

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№1 (11)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№1 (11)
2024



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2024

ISSN 2658-7491

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. — № 1 (11). — 88 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) — научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология

5.11.2 Историческая теология

5.11.3 Практическая теология

09.00.14. Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: епископ Сергиево-Посадский
и Дмитровский Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Научный редактор: Саркис Вадимович Санаянц

магистр богословия
и. о. научного сотрудника кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, секретарь Учёного совета Московской духовной академии, и. о. заведующего кафедрой богословия Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

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

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Анатолий Анатольевич Парпара, кандидат медицинских наук, магистр богословия, преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв, магистр филологии и истории Древнего Востока, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: Cyril (Zinkovski), bishop of Sergiev Posad and Dmitrov

Doctor of Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Sarkis Vadimovich Sanayants

MA in Theology

Acting Research Fellow at the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor of the Moscow Theological Academy

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor at the HSE University

Anatoly Anatolyevich Parpara, PhD in Medicine, MA in Theology, Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, MA in Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ

История Русской Православной Церкви

13 **Александр Александрович Рогожин**

«Иго Господне благо...» Феофилакта Лопатинского в богословских спорах начала XVIII в.

31 **Глеб Алексеевич Осипов**

Поминовение усопших как один из аспектов богословия Артемия, игумена Троице-Сергиева монастыря

Сравнительное богословие

44 **Василий Петрович Ващаев**

Богословие иконы и образа на Западе сегодня

ПЕРЕВОДЫ

53 **Бернхардт Шульце**

Спор о божественности имени Иисус в русском богословии

РЕЦЕНЗИИ

83 **Михаил Всеволодович Ковшов**

Рецензия на: *Laird B. P. The Pauline Corpus in Early Christianity: Its Formation, Publication, and Circulation.* Peabody (Mass.): Hendrickson Academic, 2022. xx + 371 pp.

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

RESEARCH

History of the Russian Orthodox Church

13 **Alexander A. Rogozhin**

"The Lord's yoke is good" Theophylact of Lopatin in the theological disputes of the early 18th century.

31 **Gleb A. Osipov**

Commemoration of the Deceased as One of the Aspects of the Theology of Artemius, Hegumen of the Trinity-Sergius Monastery.

Comparative Theology

44 **Vasily P. Vashchaev**

Theology of the Icon and Image in the West Today

TRANSLATIONS

53 **Bernhardt Schulze**

The dispute about the divinity of the name Jesus in Russian theology

REVIEWS

83 **Mihail V. Kovshov**

Review on: *Laird B. P.* The Pauline Corpus in Early Christianity: Its Formation, Publication, and Circulation. Peabody (Mass.): Hendrickson Academic, 2022. xx + 371 pp.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

БТ	Богословские труды. М.: Изд. Московской патриархии, 1960–.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
ХЧ	Христианское чтение. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1821–.
CCL	Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1947–.
JBL	Journal of Biblical Literature. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1890–.
NRT	Nouvelle revue theologique. Paris; Bruxelles: A. S. B. L. Nouvelle revue théologique, 1869–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

ББИ	Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
РНБ	Российская национальная энциклопедия
СТСЛ	Свято-Троицкая Сергиева лавра
ЦНЦ ПЭ	Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

КГУ	Курский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«ИГО ГОСПОДНЕ БЛАГО...» ФЕОФИЛАКТА ЛОПАТИНСКОГО В БОГОСЛОВСКИХ СПОРАХ НАЧАЛА XVIII В.

Александр Александрович Рогожин

кандидат исторических наук
преподаватель Орловского музыкального колледжа
rogozhin_alexander@bk.ru

Для цитирования: Рогожин А. А. «Иго Господне благо...» Феофилакта Лопатинского в богословских спорах начала XVIII в. // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 13–30. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.001

Аннотация

УДК 271.2-284

В богатой на события первой трети XVIII в. особую роль сыграл богословский спор об оправдании верой, развернувшийся между Феофаном Прокоповичем и Стефаном Яворским и его сторонниками. К числу последних относился ректор Славяно-греко-латинской академии и архимандрит Заиконоспасского монастыря в Москве Феофилакт Лопатинский. Феофилакт написал в ответ на «еретическую», по его мнению, «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими» Феофана свое сочинение «Иго Господне благо...». Посвященное, строго говоря, частному вопросу, «Иго Господне благо» превратилось, благодаря впечатляющей эрудиции Феофилакta, в фундаментальный богословский трактат объемом в несколько сотен страниц. Тем не менее, трактат так и не был напечатан, циркулируя в рукописях. В фонде Синода в РГИА остались авторские черновая, а также первая часть чистовой версии сочинения. В работе мы использовали рукописи сочинения, относящиеся ко второй половине XVIII в., в первую очередь из Собрания Московской духовной академии Отдела рукописей РГБ. Цель работы состоит в прояснении основных доводов и риторических приемов Феофилакta, направленных на обоснование «еретичества» оппонента. По итогам исследования можно прийти к выводу, что Феофилакт опасался

распространения «еретического мнения» в первую очередь с точки зрения последствий для прочности церковной и государственной организации.

Ключевые слова: оправдание верой, протестантизм, сотериология, Феофилакт Лопатинский, богословие.

«The yoke of the Lord is good...» by Feofylact Lopatinsky in theological disputes of the early 18th century

Alexander A. Rogozhin

Candidate of History

Teacher of Oryol College of Music

rogozhin_alexander@bk.ru

For citation: Rogozhin, Alexander A. “The yoke of the Lord is good...” by Feofylact Lopatinsky in theological disputes of the early 18th century”. *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 13–30 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.001

Abstract. In the eventful first third of the 18th century, the theological dispute about justification by faith that unfolded between Feofan Prokopovich and Stefan Yavorsky and his supporters played a special role. «Supportes» included the rector of the Slavic-Greek-Latin Academy and archimandrite of the Zaikonospassky Monastery in Moscow, Feofylact Lopatinsky. Feofylact wrote in response to Feofan's «heretical», in his opinion, «The Tale of the Contention of Paul and Barnabas with the Judaizers» his essay «The Yoke of the Lord is Good...». Dedicated, strictly speaking, to a particular issue, «The Good Yoke of the Lord» turned, thanks to the impressive erudition of Feofylact, into a fundamental theological treatise of several hundred pages. However, the treatise was never published, circulating in manuscripts. The author's draft, as well as the first part of the final version of the work, remained in the Synod's collection at the Russian State Historical Archive. In our work, we used manuscripts of the work dating back to the second half of the 18th century, primarily from the Collection of the Moscow Theological Academy of the Manuscripts Department of the Russian State Library. The purpose of the work is to clarify the main arguments and rhetorical techniques of Feofylact, intended to proving the «hereticism» of his opponent. Based on the results of the study, we can come to the conclusion that Feofylact was afraid of the spread of «heretical opinion», primarily from the point of view of the consequences for the strength of the church and state organization.

Keywords: justification by faith, Protestantism, soteriology, Feofylact Lopatinsky, theology.

Для историографии стало традиционным противопоставление Стефана Яворского и Феофана Прокоповича не просто как двух сторон в богословском споре, но как двух начал, «католического» и «протестантского»¹. Представленная оппозиция избавила от необходимости всеобъемлюще изучить богословие киево-могилянских интеллектуалов, вместо этого предложив емкое наименование для каждого из них. Стефан Яворский отныне признавался исключительно носителем «папистского духа», из-за чего и его сопротивление церковным преобразованиям Петра I воспринималось сквозь призму практически «папоцезаризма». В работах, посвященных Феофану Прокоповичу, исследователи зачастую искали все новые и новые проявления протестантизма в его сочинениях, оценивали степень «повреждения» православного вероучения из-за его идей и т. д. Предпринимавшиеся в последние время попытки отойти от въевшихся в исторический нарратив стереотипов и объективно изучить богословие двух известных иерархов русской православной Церкви начала XVIII в. свидетельствуют, что вне полемических оценок и Феофан, и Стефан, оставались вполне ортодоксальными писателями и проповедниками².

Тем не менее, история Феофана и Стефана — это в первую очередь история политико-богословского противостояния, продолжавшегося в течение двух десятилетий, даже после смерти митрополита рязанского. При этом сам спор для одних исследователей был перенесением на русскую почву теологических дискуссий, отсутствовавших в православной традиции³, для других же — признаком своего рода совпадения с европейским богословием, ситуации внутри самой Русской православной церкви, когда в ходе ее естественного развития требовались новые ответы на новые вопросы⁴. Несмотря на то, что речь шла о богословских идеях Прокоповича как таковых и всех его богословских сочинениях в целом, практически в каждом из которых внимательными противниками отыскивалась «ересь», началом дискуссии

- 1 Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Он же. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 3–163. О позиции Ю. Ф. Самарина см. Хондзинский П. прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (По следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011.
- 2 Хондзинский П. прот. «Ныне все мы болеем теологией». Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 215–216, 226–231.
- 3 См. в частности мнение Ю. Ф. Самарина или Г. В. Флоровского. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Он же. Сочинения. Т. V. М., 1880. С. 452; Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 81, 125.
- 4 Хондзинский П. прот. «Ныне все мы болеем теологией»... С. 271–281.

послужила ранняя работа Феофана, написанная им в бытность ректором Киево-Могилянской академии и циркулировавшая исключительно в рукописи. Это был трактат «Повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими», представляющий собой экзегезу отрывка из Деяния апостолов, в котором апостол Петр обращался со словами об «иге неудобноносимом». Центральным тезисом Феофана было признание оправдания верой, причиной чего была сама «поврежденная» природа человека, не позволявшая стать безгрешным⁵. Этот тезис и привел к борьбе мнений между Феофаном и «кругом Стефана Яворского», к которому относился в том числе Феофилакт Лопатинский.

Сам Стефан Яворский считал, что должен ответить на неприемлемые для него тезисы оппонента, подготовив, судя по всему, сразу два сочинения. Первым из них был быстро приобретший популярность «Камень веры». Несмотря на то, что в предисловии, подготовленном Феофилактом Лопатинским при публикации «Камня веры» в 1728 г., причиной появления на свет этого сочинения названа борьба против московских еретиков во главе с Д. Тверитиновым, есть сомнения в это версии⁶. Сам перечень вопросов скорее свидетельствует о том, что перед нами антипротестантское сочинение, в котором опровергались идеи, зачастую не интересовавшие Д. Тверитинова и его сторонников⁷, зато составлявшие существенную часть разногласий между

5 Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими, и трудность слова Петра апостола о неудобноносимом законном иге пространно предлагается. М., 1784. С. 79, 170. См. наиболее развернутое описание основных идей Феофана в Хондзинский П. *прот.* «Ныне все мы болеем теологией»... С. 200–213 и Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». К истории одной дискуссии о Декалоге в русской мысли начала XVIII в. // Постигая добро: сборник статей. К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна / Отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев. М., 2013. С. 235–238.

6 Препятствием для любых иных выводов, кроме гипотетических, остается отсутствие текстологических изысканий и изучения черновых рукописей, связанных со Стефаном. Исключение см. Морев И., *прот.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904. С. 293–295.

7 Насколько можно судить, Д. Тверитинов ничего не говорил и об оправдании верой, сосредоточившись в первую очередь на обрядовой стороне споров. См. Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882. С. 7. На это уже обращали внимание Ф. Терновский и Е. Б. Смилянская. См. Терновский Ф. Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 322; Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 288–289. Прот. П. Хондзинский предполагает, что сочинение Стефана было направлено не столько против московских еретиков, сколько против Феофана. См. Хондзинский П. *прот.* «Ныне все мы болеем теологией»... С. 181–184.

Яворским и Прокоповичем. В общем объеме «Камня веры» эта часть спора с «Повестью о распре...» несколько терялась, но Стефаном был подготовлен и более четкий и направленный против идей противника полемический ответ. А. Б. Григорьев ввел в научный оборот сочинение Стефана «Иго господне благо и бремя его легко», в котором оспаривалась «ересь» Феофана⁸.

Будучи в Москве, Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский вполне могли обмениваться мнениями по богословским вопросам. Нашумевшее в узкой эрудитской среде сочинение Феофана попало в центр внимания обоих киево-могилянских интеллектуалов. По мнению А. Б. Григорьева, «Иго господне...» Стефана могло стать своего рода конспектом для Феофилакта, на основании которого он должен был внимательно изучить противоречия в «Повести о распре...» и представить их на суд публики в виде более объемного трактата⁹. Работавший параллельно над «Камнем веры» Стефан предпочитал выстраивать спор с «протестантами» в целом, тогда как Феофилакту, сознательно или нет, была отведена роль непосредственного критика «еретического» сочинения Феофана. Насколько Феофилакт шел по пути, предложенному Стефаном в его «Иге господнем...», только предстоит выяснить, тщательно сравнив оба текста. Пока можно лишь признать, что интересующее нас сочинение Феофилакта Лопатинского, известное в рукописях под подобным сочинению Стефана названием «Иго господне благо и бремя его легко», появилось на свет в рамках богословского спора вокруг «Повести о распре...»¹⁰.

В отличие от Стефана, Феофилакт, в ту пору ректор Славяно-греко-латинской академии в Москве, написал не экскурс в проблему, а обширное многостраничное сочинение, где постарался всесторонне ответить оппоненту. Впервые сочинение было изучено Н. Покровским в статье, посвященной Феофилакту Лопатинскому, хотя и без подробного

8 Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2011. Вып. 6 (38). С. 101–115.

9 Там же. С. 103.

10 Полное название сочинения, одинаковое для всех изученных нами рукописей: «Иго Господне благо и бремя его легко. Си есть Закон Божий с заповедми своими, от призрачных новоизмышленных тяжестей и неудобств противнических свободен, с Новым Заветом, свободою христианскою, верою спасительною евангелскою согласен и неразлучен. И не токмо к честному христианскому жителству, но и ко спасению и оправданию бытии потребен показался в честь и славу законоположителя Бога, в пользу же православным христианом».

анализа основных богословских контроверз¹¹. Несколько строк посвятил сочинению биограф Феофилакта Н. Я. Морошкин¹². Вновь к контексту создания сочинения исследователи обратились в последние годы. Свою версию последовательности событий привел в статье о Феофилакте С. И. Николаев¹³. Некоторые основные тезисы Феофилакта вместе с мнением Стефана Яворского в рамках истории спора о Декалоге привела в своей статье М. А. Корзо¹⁴. Перипетии спора Феофана и его противником описаны отцом Павлом Хондзинским, но основное внимание сосредоточено на противопоставлении Феофана и Стефана Яворского, а Феофилакт описан как единомышленник последнего¹⁵. Попытки же вписать богословское противостояние в границы политико-теологического спора вновь воскрешают прежнюю схему противопоставления «латынников» и «лютеров», в которой фигуры Стефана и Феофана полностью заслоняют Феофилакта, по общему мнению, второстепенного участника этого противостояния¹⁶.

Сочинение Феофилакта известно в нескольких списках. Судя по всему, оригинал, написанный самим иерархом, теперь хранится среди прочих рукописей Синода в Российском государственном историческом архиве. При этом чистовик сочинения, несмотря на сведения из описи, представляет собой только первый том из двух, второй же был утрачен¹⁷. Черновой вариант сочинения описан как автограф Феофилакта и представляет собой явно предварительный этап появления текста¹⁸. Черновая рукопись написана мелким почерком, с исправлениями, зачеркиваниями и вставками на полях, и, вероятно, не предназначалась ни для кого, кроме самого Феофилакта, работавшего с ней и дополнявшего ее в течение некоторого времени. В черновом варианте рукопись сразу начинается с «синописа» глав, тогда как название сочинения

- 11 Покровский Н. Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1872. Декабрь. С. 687–688, 700–710.
- 12 Морошкин Н. Я. Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. Исторический очерк // Русская старина. Т. XLIX. 1886 (январь). С. 6–7.
- 13 Николаев С. И. Лопатинский Федор Леонтьевич (в монашестве – Феофилакт) // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2 (К – П) / Отв. ред. А. М. Панченко. СПб., 1999. С. 226–227.
- 14 Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». С. 238–241.
- 15 Хондзинский П. *прот.* «Ныне все мы болеем теологией»... С. 200–233.
- 16 Зицер Э. Царство Преображения. Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М., 2008. С. 151–157.
- 17 РГИА. Ф. 834. Рукописи Синода. Оп. 3. № 2235.
- 18 Там же.

и предисловие написаны позднее и потому помещены в конце¹⁹. Эти особенности рукописей, связанных непосредственно с Феофилактом, потребовали обратиться к более поздним спискам второй половины XVIII в., при том, что при поверхностном сравнении они совпадают с текстом из фонда рукописей Синода. Один полный список рукописи в правильном порядке частей и в двух томах, относящийся уже к последней четверти XVIII в., хранится в НИОР БАН²⁰. В ОР РГБ есть еще одна рукописная копия сочинения, относящаяся к концу XVIII в., но в ней отсутствуют первые девять глав и часть десятой²¹. Вероятно, этим перечень поздних списков не исчерпывается, но далее при работе с текстом Феофилакта мы будем использовать список сочинения из собрания Московской духовной академии в ОР РГБ, относящийся приблизительно к тому же времени, что и список из НИОР БАН²².

Вопрос о датировке сочинения Феофилакта остается дискуссионным. Если мы признаем, что сочинения Стефана Яворского играли роль ориентира для Феофилакта, то мы должны опираться на датировку работ рязанского митрополита. Мнения исследователей по этому вопросу разнятся, сводясь в целом к тому, что Стефан мог работать над «Камнем веры» от 1709 до 1713 г., исправляя и дописывая его позднее²³, а над «Игом Господним...» от 1713 до 1718 г.²⁴ Соответственно, датировка сочинения Феофилакта должна принимать во внимание эти границы. Если отрешиться от этих ориентиров, т. к. связь текста Феофилакта с сочинениями Стефана остается лишь рабочей гипотезой, хотя и наиболее вероятной, то исходя из самого текста мы должны признать нижней границей 1717 г. В третьей главе сочинения Феофилакт ссылается на проповедь Феофана «Слово о Рождестве Христовом», произнесенную в Санкт-Петербурге в декабре 1716 г., но напечатанную только в июле 1717 г.²⁵. В ней Феофан повторяет те же идеи, что были им

19 Там же. Л. 210 – 211 об.

20 НИОР БАН. Основное собрание. 31.4.28.

21 ОР РГБ. Ф. 37. Собрание рукописных книг Т. Ф. Большакова. № 278.

22 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196.

23 Улямаев Т. Р. «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского): к истории текста // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. XII. 2018. С. 170–172.

24 Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского ... С. 105.; Корзо М. А. «Иго неудобноносимое»... С. 238.

25 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 40. Отметим, что этой отсылки нет ни в чистовом, ни в черновом варианте сочинения из рукописей Синода, но есть в обоих изученных нами поздних списках из НИОР БАН и НИОР РГБ. Свидетельство о том, что сочинение Феофилакта могло быть написано еще в 1712 г.,

предложены в «Повести о распре...»²⁶. Вероятно, эта проповедь могла послужить для Феофилакта сигналом о том, что Прокопович не просто не отбросил прежние идеи, но и транслирует их теперь для петербургской публики. После этого он мог с еще большим основанием работать над своим опровержением мнения оппонента, предложив более подробный критический разбор «Повести о распре...».

Для Феофилакта все богословские выводы Феофана четко соотносятся с протестантизмом, поэтому на страницах своего сочинения он непрестанно сравнивает противника с М. Лютером и Ж. Кальвином. Феофан представлен в трактате Феофилакта именно как их последователь, который не предлагает принципиально новые решения, но лишь переносит на русскую почву идеи протестантов, «в мир российский мудрования оная реформатская, доселе в церкви православной не слышанная»²⁷. Феофилакт настаивал, что сотериологический трактат с интерпретацией слов апостола Петра стал лишь поводом, где «под покровом толкования словес Петровых, и изобретения ига неудобносымаго в законе Господнем» «явно показуется, яко истое намерение его было; в писме оном показати православным читателем путь к лютерову и калвинову и ко всему реформатству»²⁸. Порой Феофилакт проявляет свою начитанность, уверяя читателей в том, что даже последователи Ж. Кальвина не во всем были согласны со своим наставником, тогда как Феофан черпал из «калвинова учения» целый ряд своих принципиальных тезисов²⁹. Наконец, «противнику мудрованию» Феофилакт противопоставляет не только свою, верную экзегетику Священного Писания или мнения Отцов Церкви, но и тексты, известные своей антипротестантской направленностью, будь то «Православное

стоит признать ошибочным. См. Крашенинникова О. А. «Апокрисис» (1731) Феофилакта Лопатинского — неопубликованный полемический труд против И. Ф. Буддея // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. Вып. 1. / Отв. ред. Н. Д. Блудилина, М. И. Щербакова. М., 2015. С. 247.

