архимандрит Макарий (Веретенников) и заведующий иконописной школой игумен Лука (Головков) доложили Совету о результатах вступительных экзаменов в Регентскую и Иконописную школы.

Далее Совет заслушал сообщение казначея Лавры игумена Порфирия (Шутова) о подготовке помещений МДАиС к началу учебного года. Помощник ректора по представительской работе протоиерей Игорь Михайлов доложил собранию о представительской деятельности и работе Церковно-археологического кабинета в летний период.

Профессор протоиерей Максим Козлов сообщил о темах докладов на годичном академическом акте 14 октября 2005 г., приуроченном к 320-летию юбилею Славяно-Греко-Латинской Академии: «Выпускники МДА — профессора богословия Московского Императорского университета», «Современная религиозная картина мира: состояние и тенденции».

После сообщения ректора архиепископа Верейского Евгения о необходимости назначить представителя Московской духовной академии для участия в работе Научного совета по религиозно-социальным исследованиям Отделения общественных наук РАН решением Совета был определен преподаватель иеромонах Мелетий (Соколов).

В завершение Совета протоиерей Максим Козлов сообщил об открытии православного телеканала «Спас». Советом было рекомендовано профессорско-преподавательской корпорации принять посильное участие в деятельности телеканала.

Закрывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений поблагодарил членов профессорско-преподавательской корпорации за активное участие в решении насущных вопросов жизни Московской духовной академии и семинарии и пожелал помощи Божией в наступающем 2005/2006 учебном году.

Заседание Ученого совета от 25 ноября 2005 г.

Заседание Ученого совета Московской духовной академии и семинарии состоялось 25 ноября 2005 г.

Открывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений пожелал членам Ученого совета плодотворной деятельности в области совершенствования учебной и научной деятельности.

Совет с благодарностью принял резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, наложенную Его Святейшеством на Журнал № 1 заседания Совета Московской духовной академии и семинарии от 30 августа 2005 г.

Проректор по научной работе иерей Владимир Шмалий сообщил Ученому совету о планируемых учебно-методических и богословских семинарах. В своем сообщении проректор напомнил собравшимся о планируемом проведении во втором учебном полугодии семинара по дискутируемым вопросам, связанным с пониманием таинства Евхаристии. Было принято решение провести семинар на тему «Святые Дары в таинстве Евхаристии» в ближайшее время после окончания рождественских каникул.

Далее секретарь Ученого Совета протоиерей Павел Великанов сообщил о предлагаемых изменениях в процедуре защиты кандидатской диссертации. Для повышения уровня научного исследова-

ния и более качественного анализа проведенной работы предлагается внести ряд изменений в существующую процедуру защиты: введение предзащиты на кафедре, составление автореферата, назначение официальных оппонентов и открытая защита.

В итоге были приняты следующие решения, которые во многом определяют дальнейший ход развития церковной науки в стенах Академии:

1. Сделать обязательным проведение предварительной защиты (предзащиты) на кафедре, по результатам которой должно приниматься решение о допуске к защите. Предзащиту проводить в течение учебного года, но не позднее мая.

2. Назначать двух официальных оппонентов; возможно, чтобы один из них являлся сотрудником иной организации.

3. Защиту проводить на расширенном заседании Ученого совета с возможностью привлечения ведущих специалистов, в том числе и из иных учебных заведений и организаций, осуществляющих научную деятельность. Защиту проводить в июне или осенью. Разрешить студентам Академии и Семинарии присутствовать на защите.

4. Установить для студентов Академии сектора заочного обучения, желающих приступить к работе над кандидатской диссертацией, сдачу кандидатского минимума — экзаменов по трем предметам, определяемым кафедрой. Без сдачи кандидатского минимума выпускник Академии сектора заочного обучения имеет право писать дипломную работу и защищать ее согласно существующей традиции.

5. В связи с необходимостью одновременного проведения предзащит выпускников III курса Академии и защит выпускников IV курса очного отделения провести защиту выпускников Академии сектора заочного обучения осенью 2006 г.

6. Утвердить представленную процедуру подготовки к защите кандидатской диссертации.

Следующим пунктом повестки Ученого совета были отчеты ведущих кафедр о деятельности кафедр в первом полугодии.

Заведующий Библейской кафедрой протоиерей Леонид Грилихес сообщил Ученому совету о состоявшихся заседаниях кафе-

дры. 27 октября была проведена конференция, посвященная святоотеческой экзегетике Священного Писания. Всего на конференции было зачитано 11 докладов. В конференции принимали участие в том числе и приглашенные специалисты из Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Библейско-богословского института св. апостола Андрея и иных богословских высших учебных заведений. Протоиерей Леонид рассказал также о сайте библейской кафедры МДА, на котором опубликовано значительное количество научных работ по вопросам библеистики.

Как сообщил заведующий Богословской кафедрой профессор М. С. Иванов, на заседании кафедры были обсуждены индивидуальные научные планы преподавателей. Обсуждались темы докладов на конференции, посвященной памяти свт. Филарета (Дроздова), которая состоится 2 декабря. По вопросу выделения кафедры Патрологии из кафедры Богословия было вынесено решение о преждевременности из-за нехватки специалистов по патрологии. По предложению заслуженного профессора К. Е. Скурата было решено вынести на Совет вопрос об увеличении количества часов для преподавания патрологии в Академии. После сообщения заведующего кафедрой Богословия Советом было принято решение увеличить количество часов по Патрологии до 10 часов в неделю за счет уменьшения часов курсов «Католического богословия» и «Богословия протестантизма».

В своем сообщении заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин протоиерей Владислав Цыпин отметил, что на заседании кафедры Церковно-практических дисциплин обсуждались темы кандидатских диссертаций и дипломных работ, а также планы научной деятельности.

Секретарь кафедры Филологии преподаватель Д. А. Разумовский сообщил собранию, что в первом семестре состоялось одно заседание кафедры, на котором обсуждались индивидуальные планы научной работы преподавателей, а также темы кандидатских и дипломных работ. В настоящее время открыт раздел филологии на православном Интернет-сайте «Slovo.ru».

Секретарь Ученого совета протоиерей Павел Великанов сделал сообщение по вопросу нумерации журналов Общего собрания педагогического коллектива и Ученого совета. Советом было решено вести единую нумерацию в течение учебного года журналов Общего собрания и Ученого совета.

Завершая заседание Ученого совета, ректор архиепископ Верейский Евгений поблагодарил собравшихся за активное участие в деятельности Академии и Семинарии. На этом первое заседание Ученого совета завершило свою работу.

Заседание Ученого совета от 30 декабря 2005 г.

Следующее заседание Ученого совета состоялось 30 декабря 2005 г. под председательством ректора Академии архиепископа Верейского Евгения.

Совет с благодарностью принял резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, положенную на журнал № 2 заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии от 25 ноября 2005 г., и приступил к обсуждению главной темы заседания — методических рекомендаций по написанию дипломных работ в Семинарии. В своем сообщении секретарь Ученого совета протоиерей Павел Великанов предложил вниманию членов собрания текст проекта методических рекомендаций по подготовке, оформлению и защите дипломных работ в Московской духовной семинарии. Возникла дискуссия по вопросу возможности защиты перевода в виде дипломной работы. В ходе обсуждения в проект были внесены изменения, но в целом он был одобрен.

С целью повышения уровня написания кандидатских диссертаций на секторе заочного обучения было предложено всем выпускникам Академии по окончании IV курса защищать дипломную работу. После плодотворного обсуждения Совет постановил:

1. Сделать обязательным защиту дипломной работы выпускниками IV курса Академии сектора заочного обучения.