26 Феофана Прокоповича архиепископа Великого Новаграда и великих Лук, Святейшаго Правительствующаго Синода Вицепрезидента, а потом первенствующаго Члена Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя собранныя и некоторыя вторым тиснением, а другие вновь напечатанныя. Ч. I. СПб., 1760. С. 121–141. См. также *Ivanov A. V. A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825. Madison, 2020. P. 59–60.*

27 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 5, 163.

28 Там же. Л. 470.

29 Там же. Л. 138–138об. Среди таковых Феофилакт называл, в частности, Т. Безу, отмечая его экзегетику послания апостола Павла к римлянам, считая, что тот «Кальвина своего толкование помянутое отмечает, и меньше ему в том согласует неже наш противник».

исповедание...» Петра Могилы, ответ патриарха Иеремии II или решения Иерусалимского собора против патриарха Кирилла Лукариса³⁰.

Именно с этих позиций Феофилакт пытается противопоставить идеям своего оппонента истинно православное мнение. Отправной точкой становится интерпретация основополагающего для всего сочинения Прокоповича отрывка из Деяния апостолов, посвященного спору Павла и Варнавы с иудействующими. Феофилакт считал, что Прокопович на основании этого отрывка призывал оставить соблюдение заповедей, раз человек не способен исполнять их требования, вместо этого он «единою верою и упованием на милосердие Божие грехи прощающее удовлетворять их хочет»³¹. По Феофилакту, ответ апостола Петра об «иге неудобносимом» относился исключительно к обрядовому закону ветхозаветных иудеев. «Неудобносимость ига» состояла в том, что расчет на Спасение только из-за соблюдения заповедей не состоятелен, потому что оно осуществляется не едиными человеческими силами, но через веру и благодаря Божьей благодати³². Для читателя должно быть очевидно, что требования Декалога нельзя было игнорировать и после появления Нового Завета³³. Однако после этого Феофилакт начинал не просто цитировать «Повесть о распре...», но скорее развивать выводы оппонента, сводя их *ad absurdum*. Он считал, что в перевернутой оптике Прокоповича преступление заповедей не просто «не вменяется ... во грех», но и то, что само «хранение» становится прегрешением³⁴. Очевидно, такой парадоксальный вывод не мог быть принят самим Феофаном, который никогда ничего подобного не писал, но для Феофилакта это был естественный вывод из «лютерской и калвинской ереси» Прокоповича.

М. А. Корзо обращала внимание на примечательное строгое разграничение Ветхого и Нового Заветов у Феофана, присущее протестантскому богословию³⁵. Как сугубо «протестантское» это разграничение воспринималось и Феофилактом, посвятившим несколько страниц своего сочинения этой проблеме. Он оспаривал и наблюдаемое им у Феофана противопоставление Закона и веры, при котором Ветхий Заветом должен был спасаться праведный человек, а Новым — грешный. Вместо

30 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 483 об. — 484.

31 Там же. Л. 36.

32 Там же. Л. 24.

33 Там же. Л. 17.

34 Там же. Л. 49–50.

35 Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Вивлиоика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Vol. 5. 2017. С. 7.

этого он отказывался исключать одно из другого, и как для Закона требовалась вера, так и вера предполагала следование Закону. Он отрицал последовательность событий и их причинно-следственную связь в интерпретации Прокоповича. Для Феофилакта воплощение Иисуса Христа имеет ценность не только как средство для Спасения, но и как часть изначального Божественного плана. В таком свете Ветхий Завет был отставлен не из-за того, что никто не исполнял его требований, а потому что он изначально был введен только на время и отставлен по изволению Божию. Воплощение Иисуса Христа не было простой реакцией на поведение людей, Его посредничество предназначено не только грешникам, но и праведникам³⁶. Ограниченность Ветхого Завета была связана с тем, что в нем предлагались только начала вероучения, тогда как совершенное вероучение было дано людям в Новом Завете. С этой точки зрения «отставление» Ветхого Завета было вполне понятно и естественно, но отнюдь не исключало требования соблюдения заповедей³⁷.

Прочное основание предыдущему решению Феофилакт видел в понятии «свободы», предлагая иное мнение о его сути по сравнению со своим оппонентом. Феофилакт считал, что для его противника пресловутая свобода состоит лишь в несоблюдении заповедей и исключительной роли веры, но это есть «покровение злобы и сущая работа диавольская»³⁸. Для истинной христианской свободы Феофилакт привел три основных проявления, каждое из которых противоречит «еретическому мудрованию» противника. Во-первых, она есть «свобождение от греха и от смерти вечныя греху последующия, такожде и от клятвы законныя», состоит не в том, что Бог не вменяет человеку все или даже только некоторые грехи, ибо это скорее порабощение греху, но в том, что «Христос кровь свою дражайшую изливающую за весь мир принеся отцу своему и даде ю в цену и измену и во искупление наше, дабы сею неоцененною ценою умилиствен...»³⁹. Во-вторых, она есть снятие тягот обрядового закона Ветхого Завета⁴⁰. В-третьих, она есть «свобождение от владения нравоучительнаго закона моисеева и естественнаго», что не было разрешением не подчиняться им, а лишь тем, что «сей закон, за преумножение и преизобилие благодати Божия, Господем нашим Иисус Христом данная, повелевает нам свободным, хотящим усердно

36 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 476 – 477.

37 Там же. Л. 74, 85.

38 Там же. Л. 48 – 48 об., еще л. 57.

39 Там же. Л. 66 об. – 67.

40 Там же. Л. 69 – 69 об.

его исполнять, а не аки рабом, единым страхом ко хранению его при-
нуждаемым»⁴¹. Противопоставление осознанного «хранения Закона»
по собственному выбору и «хранения Закона» только из страха наказа-
ния усиливается еще одной оппозицией, а именно свободным пребы-
ванием «в законе» и рабским пребыванием «под законом». Сам процесс
«хранения Закона» приобрел новые черты после появления Нового За-
вета, и теперь, как описывал ситуацию сам Феофилакт, «иное есть че-
ловеку быти под законом, иное быти в законе, под законом есть, иже
законом водится, аки раб единым рабским страхом понуждаем хра-
нити его. В законе же есть, а не под законом, иже по закону живет аки
свободе, любовью добродетели, а не страхом наказания подвигаем»⁴².

В споре, в котором речь постоянно шла о вере, требовалось прояв-
нить, что под ней имелось в виду оппонентами. Если для Феофана она
была упованием на милость Божью, то Феофилакт считал такое «ум-
ствование» признанием справедливости «еретичества», ведь точно так
же могут верить и протестанты, и «паписты», и ариане и прочие⁴³. Вера
еще не упование, но то, что ведет к упованию⁴⁴. Она предполагает при-
сутствие человеческой воли, «аще и во уму совершается, обаче есть вол-
ная, сердечная, твердая, понеже не без нашея воли духом подвигаемая
бывает». Сама природа веры воспринимается Феофилактом иначе, из-
за чего следуют и иные выводы. Человек спасается не единой верой,
равно как и к гибели ведет не только неверие. Отчасти парадоксаль-
но истинная вера может быть и в грешнике, она «губится» не каждым
грехом, но совершенно точно только неверием. Такая посылка требо-
валась Феофилакту для итогового вывода — если грешник может счи-
таться истинно верующим, то очевидно, что просто веры для Спасения
недостаточно, она «без дел мертва», и тем самым обосновывается важ-
ность «добрых дел»⁴⁵. Тем не менее, он требовал внимательно подойти
к вопросу, как соотносятся «добрые дела» и Спасение. Речь шла о том,
что воплощение Иисуса Христа и искупление им грехов человечества
не было связано с какими-то «заслугами» самих людей. Этот тезис в виде
«Христос без дел наших по единому своему милосердию смертью со-
делал нам спасение и зовет к нему по единым своим щедротам» стоило
развести с неверной формулировкой, отнесенной к «еретическим»

41 Там же. Л. 69 об.

42 Там же. Л. 71.

43 Там же. Л. 304 — 304 об.

44 Там же. Л. 302 — 302 об., 308 — 318 об.

45 Там же. Л. 478 — 478 об.

идеям Феофана, где Иисус «без всяких дел наших подает нам сие собою соделанное спасение»⁴⁶.

После этого у читателя оставался вопрос, чем являются сами по себе «добрые дела». Основное расхождение между оппонентами было обусловлено разницей изначальных антропологических представлений. Если у Феофана человек из-за «повреждения» своей природы имеет «преклонность к греху», и мы не можем вообразить в чистом виде «добрые дела», не имевшие бы греховной «примеси», то Феофилакт, напротив, признавал способность человека творить «добрые дела» и, следовательно, саму возможность существования праведника. Он пытался поймать своего оппонента на очередном противоречии, ведь если «добрые дела» должны считаться грешными, то в интерпретации Прокоповича Бог, по сути, повелевает совершать грехи⁴⁷. Признавая все «добрые дела» нечистыми в силу «поврежденности» человеческой природы, Феофан стирал разницу между праведником и грешником, уравнивая, как язвительно отмечал Феофилакт, Симона-Петра и Симона Волхва, или Иуду Искарю и Иуду, брата Господня⁴⁸. Для Феофилакта «добрые дела» не должны быть противны заповедям Божиим, предполагая не только внешнее, но и внутреннее «делание», оставаться проявлением свободного «произволения» человека⁴⁹. Отношение между спасением и «добрыми делами» не было строго юридическим, при котором некое правильное поведение человека само по себе «одолжало» бы Бога к ответной награде. Спасение в любом случае оставалось проявлением милости Божьей, а не следствием какой-либо неизбежной последовательности, и предполагало со-участие благодати⁵⁰. С благодати и веры начиналась цепочка, емко описанная Феофилактом, где «без обетования не была бы благодать, без благодати не была бы вера, без веры не были бы дела праведная достойная наследия»⁵¹.

Именно за счет благодати Феофилакт ускользал от вероятных обвинений в неопелагианстве. Связь между верой, «добрыми делами» и спасением отнюдь не была признанием существенности собственных сил человека. Феофилакт предупреждал вероятные сомнения, отметив, что любые представления, что человек может спастись или начать «дело

46 Там же. Л. 68 об.

47 Там же. Л. 108.

48 Там же. Л. 199 об. – 200.

49 Там же. Л. 131 об. – 132.

50 Там же. Л. 132 об. – 134.

51 Там же. Л. 185.

спасительное» сам по себе без Божьей благодати, в любом случае пелагианская или полупелагианская ересь. До принятия благодати человек мог рассчитывать только на свои естественные силы, которые не могли в силу «поврежденности» природы принести ему даже шанс на спасение. Однако с принятием благодати человек приобретает силы, позволяющие ему творить «добрые дела», потребные для Спасения⁵². В противопоставлении двух формулировок, «никтоже может закона исполнить» и «никтоже едиными своими силами без веры и благодати Христовы может исполнить закона», только вторая может считаться православной, тогда как первая есть очевидно еретическая⁵³. Столь же неприемлемо для Феофилакта и мнение о предопределении, и, соответственно, признание того, что Господь не подает требовавшейся для спасения благодати тем или иным людям, что было уже путем к «калвинской ереси»⁵⁴.

По Феофилакту, незачем спорить о том, что является причиной «оставления» и «отъятия» грехов, освящения и оправдания человека, и через что оно осуществляется. Ответ на первый вопрос может быть только «кровь Христова, излиянная за весь мир», а на второй важно подчеркнуть, что это не только вера, но и надежда, любовь и прочие добродетели⁵⁵. Его больше интересует вопрос о самой сути оставления грехов, освящения и оправдания, что они представляют собой и могут ли считаться «даром Божиим вышеестественным, подаваемым от Бога в душу человеческую, пребывающий в ней, донележе грехом смертным лишится его человек»⁵⁶. По мнению Феофилакта, читатель не должен обольщаться, встречая понятие «благодати» в сочинениях Прокоповича или его «предшественников». Он считал, что само по себе это еще не свидетельствовало о православности учения. Для спасения требуется несколько видов благодати, в первую очередь благодать, «предваряющая всякое наше помышление и движение сердца к доброму», и благодать «помоществующая и укрепляющая к тому же, та же благодать содействующая»⁵⁷. Только такая благодать, не признаваемая противниками, позволяет, приняв ее «внутри» человека, «обновить» его душу и «освятить» и оправдать перед Богом, вместо простого невменения грехов⁵⁸.

52 Там же. Л. 112, 115.

53 Там же. Л. 154.

54 Там же. Л. 474–475.

55 Там же. Л. 333 об. — 334.

56 Там же. Л. 334.

57 Там же. Л. 336 об.

58 Там же. Л. 334.

Эта позиция приводила и к несогласию Феофилакта с мнением Феофана о сущности и роли греха в сотериологии. Для начала Феофилакт отказывался принять грех без произволения человека. Пара «негрех» и «простительный грех» строилась на том, что в первом случае вообще не было проявления воли человека, тогда как во втором, даже если с виду перед нами «невольные грехи», все же они происходят не без «некоего произволения». При этом простительные грехи являются таковыми по своей сути, они «отъемлются» и полностью прощаются Господом⁵⁹. Но это не некий судебный процесс, ибо для совершения прощения требуется и вера, и использование практики покаяния, и прочее. Точно так же Феофилакт отказывался признавать «невменение» грехов и «вменение правды», вместо этого настаивая, что оправдание предполагает не «покровение» остающихся в человеке грехов, а их полное исчезновение, «отъятие»⁶⁰. Феофилакт упирал и на противоречия в построениях своего оппонента. Если мы воспринимаем Бога как высшее благо, то непонятно, как могут с этим представлением сосуществовать «невмененные грехи». Грех есть чистое зло, а при «невменении» они остаются в человеке, отсюда вопрос, как Бог мог терпеть оставшееся зло в оправданном человеке. Если же после «невменения» грех утрачивает свою природу, перестает быть грехом, то непонятно, чем этот процесс разнится с «отъятием» грехов. Причем для Феофилакта важно подчеркнуть непоследовательность противника, ведь Феофан писал о том, что даже святые совершают грех. Но при признании «невменения» стирается граница между святостью и не-святостью, ведь святые также остаются под грехом после простого «невменения»⁶¹.

Обращаясь к истории спора, инспирированного «Повестью о распре...», на первый взгляд можно говорить о недопонимании оппонентами позиций друг друга, которое перешло по наследству историкам последующего времени. Речь может идти и об игнорировании контекстов, в которых были написаны сочинения, и о православных по своей сути мнениях соперников, спрятанных в столь разные риторические стратегии, что они начинают опознаваться исключительно как «латынство» или «лютерство». М. А. Корзо соотносила тезисы противников Феофана с правилами Тридентского собора, в частности, сравнив постоянные обвинения Прокоповича в том, что он призывал не соблюдать Декалог с той анафемой, которой было подвергнуто протестантское

59 Там же. Л. 285 об.

60 Там же. Л. 318 об. — 319 об.

61 Там же. Л. 51.

мнение по этому же вопросу на Соборе⁶². Однако читатель, обратившийся и к «Повести о распре...», и к другим, более поздним сочинениям Феофана, обнаружит, что ничего подобного Прокопович не писал, вместо этого настаивая, что вера требовалась именно для «хранения Закона». В противном случае останется непонятным, почему именно Декалог ставится им в самый центр своего известного катехизиса «Первое учение отрокам»⁶³. Но можно ли считать Феофилакта, посвятившего развенчиванию идей своего противника объемное сочинение, невнимательным читателем, не отыскивавшим в трактате Прокоповича постоянных, щедро рассыпанных по тексту пояснений и оговорок о ценности того же Декалога?

Феофилакт считал все подобные приемы Феофана неискренними, подозревал, что они служили лишь для того, чтобы спрятать «ересь». Обращаясь к пассажиру из «Повести о распре...», где явно говорилось о том, что «вера» неотделима от «законотворения», Феофилакт оценил эту часть как написанную «прекословя себе и укрываясь от сего, еже явно последует его учению»⁶⁴. Даже в тех случаях, когда Феофилакт отказывался от обвинений, в самой системе его опровержений это работало лишь в одну сторону и должно было еще раз подчеркнуть для читателей «притворство» Феофана. Прокопович был для Феофилакта богословом, чьи ошибки проистекали не из простодушия, и там, где он останавливался на границе с «ересью», это было лишь проявлением осторожности, но не попыткой вернуться на истинный путь. Обращая внимание на призыв Прокоповича соблюдать заповеди, Феофилакт отмечал, что «хулнее бы рекл, аще бы глаголал, яко весма христиане не суть под законом, обаче мало умнее, повидимому не посмел»⁶⁵.

Однако даже в тех случаях, когда Феофилакт предпочитал не выяснять, насколько искренен его противник, он призывал обратить внимание на те нестыковки, которые могли иметь очень опасные следствия для неподготовленных читателей. Феофилакт спорил не столько со словами самого Феофана, сколько с вероятными выводами из его сочинений. Он считал, что признание «оправдания верой» не просто

62 Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». С. 239.

63 Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых...С. 8–9, 16. См. также Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразований. СПб., 1880. С. 161–162.

64 ОР РГБ. Ф. 173.III. Собрание по временному каталогу библиотеки МДА. № 196. Л. 453 – 453 об.

65 Там же. Л. 141 – 141 об.

богословская ошибка, оно равносильно отказу от таинств, церковной иерархии и прочего, ведь они бы не имели никакой силы⁶⁶. Страшнее для Феофана, что Феофилакт искусно перешел от богословских к политическим следствиям из «еретического мудрования». Он трактовал мнение своего противника в сторону отрицания им не только церковной, но и светской иерархии, отказа от повиновения властям. Хотя Феофилакт пространно приводил основания «либертинской ереси» и даже признавал, что мнение Прокоповича с ней «несогласно мнится быти», но все же итоговый вывод состоял в том, что оно «соблазнительно к ней есть». Если верующие «свободни были от целого или от нецелого хранения долга», то они были бы «свободни от целого или от нецелого долга повиновения властям мирским и духовным», потому что сам принцип повиновения властям шел от «закона Божия»⁶⁷. Чуть позднее Феофилакт вновь вернулся к этому следствию, считая, что признание невозможности «исполнить совершенно» заповеди равносильно признанию «всех вернейших подданных» «мазепинцами»⁶⁸.

Наконец, Феофилакт считал неправильным готовность Феофана трактовать Священное Писание. Отсюда и постоянные иронические выпады о «догматах» Прокоповича или о самой «Повести о распре...», что «сие есть Евангелие пятое новаго в России евангелиста»⁶⁹. На вопрос, можно ли вообще столь вольно обращаться со Священным Писанием, Феофилакт отвечал в финале своего сочинения, не просто расписав все основные экзегетические ошибки противника, но и написав отдельную главу в виде обращения к «православным читателям». Ссылаясь на Тертуллиана, Феофилакт предупреждал читателей, что во все времена для «еретичествующих» было привычной практикой искать в Священном Писании основание для своих «новоизмышленных догматов». Это было неременным условием востребованности у читателей, которые в противном случае едва ли стали бы внимать «новатору», но суть этого приема лишь в том, что «еретики» «словом Божиим своя словеса покрывают и под именем его продают»⁷⁰. При таком повороте «странная» экзегетика Писания уравнивала Феофана с ересиархами прошлых веков, начавших ровно с того же, что и он, предлагая «новое и небывалое мудрование». Феофилакт призывал не обольщаться частым цитированием

66 Там же. Л. 52 об. – 53 об.

67 Там же. Л. 146 об. – 149 об.

68 Там же. Л. 409.

69 Там же. Л. 76.

70 Там же. Л. 484 об.

Писания у противника, а вместо этого опираться на авторитет Церкви и Предания, сравнив, согласно ли мнение противника «догматом Церкви православных»⁷¹. В итоге Феофилакт вообще отрицал за противником право «любопытно испытovati» возможность соблюдения заповедей⁷².