2. В зависимости от результата защиты аттестационная комиссия может рекомендовать выпускнику написание кандидатской диссертации после сдачи экзаменов кандидатского минимума.

3. Утвердить методические рекомендации по подготовке, оформлению и защите дипломных работ в Московской духовной семинарии.

4. Студентам 4 курса МДС текущего учебного года не позднее 15 марта закрепить тему дипломной работы или подать прошение для рассмотрения темы на кафедре. Кафедрам провести заседания не позднее 14 апреля.

5. Начиная со следующего учебного года студентам 4 курса Семинарии закреплять тему дипломной работы в течение первого семестра.

Заведующий кафедрой Богословия заслуженный профессор М. С. Иванов сообщил о заседании кафедры, на котором рассматривались темы кандидатских диссертаций и дипломных работ, а также представленный к рецензии учебник по Догматическому богословию преподавателя Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии игумена Антония (Логинова). Единогласно Ученый совет постановил: учебник по Догматическому богословию преподавателя Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии игумена Антония (Логинова), представленный к рецензии в МДА, считать существенно расходящимся в целом ряде пунктов с православным вероучением. Использование данного курса лекций в качестве учебного пособия для православных духовных учебных заведений признать недопустимым. Совет также обратился в Учебный комитет обратить внимание на сложившуюся ситуацию с преподаванием догматического богословия в Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии.

Затем собранию был представлен отчет заведующего кафедрой Церковно-практических дисциплин профессора протоиерея Владислава Цыпина о деятельности кафедры. В отчетный период 8 декабря состоялось заседание кафедры, на котором рассмотрены представленные ректором архиепископом Евгением тексты тропаря, кондака и молитвы святому мученику Иоанну (профессор Попов Иван Васильевич), прославленному в соборе новомучени-

ков. В ходе анализа текста возникло предложение о необходимости уточнений в текстах кондака и молитвы. Кафедра поручила протоиерею Василию Воронцову более тщательно изучить представленные тексты и на следующем заседании кафедры дать свои рекомендации по их улучшению. Был рассмотрен труд протоиерея Максима Синюка «Последование диаконского служения». В целом труд был одобрен, но для повышения его качества кафедра поручила протоиерею Игорю Михайлову и иеромонаху Варнаве (Лосеву) более тщательно ознакомиться с текстом «Последования» и в рабочем порядке представить автору свои предложения по его доработке. Окончательный вариант текста было решено рассмотреть на следующем заседании кафедры. Кафедра также рассмотрела темы кандидатских диссертаций и дипломных работ.

Заведующий кафедрой Филологии профессор В. М. Кириллин сообщил, что на заседании кафедры, кроме текущих вопросов, был поднят вопрос о необходимости выделения 4 дополнительных часов русского языка для преподавания студентам из Сербии. Он также сообщил собравшимся об издании труда профессора Салоникского университета А.-Э. Н. Тахиаоса «Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян», перевод которого был осуществлен Греческим кабинетом под руководством преподавателя иеромонаха Дионисия (Шленова).

Совет принял следующее решение:

1. Утвердить следующих кураторов: по древним языкам — иеромонаха Дионисия (Шленова), по новым языкам — преподавателя Д. А. Разумовского.

2. Поручить иеромонаху Мелетию (Соколову) подготовить справку об уровне владения русским языком иностранными студентами и о сроках их приезда в Московскую духовную академию и семинарию.

3. Ввести вступительный экзамен по русскому языку для иностранных студентов.

4. Просить Отдел внешних церковных связей представлять информацию о поступающих в Московскую духовную академию и семинарию иностранных студентах не позднее мая.

5. Иностранцев студентов, не владеющих русским языком, принимать на подготовительное отделение не позднее 1 сентября, студентов из славянских стран — не позднее начала второго семестра.

6. Кафедрам на заседаниях провести анализ и ревизию экзаменационных билетов для сектора заочного обучения.

Ректор архиепископ Верейский Евгений сообщил Ученому совету о том, что комиссия по анализу реформы духовного образования обратила внимание на излишнее количество часов преподавания правовых дисциплин в Московской духовной семинарии. В связи с этим предлагается сократить количество часов правовых дисциплин и освободившиеся часы посвятить преподаванию курса «Русская патрология». В связи с этим Ученым советом было принято следующее решение:

1. Просить благословения Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия сократить количество часов преподавания правовых дисциплин до 4 академических часов в неделю в течение одного года с целью введения курса «Русская патрология».

2. Кафедре богословия разработать план преподавания курса «Русская патрология».

Секретарь Ученого совета протоиерей Павел Великанов сообщил о состоявшейся защите кандидатских диссертаций и дипломных работ, а также о необходимости продления лицензии на предоставление права ведения образовательной деятельности Академии и Семинарии. Завершая заседание Ученого совета, ректор архиепископ Верейский Евгений поздравил собравшихся с Рождеством Христовым и завершением первого учебного семестра, пожелал помощи Божией в наступающем новом 2006 г.

Итоговое заседание Общего Собрания Корпорации от 6 июня 2006 г.

Итоговое заседание Общего Собрания Корпорации Московской духовной академии и семинарии состоялось 6 июня 2006 г.

Открывая Собрание, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поздравил членов профессорско-преподавательской корпорации с окончанием учебного года и огласил резолюцию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, наложенную на Журнал № 2 заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии от 30 декабря 2005 г.: «12.01.2006 г. Журнал № 3 заседания Ученого совета Московской духовной академии и семинарии от 30 декабря 2005 г. — утверждается. Следует отметить вдумчивую и ответственную работу корпорации. Учебному комитету следует обратить особое внимание на учебник по Догматическому богословию игумена Антония и на допустимость его педагогической деятельности в Иваново-Вознесенской духовной семинарии». Резолюции Его Святейшества Совет принял с благодарностью за высокое первосвятительское внимание к жизни духовных школ.

Проректор по воспитательной работе игумен Вассиан (Змеев) сообщил о работе воспитательского совещания. В частности, он отметил, что за 2005/2006 учебный год ректором архиепископом Верейским Евгением было пострижено в монашество 5 студентов Академии, рукоположено в священник сан 50 человек: 33 диакона и 17 священников.

С докладом по итогам учебного года выступил проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов. Собранием были утверждены разрядные списки успеваемости учащихся.

Далее Собрание заслушало сообщение проректора по научной работе преподавателя иерея Владимира Шмалюка о состоявшихся во втором учебном полугодии учебно-методических семинарах. Во втором семестре 2005/2006 учебного года в стенах Московской духовной академии были проведены очередные семь учебно-методических семинаров по актуальным вопросам преподавания в Семинарии следующих предметов: патрологии (9 февраля 2006 г.), основного богословия (23 февраля 2006 г.), пастырского богословия (2 марта 2006 г.), нравственного богословия (16 марта 2006 г.), церковного права (29 марта 2006 г.), гомилетики (13 апреля 2006 г.) и ли-

тургики (4 мая 2006 г.). Результатом семинаров была выработка рекомендаций и предложений по совершенствованию преподавания соответствующего предмета в духовной школе. Проректор также особо отметил состоявшийся 20 февраля 2006 г. семинар на тему «Святые Дары в таинстве Евхаристии», который показал необходимость регулярного обсуждения дискуссионных богословских вопросов и последовательной научно-исследовательской деятельности в отношении актуальных вопросов богословия. Отметив благоприятную тенденцию к взаимодействию с вузами Москвы, священник Владимир Шмалый подчеркнул необходимость дальнейшего продолжения работы в этом направлении.

Секретарь Ученого совета протоиерей Павел Великанов сообщил Собранию о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии. Всего было успешно защищено 5 кандидатских диссертаций выпускниками очного отделения Академии после реформы, 20 кандидатских диссертаций выпускниками очного отделения Академии четырехгодичной программы обучения, выпускников прошлых лет очного и заочного отделений. Были успешно защищены 5 дипломных работ в Академии и 51 дипломная работа в Семинарии. С глубоким удовлетворением Собрание отметило улучшение процедуры защиты кандидатских диссертаций, а также заметный рост научного уровня защищаемых диссертаций и дипломных работ.

Помощник эконома Троице-Сергиевой Лавры по Академии Виноградов Алексей сообщил о работах, проведенных в МДАиС экономсской службой в течение учебного года. Затем Собрание заслушало сообщение директора Патриаршего архитектурно-реставрационного центра иеромонаха Иосии (Сидунова) о ходе ремонтно-реставрационных работ в Академии в течение учебного года.

Собрание заслушало также сообщения заведующих Библейской, Богословской, Церковно-исторической, Церковно-практической и Филологической кафедрами о работе во 2-м учебном полугодии.

Собрание одобрило деятельность кафедр и вынесло следующие постановления:

1. Преподавание Патрологии перенести в Семинарии на 3-й и 4-й курс с увеличением количества часов с 6 до 8, на 5-м курсе читать курс Русской патрологии в количестве 2 часов в неделю.

2. За активную деятельность в сфере духовного образования присвоить ученое звание доцента преподавателю заведующему кафедрой Библистики протоиерею Леониду Грилихесу.

3. Ходатайствовать перед Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием об утверждении данного решения Общего собрания корпорации Академии.

Далее Собрание заслушало сообщения заведующего сектором заочного обучения протоиерея Сергия Маратканова, заведующего Регентской школой профессора архимандрита Макария (Веретенникова), заведующего Иконописной школой игумена Луки (Головкова) об итогах 2005/2006 учебного года.

Заведующий Церковно-археологическим кабинетом и помощник ректора по представительской работе протодиакон Игорь Михайлов проинформировал Собрание о деятельности Церковно-археологического кабинета и о приеме в Академии отечественных и зарубежных гостей.

В связи с подготовкой к празднику Покрова Божией Матери и торжественному акту Собрание поручило профессору архимандриту Макарию (Веретенникову) подготовить актовую речь на тему, связанную с 450-летием преставления прп. Максима Грека.

Ректор архиепископ Верейский Евгений сообщил Собранию о проекте концепции духовного образования Русской Православной Церкви. Заслуженный профессор К. Е. Скурат и иеромонах Мелетий (Соколов) высказались против предлагаемого в концепции упразднения ученой степени магистра богословия. Профессор Н. К. Гаврюшин отметил, что в концепции должно быть указано необходимое количество духовных школ для реализации поставленных задач. После плодотворной дискуссии Собранием было принято следующее решение:

1. Принять представленный проект концепции за основу с учетом высказанных пожеланий и замечаний.

2. Отметить, что, по мнению некоторых членов Совета, текст проекта по стилю и содержанию более соответствует жанру нормативного документа (положения), а не концепции.

3. Считать желательным указание в концепции количества духовных академий и семинарий, необходимых для выполнения поставленных задач, а также источники их финансирования.

4. Отметить мнение некоторых членов профессорско-преподавательской корпорации о целесообразности сохранения ученой степени магистра богословия.

5. Считать целесообразным п. 4.3 концепции о соотношении общих и специальных дисциплин сохранить в редакции 30 и 70 % соответственно.

Помощник ректора по общим вопросам иеромонах Мелетий (Соколов) обратил внимание Собрания на необходимость плановой ревизии учебных программ и обеспечения учащихся качественными учебниками и учебными пособиями, в связи с чем было предложено до 1 октября 2006 г. всем преподавателям предоставить учебные планы на 2006/2007 учебный год.

Собранием единогласно было принято решение утвердить следующие кандидатуры на вручение премии священномученика Илариона Верейского от фонда Святителя Николая Чудотворца: иереи Александр Орлов, Вадим Петровский и Алексей Моисеев.

При обсуждении последнего вопроса повестки — программы вступительных экзаменов в Семинарию и Академию — Собранием было решено допустить возможность проведения письменных экзаменов по усмотрению экзаменаторов.

Закрывая заседание Собрания, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поблагодарил членов профессорско-преподавательской корпорации за понесенные в минувшем учебном году труды и пожелал всем профессорам и преподавателям хорошего отдыха в период летних каникул.

2. Особые труды преподавателей Академии и Семинарии

Ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений в качестве председателя Учебного комитета при Священном Синоде в минувшем учебном году вел многостороннюю деятельность, связанную с организацией, контролем и улучшением учебного процесса в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви, проводил заседания Ученого совета Академии и Общего Собрания Корпорации Академии и Семинарии, совещания административного состава, воспитательские совещания. В праздничные и воскресные дни ректор совершал богослужения в Покровском храме Академии и в семинарском храме прп. Иоанна Лествичника. В течение учебного года архиепископом Евгением был прочитан курс лекций по Нравственному богословию для студентов IV курса Академии, в котором особое внимание уделялось наиболее сложным вопросам пастырской практики. Ректор председательствовал на конференции «Эпоха Куликовской битвы: Русская Православная Церковь и становление российской государственности» (4 сентября 2005 г.). На XIV Рождественских чтениях 31 января 2006 г. ректором был прочитан доклад «Реформа духовного образования Русской Православной Церкви: актуальные задачи, проблемы, перспективы». На пленарном заседании Всероссийской конференции «Слово и образ — основа отечественной культуры» (16 мая 2006 г.) вниманию собравшихся был предложен доклад на тему «Школа прп. Сергия. Слово и образ». С сентября 2005 г. по благословению Его Святейшества Святейшего Патриарха Алексия ректору Академии архиепископу Евгению было поручено участвовать в работе комиссии по диалогу с Русской Православной Церковью Заграницей.

Проректор по учебной работе, заслуженный профессор М. С. Иванов рецензировал и писал статьи («Грех», «Первородный грех») для Православной энциклопедии, разрабатывал новые темы по учебным курсам Сотериология и Экклесиология.

Заслуженный профессор, доктор церковной истории К. Е. Скурат опубликовал две книги: Лампада Глинская. Старчество в современ-

ном мире. М.: Русский Хронограф, 2005. 224 с.; Учение о спасении свт. Афанасия Великого. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 440 с.; статью «Нет покаяния — нет и спасения» (Русский инок. 2006. № 1), рецензировал статьи для ПЭ. Выступал с лекциями на курсах повышения квалификации при Московской духовной академии, а также сделал доклад на Глинских чтениях (27—29 июля 2005 г.) на тему: «Добродетели (по письмам свт. Игнатия (Брянчанинова))».

Заслуженный профессор, доктор богословия А. И. Осипов сделал ряд публикаций: «Время думать о душе» (Московская среда. 2006. № 14 (169)); «Спасение негодяев» (Фома. 2005. № 8 (31)) и интервью. Выступал с лекциями и докладами на телеканале «Спас», на Рождественских чтениях в Государственном Кремлевском Дворце, на семинаре педагогов в Московской духовной академии (21 и 23 июня 2005 г.), в Тегеране, Воронеже, Туле, Вене, Мытищах, Дмитрове, Рузе (Федоровский городок) и Бородино, в пос. Жаворонки, на Серебряных прудах и пр., а также перед самыми различными аудиториями: студентами и педагогами Московского лингвистического института, в Институте православной культуры (г. Сергиев Посад), в филиале Московского государственного открытого педагогического университета им. Шолохова, на богословских курсах для молодежи при Даниловом монастыре. Состоял членом Смешанной богословской комиссии по Всеправославно-лютеранскому диалогу; определением Священного Синода от 16 июля 2005 г. включен в состав рабочей группы «для составления концептуального документа, излагающего позицию РПЦ в сфере межрелигиозных отношений».