«Иго Господне благо...» было скорее началом спора, который в итоге приведет Феофилакта в Тайную канцелярию. Богословский спор перерастет в политическое противостояние, где речь будет идти не о православности учения, но о праве противника вообще существовать. Впрочем, в ситуации спаянности богословского и политического дискурса теологические новации прямо воспринимались как угроза самой организации «гражданского сожития», которая существовала до этого. Отсюда такая острота спора о «пресуществлении» в 1680-е гг., отсюда же и напряженность дискуссии об оправдании верой. Ответ Феофилакта не только подтверждал его исключительную богословскую эрудицию, но и свидетельствовал о его внимании к опасности вероятного распространения «ереси», а также о сосредоточенности на том, к каким последствиям эта «ересь» может привести. Именно эти обстоятельства не просто потребовали от Феофилакта взяться за перо, но и начать полемическую борьбу против быстро возвышающегося Феофана, борьбу, которая приведет к трагической развязке для него самого.

Библиография

- Григорьев А. Б. Сочинение митрополита Рязанского и Муромского Стефана Яворского «Иго Господне благо и бремя его легко» // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2011. № 38. С. 101–115.
- Зицер Э. Царство Преображения. Священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М.: Новое литературное обозрение, 2008.
- Корзо М. А. «Иго неудобноносимое». К истории одной дискуссии о Декалоге в русской мысли начала XVIII в. // Постигая добро: сборник статей. К шестидесятилетию Рубена Грантовича Апресяна / Отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев. М.: Альфа-М, 2013. С. 235–248.
- Корзо М. А. О протестантских влияниях действительных и мнимых: православные катехизисы от Стефана Зизания до Феофана Прокоповича // Вивлюёника: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. Vol. 5. 2017. С. 5–17.
- Крашенинникова О. А. «Апокрисис» (1731) Феофилакта Лопатинского — неопубликованный полемический труд против И. Ф. Буддея // Литературные взаимосвязи России

71 Там же. Л. 485–486.

72 Там же. Л. 478–488–491.

- XVIII–XIX вв.: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. Вып. 1. / Отв. ред. Н. Д. Блудилина, М. И. Щербакова. М.: У Никитских ворот, 2015. С. 239–295.
- Морев И., прот.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904.
- Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразований. СПб., 1880.
- Морошкин Н. Я.* Феофилакт Лопатинский, архиепископ тверской, в 1706–1741 гг. Исторический очерк // Русская старина. Т. XLIX. 1886 (январь). С. 1–38.
- Николаев С. И.* Лопатинский Федор Леонтьевич (в монашестве — Феофилакт) // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 2 (К — П) / Отв. ред. А. М. Панченко. СПб.: Наука, 1999. С. 226–227.
- Покровский Н.* Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. 1872. Декабрь. С. 684–710.
- Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Он же Сочинения. Т. V. М., 1880.
- Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003.
- Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 305–347.
- Улямаев Т. Р.* «Камень веры» митрополита Стефана (Яворского): к истории текста // Труды Саратовской православной духовной семинарии. Вып. XII. 2018. С. 160–190.
- Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Хондзинский П., прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (По следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб.: Аксион эстин, 2011.
- Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болееем теологией». Из истории русского богословия предсинадальной эпохи. М.: Издательство ПСТГУ, 2013.
- Ivanov A. V.* A Spiritual Revolution: The Impact of Reformation and Enlightenment in Orthodox Russia, 1700–1825. Madison: University of Wisconsin Press, 2020.

ПОМИНОВАНИЕ УСОПШИХ КАК ОДИН ИЗ АСПЕКТОВ БОГОСЛОВИЯ АРТЕМИЯ, ИГУМЕНА ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВА МОНАСТЫРЯ

Глеб Алексеевич Осипов

Студент 2 курса магистратуры
профиля «Православное богословие» кафедры Богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
glebdostupen@mail.ru

Для цитирования: *Осипов Г. А.* Поминовение усопших как один из аспектов богословия Артемия, игумена Троице-Сергиева монастыря // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 31–43. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.002

Аннотация

УДК 271.2-1

Артемий, богослов середины XVI века — видный представитель движения нестяжателей. Непродолжительное время в 1551 году он был игуменом Троице-Сергиева монастыря, впоследствии на Московском Соборе 1553–1554 гг. был лишён сана, осуждён как еретик и заточён в Соловецком монастыре. После 1554 года Артемий, сбежав из заключения, оказывается в Великом княжестве Литовском, где принимает активное участие в полемике православных с протестантами. На означенном Соборе в отношении Артемия были выдвинуты различные обвинения, и главное из них — причастность Артемия к ереси Матфея Семёновича Башкина. Среди иных обвинений значилось также и отрицание Артемием пользы от поминовения усопших. Если другие обвинения, как, например, неосуждение новгородско-московских еретиков, легкомысленное отношение к обрядности, равно как и причастность к ереси М. С. Башкина, были Артемием отвергнуты, то своё отношение к поминальной практике обвиняемый игумен отчасти признал.

Задача данной статьи заключается в анализе отношения Артемия к поминовению усопших. Мы покажем, что данный аспект богословия бывшего игумена напрямую связан с полемикой о монастырском землевладении, имевшей место в XVI веке в Московской Руси.

Ключевые слова: Артемий, нестяжатели, Собор 1553–1554 годов, М. С. Башкин, практика поминовения усопших, монастырское землевладение, преподобный Нил Сорский, преподобный Иосиф Волоцкий.

Prayer for the departed as one of the aspects of the theology of Artemius, the hegumen of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery

Gleb Alekseevich Osipov

Student of magistracy

of the Department of Theology, Profile "Orthodox Theology"

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

glebdostupen@mail.ru

For citation: Osipov, Gleb A. "Prayer for the departed as one of the aspects of the theology of Artemius, the hegumen of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery". *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 31–43 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.002

Abstract. Artemius, the theologian of the middle of the 16th century, is a prominent figure of the non-possessors movement. For a short time in 1551, he was hegumen of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery. Later at the Moscow Council of 1553–1554, he was defrocked, condemned as a heretic and imprisoned in the Solovetsky Monastery. After 1554, Artemius, having escaped from prison, finds himself in the Grand Duchy of Lithuania, where he takes an active part in the polemic between the Orthodox and Protestants. At the Council mentioned above, various accusations were made against Artemy, and the main one was Artemius' involvement in the heresy of Matthew Semyonovich Bashkin. Among other accusations, Artemius was condemned in denial of the value of commemorating the dead. Whereas other accusations, such as the non-condemnation of the Novgorod-Moscow heretics, a frivolous attitude to rituals, as well as involvement in the heresy of M. S. Bashkin, were rejected by Artemius, the accused hegumen partially acknowledged his attitude to the church commemoration.

The aim of this article is to analyze Artemius' attitude to the church commemoration of the dead. We will show that this aspect of the former hegumen's theology is directly related to the controversy about monasterial land ownership that took place in the 16th century in Muscovite Russia.

Keywords: Artemius, non-possessors, the Moscow Council of 1553–1554, M. S. Bashkin, the church commemoration of the dead, monasterial land ownership, saint Nilus of Sora, saint Joseph Volotsky.

Введение

История полемики движений нестяжателей и иосифлян, имевшей место в XVI веке на Руси, широко известна. Основной предмет означенной полемики — монастырское землевладение и устройство жизни монастырей. Традиционно считается, что главным идейным представителем движения нестяжателей был преподобный Нил Сорский (1433–1508), однако сама полемика начинается уже после его смерти и связана напрямую с деятельностью инок Вассиана (Патрикеева) (ок. 1470 — после 1531)¹. И всё же, именно прп. Нил задал идейный импульс этому движению, распространив в Заволжье практику особожительства — устройства скитов, особых монастырей по греческому образцу, в которых практиковался скитский устав, предполагавший общинное нестяжание². Прп. Нил был противником «стяжания» монастырских землевладений, он прямо осуждал уже устоявшуюся к тому времени на Руси практику крупных пожертвований в монастыри³. Наиболее явно позиция прп. Нила прослеживается в его послании к Гурию (Тушину) (1452/1455–1526): «Не возжелай также вести беседы с обычными друзьями, думающими о мирском и занятыми попечением о бессмысленном — о приращении монастырского богатства и стяжании имуществ, воображающими, что они делают это как благое дело, и от незнания Божественных Писаний или от своих пристрастий полагающими, что идут путем добродетели»⁴, — писал прп. Нил.

Противоположной точки зрения придерживался другой видный богослов того времени — преподобный Иосиф Волоцкий, сторонник общежительного монастырского устава. Он отстаивал исключительно личное нестяжание монаха и вместе с этим возможность принимать монастырями крупные пожертвования, как в денежном эквиваленте, так и в виде земельных владений. Практика крупных пожертвований в монастыри к XVI веку уже была широко распространена, и, в свою

1 То, что именно инок Вассиан имеет прямое отношение к началу полемики, убедительно показала Наталья Александровна Казакова (1915–1984) в своей работе «Вассиан Патрикеев и его сочинения» [См. Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М. — Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 78–138]

2 В настоящей статье термин «нестяжатели» будет относиться к последователям прп. Нила, так называемым «заволжцам» или «заволжским старцам», в согласии с традицией отечественной историографии.

3 См. там же. С. 25, 30–35.

4 *Нил Сорский, преподобный*. Послание Гурию Тушину // Библиотека литературы Древней Руси / Подг. текста, комм. и пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Наука, 2006. Т. 9. С. 175.

очередь, находилась в тесной связи с распространённой в то время практикой поминовения усопших. (К этому положению мы обязательно ещё вернёмся ниже).

Пустыни и особные монастыри-скиты встречались на Руси и до прп. Нила, однако, вне всяких сомнений, именно он дал импульс движению нестяжателей, стремившихся к скитскому устройению обителей⁵. В одном из таких скитов — Порфирьевой пустыни — долгое время жил и подвизался Артемий († до 1575), будущий игумен Троице-Сергиева монастыря, богослов, много потрудившийся на благо Православия в Великом княжестве Литовском, ведя там полемику с протестантами⁶.

О детстве и юности Артемия ничего неизвестно. Согласно сохранившимся источникам, Артемий принял монашеский постриг от некоего игумена Корнилия (вероятнее всего, от прмч. Корнилия, игумена Псково-Печерского монастыря)⁷. С середины 1530-х годов Артемий пребывает в Порфирьевой пустыни — в скиту, основанном игуменом Троице-Сергиева монастыря Порфирием вблизи Кирилло-Белозерского монастыря. В Заволжье Артемий усвоил основные аспекты богословия нестяжателей, особенно это касается учения прп. Нила Сорского. В 1551 году царь Иван IV пригласил Артемия на игуменство в Троице-Сергиев монастырь. Артемий пробыл во главе обители недолго: из-за возникших конфликтов с братией монастыря и подозрений со стороны недоброжелателей к концу 1551 года он удаляется обратно в Порфирьеву пустынь⁸. То, что причиной ухода с поста игумена стали разногласия с братией монастыря, известно со слов князя Андрея Михайловича Курбского⁹. Осенью 1553 года Артемий был привлечён

5 См. *Синицына Н. В.* Типы монастырей и русский исторический идеал // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. М.: «Наука», 2002. С. 116–149.

6 См. *Калугин В. В.* Артемий // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 458–462.

7 См. ГИМ. Увар. 255/1. Л. 451.

8 Согласно Евгению Евсигнеевичу Голубинскому (1834–1912), Артемий стал игуменом между 1-м и 17-м числами мая 1551 года [См. *Голубинский Е. Е.* История русской Церкви: период второй, Московский. СПб.: Тип. Синодальная, 1904. С. 833], однако, уже с января 1552 года во главе Троице-Сергиева монастыря значится Гурий (в будущем епископ Рязанский и Муромский) [См. *Беляков А. В.* Гурий // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 478].

9 А. М. Курбский сообщает, что Артемий «...не послушав царя, ушёл в пустынь из этого большого монастыря [Троице-Сергиева] из-за раздоров и корыстолюбивых, закоренелых в законопреступлениях монахов» [История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси / Подготовка текста и комментарии А. А. Цехановича, перевод А. А. Алексеева. Т. 11. СПб.: «Наука», 2001. С. 463–465].

к суду на Московском Соборе. Его лишили сана и как еретика осудили на заточение в Соловецком монастыре (ниже нами будет приведён разбор суда). Однако ему удаётся сбежать из заключения и после 1554 года он оказывается в Великом княжестве Литовском, где вступает в полемику с протестантами (в первую очередь с кальвинистами и антитринитариями). Согласно Сергею Григорьевичу Вилинскому (1876–1950), почил Артемий до 1575 года¹⁰.

Артемий является автором 14 посланий, которые впервые были опубликованы в 1878 году в IV томе «Русской исторической библиотеки»¹¹. Они были адресованы разным лицам, среди которых: царь Иван IV, князь Андрей Михайлович Курбский, Симон Будный и другие известные современники Артемия.

Настоящая статья посвящена одному из аспектов богословия Артемия, а именно — отношению к практике поминовения усопших. Посредством анализа сохранившихся источников и историко-богословского контекста мы попытаемся объяснить, как данная составляющая учения Артемия соотносится с полемикой нестяжателей и иосифлян.

Собор 1553–1554 годов и суд над Артемием

События, связанные с 1553 годом, стали для Артемия поворотными в его жизни. В конце осени означенного года в Москве начал работу Архиерейский Собор. Поводом для его созыва стало судебное следствие над вольнодумцем Матфеем Семёновичем Башкиным († после 1554). Согласно сохранившимся источникам, вольнодумство последнего заключалось в исповедании Иисуса Христа неединосущным Богу Отцу, ложном учении о Евхаристии, отрицании апостольского преемства Церкви, отрицании необходимости церквей как мест для совершения богослужений, иконоборчестве, отрицании таинства покаяния и Предания в целом, а также ложном толковании Священного Писания¹². Артемий изначально был приглашён на суд в качестве свидетеля, однако в ходе следствия сам попал под подозрение: во время одного из допросов М. С. Башкин признал, что Артемий и другие заволжские

10 См. *Вилинский С. Г.* Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906. С. 121.

11 Послания старца Артемия, XVI века. Памятники полемической литературы в Западной Руси / сост. Петр Гильтебрандт // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 1201–1448.

12 Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 1. СПб. 1836. С. 250.

старцы не осуждали учение последнего, которое, как можно увидеть, было во многом сходно с идеями радикальных протестантов — анти-тринитариев¹³. Показания М. С. Башкина во время этого допроса стали поводом для привлечения уже Артемия к судебному разбирательству. Так, на Архиерейском Соборе 1553–1554 годов последний был обвинён в сообщничестве с М. С. Башкиным и осуждён на заточение в Соловецком монастыре¹⁴.

Против Артемия выступило семь свидетелей, большая часть которых состояла в братии Троице-Сергиева монастыря. Бывшего игумена обвинили в неверном учении о Троице, критике «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого, оправдании еретиков-жидовствующих, нарушении постов (Артемий ел рыбу в Великий пост на Благовещение, будучи в гостях у царя, и в другие дни Великого поста — в гостях у мирян), в участии в полемике с римо-католиками (однажды Артемий специально для этого ездил в приграничный ливонский городок Нейгаузен), в критических высказываниях о двуперстии и о практике пения акафистов. Также Артемий был обвинён в клевете на духовника Троице-Сергиева монастыря, это обвинение стало поводом для лишения Артемия священного сана. Из перечисленного Артемий признал нарушение поста, участие в полемике с римо-католиками и рассуждения о крестном знамении. Остальные обвинения он отверг. Весь судебный процесс отражён в «Соборной грамоте» (она представляет собой своеобразный протокол суда)¹⁵.

Однако было ещё одно обвинение, которое Артемий частично признал, и которое ранее подробно не рассматривалось исследователями — критика в отношении практики поминовения усопших, о чем свидетельствовал келарь Троице-Сергиева монастыря. Так передаёт это «Соборная грамота»: «Да и потому Артемью вина: сказывал на него Троицкой келарь Андреян Ангиллов на Соборе, пред царем и перед нами...: говорил Артемей в Корнильеве монастыре, у Корнильевского игумена в келье у Лаврентья, что деи пети панихиды и обедни за умерших в том деи пособи нет, тем деи они муки не избудут; и Артемей на Соборе сказал: то деи ... говорил... про тех, которые жили растленным житьем и людей грабили, а после тех учнут пети панихиды и обедни и Бог

13 См. VIII летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. 13. СПб., 1904. С. 232–233.

14 Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. С. 254–255.

15 Там же. С. 249–256.

тех приношенья не приемлет, нет деи тем ничего, тем деи муки не из-быти»¹⁶. То есть Артемий считает, что души тех, кто вёл «растлѣнную жизнь» и «грабил людей» не получают облегчения посмертных мучений от молитв, за них возносимых Церковью. Примечательно, что, несмотря на всю серьёзность обвинения, Артемий частично признаёт его. Конечно, Собор принял к сведению как показания келаря, так и частичное признание Артемия, однако больший акцент обвинение делало на возможной связи между игуменом и М. С. Башкиным, которая прямо доказана не была. У суда имелись лишь косвенные доказательства: например, Артемий отказался называть ересью заблуждения М. С. Башкина (однако, не исключено, что игумен тем самым проявлял осторожность)¹⁷. Во всяком случае, возможное неверное богословское понимание заупокойных молитв в свете других обвинений отходит на второй план, что несколько странно, учитывая всю серьёзность обвинения со стороны келаря Троице-Сергиева монастыря.

Анализ отношения Артемия к практике поминовения усопших

С одной стороны, можно предположить, что источник мировоззрения Артемия — протестантство, а именно лютеранство или кальвинизм. В частности, можно усмотреть в словах Артемия «муки не избудут» отголоски учения Жана Кальвина о двойном предопределении. С другой стороны, можно предположить, что на мнение Артемия повлияла ересь стригольников. Как пишет Алексей Иванович Алексеев, стригольники полностью отвергали поминальные службы и заупокойные молитвы¹⁸.

Однако подобные выводы весьма поспешны. Во-первых, в Литве Артемий вступает в активную полемику с кальвинистами, что не дает основания полагать, что взгляды самого Артемия имеют основания

16 Там же. С. 252. «Да и в следующем виновен Артемий. Говорил о нём на Соборе перед царём и нами Троицкий келарь, Адриан Ангелов..., что Артемий, быв в келье игумена Корнильева монастыря Лаврентия, говорил, что нет помощи умершим от того, что по ним поют панихиды и обедни, что от этого им мук не избежать. Артемий на Соборе сказал: "то [я]... говорил... про тех, которые жили растлѣнно и грабили людей, что после [смерти] тех начинают петь панихиды и обедни. Бог тех [умерших] приношения не принимает, им от этого ничего нет, и мучений им не избежать"» (перевод Г. А. Осипова).

17 Там же. С. 253.

18 См. Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: «Индрик», 2012. С. 204.

в протестантстве. Во-вторых, нет других свидетельств о том, что во время своего пребывания в Московской Руси Артемий отвергал молитву за усопших в целом. В Послесловии к списку «Постнических словес свт. Василия Великого» (1543 г.) Артемий пишет: «Г[оспод]а ради и любовныя Его запов[е]де помяните д[у]шу мою за упокой, и в сенаник напишите»¹⁹. Слово «сенаник» значит то же, что и современное «синодик», следовательно, Артемий прямо просит поминать его и после смерти: это показывает, что он не отвергает молитву за усопших в целом.

Выше мы уже отмечали, что центральная тема полемики нестяжателей и иосифлян — монастырское землевладение. Артемий — представитель движения нестяжателей. Это подтверждается, в частности, его посланиями к Ивану IV, в одном из которых Артемий пишет, что монахи должны «жити своим рукоделием, и у мирских не просити»²⁰. Подобный взгляд на монашество был и у прп. Нила Сорского: «Это святыми отцами строго передано нам, — чтобы от праведных трудов нашего рукоделия и работы ежедневную пищу и прочее необходимо потребное Господь и Пречистая Его Мать для нас устраивали»²¹. По нашему мнению, специфическое отношение Артемия к поминанию усопших напрямую связано с его нестяжательскими взглядами. Не исключено, что на его позицию повлияло распространение определённой практики поминовения усопших, сложившейся и прочно укрепившейся к XVI веку в Московской Руси.

Означенная практика берёт своё начало в Иосифо-Волоцком монастыре, а в 1530/40-х годах становится образцовой для большинства русских обителей²². Она связана с различными вкладами в монастыри ради поминовения о здравии или, чаще, упокоении, а также с появлением синодиков, куда записывались имена жертвователей²³. Первые поминальные синодики стали появляться ещё в XIV–XV веках, однако именно благодаря деятельности прп. Иосифа эта практика становится традиционной в XVI веке²⁴. Синодики читались не обязательно священником

19 ГИМ. Увар. 255/1. Л. 451.