Заслуженный профессор, магистр богословия Б. А. Нелюбов руководил написанием кандидатской диссертации студентом IV курса МДА Вячеславом Нестеренко на тему: «Богослужение современного чинопоследования Великого Четверга (филологический анализ греческого текста и богословский комментарий)».

Профессор, магистр богословия архимандрит Макарий (Веретенников) подготовил и издал книгу «Святая Русь: агиогра-

фия, история, иерархия» (М., 2005) и ряд статей, посвященных Истории Русской Церкви. Выступил с докладом на конференции, посвященной 625-летию Куликовской битвы, участвовал в Макарьевских чтениях (июнь 2005 г.), в конференции в Иосифо-Волоколамском монастыре (январь 2006 г.), занимался подготовкой конференции по истории Троице-Сергиевой Лавры.

Профессор, доктор церковной истории протоиерей Владислав Цыпин редактировал статьи по церковному праву и истории Русской Церкви для ПЭ, написал статью «Глава Церкви» для 11 тома. Выступил с докладами на конференции «От Рима к III Риму» (Рим, апрель 2006) и на конференции «Эсхатологическое учение Церкви» (ноябрь 2005 г.) (на тему «Эсхатологический аспект в учении старца Филофея»). Продолжал разрабатывать курс истории Европы.

Профессор протоиерей Максим Козлов опубликовал «Хрестоматию по сравнительному богословию» для 3 курса семинарии и продолжал работу над хрестоматией для 4 курса. Издал ряд статей по сравнительному богословию, экклезиологии, этике в разных периодических изданиях («Православная беседа», «Фома», «Татьянин день», «Радонеж» и др.). Выступал с докладами на конференции по эсхатологии (ноябрь 2005 г.) и на актовом дне в Московской духовной академии. Регулярно выступал в прямом эфире радиостанции «Радонеж» (в среднем 1 раз в две недели), неоднократно принимал участие в телепередачах «Православная энциклопедия», «Русский взгляд», готовил цикл передач на телеканале «Спас». Читал публичный курс лекций «Непознанный мир веры» в Политехническом музее.

Профессор кафедры Церковно-практических дисциплин, кандидат богословия, кандидат философских наук диакон Андрей Кураев подготовил 9 публицистических изданий (Неамериканский миссионер. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2005; Может ли православный быть эволюционистом? Клин: Христианская жизнь, 2006; и др.), из которых 7 были изданы тиражом от 10 до 15 тыс. экземпляров. Постоянно участвовал в проведении конференций,

выступал на телевидении и радио. Во 2-й половине 2005 г. совершил миссионерско-лекционные поездки в Южно-Сахалинск, Курильск, Санкт-Петербург, Гатчину, Саратов, Энгельс, Винницу, Тверь, Калугу, Щербинку, Велу, Улан-Удэ, Колпино, Дубну, Ростов, Ярославль, Мурманск, Мончегорск, Североморск, Воронеж, Плесецк, Торжок, Ялту, Смоленск, Новгород, Обнинск, Минск. В 1-й половине 2006 г. — в Минск, Жодио, Борисов, Петропавловск (Казахстан), Симферополь, Тулу, Брянск, Самару, Севастополь, Ноябрьск, Курск, Запорожье, Тамбов, Киев, Калининград, Чехов-2, Полонное, Понинку, Киев, Саранск, Элисту, Астрахань, Вятку, Кирово-Чепецк, Слободской, Псков, Остров, Изборск, Ташкент, Навои, Самарканд, Зарафшан, Учкудук, Владимир, Ухту, Краснодар, Темрюк, Анапу, Геленджик. Почти в половине этих поездок диакона Андрея сопровождали студенты Московской духовной семинарии, в день проходило в среднем по 3—4 лекции.

Профессор, доктор филологических наук В. М. Кириллин опубликовал монографию (в журнальном варианте): Предание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное исследование (Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 12. Ин-т мировой литературы РАН. М.: Знак, 2005. С. 13—185), написал исследование: «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”». Выступал с докладами на Корнилиевских образовательных чтениях и пр.

Профессор, доктор церковной истории А. И. Сидоров опубликовал: перевод Оглашений I—VI свт. Феодипта Филадельфийского (Альфа и Омега 3 (44). 2005; 1 (45), 2006); статью «Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого Предания» (Богословский вестник 5—6. 2005—2006). Написал предисловие (в соавторстве с А. А. Зайцевым) к Собранию творений преподобного Иустина (Поповича).

Профессор, заведующий кафедрой Церковной истории А. К. Светозарский занимался подготовкой издания, посвященного истории МДА. Написал статью для ПЭ «Вениамин (Федченков),

митрополит», участвовал в конференции, посвященной 75-летию Трехсвятительского подворья в Париже (декабрь 2005 г.), и в круглом столе «Роль и место Римо-Католической и Русской Православной Церквей в современном обществе» (Рим, март 2006 г.). Вел еженедельную авторскую программу «Москва — 2006» на телеканале «Столица»; комментировал Рождественские и Пасхальные богослужения (храм Христа Спасителя). Прочел цикл лекций «Непознанный мир веры» (Сретенский монастырь).

Профессор, доктор философии А. Т. Казарян написал статью «Атеизм» для Большой российской энциклопедии, и ряд статей для ПЭ («Вышеславцев Б. П.», «Галич А. И.», «Глаголев С. С.» и др.). Участвовал в совместной конференции Московской духовной академии и Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Доцент игумен Андроник (Трубачев) состоял редактором отдела агиографии ПЭ, для которой написал ряд статей (тт. 7—9). Участвовал в конференции Богословско-библейского института ап. Андрея, посвященной священнику Павлу Флоренскому. Подготовил ряд выступлений на телеканале «Тонус» (г. Сергиев Посад), «Радонежье» (г. Сергиев Посад), «Культура», «TV СНГ».

Доцент, магистр богословия протоиерей Валентин Асмус написал ряд научных статей для ПЭ. Выступил с докладом на диспуте о Евхаристии в МДА (20 февраля 2006 г.).

Секретарь Ученого совета, кандидат богословия, доцент протоиерей Павел Великанов руководил написанием 3 кандидатских диссертаций: иерея Артемия Истомина, иеромонаха Нектария (Соколова) и иеромонаха Вениамина (Горохова). В течение года составлял тексты для еженедельной авторской программы «Религиозная энциклопедия», выходившей в эфир с сентября 2005 г. на «Радио России» и посвященной раскрытию главных христианских и общерелигиозных истин (в общей сложности были подготовлены 33 темы), участвовал в телепрограмме «Солнечный круг» на ТВЦ, посвященной решению проблем детей из неблагополучных семей, дал ряд интервью.

Проректор по научно-богословской работе, доцент, кандидат богословия иерей Владимир Шмалий занимался подготовкой конференции «Православная эсхатология» (ноябрь 2005 г.), участвовал в диалоге с Финской Лютеранской церковью (сентябрь 2005 г.). Помимо руководства написанием одной кандидатской работы выступал на радио и телевидении.

Доцент, кандидат богословия П. К. Грезин опубликовал статью «Богословский термин “ипостась” в контексте позднего эллинизма» (Богословский вестник 5—6. 2005—2006).