20 Послания старца Артемия, XVI века // Русская историческая библиотека. Стб. 1440.

21 *Нил Сорский, преподобный*. О том, как жить, от святых писаний // Преподобный Нил Сорский: Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 79.

22 См. *Алексеев А. И.* Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб.: «Алетейя», 2002. С. 148.

23 См. там же. С. 148–164; См. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 22–24.

24 О складывании на Руси церковно-поминальной практики см.: *Алексеев А. И.* Под знаком конца времён. С. 131–180.

и не обязательно за Литургией. Записи в них делались или на определённое время, или навечно, при том чаще всего не безвозмездно. А. И. Алексеев, изучив синодики Иосифо-Волоцкого монастыря, отметил, что запись в них делалась за пожертвование по принципу «сколько рублёв, столько и годов»; самые частые пожертвования составляли не менее 50 рублей²⁵. В данных синодиках отмечается и другая практика «повседневного поминания», которая подразумевала непосредственное поминание священником за Литургией, стоившее гораздо дороже²⁶.

Подобная практика вызывала недопонимание, что хорошо видно на примере послания прп. Иосифа княгине Голениной: княгиня недовольна тем, что её мужа за 20 рублей поминали лишь 7 лет²⁷. Согласно этому же посланию, прп. Иосиф исходит из «добровольного соглашения», которое должно заключаться между жертвователем и монастырём²⁸. При этом прп. Иосиф настаивает на том, что данное пожертвование необходимо самому вкладчику: «... у нас монастырских строителей, которых в монастыре погребают, тех и даром пишут в синодик и в годовое поминание на год, а с нищих Бог не берет, а с каждого богатого будет взято по его средствам. А если богатый даже пострижется в чернецы, а по средствам не дает, то его не велено помянуть в том монастыре»²⁹.

С учётом, во-первых, того, что практика вкладов за поминовение стала традиционной для русских монастырей в XVI веке, а во-вторых, того подхода, при котором эти вклады осуществлялись, можно предположить, что часто пожертвования могли вноситься людьми, чья репутация так или иначе не была безукоризненной. Вероятно, подобные практики вкладов в монастырь вызывали у Артемия неприязнь в свете его нестяжательских взглядов. Поэтому его фраза про тех, «которые жили растленным житьем и людей грабили», что «Бог тех приношения не принимает», и что «тем не избежать мучений», вряд ли имеет корни в протестантстве или ереси стригольников и вместе с этим точно не указывает на близость взглядов Артемия и М. С. Башкина.

В доказательство того, что Артемий полностью не отвергал молитвы за усопших подобно стригольникам или протестантам, можно привести

25 См. там же. С. 151.

26 См. там же. С. 152.

27 Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной / Подготовка текста и комментарии Я. С. Лурье, перевод А. А. Алексеева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: «Наука», 2006. С. 211

28 Там же.

29 Там же.

фрагмент одного из посланий. Выше мы уже отмечали, что большая их часть носит полемический характер. Одним из аспектов полемики Артемия с протестантами была практика поминовения живых и усопших, что отразилось в послании Ивану Зарецкому. Артемий пишет: «...всюды Духу Святому противляющеся глаголют: яко празно за умръших молитися, или приношение, или милостыня творити. Мы же в Ветхом пръвее обретаем в Божественном Писании, яко Иуда Маккавей... послал в Иерусалим дванадесять драхм сребра, да будет приношение за грехи умерших людий»³⁰. Как можно видеть, Артемий защищает практику поминовения усопших, приводя аргумент из 2-й Маккавейской книги Ветхого Завета (2 Макк. 12: 43–45). Далее он, что примечательно, аргументирует возможность приношений за душу умершего: «И апостолское правило повелевает за умръших молитися, и от имени их подавати убогим, яко велию ползу творят сия отшедшим душам»³¹, — и далее добавляет, — «Се же реша о благочестивых. О нечестивых же аще и всего мира богатство отдаси убогим, ничтоже ползуеши, и прочаа»³². Ссылается Артемий на «Постановления апостольские»³³. Как можно видеть, он не только не отрицает молитву за усопших, но и отмечает, что души умерших получают пользу от приношений и милостыни, однако души лишь умерших благочестивых. Нечестивые (то есть, те, кто не вели христианский образ жизни), по его мнению, не получают никакой пользы. Как можно видеть, позиция Артемия в данном послании несколько коррелирует со сказанным им на Соборе 1553–1554 годов. В обоих случаях он не видит пользы от молитв по усопшим, что жили «нечестивой», «растлѣнной жизнью».

Весьма поспешно будет называть высказывание Артемия о поминовении усопших ересью или богословским заблуждением. Не исключено, что его отношение к церковно-поминальной практике получило чёткое

- 30 Послания старца Артемия, XVI века // Русская историческая библиотека. Стб. 1286–1287; «...повсюду Духу Святому сопротивляющиеся говорят, что бесполезно за умерших молиться или приношение, или милостыню творить. Мы же в Ветхом [Завете] изначально обретаем в Божественном Писании, как Иуда Маккавей... послал в Иерусалим двенадцать драхм серебра в качестве приношения за грехи умерших людей» (перевод Г. А. Осипова).
- 31 Там же. Стб. 1287; «И апостольское правило повелевает молиться за умерших и от их имущества подавать убогим, потому что это даёт большую пользу отшедшим душам» (перевод Г. А. Осипова).
- 32 Там же; «Это говорится о благочестивых. О нечестивых же — даже если богатство всего мира отдать убогим — никакой пользы, и прочее» (перевод Г. А. Осипова).
- 33 См. Постановления святых апостолов чрез Климента, епископа и гражданина Римского. VIII. 43, 44. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 232.

обоснование в полемике нестяжателей и иосифлян. Артемий не отвергал в целом молитву за усопших, подобно протестантам или стригольникам. Исходя из этого, можно предположить, что обвинения со стороны келаря Троице-Сергиева монастыря Адриана могли быть не совсем достоверными.

Заключение

Исходя из посланий Артемия, а также из сведений о его биографии, можно заключить, что он является прямым сторонником движения нестяжателей, полемика которых с представителями движения иосифлян в начале XVI века велась, по большей части, по вопросу монастырского землевладения. Артемий, став монахом в Заволжье и восприняв основные положения богословия прп. Нила Сорского, стал сторонником скитского монастырского устава, предполагавшим общинное нестяжание. Напротив, общежительный монастырский устав, приверженцем которого был прп. Иосиф Волоцкий, не предполагал общинного нестяжания. По этой причине прп. Иосиф был сторонником монастырского землевладения, сопряжённого с практикой пожертвований в монастыри ради поминовения о здравии или упокоении и внесения имен поминаемых в синодики. Не исключено, что полемика нестяжателей и иосифлян по вопросу монастырского землевладения затронула и практику поминовения, ставшую традиционной к началу XVI века.

На Соборе 1553–1554 Артемий, в числе прочего, был обвинён в отрицании пользы от молитв за усопших. Сам игумен сознался, что не считает молитву за тех, кто жил «растлённой жизнью», действенной³⁴. Анализ источников показал, что Артемий на самом деле хоть и не отвергал в целом молитв за усопших, однако, действительно, не считал возможной молитв за «нечестивых». Такая категоричная позиция могла быть вызвана практикой церковного поминовения, при которой делались денежные вклады за души усопших. Сам Артемий пишет: «О нечестивых же еще и всего мира богатство отдаси убогим, ничтоже ползуеши...»³⁵, — тем самым он определяет действенность молитвы, исходя из образа жизни поминаемого. Учитывая то, что Артемий, участвуя в полемике с протестантами по вопросу поминовения усопших, отстаивал

34 См. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. С. 252.

35 Послания старца Артемия, XVI века // Русская историческая библиотека. Стб. 1287.

необходимость молитв за души умерших, можно сделать вывод об отсутствии влияния доктрин протестантов или еретиков-стригольников на данный аспект богословия Артемия.

Следует отметить, что полемика нестяжателей и иосифлян всё ещё требует последовательного научного изучения. Несмотря на обилие исторических исследований, посвящённых этой эпохе, недостаёт исследований богословского характера, затрагивающих все аспекты полемики, относящиеся к практике поминовения усопших в XVI веке.

Источники

ГИМ. Увар. 255/1. Л. 451.

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1836. С. 249–256.

История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси / Подготовка текста и комментарии А. А. Цехановича, перевод А. А. Алексеева. Т. 11. СПб.: «Наука», 2001. С. 310–479.

Нил Сорский, преподобный. Послание Гурию Тушину // Библиотека литературы Древней Руси / Подг. текста, комм. и пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Наука, 2006. Т. 9. С. 170–176.

Нил Сорский, преподобный. О том, как жить, от святых писаний // Преподобный Нил Сорский: Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 74–86.

Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной / Подготовка текста и комментарии Я. С. Лурье, перевод А. А. Алексеева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: «Наука», 2006. С. 208–216.

Послания старца Артемия, XVI века. Памятники полемической литературы в Западной Руси / сост. Петр Гильтебрандт // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 1201–1448.

Постановления святых апостолов чрез Климента, епископа и гражданина Римского. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.

VIII летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. 13. СПб., 1904.

Литература

Алексеев А. И. Под знаком конца времён. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб.: «Алетейя», 2002.

Алексеев А. И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие. М.: «Индрик», 2012.

Беляков А. В. Гурий // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 478.

Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906.

Голубинский Е. Е. История русской Церкви: период второй, Московский. СПб.: Тип. Синодальная, 1904.

Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М., Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1960.

Калугин В. В. Артемий // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 458–462.

Синицына Н. В. Типы монастырей и русский исторический идеал // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. М.: «Наука», 2002. С. 116–149.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

БОГОСЛОВИЕ ИКОНЫ И ОБРАЗА НА ЗАПАДЕ СЕГОДНЯ

Василий Петрович Ващев

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

alairfess@mail.ru

Для цитирования: Ващев В. П. Богословие иконы и образа на Западе сегодня // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 44–52. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.003

Аннотация

УДК 272

Данная статья посвящена рассмотрению западного восприятия богословия иконы и образа в настоящее время. Актуальность подобной тематики объясняется тем, что в конце XX — начале XXI-го века формируются современные теории изображения, пересматривающие отношения между образом и реальностью. Однако, наряду с этим продолжает существовать и развиваться направление, в котором священные изображения не просто сохраняют функции, усвоенные богословием Тридентского собора, но и становятся источником вдохновения за пределами современного искусства и живописи.

Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, современное богословие образа, богословие иконы.

The Theology of the Icon and the Image in the West Today

Vasily P. Vashchaev

MA in Theology

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

alairfess@mail.ru

For citation: Vashchaev, Vasily P. "The Theology of the Icon and the Image in the West Today". *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 44–52 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.003

Abstract. This article deals with the Western perception of the theology of the icon and the image today. As sacred images in this context do not simply retain the functions assimilated to them by the Council of Trent. But also become an important point of reference, a source of inspiration beyond modern art and painting. When, because of the concept of 'simulacra' and the proliferation of digital images in the late 20th and early 21st century, modern theories of the image are formed, reconsidering the relationship between the image and 'reality'.

Keywords: Roman Catholic Church, modern theology of the Image, theology of the Icon.

Достаточно широко известен тот факт, что западное восприятие икон отлично от восточного. Однако, как и другие священные изображения, они подвергаются пристальному вниманию со стороны Католической Церкви, запрещающей определенные виды искусства. И это касается как противоречащих вере, или непристойных изображений, так и произведений, способных ввести верующих в заблуждение¹. Правда, на Западе, возможно, за исключением небольших часовен, иконы выполняют скорее фоновую, нежели центральную функцию, учитывая их небольшой размер по отношению к общему пространству храма². При этом сегодня популярность иконы на Западе растет как в католической церкви, так и в различных протестантских деноминациях³. В связи с этим еще более актуальным становится «western icon and image theology»⁴.

Если обратиться к историческому контексту — а именно католической попытке восприятия неоклассицизма XVI–XVII веков, то ее итоги с точки зрения отстраненного наблюдателя выглядят специфично, поскольку его точная пропорциональность и холодный интеллектуализм противоречили по сути своей театральности, устоявшейся внутренней логике католического богослужения. Более того, Французская революция конца восемнадцатого века и столетие периодических

1 «Создание священных изображений на Западе не регулируется строгими канонами, которые действуют на протяжении веков, как это происходит в Восточной Церкви. Это не означает, что Латинская Церковь упустила из виду или пренебрегла своим надзором за священными изображениями: демонстрация изображений, противоречащих вере, или непристойных изображений, или изображений, способных ввести верующих в заблуждение, или изображений, происходящих от невоплощенной абстракции, или де-гуманизирующих изображений, неоднократно запрещалась». (The production of sacred images in the West is not governed by strict canons that have been in place for centuries, as is the case in the Eastern Church. This does not imply that the Latin Church has overlooked or neglected its oversight of sacred images: the exposition of images contrary to the faith, or indecorous images, or images likely to lead the faithful into error, or images deriving from a disincarnate abstraction or dehumanizing images, have been prohibited on numerous occasions.)

См. no: Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines. Vatican City, December 2001. No. 243.

2 «...учитывая их небольшой размер по отношению к величине церковного тела...» (given their small size in relation to the magnitude of a church body) См. no: *Visel J.* Icons in the Western Church: Toward a More Sacramental Encounter. Liturgical Press, 2016. P. 48.

3 Там же.

4 Вполне устоявшееся на Западе выражение. В переводе на русский: «западное богословие иконы и образа». См. подр. *Džalto D.* Icons: The Orthodox Understanding of Images and the Influence on Western Art // European History Online. 2019.

конфликтов и восстаний против власти, которые последовали за ней, вынудили Церковь занять решительную оборонительную позицию. Все чаще РКЦ стала обращаться к «старорежимным» традициям, пытаясь отстраниться от культурной и социальной вовлеченности. Но и эта попытка не увенчалась успехом. С практической точки зрения и с точки зрения культа, это отступление привело Церковь к ретроградному принятию схоластической культуры и богословия. По словам кардинала Ратцингера, это ознаменовало «бегство в историзм, копирование прошлого или попытку компромисса. Церковь теряла себя в смирении и культурном воздержании»⁵.

Потом последовала еще одна «реакция». Католическое религиозное искусство стало воспринимать различные художественные стили, являющиеся по своей сути светскими. Причем речь уже шла о полноценном восприятии, использовании на практике присущих им концепций и выразительных средств⁶.

Осознавая, что внутрь Церкви проникают художественные формы, которые не только не имеют отношения к христианской традиции, но и вряд ли подпадают под установившееся определение искусства, папа Пий XII выпускает энциклику «*Mediator Dei*». Ее тезисом становится запрет на использование внутри храмов образов, которые не вызывают у молящихся религиозного благоговения. В то же время он выразил желание удовлетворить новые потребности современного искусства, руководствуясь требованиями христианской общины, а не личными предпочтениями и вкусами художников.⁷

Последовавший вскоре за этим декретом Второй Ватиканский Собор (1962–1965) в Конституции «О Богослужении»⁸ вновь подчеркнул важность религиозного искусства для Церкви, посвятив этому вопросу 8 прескрипций⁹.

- Признавая в пункте 122-м пригодными для священного употребления произведения, отвечающие вере, благочестию и верно переданным нормам;

5 *Joseph Cardinal Ratzinger [Pope Benedict XVI]. The Spirit of the Liturgy. San Francisco: Ignatius, 2000. P. 130.*

6 Рыжов Ю. В. Философия иконы в традиции Востока и Запада. Электронный адрес: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php. Дата обращения: (18.05.21)

7 Рашкова Р. Т. Ватикан и современная культура. С. 317.

8 Конституция «О богослужении». Tipografia Poliglotta Vaticana. 1967. С. 113.

9 А именно пункты положений с 122-го по 129.

- принимая художественные формы различных эпох, «также искусство нашего времени, и всех народов и стран... лишь бы оно служило с должным благоговением и должной честью требованиям священных зданий и священных обрядов» (п. 123);
- указывая епископам «стремиться более к благородной красоте, чем к одной пышности» и удалять из священных мест произведения, «противоречащие христианскому благочестию и оскорбляющие подлинный религиозный смысл, будь то несостоятельностью, посредственностью или ложностью искусства» (п. 124);
- утверждая нерушимым «обычай предлагать в церквях почитанию верующих священные изображения» (п. 125);
- постановляя епископам с помощью компетентных лиц и Комиссий оценивать образы, а также следить, чтобы они не уничтожались бы (п. 126);
- вменяя им заботу о церковных художниках (п. 127);
- замечая, что Священные изображения, росписи и украшения должны соответствовать устройству Богослужения (п. 128);
- и наконец, декларируя, что «Клирики... должны изучать также историю и развитие священного искусства, равно как и здравые принципы, которые должны лежать в основе произведений священного искусства, чтобы быть способными ценить и хранить древние церковные памятники и давать соответствующие советы художникам в их творческом делании» (п. 129).

Таким образом, собор указал соответствующие границы использования живописи в иконописном творчестве.

Следующим этапом в конкретизации воззрений западного богословия иконы можно считать положения, содержащиеся в Кодексе канонического права, Кодексе канонов восточных церквей¹⁰ и Катехизисе Католической Церкви¹¹.

Первый из упомянутых — Кодекс канонического права в точности повторяет слова Конституции *Sacrosanctum Concilium* и предписывает сохранять практику размещения священных изображений в церквях для их почитания верующими. Аналогичным образом такое же положение декларируется в Кодексе канонов восточных церквей¹².

10 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1990.

11 Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001.

12 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1990. kan. 886: «Практика размещения святых икон или изображения,

Катехизис, с другой стороны, уделяет большее внимание этому вопросу. Причем отправной точкой его построений служит Воплощение Христа, который, приняв человеческую плоть и став истинным человеком, также принял на себя и ограничения смертной природы, сделав допустимым Свое изображение¹³. В самом наставлении объясняется и утверждается, что отдельные черты тела Христа действительно выражают божественную Личность Сына Божьего. А уже это позволяет говорить о почитании изображенного образа, и не противоречит первой заповеди, которая предостерегает верующих от идолопоклонства.

Такое положение вещей и сходство священного изображения с Литургией (по мнению авторов Катехизиса), служит достаточным основанием для введения понятия «литургической иконы»¹⁴ — в первую очередь изображений Христа. Всё же последующее: появление изображений Богоматери, святых, бесплотных сил — осмысливается уже исходя из этого.

В целом Катехизис интерпретирует эти этапы в контексте коммуникативной роли образов и всей христианской иконографии, выражающей Благоую весть, дополняя Слово образом. Иными словами, с точки зрения современных восточных католических богословов, использование языка символов в иконе позволило, с одной стороны, донести до верующих в понятной и простой форме содержание, ранее недоступное для передачи, а с другой стороны сокрыло некоторые тайны веры от «непросвещенных», бывших еще недостаточно подготовленными к их постижению¹⁵.

Насколько можно судить, главным из них является уже упомянутая литургическая икона. Причем если говорить о вкладываемом в этот термин смысле, то скорее речь идет о значении всего богослужения как места для утверждения веры, нежели о чем-то конкретно-материальном. Согласно такому пониманию, роль Литургии должна заключаться, прежде всего, в эффективном воздействии на сознание и даже подсознание собравшихся в ней верующих, и приводить к обращению и катехизации. Отдельные же ее части: будь то изображение, символ, цвет, жест, или музыка — оказываются в роли вещей, понятных сознанию

которые должны почитаться христианами, в соответствии с порядком, установленным особым законом своей собственной Церкви»

13 Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001. С. 123.

14 Там же. С. 284.

15 Подобный лейтмотив прямо следует из современного труда польского богослова К. Матвейчука. См. *Matwiejuk K. Ikona jako komunikator treści zbawczych* // *Warszawskie Studia Pastoralne*, 2013. S. 82–87.

современного человека¹⁶. Преимущество изображений — в понятности и назидании, особенно для молодых людей, которые с самого рождения живут в мире образов, созданных средствами массовой информации¹⁷.

Таким образом, вышеизложенный подход только форме отличается от постановлений, например, Тридентского собора, равно как и дальнейшие указания катехизиса на помощь изображений в молитве, и одновременно их опасность, если они не проистекают из ясного богословского видения¹⁸.

Некоторые воззрения, в частности, кардинала Йозефа Ратцингера, а впоследствии Папы Бенедикта XVI на литургическую функцию священных изображений, позволяют говорить о несколько ином мнении, где дидактическое восприятие образов несовместимо с верой в воплощение Бога, и Седьмой Вселенский Собор должен быть воспринят по-новому¹⁹.