Заведующий Иконописной школой игумен Лука (Головков) продолжал заниматься составлением нового иконописного подлинника, готовил иллюстрированный материал в цифровом формате. Выступал на XII ежегодной конференции в монастыре Бозе (Италия, 15—17 сентября 2005 г.) с сообщением «Иконописание на Радонежской земле в Новое время» и на Кирилло-Мефодиевских чтениях «Православная икона: традиции и современность» в Хабаровске (24—25 мая 2006 г.). Прочел лекции об иконописании в Тихоокеанском государственном университете и в Хабаровском государственном гуманитарном университете (26 мая 2006 г.).

Кандидат богословия игумен Иоанн (Самойлов) написал статью «Благодетельность и св. прав. Иоанн Кронштадтский» (Московские епархиальные ведомости. 2005. № 11—12), выступал с докладом «Школа и Церковь» на Рождественских чтениях.

Протоиерей Леонид Грилихес руководил подготовкой издания лекций Н. Н. Глубоковского (М., 2006), опубликовал поэтический перевод с сирийского «Слова на Рождество» св. Ефрема Сирина (БВ 5—6. 2005—2006); статью «“Шестоднев” в контексте Писания» (Альфа и Омега 42). Проводил конференцию «Особенности экзегезы блаж. Иеронима» (27 октября 2005 г.), редактировал статьи по библистике для ПЭ.

Заведующий Греческим кабинетом, заместитель главного редактора журнала «Богословский вестник», кандидат богословия иеромонах Дионисий (Шленов) занимался формированием

и редактированием журнала «Богословский вестник» (№ 5—6. 2005—2006 г.), в котором опубликовал перевод с древнегреческого «Вступления к книге Божественных гимнов [прп. Симеона Нового Богослова]» прп. Никиты Стифата, вступительную статью к последней части Библиографического указателя ТСО (1872—1917) с рядом архивных документов по истории ТСО. Также он подготовил ряд докладов: «Понятие о добровольности по прп. Максиму Исповеднику: аскетический и христологический аспекты» (Тбилиси, 9—12 октября 2005 г.), «Значение буквального и аллегорического понимания Писания для богословия» (конференция «Святоотеческая экзегетика» в Московской духовной академии, 27 октября 2005 г.), «Греческая народная эсхатология: образ последнего царя» (конференция по эсхатологии, ноябрь 2005), «К вопросу об авторстве грузинской схолии о добродетелях перед “Трилогией” прп. Никиты Стифата» (Богословская конференция ПСТГУ, 24 января 2005 г.), «Святоотеческая экзегетика слов молитвы Господней “хлеб наш насущный даждь нам днесь”» (со докладом на семинаре «Святые дары в Евхаристии», 20 февраля 2006 г.), «Святоотеческое толкование молитвы Господней» (на семинаре аспирантов ПСТГУ), «Свв. братья Кирилл и Мефодий на горе Олимпе Вифинском и на горе Сигриан: у истоков создания славянской письменности» (Ханты-Мансийск, Дни славянской письменности и культуры, 23—24 мая 2006 г.).

Руководитель Миссионерского отдела МДА, кандидат богословия иеромонах Пантелеимон (Бердников) выступал с докладом на XI Рождественских чтениях на тему: «Общественнозначимая составляющая духовного образования». Читал лекции на Богословско-катехизаторских курсах при Петропавловском подворье Троице-Сергиевой Лавры, в школах и на предприятиях г. Сергиев Посад.

Священник Александр Тимофеев написал статьи: «Десять заповедей» для ПЭ, «Эсхатологическая проблематика в современной библистике и святоотеческом богословии» (Нью-Йорк, «Новый журнал»). Выступал с докладами: «Экзегетика Священного Писания

и истолкование Таинств в экзегезе св. Николая Кавасилы» (конференция кафедры Библистики, 27 октября 2005 г.); «Экзегеза свт. Филарета Московского» (на Филаретовском вечере); «Царство Божие, пришедшее в силе» (международная конференция РПЦ по эсхатологии, 16 ноября 2005 г.), выступал с лекциями на богословских курсах при Богоявленском соборе в Елохове и др.

Кандидат богословия священник Димитрий Юревич подготовил черновые варианты конспектов лекций по библейской герменевтике, исагогике Ветхого Завета (в электронном виде). Опубликовал ряд статей: «Археологические открытия последних 50 лет (1955—2005), важные для изучения Священного Писания» (Христианское чтение (журнал СПбДА). 2005. № 25); [совместно с Тимофеев А., *свящ.*] «Книга Есфирь: шаг к пониманию. Текст Священного Писания глазами библейских археологов» (Санкт-Петербургский церковный вестник. 2005. № 8—9); «Отголосок древнего лжеучения. О так называемом “Евангелии Иуды”» (Санкт-Петербургский церковный вестник. 2006. № 5); «Профессор Н. Н. Глубоковский как экзегет Священного Писания» (Глубоковский Н. Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2006. С. 14—40 [вводная статья]); «Эсхатология в кумранских рукописях» (Христианское чтение. 2006. № 26). Подготовил две статьи для ПЭ: «Герменевтика библейская», «Гиллель». Выступал с докладами: «Богословские принципы перевода Священного Писания на русский язык святителя Филарета (Дроздова)» (Филаретовский вечер в МДА, 5 октября 2005 г.), «Экзегетика мессианских текстов Ветхого Завета на примере пророчества Исаии об Эммануиле (Ис. 7, 14—16)» (конференция «Святоотеческая экзегетика» в Московской духовной академии, 27 октября 2005 г.), «Эсхатология в кумранских рукописях» (Международная богословская конференция «Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14—17 ноября 2005 г.). Редактировал: Официальный сайт кафедры Библистики МДА — <http://www.bible-mds.ru>; журнал СПбДА «Христианское чтение». 2005, № 25; 2006, № 26.

А. А. Зайцев написал предисловие к изданию: Преп. Иустин (Попович). Догматика Православной Церкви (М.: Паломник, 2005); статью «Понятие вечности в святоотеческом богословии» (Труды Нижегородской духовной семинарии. 2005. № 3); статьи для ПЭ: «Границы Церкви», «Догматическое богословие», «Домостроительство». Выступил на семинаре Московской духовной академии «Святые Дары в Евхаристии» с докладом «Тело Христово в Таинстве Евхаристии» (20 февраля 2006 г.), а также на православно-протестантском диспуте (Нижний Новгород, 16 мая 2006 г.) на тему «Церковь Христова: православный взгляд».

Кандидат исторических наук Д. В. Сафонов подготовил и сдал в печать книгу «Русская Православная Церковь в XX веке: хронология» (в соавторстве с О. Ю. Васильевой). Написал ряд статей: «Академическое служение сщмч. Илариона (Троицкого) и его борьба с обновленчеством (по материалам публичных диспутов в Политехническом музее)» (Богословский вестник № 5—6. 2005—2006. С. 335—370); «В последние годы жизни Патриарха Тихона против него готовился новый судебный процесс» (Церковь в истории России. Сб. 6. М.: ИРИ РАН, 2005. С. 218—243); «Следственное дело Патриарха Тихона как источник по истории Русской Православной Церкви» (Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее. М.: РГГУ, 2005. С. 207—212); «Публичные диспуты свт. Илариона с обновленцами» (Альфа и Омега 2 (43). 2005. С. 166—184); «К 20-летию кончины архиепископа Михаила (Чуба)» (Альфа и Омега 1 (45). 2006. С. 185—195). Выступал с докладами: «Значение свт. Алексия, митрополита Московского, в подготовке Куликовской битвы» (конференция, посвященная 625-летию победы на Куликовом поле, 4 октября 2005 г.), «Патриарх Алексий (Симанский) и Московская духовная академия» (Филаретовский вечер в МДА, 2 декабря 2005 г.), «Материалы по истории обновленческого раскола в российских архивах» (конференция ПСТГУ, 28 января 2006 г.). Руководил написанием нескольких кандидатских и дипломных работ. Готовил еженедельную программу на

православной радиостанции «Радонеж» (по историко-церковной и общественно-церковной проблематике).

Кандидат богословия Г. Е. Колыванов сделал ряд публикаций: «Академия у Троицы: К 190-летию пребывания Московской духовной академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» (Богословский вестник № 5—6. 2005—2006); «Митрополит Платон как основатель Вифанской духовной семинарии» (Перервинские чтения (1 октября 2004 г.): Сборник материалов. 2005. № 1. С. 46—50); «Не убоимся, братия, врагов Божиих!» (Подмосковный летописец: историко-краеведческий альманах. 2005. № 4—6. С. 46—57); «Русские Православные духовные семинарии в годы Первой мировой войны» (Угрешский вестник. 2006. № 1. С. 72—83); «Из курса лекций по Священному Писанию Ветхого Завета: книга Иова» (Угрешский вестник. 2006. № 1. С. 91—101). Выступал с докладами: «Русские в Золотой Орде» (конференция «Эпоха Куликовской битвы: Русская Православная Церковь и становление российской государственности», 4 октября 2005 г.); «История похищения чудотворной Казанской иконы Божией Матери из Богородицкого монастыря города Казани в 1904 году» (Всероссийская православная научно-богословская конференция «Радуйся, Заступнице усердная рода христианского». Православная наука вчера, сегодня, завтра», 2 ноября 2005 г.), «Особенности личности святителя Филарета, митрополита Московского» (вечер памяти святителя Филарета Московского в Николо-Угрешской духовной семинарии, 2 декабря 2005 г.), «Влияние духовного образования на формирование российского общества XVIII столетия» (Рождественские чтения, 2 февраля 2006 г.), «Жизнь и труды святителя Макария (Невского), митрополита Московского до его удаления на покой в Николо-Угрешский монастырь в 1917 году» (вечер памяти святителя Макария (Невского) в Николо-Угрешской духовной семинарии, 1 марта 2006 г.), «Кирилло-Мефодиевские братства в России в конце XIX — начале XX века» (Ханты-Мансийск, Дни славянской письменности и культуры, 23—24 мая 2006 г.).

Кандидат богословия С. Ю. Жуков на конференции «Святоотеческая экзегетика» выступил с докладом «Особенности экзегезы блаж. Иеронима» (27 октября 2005 г.).

Кандидат философских наук П. К. Доброцветов на конференции «Святоотеческая экзегетика» выступил с докладом на тему: «Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника» (27 октября 2005 г.). Выступал на кабельном телевидении Юго-Западного округа г. Москвы об изданиях святоотеческих творений (декабрь 2005 г.).

Кандидат филологических наук Ф. Б. Людоговский опубликовал статьи: «Пуристические тенденции в современном церковнославянском языке» (Пуристические тенденции в истории славянских литературных языков. М., 2005); «Славянская Библия эпохи книгопечатания: проблема стабильности текста и языка» (Церковнославянский язык: история, исследование, преподавание: Материалы I Международной научной конференции (28—30 сентября 2004 г., Москва) / Отв. ред. И. В. Бугаева. М., 2005); «Фонологическая система современного церковнославянского языка» (III Международные Бодуэновские чтения (Казань, 23—25 мая 2006 г.). Труды и материалы. Т. 1); а также: «Православные акафисты в межкультурной коммуникации» (Глобализация и этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы. Кн. 1. М., 2006), «Функционирование и эволюция служебного и четьего вариантов церковнославянского Евангелия в эпоху книгопечатания...» (Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2004—2005. М., 2006), «Эволюция двух редакций церковнославянского Евангелия» (Христианское просвещение и русская культура. Материалы IX научно-богословской конференции. Йошкар-Ола, 25 мая 2006 г.).

Н. Е. Афанасьева занималась подготовкой учебного пособия и хрестоматии по церковнославянскому языку; редактировала «Сборник творений святых отцов, составленный Оптиным старцем архим. Моисеем в Рославльских лесах на церковнославянском языке» (изд. Оптиной пустыни).

3. Годовые отчеты отделов

а. Греческий кабинет

По линии библиотечных связей в МДА был передан католической библиотекой Борха (Барселона, Испания) крупный массив книг на латинском и современных западных языках (2583 книги), пересылка и растаможивание которых была осуществлена при помощи благотворителей Академии. В настоящее время книги находятся в Кабинете иностранных языков (Семинарский корпус).

Помимо общеобязательных занятий классическими языками в Греческом кабинете при МДАиС преподавался новогреческий язык в специальных факультативных группах. Было сформировано две группы по 10—15 человек, в каждой из которых проходили двухчасовые занятия дважды в неделю. Новогреческий язык продолжали преподавать сотрудник Греческого посольства А. В. Соколюк и Димитрис Кириаку, специально посланный в Россию Министерством образования Греции для преподавания греческого языка. В феврале 2006 г. профессор классической филологии Салоникского университета им. Аристотеля Константин Христоманос провел со студентами Московских духовных школ ознакомительные уроки по новогреческому языку.

С середины августа до середины сентября 2006 г. в рамках программы Салоникского университета им. Аристотеля «Ясон» два студента Семинарии, отличившиеся в изучении греческого языка, были направлены в Салоники на летние курсы для повышения своих знаний и приобретения языковой практики. На данные курсы Ректоратом Салоникского университета были отобраны более 400 студентов, изучающих греческий язык, из многих стран мира, в том числе из вузов России — 20 человек. По результатам письменного экзамена и собеседования студенты-иностранцы были распределены по группам, где с понедельника по пятницу проходили трехчасовые занятия. В завершение студентам были выданы сертификаты университета о прохождении курсов.

б. Дальневосточный кабинет

В 2005/2006 уч. г. в Дальневосточном кабинете МДА продолжались занятия факультатива по китайскому языку и истории китайской культуры. Занятия проводились руководителем центра иером. Серафимом (Петровским) и студентами Семинарии и Академии, прошедшими языковую стажировку на Тайване в 2004/2005 учебном году 3 раза в неделю. В первом семестре факультатив начали посещать 8 человек. После семестрового экзамена группа студентов из 4-х человек изучала китайский язык во втором семестре по усиленной программе. Студенты группы успешно овладели основами изучаемого языка и на протяжении всего учебного года активно принимали участие в деятельности Дальневосточного кабинета.

в. Миссионерский отдел

В рамках Миссионерского отдела студенты проводили миссионерские встречи в 8-ми общеобразовательных школах, в 2-х лицеях, в 3-х колледжах, в 2-х профучилищах, в 2-х библиотеках, в 4-х культурно-просветительных учреждениях, в 8-ми детских, социальных, военных, медицинских учреждениях. Миссионерский отдел вел богословско-катехизаторские курсы при Хотьковском женском монастыре, осуществил ряд мероприятий с участием миссионерского хора, организовывая паломнические экскурсии по святым местам, провел 6 учебно-методических семинаров по вопросам миссионерской работы, организовал миссионерскую экспедицию в Архангельскую область, продолжал сотрудничество с различными учреждениями Москвы и Сергиева Посада, а также выпустил очередной восьмой номер миссионерского сборника «Камо грядеши».