В этой же канве звучали и замечания Папы Иоанны Павла II, уделявшего особое внимание проблемам современной культуры. Одно из своих последних посланий (4 апреля 1999 г.) он специально адресовал людям искусства. Причем в нем, прямо высказывая убеждение, что каждая подлинная форма искусства является особым путем доступа к более глубокой реальности человека и мира. Папа также отмечает, что полнота истины, заключенной в Евангелии, должна вызывать интерес у художников. Причину этого понтифик усматривает в том, что они, будучи людьми искусства, по своей природе, чувствительны к проявлениям скрытой красоты реальности. Икона же, содержа тайну Воплощения в том или ином аспекте, аналогична тому, как таинства отображают ее²⁰.

В апостольском послании *Duodecimum saeculum*, изданном по случаю 1200-й годовщины Второго Никейского собора, папа рекомендовал более широкое использование священных изображений в евангелизации

16 «Rola liturgii powinno być przede wszystkim skuteczne oddziaływanie na świadomość, a nawet podświadomość zgromadzonych na niej wiernych, czego efektem będzie lepsza komunikacja wiary, dzięki czemu sama liturgia stanie się swego rodzaju katechezą». См. подр.: *Wolny-Zmorzyński K.* Fotograficzne gatunki dziennikarskie. Warszawa, 2007. S. 41.

17 *Dąbala J.* Tajemnica i suspens w sztuce pisanía. W kręgu retoryki dziennikarskiej i dramaturgii medialnej. Toruń, 2010. S. 120.

18 *Букашинович В. свящ.* Литургическое возрождение в XX в. М.: Христианская Россия, 2005. С. 109.

19 *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Богословие литургии: сакраментальное обоснование христианского существования. М.: Благотворительный фонд им. святителя Григория Богослова, 2017. С. 136–137.

20 *Чистяков Г., свящ.* Благо — условие красоты // «Свет Евангелия», № 29, 18 июля 1999. С. 6.

верующих. Основание этого он видел в постоянном росте потребности в некоем духовном языке, на котором говорит подлинное христианское искусство. Он призывал епископов придерживаться соборных постановлений, поскольку они «являются для нас, католиков, как и для наших православных братьев, сильным стимулом для того, чтобы мы вместе переосмыслили путь традиции неразделенной Церкви»²¹.

Поэтому достаточно закономерно, что вышеописанные предпосылки привели к сосредоточению на теологии красоты²², начинающей в современном католическом богословии играть все более важную роль²³. Об этом, в частности, свидетельствует энциклика *Lumen fidei* папы Франциска. В ней постулируется, что вера должна быть одновременно «слушающей» и «видящей», поскольку такое восприятие не взаимоисключает, но дополняет друг друга, являясь полноценными и равными путями постижения Бога²⁴.

Таким образом, богословие иконы и образа становится одним из ответов на вопросы современности, но из-за продолжающегося процесса развития и адаптации, лишь намечает возможные пути диалога и собственного «открытия». Тем не менее, имеющиеся прецеденты, в частности, энциклики и апостольские послания пап, позволяют надеяться на скорое изменение сложившейся ситуации.

Библиография

Chatupniak R. Fides ex visu we współczesnej teologii piękna // *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2014. S. 151–175.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1990.

- 21 См.: *Иоанн Павел, П.* Апостольское послание «*Duodecimum saeculum*» (4 дек. 1987), 89 // *AAS* 80 (1988). P. 247–249.
- 22 «...истина, данная в Откровении, по своей сущности есть Красота, она показывает форму красоты и излучает ее. Красота в ней увлекает и может быть воспринята» См. под. *Фьориндо Эмилио Реати* Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб.: Европейский Дом, 2002. С. 99.
- 23 Об этом весьма подробно пишет польский католический священник, профессор богословских наук Радослав Анджей Шалупняк в своей работе, изучающей богословие красоты в современной католической теологии. *Chatupniak R.* Fides ex visu” we współczesnej teologii piękna // *Colloquia Theologica Ottoniana*, 2014. S. 151–175.
- 24 *Франциск I. Папа.* Энциклика *Lumen Fidei* Верховного Понтифика Франциска епископом, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. М.: Изд-во Францисканцев, 2013. С. 36.

- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines. Vatican City, December 2001. No. 243.
- Dąbala J.* Tajemnica i suspens w sztuce pisania. W kręgu retoryki dziennikarskiej i dramaturgii medialnej. Toruń, 2010.
- Joseph Cardinal Ratzinger [Pope Benedict XVI]. The Spirit of the Liturgy. San Francisco: Ignatius, 2000.
- Matwiejuk K. Ikona jako komunikator treści zbawczych // *Warszawskie Studia Pastoralne*, 2013.
- Wolny-Zmorzyński K. Fotograficzne gatunki dziennikarskie. Warszawa, 2007.
- Вукашинович В. свящ.* Литургическое возрождение в XX в. М.: Христианская Россия, 2005.
- Иоанн Павел, П.* Апостольское послание «Duodecimum saeculum» (4 дек. 1987), 89 // *AAS* 80 (1988). P. 247–249.
- Как читать Розарий согласно апостольскому посланию Иоанна Павла II «Розарий Девы Марии»: Тексты молитв и апост. послание Rosarium Virginis Mariae в помощь священникам, монашествующим и мирянам. М.: Изд-во Францисканцев, 2003.
- Катехизис Католической Церкви. М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001.
- Конституция «О богослужении». Tipografia Poliglotta Vaticana. 1967.
- Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Богословие литургии: сакраментальное обоснование христианского существования. М.: Благотворительный фонд им. святителя Григория Богослова, 2017.
- Рашкова Р. Т.* Ватикан и современная культура. М.: Политиздат, 1989.
- Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб.: Европейский Дом, 2002.
- Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада. Электронный адрес: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Article/ryjov_filikon.php. Дата обращения: (18.01.23).
- Франциск I, папа.* Энциклика Lumen Fidei Верховного Понтифика Франциска епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам о вере. М.: Изд-во Францисканцев, 2013.
- Чистяков Г., свящ.* Благо — условие красоты // «Свет Евангелия», № 29, 18 июля 1999. С. 6.

ПЕРЕВОДЫ

Б. ШУЛЬЦЕ И ЕГО СТАТЬЯ «СПОР О БОЖЕСТВЕННОСТИ ИМЕНИ ИИСУС В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ»

Священник Николай Викторович Солодов

кандидат физико-математических наук
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nsolodov@gmail.com

Для цитирования: Солодов Н., свящ. Б. Шульце и его статья «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии» // Вопросы богословия. 2024. № 1 (11). С. 53–82. DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.004

Аннотация

УДК 27-144.7

Во вступительной статье к переводу фрагмента работы Б. Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии» приводятся биографические данные автора и намечается его творческий путь. Показано место и значение исследования Шульце в контексте богословских споров об имяславии. Указывается логика выбора и объем фрагмента статьи, взятого для перевода.

Ключевые слова: Б. Шульце, имяславие, западное богословие, схимонах Иларион (Домрачев), «На горах Кавказа».

B. Schulze and His Article “The Dispute about the Divinity of the Name Jesus in Russian Theology”

Priest Nikolai Solodov

PhD in Physical and Mathematical Sciences

Associate Professor at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

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

nsolodov@gmail.com

For citation: Priest Nikolai Solodov. “B. Schulze and His Article “The Dispute about the Divinity of the Name Jesus in Russian Theology””. *Theological Questions*, no. 1 (11), 2024, pp. 53–82 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.004

Abstract. The introductory article to the translation of a fragment of B. Schultze's work “The dispute about the divinity of the name Jesus in Russian Theology” provides biographical data of the author and outlines his creative path. The place and significance of Schultze's research in the context of theological disputes about the name of God of Orthodoxy is shown. The logic of the selection and the volume of the fragment of the article taken for translation are indicated.

Keywords: B. Schultze, onomatodoxy, Western Theology, schemamonk Hilarion (Domrachev), “On the Mountains of the Caucasus”.

Бернхард Шульце родился в Берлине 19 января 1902 г. в день праздника имени Иисуса, чему он сам придавал немалое значение¹. В семье было шестеро детей: один из его братьев стал военным капелланом и погиб в советском плену в 1945 г., одна из сестер была миссионером в Мозамбике и погибла в 1976 г. Сам Бернхард, хотя и обладал слабым здоровьем, прожил долгую жизнь и скончался в 1990 г.

В 1920 г. он вступил в орден иезуитов и, готовясь к принятию сана, первое время жил в Голландии, обучаясь философии под руководством Вильгельма Клейна, а затем богословию. В 1930 году Бернхард стал священником. В 1932 г. он поступает в Восточный папский институт в Риме, в 1936 г. защищает диссертацию на тему «Взгляды на Церковь Николая Бердяева», впоследствии изданную отдельной книгой². В следующем году началась многолетняя преподавательская деятельность Шульце в институте: в 1937 г. он читал спецкурс «Учение о Софии русского протоиерея Сергия Булгакова» и в дальнейшем вел различные предметы.

Научные интересы Б. Шульце концентрировались вокруг актуальных вопросов русского богословия. Они касались паламизма³, богословия Максима Грека⁴, мировоззрения Виссариона Белинского⁵ и других тем.

Статья Бернхарда Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии»⁶ вышла в 1951 году на немецком языке. Будучи написанной на тему имяславческих споров, тему, вызывавшую в русской церковной среде живейший интерес на протяжении всего XX века, статья тем не менее оставалась практически не известной в России. Кроме языкового барьера и плохой доступности западных журналов была еще одна причина содержательного характера. Выдав огромный кредит доверия имяславческой партии, русское церковно-богословское сообщество не было готово трезво и, по выражению Шульце, рационально, но не рационалистично, обсуждать доводы обеих сторон. Всей нашей мыслящей интеллигенции от Мандельштама до Флоровского

1 Здесь и далее биографические сведения о Б. Шульце взяты из: Farrugia E. G. P. Bernhard Schultze, SJ: Life and Work (1902–1990) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1990. Vol. 50. P. 269–282. См. также: Ambros P. Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa // *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*. Vol. 1. 1999. P. 1–45.

2 Schultze B. *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajev*. Roma, 1938.

3 Schultze B. *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart* // *Scholastik*. 1951. Bd. 26. S. 390–412.

4 Schultze B. *Maksim Grek als Theologe*. Roma, 1963.

5 Schultze B. *Wissarion Grigorjewitsch Belinskij*. Muenchen-Salzburg-Koeln, 1958.

6 Schultze B. *Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie* // *Orientalia Christiana Periodica*. 1951. Vol. 17. S. 321–394.

имяславие представлялись чем-то живым, оригинально русским и одновременно глубоко святоотеческим, в противовес казенно-официальной, испытывавшей всевозможные западные влияния позиции Синода.

Однако, при ближайшем рассмотрении, на основе фактического анализа, дело представляется не таким ясным, и генезис имяславия оказывается довольно сложным⁷. Как раз таким неторопливым и иногда даже прозаическим анализом и занята большая часть довольно обширной статьи Шульце.

Представляется, что именно такого неторопливого, вдумчивого и внимательного взгляда не хватало спорящим сторонам. Католик-схоласт Шульце вносит в запальчивый спор православных ревнителей необходимую точность терминологии и четкость различий, желание понять позицию каждой стороны. К паламизму он относится настороженно, но признает, что имяславческая сторона имеет больше перспектив и выдвигает интересные богословские проблемы. Богословская позиция оппонентов имяславия и, прежде всего, С. В. Троицкого ему ближе, в ней легче опознается традиционная церковная мысль Григория Нисского и других каппадокийцев, однако и эта позиция, особенно в полемических преувеличениях рискует уклониться — и так действительно бывало — в психологизм и номинализм.

Не следует, впрочем, и идеализировать подход Б. Шульце. Так, историческая сторона имяславческих споров излагается им довольно поверхностно. Понятным образом, он мало знаком с практикой православного богослужения, хотя это в немалой степени компенсируется хорошим знанием латинского литургического обихода. Греческие святые отцы хорошо знакомы ученому, но православная традиция их прочтения не так понятна. Поэтому Исаак Сирин оказывается лишь «не-сторианином, жившим в VII в.», а для пояснения слов «богоотец пророк Давид» используется цитата из Максима Исповедника.

Таким образом, основным методом Шульце оказывается непосредственный анализ текста главных произведений полемизирующих сторон, а главным достоинством является непредвзятый интерес к богословской дискуссии и поиск истины и с той, и с другой стороны.

Ниже представлен перевод на русский язык части статьи Б. Шульце «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии», касающейся богословских положений схимонаха Илариона (Домрачева), сформулированных им в книге «На горах Кавказа». Выбор фрагмента обусловлен нашими личными исследовательскими интересами. Для понимания места переведенного фрагмента в общем объеме мы приводим

7 См. Солодов Н. В., иер. Схимонах Иларион (Домрачев) и его книга «На горах Кавказа» // Богословский вестник. 2024. (В печати).

план всей статьи; жирным шрифтом выделены переведенные места. При наличии интереса со стороны читательского и издательского сообщества в будущем статья может быть переведена полностью.

Насколько нам известно, на сегодняшний день из литературного наследия Б. Шульце на русский язык переведен лишь фрагмент его книги «Русские мыслители: их отношение ко Христу, Церкви и папству»⁸, посвященный его коллеге по Восточному институту В. И. Иванову⁹.

0. **Предисловие**
1. **Общий ход спора**
2. **Сторонники божественности Имени**
 - a. **Схимонах Иларион (Домрачев)**
 - i. **Биографические данные**
 - ii. **Учение Илариона об Имени Божиим**
 - iii. **Выписки из третьей главы книги «На горах Кавказа»**
 - iv. **К философии имени**
 - v. **К богословию имени**
 - vi. **Обоснование о. Иларионом своего учения с помощью цитат из Священного Писания и отцов Церкви**
 - b. **Иеросхимонах Антоний (Булатович)**
 - i. **Его учение и основные положения**
 - ii. **Учение Булатовича в контексте паламитского богословия**
 - iii. **Подтверждающие ссылки на Священное Писание**
 - iv. **Подтверждающие ссылки на святых отцов**
3. **Противники нового учения**
 - a. **С. В. Троицкий**
 - i. **Учение об именах по Григорию Нисскому**
 - ii. **Возражения имяславцам**
4. **Осуждение нового учения**
 - a. **Послание Константинопольского патриарха Иоакима от 2 сентября 1912 г.**
 - b. **Заключение Халкинской Богословской школы от 30 марта 1913 г.**
 - c. **Послание Константинопольского патриарха Германа от 5 апреля 1913 г.**

8 Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienna, 1950.

9 См. Доронина А. А. Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62.

- d. Послание Святейшего Синода.
 - e. Постановление Святейшего Синода от 27 августа 1913 г.
 - f. Послание Константинопольского патриарха Германа от 11 декабря 1913 г.
5. Дальнейшие споры.
- a. Полемика С. В. Троицкого и С. Н. Булгакова
 - b. Позиция В. Эрн, П. Флоренского и С. Булгакова
6. Смысл и значение споров.
- a. **Неясность богословского пути у отдельных авторов**
 - i. **Схимонах Иларион**
 - ii. Иеромонах Антоний (Булатович)
 - iii. С. В. Троицкий
 - iv. Постановления Синода и Константинопольских патриархов
 - v. ЗаклЮчение Халкинской богословской школы
 - b. Причины этой неясности
 - i. Реалисты и рационалисты. Действительно ли имяславцы реалисты при том, что они примыкают к рационалистическому учению Евномия? Действительно ли их противники рационалисты при том, что они опирались на учение Григория Нисского о непознаваемости Бога?
 - ii. Опасности: номинализм и агностицизм с одной стороны и преувеличенный реализм с другой.
 - iii. Предлагаемый путь решения. Взять за основу лишенное полемических крайностей богословие имени в духе Григория Нисского, по своей сути рациональное, как в классической схоластике, но не рационалистическое. Многих недоразумений удалось бы избежать, если бы спорящие стороны больше внимания уделяли различиям, принятым в рациональном богословии.
7. Попытка наметить поиск решений
- a. Познаваемость энергии Божией
 - b. Откровение Божественных имен, как частный случай
 - c. Различия между именем и изображением, между восприятием человеческой природы и принятием имени «Иисус» Сыном Божиим.
 - d. Присутствие Божие в имени «Иисус», действенность имени «Иисус» в совершении чудес и в таинствах.

**Бернхардт Шульце. Спор о божественности имени
Иисус в русском богословии¹⁰**

Как утверждал протоиерей Г. Флоровский в своем докладе на первом конгрессе по православному богословию в Афинах¹¹, а также и в своем подробном исследовании «Пути русского богословия», в истории русского богословия есть «нечто трагическое»: «раскол в православном сознании», определенное «творческое замешательство», «неясность пути». Мысль отделилась, оторвалась от глубин, слишком поздно вернулась к себе и к сознанию своей роковой оторванности¹². Образовался болезненный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и мыслью, обращенной к Богу в молитве, между богословской школой и церковной жизнью, «разрыв и раскол между «интеллигенцией» и «народом» в Церкви». Характерным проявлением этого стала «Афонская смута» 1912–1913 гг., споры об Имени Божиим и Иисусовой молитве¹³. Ответственность за такое положение Флоровский возлагает на внедрение западного: католического и протестантского богословия в России.

Вопрос о справедливости этого утверждения мы пока что оставляем в стороне. В любом случае спор о божественности имени Иисус, как верно утверждает Флоровский, является очень характерным и показательным для русского богословия того времени, а частично и для современного русского богословия. По этой причине мы обращаемся к этому предмету, хотя спор сам по себе, вероятно, не имеет того значения, которое придавали ему в свое время те, кто в нем участвовал¹⁴. Впрочем, с самого начала следует отметить, что и в этой смуте и неясности также очень глубоко и ясно проявляется христианское благочестие, и в этом богословском споре несомненно присутствуют предпосылки

10 Перевод иерея Николая Солодова по изданию: Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // *Orientalia Christiana Periodica*. 1951. Vol. 17. S. 321–394. См. Солодов Н. В., иер. Б. Шульце и его статья «Спор о божественности имени Иисус в русском богословии».

11 Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. Herausgegeben von Prof. H. A. Alivisatos, Athen 1939, S. 212–231; 229.

12 Procès-Verbaux. S. 229.

13 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 502–503.

14 Антоний (Булатович), иеросхимонах. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим. По документам имяславцев. СПб., 1914. С. 65. «Последний натиск сатаны».

для более глубокого богословского понимания: те кирпичики, из которых может быть построено богословие имени Божия.

Мы последовательно рассматриваем: 1. Общий ход спора. 2. Сторонников божественности Имени: Илариона и Антония (Булатовича). 3. Противников, прежде всего, С. В. Троицкого. 4. Осуждение нового учения. 5. Дальнейшие споры. 6. Смысл и значение споров.

Общий ход спора

Флоровский следующим образом (достаточным для наших целей) резюмировал основные события и даты: «История «Афонской смуты» еще не написана, существует только полемическая и очень пристрастная литература. Спор вспыхнул вокруг книги схимонаха Илариона: «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-подвижников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынных, составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион», 1-е изд., Баталпашинск, 1907; 2-е изд., исправ. и много дополн., 1910; 3-е изд., К. Печерская лавра, 1912. Сперва эта книга с большим сочувствием была принята в монастырской среде, но вскоре многим показалась соблазнительной та смелость, с которой Иларион говорит о Божественном сопричастии в молитве и называет призываемое имя Иисусово «самим Богом». Для Илариона это было, по-видимому, не столько богословским утверждением, сколько простым описанием молитвенной реальности. Психологизм¹⁵ в истолковании молитвы многим представлялся более безопасным, смиренным и благочестивым. Начался спор в печати, всего больше в журнале «Русский Инок», который издавался в Почаевской лавре, и против Илариона очень резко высказался арх. Антоний. Весь полемический материал был собран впоследствии в анонимном сборнике: «Св. Православие и Имябожническая ересь». Харьков, 1916; ср. и книгу С. В. Троицкого «Об именах Божиих и имябожниках». (СПб., 1914, из «Церковных Ведомостей») На Афоне спор сразу же принял неистовое и мятежное течение, и все богословские доводы были омрачены страстью и раздражением. Спор пришлось оборвать силою, почти насилием. Последователи Илариона

15 Психологизм усматривает Флоровский в сотериологии митрополита Антония (Храповецкого). См. Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С. 148–187. Ср. наше исследование: Schultze B. La nuova soteriologia russa // Orientalia Christiana Periodica. 1946. Vol. 12. S. 144–145.