Миссионерский отдел совместно с Отделом тюремного служения в сотрудничестве с администрацией школ успешно продолжали деятельность по катехизации и поддержке пребывающих в местах заключения, оказанию им материальной помощи, формированию библиотек духовно-нравственной литературы. Неоднократно про-

водились миссионерско-просветительские мероприятия в различных светских учебных заведениях, культурно-просветительских, детских, медицинских и военных учреждениях.

г. Отдел тюремного служения

Оказание духовно-нравственной помощи лицам, находящимся в местах лишения свободы, было главной заботой функционирующего при Троице-Сергиевой Лавре и наших учебных заведениях Отдела тюремного служения. Члены отдела продолжали сбор информации и разработку курса «Основы тюремного служения». В отделе собрана библиотека, аудиотека и видеотека духовно-нравственного содержания; готовится к изданию ряд брошюр о тюремном служении. При отделе существует сектор дистанционного обучения.

4. Статистические данные

Московская духовная академия и семинария

В отчетном 2005/2006 уч. г. на обучение было принято:

в Семинарию

на 1 курс — 91 человек

на 2 курс — 4 человека

в с е г о: 95 человек;

в Академию:

на I курс — 52 человека.

Всего в Академию и в Семинарию было принято 147 человек.

Общее число учащихся (с учетом иностранных студентов и экстерната) на конец учебного года:

в Семинарии

на 1 курсе — 82 человека

на 2 курсе — 98 человек

на 3 курсе — 68 человек

на 4 курсе — 56 человек

на 5 курсе — 58 человек

в с е г о: 362 человека;

в Академии:

на I курсе — 61 человек

на II курсе — 34 человек

на III курсе — 27 человек

на IV курсе — 30 человек

в с е г о: 152 человека.

По сектору заочного обучения на конец учебного года числились 557 учащихся Семинарии и 176 студентов Академии. Всего 733 учащихся, а вместе с филиалом сектора — 843 заочника.

Всего в Академии и Семинарии на дневном отделении, в секторе заочного обучения и его филиале на конец учебного года числились 1357 студентов.

В течение учебного года на секторе заочного обучения прошло шесть заездов заочников в первом полугодии и семь заездов во втором полугодии. Профессора и преподаватели Академии и Семинарии проводили чтение обзорных лекций, прием экзаменов и аттестацию студентов-заочников по результатам экзаменов и письменных семестровых сочинений. На I, II, III курсах Академии студенты писали сочинение-эспромт. В течение учебного года Московскую духовную семинарию окончили 105 священнослужителей. Сдали экзамены за полный курс Академии 34 священнослужителя. Защитили кандидатские диссертации и были удостоены присуждения Советом Академии ученой степени кандидата богословия 7 священнослужителей и один чтец.

Регентская школа

В Регентской школе численность учащихся на начало учебного года была следующая:

на 1 курсе — 25 человек
на 2 курсе — 31 человек
на 3 курсе — 27 человек

в с е г о: 83 человека.

Кроме того, распоряжением ректора к началу учебного года были зачислены три иностранных учащихся. В общей сложности в Регентской школе на 1 сентября числились 86 человек. Еще три человека, принятые в качестве кандидатов при вакансии, были зачислены спустя некоторое время.

Иконописная школа

По состоянию на конец учебного года в Иконописной школе на стационаре обучались:

на 1 курсе — 23 человека, в т. ч. 3 на отделении лицевого шитья
на 2 курсе — 21 человек, в т. ч. 3 на отделении лицевого шитья
на 3 курсе — 22 человека, в т. ч. 3 на отделении лицевого шитья
на 4 курсе — 11 человек
на 5 курсе — 13 человек, в т. ч. 2 на отделении лицевого шитья

в с е г о: 90 человек, в т. ч. 11 на отделении лицевого шитья.

На экстернате было 9 учащихся.

*5. Занятия студентов**Послушания и общественная деятельность*

Помимо участия в богослужениях учащиеся выполняли различные послушания, связанные с хозяйственной, внешнепредставительской, учебно-катехизаторской, миссионерской и научной деятельностью Московских духовных школ, преподавали в других духовных семинариях и на богословских курсах, вели уроки «Основ православной культуры» в средних школах и интернате

для слепо-глухо-немых г. Сергиев Посад, проводили просветительные беседы в вузах, средних учебных заведениях, детских садах. Также учащиеся обслуживали престарелых и активно участвовали в работе отдела тюремного служения. Миссионерским отделом при Московской духовной семинарии была организована миссионерская поездка студентов в Архангельскую епархию. В связи с празднованием Рождества Христова учащиеся Московских духовных школ 7 и 8 января подготовили торжественное мероприятие, на которое в общей сложности были приглашены более 1000 детей вместе с их родителями со всех уголков России.

Студенты Московских духовных школ продолжали посещать святые места. По установившейся традиции первые классы в начале учебного года посетили старейшие монастыри и храмы Москвы в рамках ознакомительной поездки под руководством профессора А. К. Светозарского. В марте 2006 г. учащиеся 3 курса Московской духовной семинарии во главе с курсовым наставником протоиереем Павлом Великановым совершили паломничество в Псков и Псково-Печерский монастырь. В мае 2006 г. 9 лучших студентов под руководством заведующего канцелярией Московской духовной академии С. А. Виноградова посетили Святую Гору Афон. 23 мая 2006 г. в рамках краеведческой программы группа студентов Московских духовных школ совершила экскурсионную поездку в поселок Богородское Московской области. Были организованы паломнические поездки в Серафимов-Дивеевский монастырь и в Свято-Введенскую Оптину Пустынь. 8 мая была организована совместная поездка с прихожанами храма св. великомученицы Татьяны при Московском государственном университете в усадьбу Поленово. Молитвенное общение во время Божественной литургии, которую возглавил профессор протоиерей Максим Козлов, а также культурная программа с участием студентов и прихожан способствовали сближению и все большему взаимопониманию между студенчеством духовных и светских учебных заведений.

Студенческий журнал «Встреча» в 2006 г. отметил свой десятилетний юбилей. 15 февраля 2006 г. состоялись праздничные мероприятия по случаю юбилея, на которые были приглашены ведущие специалисты в области православных средств массовой информации. Деятельность редакционной коллегии журнала получила высокую оценку — главный редактор журнала студент V курса Семинарии Петр Королев был награжден 2 февраля 2006 г. премией «Лучший журналист года».

В целях оптимизации научной и учебной работы среди студентов, а также для улучшения и централизации взаимодействия с вузами, количество контактов с которыми у Московских духовных школ постоянно увеличивается, под патронатом Студенческого совета работал студенческий семинар «Текна», а также был создан студенческий комитет по взаимодействию с вузами.

С 10 по 22 июня 2006 г. группа студентов Московской духовной академии и семинарии приняла участие в работе Международного лагеря студенческого актива «Славянское содружество». Лагерь проводился в г. Сочи на базе Федерального государственного унитарного предприятия «Оздоровительный комплекс “Дагомыс”» Управления делами Президента РФ. Руководителем группы был назначен преподаватель Московской духовной академии и семинарии В. В. Бурегга. В ходе работы лагеря студенты приняли участие в Международной конференции «Студенческое движение: опыт и перспективы развития», выступили с докладами в рамках круглых столов и дискуссионных клубов. 13 июня команда учащихся духовных школ заняла второе место в деловой игре «Communication», за что была награждена дипломом. 14 июня на выставке презентации «Открытый проект — студенческое сотрудничество» был представлен стенд, посвященный духовным учебным заведениям Русской Православной Церкви, который также был отмечен дипломом. 18 июня по согласованию со штабом лагеря студенты совершили паломническую поездку в Ново-Афонский монастырь (Абхазия).

Учащиеся Семинарии в священном сане

	1-й курс	2-й курс	3-й курс	4-й курс	5-й курс
Диаконы	—	3	1	4	7
Иеродиаконы	—	—	—	—	1
Священники	—	—	—	—	10
Иеромонахи	—	1	—	—	—
Всего на курсе	—	4	1	4	18
Всего в Семинарии	27				

Студенты Академии в священном сане

	I курс	II курс	III курс	IV курс
Диаконы	2	5	4	4
Иеродиаконы	4	1	2	1
Священники	3	4	4	5
Иеромонахи	3	2	1	2
Всего на курсе	12	12	11	12
Всего в Академии	47			

Культурно-просветительские и учебные мероприятия

6 октября 2005 г. — лекция главы Представительства Русской Православной Церкви при европейских международных организациях епископа Венского и Австрийского Илариона на тему «Христианская Европа и вызов антихристианства».

14 октября — годичный акт Московской духовной академии и празднование 320-летия основания Славяно-Греко-Латинской Академии.

15 октября — в ДК им. Гагарина прошел торжественный вечер «Академия у Троицы» с участием хора Московской духовной ака-

демии (руководитель — игумен Никифор), хора Регентской школы, хоровой капеллы мальчиков и юношей из г. Иваново.

27 октября — Богословская научная конференция «Святоотеческая экзегетика Священного Писания».

22 ноября — Московскую духовную академию посетили преподаватели и студенты философского факультета Московского государственного университета. В Актовом зале состоялась встреча представителей двух старейших учебных заведений, в рамках которой имели место обоюдное знакомство и живое обсуждение широкого круга проблем современной духовной, научной и культурной жизни.

26 ноября — II Леонтьевские чтения, посвященные российскому дипломату, философу Константину Николаевичу Леонтьеву (монаху Клименту).

20 декабря — встреча с народным артистом России, кинорежиссером и актером Николаем Петровичем Бурляевым (в рамках встречи был показан авторский фильм «Лермонтов»).

22 января 2006 г. — вручение диплома доктора богословия honoris causa сербскому богослову митрополиту Черногорскому и Приморскому Амфилохию (Радовичу).

7 февраля — лекция ведущего научного сотрудника Государственной Третьяковской галереи, кандидата искусствоведения Петровой М. В. по теме «Русская историческая живопись XIX в.».

8 февраля — Научно-практическая конференция, посвященная 80-летию со дня рождения митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима (Нечаева).

30 марта — лекция директора Российского центра изучения Туринской Плащаницы при Сретенском монастыре А. В. Белякова по теме «Научные и богословские проблемы исследования Туринской плащаницы».

28 апреля — концерт фольклорной группы «Веретенце» (Сергиево-Посадского детского дома слепоглухих).

4 мая — лекция заведующего отделом «История Сергиево-

Посадского края» Сергиево-Посадского Государственного историко-художественного музея В. А. Ткаченко по теме «Некрополь Троице-Сергиевой Лавры».

9 мая — концерт детского хора имени преп. Иоанна Дамаскина под руководством Ирины Болдышевой (собор Владимирской иконы Богоматери, г. Санкт-Петербург).

16 мая — Всероссийская конференция «Слово и образ — основа отечественной культуры».

6. Регентская и Иконописная школы при МДА

Регентская школа

В течение учебного года учащиеся несли традиционное клиросное послушание в семинарском храме прп. Иоанна Лествичника в качестве регентов, певцов и чтецов на будничных и праздничных богослужениях, а также в назначенные дни и в каникулярное время в Академическом храме. В вечернее время учащиеся пели в Троицком соборе молебны преподобному Сергию.

В конце учебного года вышел диск с записями хора Регентской школы «У Троицы окрыленные» и диск с акафистом преподобному Сергию, которые были записаны в семинарском храме в течение предшествовавшего учебного года.

Из многочисленных мероприятий Регентской школы можно указать на следующие. Поездка пяти учащихся во Святую Землю (17—25 ноября 2005 г.). Вечер, посвященный 10-летию со дня кончины композитора диакона Сергея Трубачева (25 октября 2005 г.). Хор учащихся Регентской школы пел в актовом зале Академии перед студентами и преподавателями Московского государственного университета (22 ноября 2005 г.).

В минувшем учебном году Регентскую школу окончили 26 учениц, а также китайский студент, который прослушал курс Регентской школы.

Иконописная школа

В Иконописной школе при Московской духовной академии в отчетном учебном году, как и прежде, преподавались теоретические дисциплины: катехизис, библейская история Ветхого и Нового Завета, общая церковная история, история Русской Церкви, литургика, церковнославянский язык, основы христианской нравственности, основное богословие. Важнейшими, как и всегда, были предметы по профилю школы (иконописание, стенопись, реставрация икон, иконоведение, история православного искусства). Историю православного искусства вместо Н. В. Квливидзе с осени 2005 г. начала преподавать Е. А. Луковникова. Лекции читались с показом изображений не только на проекторе слайдов, но (с апреля 2006 г.) и на цифровом проекторе. Всего в школе занятия проводили 20 педагогов (иконописание — 8 педагогов, лицевое шитье — 1 преподаватель, стенопись — 1 преподаватель иконописания, реставрацию — 1 педагог, теоретические предметы — 11 педагогов).

Силами учащихся школы в начале учебного года к празднику Покрова была «промыта» нижняя часть росписи стен Покровского Академического храма. Места утрат затонированы. Во время весенне-летней практики выполняются работы по промывке и тонировкам верхней части росписи храма. Больше всего тонировок выполнено в барабане и переходе от стен к сводам — наиболее разрушенным и «больным» частям росписи стен.

5 июня состоялась защита дипломных работ выпускников II ступени школы. В открытой защите принимали участие: администрация школы, преподаватели иконописания, хранитель древнерусского отдела Государственной Третьяковской галереи В. Н. Уханова, заведующая Древнерусским отделом Переславского музея Т. Л. Попова, реставратор Отдела древнерусского искусства А. Н. Собаршова, учащиеся и выпускники Иконописной школы ПСТГУ, иконописцы Москвы и Подмосковья.

В 2006 г. I ступень школы окончили 8 человек по очному отделению и 1 по экстернату.

7. Представительская деятельность Академии

За 2005/2006 учебный год Московскую духовную академию и семинарию посетили 1162 экскурсионные группы (из России 1044 группы, из заграницы 118 групп) общим числом 24056 человек.

Среди них:

- делегация преподавателей Баламандского университета г. Триполи (Ливан) во главе с его президентом Илией А. Салемом — 24 января 2006 г.;
- ректор Пекинского университета Цю Жигонг — 1 апреля;
- заведующая отделом по религиозным вопросам ЦК Компартии Кубы Каридад Диго Бельо — 27 апреля;
- участники Всероссийской конференции «Слово и образ — основа отечественной культуры» под руководством Комиссии по сохранению духовного и культурного наследия Общественной палаты Российской Федерации — 17 мая.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 8—9 · 2008—2009

Редактор *Ж. П. Григорьева*
Корректоры *М. В. Венецков,*
И. Г. Смыков
Макет и верстка *свящ. Сергей Осипов*

Подписано в печать 00.01.2009. Формат 60 × 84 1/16
Гарнитура «Академическая». Усл. печ. л. 45,5
Тираж 3000 экз. Заказ № 0000

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Академия.
bogoslov-vestnik@yandex.ru

Отпечатано в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Шубинский пер., 6