были объявлены еретиками под именем «имябожников» (сами они называли себя «имяславцами», а своих противников «имяборцами»), и несколько сот монахов были насильственно выдворены и вывезены с Афона и расселены по разным обителям в России (определение Св. Синода от 29 авг. 1913 г.). Вопрос по существу, однако, остался недораскрыт»¹⁶.

Конкретные подробности приводит Троицкий в главе «Борьба со смутой на Афоне». Он сообщает, что в русских афонских монастырях поначалу три четверти всех монашествующих приняли новое учение, но их число уменьшилось до одной четверти после прибытия комиссии от Св. Синода. Эта четвертая часть, в которую входили и предводители движения, была доставлена в Россию: 621 монах, пятнадцатая часть всех афонских насельников¹⁷. Разумеется, в России озлобленные монахи стали пропагандировать свое учение, и для них оказался очень кстати, что, представляя себя мучениками, они могли завоевывать симпатии широких кругов¹⁸.

Впрочем, у афонского спора была короткая и довольно далеко отстоящая по времени прелюдия. Еще в 1870–1880-х годах, когда вышли первые издания почившего в 1908 г. и почитаемого святым протоиерея Иоанна Кронштадтского, произошел спор. Против Иоанна выступил Феофан Затворник, но очень скоро прекратил полемику. Сторонники нового учения относят начало споров к середине XIX столетия и связывают их — как и позднее Флоровский — с влиянием западного, латинского, по их мнению, номиналистического богословия, выдающимся представителем которого они среди прочих считают Варлаама Калабрийского, наиболее значительного противника богословского паламизма.

Представители обеих партий возводили друг на друга различные обвинения. Имяславцев обвиняли в пантеизме, магических верованиях,

16 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 571–572.

17 Троицкий пишет буквально следующее: «Результаты деятельности командированных Святейшим Синодом лиц свелись к тому, что в двух афонских обителях число заблуждающихся уменьшилось с $\frac{3}{4}$ всего состава монашествующих до одной трети, и одна треть эта, в которую вошли почти все вожаки лжеучения, перевезена в Россию» (Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 172. Далее: Троицкий). Эти данные плохо согласуются с известными фактами. Всего русских святогорцев в ноябре 1913 г. было по разным оценкам от 4000 до 5000. В Пантелеимоновском — 2217, в Андреевском — 700 (Шкаровский М. В. Тысяча лет Русского Афона. СПб., 2016. С. 122–123). Число 621 не является ни четвертью, ни третью — прим. перев.

18 Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 172. Никон (Рождественский), архиеп. Плоды великого искушения около имени Божия // Церковные ведомости. 1913. № 34. С. 1504–1521. Ср. ниже.

идолослужении, смешении божественного существа и энергии, дитеизме, евномиианстве, варлаамизме, искажении цитат, недостатке правдивости и систематической лжи. Имяславцы ставили в вину своим противникам субъективизм, рационализм, номинализм, варлаамизм, искажение и неточность переводов.

Сторонники божественности Имени. Схимонах Иларион

Автор книги «На горах Кавказа», послужившей поводом для начала споров, поначалу был монахом в Русском афонском Свято-Пантелеимоновом монастыре, затем в дочернем Ново-Афонском Симоно-Кананитском монастыре¹⁹. Там он не сумел прижиться, оставил — как некоторые говорят, без благословения игумена — Святую гору²⁰ и стал жить отшельником в Кавказских горах²¹. Один из его кавказских сподвижников, которому Иларион дал просмотреть рукопись своей книги, просил его не публиковать книгу, или, если он все же намерен это сделать, хотя бы внести два существенных изменения: не следует утверждать 1. что имя Иисус есть Сам Бог и 2. что не стяжавший молитвы Иисусовой не спасется²². Но поскольку Иларион был готов отказаться только от второго положения, то духовный друг его предсказал ему скорби и раздор²³.

Книга Илариона, содержащая среди прочего живые и образные описания природы, помогающие душе восходить к Богу, преследует, как говорится в начале предисловия, единственную цель, как можно полнее объяснить Иисусову молитву²⁴: «Молитвой Иисусовой мы называем не иное что, как благоговейное призывание спасительного имени Господа нашего Иисуса Христа — во всякое время, при всяком занятии и на всяком месте, кому и как можно, по своим силам, усердию

19 На Черном море у подножия Кавказа. Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 367–369.

20 Монах Пахомий (Буберенко), на которого ссылается Б. Шульце, имеет в виду игумена Ново-Афонского монастыря Иерона, с которым у схимонаха Илариона, действительно, были сложные отношения — прим. перев.

21 Пахомий, мон. История афонской смуты или имябожеской ереси. СПб., 1914. С. 5.

22 См. об этом ниже.

23 Пахомий. С. 6.

24 Иларион (Домрачев), схимон. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1910. С. V. Далее: На горах Кавказа.

и произволению»²⁵. Автор честно признает, что будет говорить только о молитве Иисусовой, а не о всей духовной жизни, и что его односторонний труд никоим образом не претендует на ученость и на логическое изложение мысли, соответствующее современной науке²⁶. Также с самого начала подчеркивается, что одна эта молитва не спасает, что предварительно предполагается вера и исполнение всего евангельского Закона, в особенности любви к Богу и ближнему, смирение и т. д.²⁷ С другой стороны, эта молитва все же необходима, чтобы человек имел в себе божественную жизнь: «Потому-то Симеон Новый Богослов и говорит, что если мы здесь, в этой жизни не увидим Господа, то и никогда не увидим; если здесь не соединимся с Ним, то и никогда не соединимся. Но увидеть Господа и соединиться с Ним нельзя без благодатной молитвы»²⁸.

Спорное учение Иларион излагает в третьей главе «Разъяснения о том, что в имени Божием присутствует Сам Бог». Один из старцев говорит: «Прежде всего нужно утвердить в себе ту непреложную истину, согласную как с Божественным откровением, так и с здравыми понятиями разума, что в имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим Существом и (всеми) Своими безконечными свойствами. Конечно, это нужно разуметь духовно, — сердцем просвещенным, а не тем плотским разумом, который, незаконно вторгаясь в духовную область, желает телесно осязать духовные предметы и, не понимая, возражает: како может Сей нам дати Плоть Свою ясти? (Ин. 6, 52) Или еще возражает в своем полном непонимании дела: како может человек, стар сый, второе внити во утробу матери и родиться? (Ин. 3, 4). Господь же говорит: рожденные от духа — дух есть (Ин. 3, 6), то есть духовные предметы понимаются духовно, при свете благодатного их озарения.

Для всякого верного работника Христова, любящего своего Владыку и Господа, усердно Ему молящегося и святое имя Его благоговейно и любезно в сердце, своем носящего, — имя Его всеизрядительное, достопоклоняемое и всемогущее есть как бы Сам Он — Вседержавный Господь Бог и дражайший Искупитель наш Иисус Христос, прежде всех век от Отца рожденный, Ему единосущный и равный Ему по всему.

25 Там же. На той же первой странице предисловия приводится ссылка на житие святого Григория Паламы в пятом томе русского добротолубия.

26 Там же. С. XVII–XVIII.

27 Там же. С. IX, XVII; подробно стр. 47 и далее.

28 Там же. С. VII. Эта молитва совершенно необходима для нашего спасения и заменить ее невозможно ничем (С. 60).

Иначе и быть нельзя. Господь есть мысленное, духовное умозерцательное Существо, таковое же и имя Его; равным образом и души наши есть Существа духовные, мысленные, только расстояние между ними и Богом бесконечное, якоже и подобает быть между Богом и тварью, при всем том, наше к Нему отношение и приближение действует духовно, для телесных очей незримо, силами души внутренними. Словом, все происходит в области духа, где что-либо телесное отнюдь не имеет места. И вот, с этой точки зрения, всякому видно, что Имя Господа Иисуса Христа нет возможности отделит от Его святейшего Лица. Ведение сие, а тем более чувство этого высочайшего таинства, на столько драгоценно в нашей духовной жизни, что служит ее центром и основанием. А потому и говорится о нем с такою настойчивостью, силою и убеждением...

Сие Божественное чувство дает нашей молитве к Сыну Божию силу, крепость и неразвлекаемость. Оно собирает воедино — в сердце — все наши внутренние силы и пронизает своим бытием всю нашу духовную природу, в ее собранном единстве своих сил, как солнечный луч пронизывает стекло. И душа наша, озаренная Божиим светом, преизобильно изливающимся от Господа Иисуса, сущего в Своем пребожественном имени, уже как бы естественно и не трудно восходит на степень высшего духовного совершенства. И человек по всему бывает духовен, освящен и соединен с Богом. В действии же своем сие происходит так:

Когда человек, движимый Божественным мановением, неленостно, со всем зависящим от него старанием, не жалея трудов и времени, при всяком занятии, будет днем и ночью призывать умом или устами имя Божие священной молитвою Иисусовою: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного, конечно, исполняя вместе с этим, по силе возможности и все прочие евангельские заповеди, находясь в глубоком самоуничижении и сознании своего греховного состояния и нужды в Божией помощи, то по многом или малом времени, как то будет благоугодно Сердцеведцу, бывает с ним некое дивное и преестественное дело. Имя Господа Иисуса Христа, если можно так сказать, как бы воплощается, человек ясно ощущает внутренним чувством своей души в Имени Божиим Самого Господа. Это ощущение Самого Господа и Его имени сливается в тождество, по коему невозможно бывает отличить одно от другого. А это, в свою очередь, делается понятным при мысли о том, что если Господь Иисус Христос принял в Свою Божественную Личность наше естество и одним именем называется Богочеловек, потому что в Плоти Его обитала вся полнота

Божества (Кол. 1, 19), то несомненно сия полнота Его Божественных совершенств обитает и в Его пресвятом имени Иисус Христове. Сказать бы так: если во плоти пребывала видимо — телесно, то в имени Его Святом невидимо, а духовно и ощутимо только сердцем или же духом своим. И вот, внося сие имя в сердце свое, мы прикасаемся в нем, по слову святого Макария Великого, как бы к Самому естеству Христову, Его Богочеловеческой природе, и в этом внутреннем, глубочайшем, сердечном единении или как бы слиянии своего духа с Духом Христовым, то есть Его Богочеловечеством, бываем с Ним, по свидетельству святого апостола, един дух (1 Кор. 6, 17). Где по причине крайне близкого и тесного союза или как бы слития, уже по неизбежности приобщаемся и Христовых свойств: Его благодати, любви, мира, блаженства и прочего — ощутительно вкушаем, яко благ Господь. А от этого без сомнения и сами делаемся по образу Создавшего нас — благими, кроткими, незлобивыми, смиренными, носим в сердце несказанную любовь ко всем и ощущаем в себе вечный живот. И только таковой человек, ради своего сердечного сочетания с Господом, явственно ощущая духом своим в имени Иисус Христове Его Божественное присутствие (Самого Его), не обинуясь, может свидетельствовать пред всем миром, что имя Господа Иисуса Христа есть Сам Он, Господь Бог, что имя Его неотделимо от Его Святейшего Существа, а с Ним едино, утверждаясь в этом не на соображениях разума, но на чувстве сердца своего, проникнутого Господним Духом.

Сюда должно отнести и слово святого апостола: верующий в Сына Божия иметь свидетельство в себе (1 Ин. 5, 10). Что, конечно, есть чувство благодатного соприсутствия Господа Иисуса в сердце, то есть во храме внутреннего человека, уверительно слышимое и осязательно чувствуемое, точно также и имеющий в себе внутреннее действие молитвы именем Господа Иисуса явственно слышит в сердце своем Его спасительное сопребывание, Его жизнь и даже, если можно так выразится, как бы Его дыхание. В такое именно ближайшее единение с Господом поставляет нас молитва Иисусова. В сем имени вечная жизнь, по соприсутствию и пребыванию в Нем вечного Бога. По словам святых отец, нет единения ближе того, — какое бывает между Богом и нашею душою. И это действуетея всего ближе и ощутительнее во внутренней Иисусовой молитве, где ум наш как бы сорастворяется с духовным, невидимым Существом Господа Иисуса Христа»²⁹.

«И сия любовь или память Божия, выражаемая молитвою, необходимо соединяет с Господом наш дух воедино, в каковом единении, приобщаясь духом своим Его Божеского естества, мы становимся причастными вечной жизни»³⁰.

Для лучшего понимания этих длинных основополагающих текстов скажем несколько слов об их соотношении с паламитским благочестием, об их богословской точности, о достоверности в них описанного опыта, об основных положениях, о которых говорит автор.

Совершенно очевидно, что как вся книга, так и приведенные отрывки повествуют о типичных паламитско-исихастских опытах Иисусовой молитвы. Здесь же дается подробнейшее введение. Хотя речь и не идет о паламитской технике (особые дыхательные приемы, внимание к сердечному ритму, концентрация на середине тела)³¹. Но основные элементы метода присутствуют: повторение Иисусовой молитвы, концентрация душевных сил в сердце, исходящий от Христа свет или озарение, таинственное единение.

Хотя в начале намерение автора было лишь описать полное единение христианина со Христом через делание Иисусовой молитвы, однако он старается объяснить этот опыт и богословски и (как мы увидим далее) подкрепить доказательствами. Можно заметить, что повествование не только не избегает учености и научности (как это было явно указано в предисловии), но и содержит целый ряд богословски неверных выражений. Так, говорится о «существе Христа», о Его «богочеловеческой природе», о «Духе Христа, то есть его Богочеловечестве», о «духовном, невидимом существе Господа Иисуса Христа». Создается впечатление, что автор забывает, что человек не является чистым духом и что Христос воспринял не только божественную, но и человеческую природу. Короче говоря, спорные выражения звучат по-монофизитски.

30 Там же. С. 14.

31 Также и в других местах эта техника у Илариона выглядит упрощенной. В тех единственных главах, где идет речь о трех степенях Иисусовой молитвы (гл. 11–13, стр. 47–60) — устном, умном и духовном делании, говорится об умном делании, что слова молитвы следует говорить «пред собой» (Ср. Пс. 15, 8: Предзрех Господа предо мною выну), или лучше в груди или горле (С. 55). Наивысшая ступень совершенства Иисусовой молитвы — в духе: «проницая своим содержанием душевное чувство или сердце, делает всего человека духовным» (С. 57); «внутреннейшая, глубочайшая, задушевная сторона души именуется сердцем. И это есть ни что другое, как внутреннее чувство души, или вообще сила ее чувствований, как и психология учит, что в душе — у нас три силы: ум, воля и чувство» (С. 101). Таким образом мы обнаруживаем у Илариона трехчастное деление духовных сил души, но также и древнюю трихотомию: «тело, душа, дух», — которая лежит в основе трех степеней Иисусовой молитвы.

Впрочем, они явно не задумывались таким образом и из контекста понимаются верным образом³².

Поскольку богословски неточный язык является лишь средством для передачи содержания пережитого опыта, он один не может быть достаточным основанием для того, чтобы отрицать подлинность пережитого опыта и его истинно мистический характер. Для суждения о достоверности имеют значение прежде всего истины Откровения и богословия. Следует, впрочем, обратить внимание и на психологическую сторону вопроса - и она нуждается в проверке. Мы не исключаем возможности подлинности изложенного опыта. Лишь заметим, что можно приводить различные доводы за и против, так что вынести окончательное суждение не представляется возможным. В пользу подлинности среди прочего говорит то, что изложение имеет спокойный и мирных характер, все дышит благоговением, благочестием и верой, каждая строчка книги излучает истинную любовь ко Христу и к ближнему. Против подлинности может быть замечено, что сам Иларион по отношению к начальству не выказал достаточного послушания и смирения (если то, что о нем сообщают, верно). Также представляется, что слова Господа: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16; 20), свидетельствуют против благодатного благословения афонских монахов имяславцев, поскольку в спорах проявилось столько человеческого, несовершенного и страстного.

Здесь мы исследуем не вопрос о подлинности духовного опыта, а вопрос об основных богословских следствиях, которые Иларион и его приверженцы из этого опыта выводили. Их три: 1. В имени Божием присутствует Сам Бог, в имени Иисус присутствует сам Иисус Христос. 2. Имя Божие есть (как бы) Сам Бог. 3. Имя Божие и Иисуса Христа не делимы от Его Сущности. Утверждается двойное отождествление или скорее слияние: между духом облагодатствованного человека и Духом Христовым (причастие божественной природе) и между именем Бога или Иисуса Христа и существом (причастие имени существу). Как следует из сравнения пунктов 2 и 3, соотношение Имени к Сущности иногда понимается скорее как идентичность, иногда скорее как различие, но с неразделимой связью. В некоторых случаях добавляемое смягчающее «как бы» и замечание, что речь идет о молитвенном опыте, указывают, по-видимому, на то, что это отождествление или слияние нельзя понимать буквально, что здесь говорится

32 См. ниже.

о благодатном, мистическом опыте, который обычными словами можно выразить лишь приблизительно. С другой стороны, отождествление имени и личности и божественность Имени обычно подчеркиваются столь решительно, что утверждения Илариона и еще более его последователей получают догматически-богословский характер и потому должны быть более тщательно исследованы на предмет их истинности. С этой целью, прежде чем мы продолжим наше исследование, уместно будет привести несколько основополагающих соображений по философии и богословию имени.

К философии имени

Можно сказать, что в имени содержится вся философия. В имени человека — вся антропология; в имени Божием — вся теодицея. Вопрос о сущности и природе имени в высшей степени сложен. В соответствии с двухчастным устройством человеческой природы из духа и плоти или из души и тела, полное человеческое слово представляет собой единство телесного и духовного: внешнему, через голосовые органы (голосовые связки, род и т. д.) произносимому слышимому звуку, соответствует в телесной части относящееся к ней представление, а в духовной части духовное слово или понятие. Слово называется именем, не столько тогда, когда оно есть выражение говорящего, сколько когда оно что-то называет или обозначает³³. Имя обозначает предмет, саму вещь или, если речь идет о разумном существе, саму личность.

Имя — это знак, символ, компендиум, суть (Inbegriff) предмета или личности. Следует иметь в виду также, что говоримое или слышимое имя может быть записано с помощью зрения или осязания, что записываемое или прочитываемое имя заменяет произносимый или слышимый звук, и вместе с представляемым или мыслимым именем также образуют телесно-душевное единство. Таким образом запись имени также является символом (Inbegriff) обозначаемой вещи или личности. Таким образом имя в полном смысле слова обозначает телесно-(по плоти)-душевно-духовное единство записываемого, слышимого, произносимого, представляемого в воображении (акустически, зримо или ощущаемо) и духовно постигаемого слова, насколько все это обозначает сам предмет (личность или вещь). Запутанность

33 Латинское nomen происходит от корня no, который означает «notare» (обозначать) или «notum reddere» (делать известным).

философии имени происходит из многообразия и взаимосвязанности перечисленных элементов. Недоразумения могут возникать, как от излишнего разделения элементов, так и от их недостаточной взаимной согласованности³⁴.

В действительности понимание различий и взаимосвязей отдельных составных частей имеет для нашего вопроса большое значение. Чувство может воспринимать только частное, особенное, но не общее. Значит само по себе чувственное, телесное может обозначать лишь нечто особенное, частное, а не общее. Для того чтобы телесно-чувственные элементы стали знаками общего и духовного, дух должен установить такую связь. Таким образом мы сталкиваемся с рядом проблем философии языка, которые присутствовали на протяжении всей истории философии, играя то большую, то меньшую роль.

Поскольку имена, как языковые выражения по своей природе являются произвольными знаками, как это видно из различия языков, спрашивает, кто связал их с определенными объектами познания; это вопрос о происхождении человеческого языка (история языка, т. е. возникновение и развитие языка). Поскольку имена как языковые выражения естественно связаны с материальным, познание же предметов духовно, в средние века дважды (в XI и с начала XIV века) возникал спор о «номинализме и реализме», т. е. вопрос, какое соответствие имеется с одной стороны между именами и понятиями, и с другой стороны между понятиями и объектами. А поскольку человеческое познание существенно опирается на чисто духовные, строго универсальные понятия, спор шел в первую очередь об универсалиях³⁵ (универсальных понятиях). Именно спор об универсалиях показал, насколько важно точное различение имени и понятия во всеобщем, относящемся к некоторым,

34 Если я называю имя знаком, символом, компендиумом, сутью (Inbegriff) вещи или личности (как это было выше), то следует иметь в виду, что не каждый из этих предикатов без уточнений и равным образом подходит к каждому элементу. Компендиум, суть, знак — это каждый отдельный из перечисленных элементов и все вместе. Но символом может быть только такой элемент, который лежит в чувственной, то есть телесно-плотной сфере. Чисто духовное понятие, как бы существенно оно не опиралось на чувственное восприятие или представление, не может само по себе быть названо символом, но только в фигуральном, переносном смысле, поскольку отношение между ним и предметом подобное, если не такое же, как между записываемым, слышимым, произносимым, воображаемым именем и предметом.

35 Известно решение проблемы умеренным реализмом через различие между «id, quod» и «modus, quo» человеческого познания общего, существующего не в предметах как таковых, а лишь как содержание общих понятий.

особенном, индивидуальном и общем; эссенциальном и экзистенциальном; оригинальном и аналогичном; совершенном и несовершенном; божественном и человеческом и т. д.

На первый взгляд кажется, что в нашем контексте вопрос о значении и ценности универсальных понятий не имеет большого значения, поскольку мы обсуждаем философские предпосылки богословия имени Иисус, то есть индивидуального, личного имени. Однако возникает справедливый вопрос, существуют ли вообще человеческие имена, высказывания или слова (*Worte oder Wörter*), которые будучи рассмотренными сами по себе обозначали бы лишь индивидуальное³⁶. Если же любое человеческое имя само по себе в какой-то мере неопределенно и относится к общему, а существующее — определенно и конкретно, то как имя может быть подходящим средством для объективного познания предметов и личностей?

Чисто философски возникает вопрос, как имя Иисус может обозначать второе лицо в Боге, если это же имя получали многие люди до Иисуса из Назарета и после него, и до наших дней (в некоторых странах, например, в Испании)³⁷ его получают многие дети. Факт, из которого я вывожу, что имя не только не однозначно, но многозначно, что оно может использоваться для разного, и надо обращать внимание на различные употребления имени, на различные «*suppositio*»³⁸. Аналогично, имя «Бог» применяется и к идолам, созданным руками человеческими, и к Единому Истинному Богу. С другой стороны, различно звучащие имена могут обозначать одно понятие (когда они указывают одну и ту же вещь или лицо). Имя Иисус звучит в разных языках совсем по-разному (*Ἰησοῦς*, *Jesus*, *Gesù*, Иисус), и тем не менее оно одно. Еще более различно звучат имена Бога в разных языках; и тем не менее эти на слух различные имена могут соответствовать лишь одному (возможно большему или меньшему) набору одинаковых значений.

36 Спорный вопрос, как человек познает индивидуальное.

37 Также имя одного афонского монаха. См. Косвинцев. Черный «бунт». Исторический вестник. 1915. № 1. С. 144.

38 Использование термина для предметов различных типов - прим. перев.

К богословию имени³⁹

Философия и естественные науки не дают никакой информации о конкретном происхождении человеческого языка. Без сомнения философия языка существенно дополняется богословием, основанным на божественном Откровении. Богословие, главный предмет изучения которого есть Бог, и которое тем не менее остается человеческой наукой, изучает прежде всего Бога и человека. Бог сотворил человека и открыл человеку Свое имя, ибо Его Единородный Сын стал человеком и говорил людям как человек. Сын Божий, Бог Богов, Единосущное Слово, — Его извечное Имя. Сын Божий есть Бог, и все Божественные свойства и имена можно отнести к Нему: Яхве, Господь, Бесконечный, Вечный, Неизмеримый и т. д. Но Он также и человек, и в человеческую историю Он вошел как индивидуальный человек, и как человек Он имел имя: Иисус. Богочеловек — Иисус Христос. Его личность несет все божественные и человеческие свойства («communication idiomatum»). Поэтому имя Иисус Христос стало символом (Inbegriff) Неба и Земли, творца и творения, Бога и человека, богословия и философии. Человеческое имя, имеющее неизмеримое содержание.

Священное Писаное сообщает нам о возникновении человеческих языков. Первый человек Адам дал всем живым существам подходящие имена; он был человеком-творцом человеческого языка (Быт. 2, 19–20; 3–20). Писание сообщает нам, как Сам Бог открыл Свое имя «Яхве» (Исх. 3), оно учит нас право познавать и дорожить именем Божиим (больше всего в псалмах). В книгах Ветхого Завета об именах Божиих говорится так, как о Самом Боге. С этим связано представление, что Имя есть как бы свойство Божие, как бы Его существенная часть, неотделимая от Его существа. Также и в книгах Нового Завета обнаруживается такой реализм имени, который предполагает объективность наших человеческих имен и нашего человеческого познания (прежде всего познания из Откровения): «получить имя» то же самое как «быть» (ср. Лк. 1, 31–32)⁴⁰. Писание сообщает, как имя Второго Адама, Иисуса

39 См. Статью *ὄνομα* в Bietenhard. Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament. Bd. 5. Stuttgart, 1950. S. 242–281.

40 Ср. F. Zorell. Lexicon Graecum Novi Testamenti. S. 651. "In S. Scr. saepe nomine aliquo appellari dicitur pro merito ita appellari, i. e. esse illud seu cognosci agnoscique tanquam illud, quod nomine indicatur" (В Священном Писании часто "называть по имени" значит называть по достоинству, то есть быть чем либо, или быть известным в том качестве, какое указано в имени.

Христа было возведено пророком (Ис. 7, 14), как ставший человеком Сын Божий получил Свое Имя с небес (Мф. 1, 21; Лк. 1, 31) и как Ему это имя было дано при обрезании (Лк. 2, 21). В Прологе к Евангелию от Иоанна Иисус Христос открывается как Вечный Логос Бога, Его Слово или — что в Боге значит то же самое — Его Имя; «верующим во имя Его, дал власть быть детьми Божиими» (Ин. 1, 12). Имя Иисус «выше всякого имени» (Флп. 2, 9). «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12). Во имя Иисуса совершались чудеса (Деян. 3, 6). Не только Христом установленные священные знаки⁴¹ (таинства — Sakramente), но и обряды и чины (Sakramentalien), установленные Церковью властью Христа, установлены «во имя Иисуса», то есть они совершаются по Его заповеди, некоторым образом, через произнесение и призывание его имени. Согласно Писанию, призывание имени Иисус действительно и спасительно.

Однако имя Иисус не приходит с небес, как совершенно новое слово. Бог возвещает Свою волю через посредство ангелов (Мф. 1, 20–21; Лк. 1, 26), чтобы Его вочеловечившийся Сын получил уже имевшееся человеческое имя; имя отмечено, как относящееся к Нему, и оно значило: «Яхве - Исцеление (Heil)» или «Исцелитель», «Избавитель», «Спаситель» (как Христос значит «Мессия» или «Памазанник»). Вочеловечившийся Сын Божий не изобретает, как первый Адам, новый язык — вполне в соответствии с Его самоуничижением и спасительной Миссией (ср. Флп. 2, 5–11), — но подчиняется обычным человеческим условиям, как ребенок бессловесный и молчащий («Verbum infans»), учился на человеческом опыте от своего окружения, прежде всего от матери и приемного отца, сиро-халдейскому языку и только на нем говорил со своими учениками и с народом.

Богословие имени Иисус может быть также рассмотрено в своем историческом возрастании, как на Востоке, так и на Западе. Во времена споров об учении Ария и Евномия, иконоборцев, исихастов-паламитов. Также может быть представлено учение греческих, сирийских и латинских отцов. В эпоху Высокого средневековья большой вклад в учение об имени Иисуса сделали два учителя Церкви: Бернар Клервоский и Антоний Падуанский, а также Бернардин Сиеннский и Иоанн Капистранский, и уже на пороге Нового времени основатель Общества Иисуса Игнатий Лойола. Впрочем, упомянутые святые Католической церкви придавали гораздо большее значение почитанию имени Иисус, чем его

41 «Sacrum signum» выражение блж. Августина.

богословию, также как и восточное монашество синайской или афонской традиции благочестия. Гораздо легче — это касается и католиков, и православных, и протестантов (в том числе пиетистов) — написать историю почитания и призывания имени Иисуса (а на христианском западе и соответствующих праздников), чем историю его богословия.

* * *

Исходя из сказанного следует различать, идет ли речь о личном имени Божию, то есть Слово, Логосе или о человеческом имени, которым мы называем Бога или Сына Божия; во втором случае в отношении трех главных положений Илариона кратко отметим следующее. 1. Бог (или Христос) пребывает в Своем имени, содержится в нем. Не обсуждая сейчас вездеприсутствие Божие, это означает прежде всего лишь присутствие Его, содержание Его как обозначаемого в знаке или символе, как познаваемого в понятии. Далее, Имя Иисуса есть средство, инструмент, дополнительная причина получения благодати Иисуса, единения с Иисусом. С такой точки зрения Бог присутствует в Своем имени в виде причинности, как следствие содержится в своей причине, и наоборот, как причина в своем следствии, поскольку Он сам установил связь между внешними знаками и внутренней благодатью. 2. Имя Божие есть Сам Господь. Язык — необходимое средство выражения мысли, обмена мыслями и актуализации не непосредственно познаваемых объектов. Ведь человек не является чистым духом, а телесно-духовным существом, которое естественным образом общается с себе подобными и обогащает свои знания через посредство чувственного и вещественного мира. В человеческом языке имя заменяет объект подобно тому, как изображение заменяет изображенное на нем. Мы смотрим на изображение Христа и говорим: «Это Христос». Мы видим знакомого и говорим, называя его имя: «Это Отто или Анна». Другими словами, мы помещаем имя вместо личности, и наоборот личность вместо имени, мы идентифицируем их. Тем не менее строго говоря имя и личность не одно и то же. Такое приравнивание возможно только потому, что имя по отношению к личности, также как изображение к изображенному, имеет особенную направленность и связь; оно есть знак, символ, понимание-понятие самого предмета, телесно-духовно-духовное устремление к нему самому. 3. Имя Бога (или Христа) неразрывно связано с его сущностью. Строго говоря, там, где речь идет о разумных существах, имя напрямую обозначает личность и только

вторично сущность или природу. Таким образом некорректно утверждать о Христе, что Его имя неотделимо от его природы; тем более что во Христе две природы: божественная и человеческая. Такое неточное словоупотребление должно было означать лишь, что во Христе, Богочеловеке, имя Иисус неотделимо от того, что для Носителя этого имени существенно; и к этому относится не только то, что относится к божественной природе, но и к человеческой⁴². В отношении неотделимости имени от личности следует отметить, что все человеческие имена — изделия человеческой изобретательности. Их связь с объектами, вещами или личностями создана людьми или, как мы в определенных случаях знаем из Откровения, создана Богом, Его свободной волей, Его благоволением и Его предвидением. Лишь в одном единственном случае связь между именем и личностью, именем и сущностью совершенно необходима и не зависит ни от какой свободной причины: Сын есть Мысль Отца, Он — Его Слово, Его Имя, полностью и исчерпывающее Его, Он есть Его сущностный образ.

* * *

Как доказывает Иларион свои положения? То, что в имени Божиим присутствует Сам Бог следует для него из Божественного Откровения, из понятий здорового человеческого смысла, но прежде всего из опыта молитвы⁴³. Глава 4 содержит некоторые доказательства⁴⁴. Имеющийся только в указании содержания⁴⁵ заголовок гласит: Доказательство тому — почему имени «Иисус» приписывается Божественное достоинство, и почему для верующего и любящего Господа Иисуса, оно есть как бы Сам Он Господь Спаситель.

Предварительное замечание напоминает, что все доказательства служат только для того, чтобы подтвердить пережитое в молитвенном опыте. Такой опыт превышает человеческие силы и является даром Божиим. По свидетельству Исаака Сирина⁴⁶, нет человека даже между святыми который бы не подвергался изменениям. Молитва Иисусова, «память о Боге» — мы бы сказали «хождение в присутствии Божиим» — дает

42 См. выше.

43 См. выше.

44 На горах Кавказа. С. 15–20.

45 Там же. С. 432.

46 Несторианин, живший в VII в.

возможность, хотя также не всегда, и все же часто вкушать Божественное присутствие⁴⁷.

Схема мысли Илариона, которую он проецирует на все свои доказательства, есть отношение Сына Божия к своему имени, а не отношение имени к Сыну Божию⁴⁸.

В качестве доказательства приводятся различные места из Священного Писания, как Ветхого, так и в особенности Нового Завета; кроме того, указывается на свидетельство протоиерея Иоанна Кронштадтского и на свидетельства святых отцов. Аргументы от Священного Писания приводятся бессистемно, а скорее следуют ассоциациям, оставаясь при этом расплывчатыми и неопределенными.

В общем рассуждении приводится 1 Кор. 6, 17: «Прилепляйся же Господеви, един дух есть (с Господем)»⁴⁹; а также 1 Ин. 5, 10. И после указания на Ин. 15, 4–6 (Иисус истинная Лоза) утверждается, что кто в Иисусе Христе, тот в Боге и Бог в нем, поскольку Иисус есть Бог.

Для доказательства, что Сам Бог свои имена не отделяет от Своей сущности приводится целый ряд отрывков из Писания: «И глагола Моисей: покажи ми славу Твою. И рече Господь: Аз предиду пред тобою славою Моею и воззову о имени Моем, Господь пред тобою» (Исх. 33, 19–20)⁵⁰. «Аз бо скажу ему, елика подобает ему о имени Моем пострадати» (Деян. 9, 16). «Веруяй в Онъ не будет осужден: а не веруяй уже осужден есть, яко не верова во имя Единороднаго Сына Божия» (Ин. 3, 18). «И сими (убо) нецыи бесте, но омыстеся, но освятитеся, но оправдистеся именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11). «Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе живот имате во имя Его» (Ин. 20, 31). Иларион не делает даже слабой попытки проверить, как следует понимать в каждой отдельной цитате равенство имени и Божества или Сына Божия, или же благодатных действий имени.

Из первой части так называемой «Иоанновой вставки» (1 Ин., 5, 7): Ибо три свидетельствуют [на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и сии три суть едино], делается вывод о том, что имя «Иисус» вечно: «Так и Сын

47 На горах Кавказа. С. 15.

48 См. ниже.

49 Мы приведем слова Писания на славянском, поскольку в книге «На горах Кавказа» они приведены так — прим. перев.

50 Стихи 18–19, а не 19–20. Славянский перевод точно передает текст Септуагинты. Исходный текст: Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою и провозглашу имя Иеговы пред тобою.

Божий — Сам в Своем преестественном Божественном Существо, прежде век рожденный от Отца, равный Ему по всему и Единосущный, и Он же неизменно есть во всей полноте Своей Божественной Сущности в Святой Евхаристии, в христианских храмах: и Он же во Святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества»⁵¹. Однако в процитированном отрывке из Писания вовсе не содержится утверждения о присутствии Божественного Слова в имени. Кроме того, обходится молчанием тот факт, что Сын Божий воспринял и человеческое существо⁵² и что в Евхаристии Он присутствует и по человеческому существу.

Свое главное положение Иларион пытается подтвердить высказыванием блаженной памяти протоиерея Иоанна Сергиева (1829–1908)⁵³: «Имя Господа, Богоматери или Ангела или святого, да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела и святого; близость слова твоего к твоему сердцу, да будет залогом и показанием близости к твоему сердцу Самого Господа Бога, Богоматери, Ангела или святого. Имя Господа есть Сам Господь — Дух везде сый и вся исполняяй; имя Богоматери — есть Сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел; имя святого — святой. Как это? Тебя зовут, например, NN. Если тебя назовут этим именем, ведь ты признаешь себя всего в нем и отзовешься, значит согласен, что имя твое — ты сам с душою и телом, — так и святые; призывая имя их, ты призовешь их самих. Но у них ни Тела. Что из того? Тело только вещественная оболочка души, дом ее, а сам человек — есть душа; когда и тебя зовут по имени, не тело твое отзывается, а душа твоя, посредством телесного органа. И так — имя Бога всемогущего — есть Сам Бог — Дух вездесущий и препростой»⁵⁴.

Бросается в глаза спиритуалистическая направленность отрывка: человек — это душа, тело — лишь материальная оболочка, лишь жилище души. Впрочем, это еще не дает права предполагать явное антропологическое заблуждение. Чуть выше говорится об имени как о самом человеке — с душой и телом. Но также, по нашему мнению, этот отрывок не может быть истолкован в смысле специфических утверждений Илариона. Это подтверждает и Федотов, говоря, что Иоанн Кронштадтский не был аскетом или мистиком в собственном смысле слова, а «священником-молитвенником», черпавшим вдохновение кроме

51 На горах Кавказа. С. 16.

52 Явно об этом говорится на стр. 425–426. Ср. ниже.

53 См., например, Fedotov G. P. A treasure of russian spirituality. NY, 1948. P. 346 и далее.

54 На горах Кавказа. С. 16–17. Троицкий. С. 154–155. К сожалению, не указано, откуда этот отрывок взят. (Неточное цитирование «Моя жизнь во Христе», отрывок 1305. Прим. перев.).

своей интуиции из Священного Писания: «Он не был делателем умной молитвы и не основывался в своих поучениях на Добротолубии»⁵⁵.

Эти свидетельства новейшего времени Иларион дополняет двумя первохристианскими цитатами; в Пастыре Ерма написано: «Сын Божий, Который явил Себя в последние дни, но Которого имя велико и неизмеримо и держит весь мир...»⁵⁶.

Варсанофий Великий⁵⁷ рассказывает о себе: «Вем человека о Христе, в нынешние времена и на сем благословенном месте живущего, который именовем Владыки своего Иисуса Христа может творить чудеса, не менее апостольских: исцелять всякие неисцельные недуги, отворить и затворить небо, и даже мертвых воскрешать, но не употребляет сей власти по смирению»⁵⁸.

Далее эта великая сила исцеляющего и освящающего действия имени «Иисус» подтверждается как через свою вечность и божественность, так и через свое откровение во времени. В песни Пресвятой Богородицы (Magnificat) говорится: «Свято имя Его» (Лк. 1, 49), поэтому, где это имя пребывает, там освящается все. «Имя «Иисус» от вечности хранилось в Троичном Совете неведомого Божества, даже до дня своего явления в мир»⁵⁹. Когда же оно было открыто миру, явилась его великая сила: «Молчанию бо содержащу всех, и ночь своего течения пол пути имеше. Всемогущее слово Твое, Господи, и сходящи от небеси от престол царских жесток бранитель посреди искоренения и земли предвиди» (Прем. 18, 14–15)⁶⁰. Это «нисхождение Слова Божия», понимаемое лично, Иларион связывает с вочеловечением⁶¹ и продолжает: «Итак, Святейшее имя Иисус, принесенное Архангелом Гавриилом на землю, как имя Бога Слова, сохранялось от вечности в тайне Троичного Божества. <...> И если там пребывало имя Иисус, то, стало быть, оно и есть Бог, потому что там ничто тварное быть не может. Туда не смеют проникнуть и чины Ангельские. Самые Херувимы и Серафимы, ближайšie

55 Fedotov G. P. A treasure of russian spirituality. NY, 1948. P. 347–348.

56 Иларион указывает на стр. 17 лишь «в одной из своих книг». Цитата обнаруживается в 14 главе, подобие 9.

57 Умер в 540 г. Родился в Египте, жил в монастыре аввы Серида между Газой и Аскалоном. Афонский монах Никодим Святогорец в 1816 г. (в Венеции) издал собрание его писем (сохранилось 800).

58 На горах Кавказа. С. 17.

59 Там же.

60 Речь идет о смерти первенцев египетских.

61 Как это было ранее в латинской литургии: антифон к Magnificat в первой вечерне и входные воскресенья после Рождества.

к Престолу Господа Саваофа, закрывают лица свои от Трисиятельного света и непостижимого величия Божества. Там никто не видел лица Его, ниже видети может⁶², потому что во свете непреступном там живет только один Бог Своим Тройческим единством»⁶³.

Подход к доказательству — наивно-реалистический: имя Иисус было в Троице от вечности, следовательно, оно — Бог. Совершенно не рассматривается вопрос, каким образом оно присутствовало в Боге, и даже не делается различие в различных возможностях такого присутствия. Также и утверждение, что имя «Иисус» связано с «Его Божественной сущностью», делается на основании подобных аргументов: «На каком же основании мы будем имя Иисус Христово отделять от Его Божеского естества и не воздавать Ему чести, как Самому Богу и Сыну Божию — если оно вечно пребывало в неведомых пучинах Божественного присносуществования, по этому же самому, что оно Бог, принадлежит ему и всемогущая сила, которая производит дела великие и преславные, даже независимо от святости жизни тех людей, кои его произносят»⁶⁴.

То, что в имени Иисус действует Божие Всемогущество и оно само есть Бог, должно следовать уже из следующих цитат: «Господи! Господи! не в Твое ли имя пророчествовахом и Твоим именем бесы изгонихом и Твоим именем силы многи сотворихом? И тогда исповем им: николи же знах вы; отыдите от Мене вси делающие беззаконие» (Мф. 7, 22–23). И в Книге Деяний апостольских (Деян. 19, 11 и далее): семь сыновей иудейского первосвященника Скевы пытались, когда Павел задержался в Эфесе, «именовати над имущими духи лукавые, имя Господа Иисуса». «Наставниче, видехом некоего о имени Твоем изгоняща бесы» (Лк. 9, 49). Бог Отец «дарова Ему имя, еже паче всякого имени» (Флп. 2, 9–11). Разумеется, не пропущено и классические места из Деяний Апостольских: Деян. 3, 3–5 (исцеление Петром и Иоанном хромого при входе в Храм); Деян. 9, 31–35 (исцеление Энея); Деян. 16, 16–18 (Павел в Филиппах изгоняет именем Иисуса прорицательный дух из рабыни). Эту славу и это облистание всей вселенной именем Иисуса Христа издавна провидел «Богоотец» пророк Давид⁶⁵ и во псалмах провозгласил. Например, в Пс. 71, 17; 148, 11–12; 112, 1–3; 136, 2⁶⁶.

62 Ср. Ин. 1, 18; 1 Тим. 6, 16.

63 На горах Кавказа. С. 18. В соответствии с паламитским богословием автор отказывается ангелам в возможности непосредственного созерцания сущности Бога.

64 На горах Кавказа. С. 18.

65 ὁ Θεοπάτωρ Δαβὶδ. Максим Исповедник, PG 91, 113 A.

66 На горах Кавказа. С. 19.

В целом Иларион утверждает, что на имени Иисус Христа содержится вся вера православная, все богослужение, литургия, церковные чины, обряды, молитвы: «Иже един есть ходатай пред Бога за человеки, человек Иисус Христос» (1 Тим. 2,5), и: «Еже аще чего просите от Отца во Имя Мое — Аз сотворю» (Ин. 16, 23)⁶⁷.

* * *

Еще более ясно сформулирована точка зрения Илариона в конце его книги, где он полемизирует с рецензией на ее первое издание. Было высказано возражение, что имя Иисус не должно быть обожествляемо, а служит лишь средством для соединения с Господом⁶⁸, и что божественно не человеческое имя Иисус, а лишь говорящее о его божестве имя «Сын Божий»⁶⁹. Иларион отвечал, что имя Иисус также вечно. Он снова ссылается на Писание. Так в Откровении (13, 8) говорится об «Агнце, закланном от сложения мира» (Ср. 1 Петр. 1, 19–20) и др. Все, что содержится в воле Божией, как тайна спасения, присутствует там от вечности. Характерно, что Иларион расширяет *communication idiomatum* и на имена, понимаемые в духе реализма. В этом он опирается на высказывание митрополита Филарета и на Послание к Евреям: «Иисус Христос вчера и днесь, той же и вовеки» (Евр. 13, 8). Так что имя Иисус ничем не меньше других божественных имен Сына.

Иларион видит отношение имени (Иисус Христос) к Сыну Божию точно таким же, как отношение к Нему воспринятой Им человеческой природы, то есть в смысле восприятия в ипостасное единство или, с другой стороны, в смысле воплощения. Сын Божий воспринимает имя так же, как он воспринимает человеческую природу; как через это обожествляется человеческое существо, так и имя: «Вот точно в таком же разуме и имя Иисус мы называем Богом, и приписываем ему все Божии совершенства, качества и свойства, когда имеем его неотдельным от Самого Единородного, но едино с Ним»⁷⁰. Особенно же подчеркивает Иларион, что имя и существо не разделяются в Священном Писании, и одно может заменять другое: «Имя лежит в самой сущности предмета

67 На горах Кавказа. С. 20. Последний абзац особенно благочестив.

68 На горах Кавказа. С. 424–431.

69 Не вполне точная передача аргументов схимонаха Хрисанфа (Потапьева). См. Солодов Н. В., иер. Схимонах Хрисанф (Потапьев) и начало имяславческих споров на Афоне (в печати). — Прим. перевод.

70 На горах Кавказа. С. 426. См. общий контекст и цитаты выше.

и сливается во едино с ним»⁷¹. Чтобы не понять Илариона превратно, следует иметь в виду⁷², что под сущностью или скорее существенностью, выражаемой именем Иисус, он подразумевает то, что делает Богочеловека таковым: личность Божественного Слова в двух природах, божественной и воспринятой человеческой. Это частично проясняет, как ранее Иларион говорит о «существо Христа», о Его «Богочеловеческой сущности», его «Богочеловечестве» и т. д., не подразумевая ничего, собственно, монофизитского.

Это проясняется в начале следующего рассуждения: если еще не прославленная плоть Христова до Его воскресения разделяла божественную славу («ради проникновения естеств») и была принята в единство с Богом, то тем более духовное, невидимое, познаваемое только умопредставлением имя Иисус; будучи невещественным оно находится к Богу еще ближе⁷³. Здесь, однако, упускается из виду, что имя также изначально составлено из телесных элементов и что оно сначала составлялось из других людей, не идентичных обозначаемой личности.

Для пояснения Иларион указывает на сходство между именем и изображением: честь всегда восходит к первообразу, прообразу, то есть к изображенному или поименованному⁷⁴.

Главный же аргумент он снова берет из опыта Иисусовой молитвы: если бы имя было отделено от Божественной личности Иисуса, то молящийся не мог бы сохранять единство самосознания, мысль должна была бы разделяться и обращаться то к имени, то к личности. Более того, никакого разумных доказательств для этого не требуется, а только внутренний опыт божественной жизни и, главным образом, вера, что в имени Иисус присутствует Сам Спаситель: «Верующие в Него могли творить всякие чудеса именем Его, при сознании Его самого в пресвятом имени своем»⁷⁵.

Божественное, возвышенное и нам недоступное имя Сына Божия не так близко для нас, как имя Иисуса, то есть имя Спасителя людей. Тем не менее ниже Иларион ссылаясь на Макария, митрополита Московского, обращает внимание на то, что будущего Спасителя пророк Иеремия дважды называет Иеговой⁷⁶ (Иерем. 23, 5–7; 33, 14). Таким образом,

71 На горах Кавказа. С. 426.

72 Ср. выше.

73 На горах Кавказа. С. 427.

74 На горах Кавказа. Ср. Василий Великий. De spiritu sancto. PG 32. 149 C: ἡ τῆς εἰκόνης τμηθὲν ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.

75 На горах Кавказа. С. 428.

76 Точнее «Адонай», «Господь».

заключает он, оба имени, Иегова и Иисус, имеют одинаковую честь поскольку они принадлежат одному лицу, вочеловечившемуся Слову⁷⁷.

В том же обсуждении рецензии далее Иларион обращается против недооценки добродетели молитвы. На высочайших ступенях молитвы хотя и нельзя достигнуть небесного блаженства, но во время совершенной молитвы — имеется в виду, разумеется, прежде всего Иисусова молитва — нельзя грешить, «молитва дает нам возможность достигать того блаженного состояния, которое утеряно первозданным в раю»⁷⁸.

Смысл и значение споров

Спор об имени Иисуса имеет с Паламитскими спорами общие обстоятельства: в обоих случаях борьба ведется за правильное богословское выражение молитвенного опыта, мистических переживаний. Флоровский в процитированном в начале работы отрывке говорит по поводу споров о божественности имени Иисус о «творческом замешательстве», «неясности пути», «разрыве между богословием и благочестием». Наше исследование подтверждает это. Но в заключение зададимся вопросами 1. Где обнаруживается эта неясность у конкретных авторов; 2. Каковы ее причины; и 3. В каком направлении следует искать решение.

1. Иларион преувеличивает необходимость Иисусовой молитвы, настаивая вместе с Симеоном Новым Богословом на необходимости видения Бога — по представлениям исихастов это плод Иисусовой молитвы — уже в этой жизни. С философской и богословской точки зрения Иларион в своих рассуждениях и доказательствах представляется наивным реалистом. Хотя, как раз сознавая этот факт, он часто смягчает свои утверждения добавлением «как бы». Понимание Илариона соотношения Бога (Иисуса) к Его имени неопределенно. Зачастую остается неясным, что должно быть сопоставлено имени — личность или сущность Божия (или Иисуса), что подразумевается под «существом». Выражение «присутствие Бога или Иисуса в имени» предполагает четкое различие между Богом или Иисусом и именем; и совсем по-другому утверждение — правда иногда смягченное словом «как бы», — что имя Господа есть Сам Господь. Логически между эти двумя утверждениями, то есть между различением и идентичностью личности и имени, стоит утверждение Илариона о том, что личность и имя неотделимо

77 На горах Кавказа. С. 429.

78 На горах Кавказа. С. 430–431.

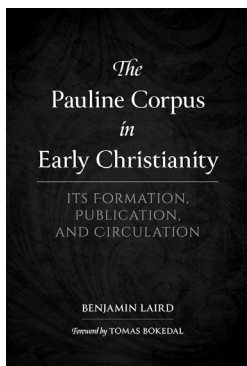
связаны друг с другом. Очень понятно, каким образом Булатович пытался разрешить соотнесенность и разделение, имевшиеся между этими высказываниями, в духе богословского паламизма, и из паламизма неявного сделать явный.

Кроме того, недоразумения, связанные с учением Илариона, могут возникнуть из того, что он понимал имя как нечто чисто духовное и иногда использовал монофизитские выражения: «богочеловеческая сущность» Христа и т. д. Также остались недостаточно проясненными его сравнения между именем и изображением, между восприятием человеческой природы и принятием имени Христом. Если предполагать, что Иларион вовсе не имел намерения богословски точно сформулировать свой молитвенный опыт, что он лишь пытался выразить как обстоит дело «для нашего сердца», а не «богословски и на деле» — различие, принятое в постановлении Св. Синода, — то будет сомнительным, насколько вообще учение Илариона подпадает под официальное осуждение.

Литература

- Доронина А. А. Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62.
- Солодов Н. В., иер. Схимонах Иларион (Домрачев) и его книга «На горах Кавказа» // *Богословский вестник*. 2024. (В печати).
- Ambros P. Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa // *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*. Vol. 1. 1999. P. 1–45.
- Farrugia E. G. P. Bernhard Schultze, SJ: Life and Work (1902–1990) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1990. Vol. 50. P. 269–282.
- Schultze B. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // *Orientalia Christiana Periodica*. 1951. Vol. 17. S. 321–394.
- Schultze B. Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart // *Scholastik*. 1951. Bd. 26. S. 390–412.
- Schultze B. Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajev. Roma, 1938.
- Schultze B. Maksim Grek als Theologe. Roma, 1963.
- Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienna, 1950.
- Schultze B. Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Muenchen-Salzburg-Koeln, 195

РЕЦЕНЗИИ



Laird B. P.

THE PAULINE CORPUS IN EARLY CHRISTIANITY: ITS FORMATION, PUBLICATION, AND CIRCULATION

Peabody (Mass.): Hendrickson Academic, 2022. xx + 371 pp.
ISBN 978-1683074212

УДК 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2024.11.1.005

Исследований, посвященных богословию святого Павла, в современной библеистике немало, однако не так много исследователей изучают исторические обстоятельства, которые привели к появлению Павлового корпуса как собрания писем. «Павлов корпус в раннем христианстве» — это новый анализ как исторических, так и литературных свидетельств о развитии собрания писем апостола язычников. Рецензируемая книга представляет собой расширенную и переработанную версию докторской диссертации ее автора Бенджамина П. Лэрда. Она состоит из введения, шести глав и трех приложений.

Введение начинается с констатации того, что св. Павел предпочитал личное общение письму. Тем не менее, апостол язычников известен сегодня в первую очередь благодаря своим сохранившимся письмам (стр. 1–3). Послания св. Павла, вероятно, были самыми ранними христианскими сочинениями, которые высоко ценились, распространялись и собирались (с. 3). После краткого изложения основного содержания пособия (с. 4–9), Лэрд завершает вводный раздел обсуждением проблем, стоящих перед исследованием (с. 10–11), и более широких последствий, которые его результаты могут оказать на современную Паулинистику (с. 11–15).

В главе 1 рассматривается практика написания писем первого века в греко-римском мире (с. 19–31). В этой главе развивается выдвинутая в ряде недавних исследований идея о том, что апостол язычников работал с секретарями при написании своих писем (с. 31–34)¹.

1 Подробнее см. в: *Казинов В. А., свящ.* К вопросу об использовании апостолом Павлом секретарской помощи при написании посланий. // Труды Коломенской духовной семинарии.

Наряду с этим, секретари делали копии для личной коллекции посланий св. Павла или его помощников (с. 34–39). Вполне вероятно, что эти личные коллекции стали источником, на основе которого было создано раннее издание Павлова корпуса.

В главе 2 рассматриваются сохранившиеся греческие текстовые свидетельства (с. 40–64) и древние переводы, относящиеся к раннему состоянию Паулинского сборника (с. 89–101). В качестве сопутствующего обсуждения рассматривается появление формы кодексов и их быстрое распространение в христианских общинах (с. 64–73), а также исследуются происхождение и использование названий писем (с. 73–89). Наряду с этим приводятся ранние свидетельства Маркиона, Оригена, Евсевия, свт. Афанасия, Мураториева фрагмента, а также Церковных соборов (с. 101–112).

В главе 3 рассматриваются различные сочинения, написанные с конца I по начало V века. Выясняется, насколько эти авторы были знакомы с различными Павловыми посланиями (с. 123–189). Ссылки из 1 Фес. 5: 27, Кол. 4: 16 и 2 Пет. 3: 15–16 анализируются на предмет того, какой свет они могут пролить на развитие Паулинского канона (с. 113–123). Большая часть главы посвящена анализу патристических ссылок на Павловы писания (с. 123–189).

В главе 4 исследуются внешние свидетельства для Пастырских посланий и послания к Евреям. Лэрд борется с различными критическими оспариваниями подлинности письма к Евреям² (с. 202–232) и Пастырских посланий (с. 190–202), стараясь проследить их каноническое

2019. № 13. С. 76–97. Общий вывод отца Василия, с которым невозможно не согласиться: «Допущение факта признания и одобрения ранней Церковью практики написания и распространения сочинений под именем апостолов является субъективным и не имеет убедительных доказательств. Отсутствие согласия в этом вопросе среди исследователей только подтверждает зыбкость попыток рассмотрения появления канонических новозаветных книг в свете античной практики псевдонимии». *Казинов В. А., священник*. К вопросу об атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование Корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии Античного Мира. // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 2. С. 112. Возможно, интересующимся проблемой полезной окажется и наша статья общего характера: *Ковшов М. В.* Что на самом деле написал апостол Павел? «Девтеро-паулины» и их место в каноне Нового Завета. // Православный миссионерский апологетический центр «Славвоскres». URL: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/pdf/chto-na-samom-dele-napisal-apostol-pavel.pdf> (дата доступа: 11.01.2024).

- 2 Филологическую аргументацию в пользу традиционной церковной точки зрения о св. Павле как авторе послания к Евреям см. в статье: *Горбунов С. Н.* К вопросу о теоретическом обосновании методов филологического анализа послания к Евреям. // Труды Нижегородской

отношение к остальным письмам апостола язычников. По мнению Лэрда, Пастырские послания и письмо к Евреям имеют более «бурную историю восприятия» по сравнению с остальными частями Паулинового корпуса. Лэрд предполагает, что «текст послания к Евреям был павловой речью, которая позже была записана как литературный документ»³ (с. 233).

В главе 5 рассматриваются и оцениваются многие влиятельные научные теории, которые пытаются объяснить первоначальное развитие и принятие Паулинового канона. Эти теории разделены на четыре категории. Первая включает в себя те теории, которые предполагают формирование после долгих лет забвения или ограниченного распространения (с. 236–241). Вторая категория включает в себя теории, которые в целом постулируют, что коллекция формировалась постепенно, по мере появления новых произведений и роста их известности (с. 241–261). Третья категория содержит теории, утверждающие постепенное развитие Павловой школы, которая, как предполагают сторонники критической школы библеистики⁴, якобы приложила руку к написанию псевдоэпиграфов от имени св. Павла (с. 261–268). Четвертая и последняя категория включает в себя теории, которые говорят о раннем развитии, распространении и сборе писем апостола язычников (268–278). Это собрание было организовано самим св. Павлом незадолго до его смерти или сразу после его смерти близкими учениками и соратниками.

В главе 6 представлен обзор формирования, публикации и распространения собрания писем. Определены самые ранние издания

духовной семинарии. 2011. №9. С. 143–155. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_30458494_19416329.pdf.

- 3 См. также: Горбунов С. Н. Об объективности сравнительно-статистического анализа уникальных слов: на примере лексики Послания к Евреям. // Вопросы богословия. 2021. №2(6). С. 41–51. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_50443886_41991860.pdf.
- 4 Относительно критического подхода в библеистике см. напр. статью «Отрицательная критика библейская» в: Мень А., *прот.* Библиологический словарь: В 3 т. — М.: Фонд имени Александра Меня. — 2002. Т. 2: К — П. Обоснование невозможности применения историко-критического подхода православными исследователями (в отличие от историко-филологического) см. в пособиях заведующего кафедрой библеистики СПбДА протоиерея Димитрия Юревича и доцента этой кафедры Дмитрия Георгиевича Добыкина: Юревич Д., *прот.* Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 162–168; Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. СПб., 2016. С. 72–81. Термин «критическая школа библеистики» идеологически и стилистически нейтрален. К примеру, он неоднократно используется Рэймондом Брауном в его «Введении в Новый Завет» (См.: Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. 2. М.: ББИ, 2007. С. 202, 224, 225 и далее.

корпуса, а также стандартизированные названия писем и их ориентация относительно друг друга в рамках сборника (с. 280–317). Теория, предложенная в этой главе, учитывает внешние и внутренние свидетельства, изложенные в предыдущих главах. Основной вывод заключается в следующем: «По меньшей мере три основных архетипических издания корпуса начали циркулировать уже в I веке или вскоре после этого. Каждое из них циркулировало в течение нескольких десятилетий, пока издание, состоящее из четырнадцати посланий, получило широкое признание к четвертому веку» (с. 9).

В заключение Лэрд осторожно отмечает, что официально опубликованное издание Посланий св. Павла не отрицает того факта, что письма также циркулировали среди различных христианских общин в течение определенного времени (с. 316). В целом, данный труд дает исчерпывающий обзор всех вещественных и литературных свидетельств в пользу собрания Павловых писем. Хотя среди ученых есть разногласия по поводу необходимости их «официального издания» в древности, вполне вероятно, что такое издание все же появилось. Наиболее убедительным аргументом, приводимым в книге, является идея о том, что послание к Евреям, скорее всего, вначале представляло собой устную речь св. Павла, которая была записана и подготовлена к публикации св. Лукой или другим соратником апостола язычников (стр. 225–234)⁵. Это, по-видимому, учитывает все имеющиеся свидетельства и лучше всего объясняет раннее принятие послания к Евреям и его тесную связь с другими письмами св. Павла с самого древнего периода⁶. Несмотря на некоторые незначительные критические замечания, монография Лэрда является прекрасным источником, содержащим важнейшие свидетельства о распространении Паулинского канона в готовом пособии.

Михаил Всеволодович Ковшов

- 5 См. также: Горбунов С. Н. Проблема атрибуции Послания к Евреям: критический анализ мнения Оригена и внутреннего свидетельства текста (Евр. 2:3). // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2012. №10. С. 37–61. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_30463642_98343484.pdf.
- 6 См.: Горбунов С. Н. Проблема атрибуции послания к Евреям в эпоху Реформации. // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции (16 мая 2019 года). Выпуск I. / Под ред. А. В. Ворохобова. Н-Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2019 г. С. 20–29. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_37540786_12600686.pdf.

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
№ 1 (11) • 2024

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 5½
Подписано в печать 28.06.2024