

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (8)
2022



Сергиев Посад
2022

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№ 2 (8)
2022



Sergiev Posad
2022

ISSN 2658-7491

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-311-0291

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 2 (8). — 72 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:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: Епископ Звенигородский Кирилл (Зинковский)

ректор Московской духовной академии,
и. о. заведующего кафедрой богословия
Московской духовной академии

Научный редактор: Владимир Викторович Бельский

кандидат богословия,
научный сотрудник кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Денис Александрович Гуляев (ответственный секретарь)

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

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

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

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия, секретарь Учёного совета Московской духовной академии

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

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

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

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

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

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

Никита Вадимович Сороколетов, магистр теологии, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Cyril (Zinkovski), Bishop of Zvenigorod

rector of the Moscow Theological Academy,
acting head of the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Vladimir Viktorovich Belskii

PhD in Theology,
researcher at the Theology Department
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

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

Denis Aleksandrovich Gulyaev (Secretary of the journal)

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

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

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

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council

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

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

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, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

Nikita Vadimovich Sorokoletov, MA in Theology, PhD student of the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ

Пастырское богословие

12 **Юрий Михайлович Королев**

Взаимные оценки святителя Игнатия и оптинских старцев в подходах к духовному руководству

Библеистика

29 **Михаил Всеволодович Ковшов, диакон Иоанн Викторович Попов, священник Александр Александрович Тодиев**

Фигура Мелхиседека в ветхозаветных апокрифах периода Второго Храма

Патрология

46 **Петр Сергеевич Трофимов**

«Град апостолов» vs «Второй Рим»: к вопросу о богословских основаниях критики свт. Григорием Великим титула «Вселенский патриарх»

Догматическое богословие

56 **Священник Виктор Васильевич Иваник**

Экклесиология В. Н. Лосского в перспективе персонализма протоиерея Сергия Булгакова

CONTENTS

RESEARCHES

Pastoral theology

- 12 **Yuri M. Korolev**
Mutual assessments of St. Ignatius and the Optina staretses in approaches to spiritual guidance

Biblical studies

- 29 **Mikhail V. Kovshov, deacon Ioann V. Popov, priest Alexander A. Todiev**
The Figure of Melchizedek in the Old Testament Apocrypha of the Second Temple Period

Patrology

- 46 **Peter S. Trofimov**
City of the Apostles» vs. «Second Rome»: On the Theological Grounds of St. Gregory the Great's Criticism of the Title «Ecumenical Patriarch»

Dogmatic theology

- 56 **Priest Viktor V. Ivanik**
Ecclesiology of V. N. Lossky in the Perspective of Personalism of Archpriest Sergius Bulgakov

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: Society of Biblical Literature, 1890–.
- NRT Nouvelle revue théologique. Paris; Bruxelles: ASBL Nouvelle revue théologique, 1869–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- ББИ Библийско-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

ПАСТЫРСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ВЗАИМНЫЕ ОЦЕНКИ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ И ОПТИНСКИХ СТАРЦЕВ В ПОДХОДАХ К ДУХОВНОМУ РУКОВОДСТВУ

Юрий Михайлович Королев

магистр богословия

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

korolev_161@mail.ru

Для цитирования: Королев Ю. М. Взаимные оценки святителя Игнатия и оптинских старцев в подходах к духовному руководству // Вопросы богословия. 2022. № 2 (8). С. 12–28. DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.001

Аннотация

УДК 2-725

В данной статье рассматривается то, как святитель Игнатий оценивал духовное руководство в оптинской традиции, и как оптинские старцы оценивали аскетическую систему свт. Игнатия. Анализ проводится в основном на материале эпистолярного наследия и личных записей подвижников. Вначале исследована личная связь свт. Игнатия с оптинским старчеством. Особое внимание уделено уходу Д. А. Брянчанинова от руководства прп. Льва. Житие святителя, составленное его ближайшими учениками, объясняет этот уход посещением свыше, тогда как в оптинской среде этот уход воспринимали с сожалением, поскольку считали, что он являлся ошибкой. Далее проанализированы положительные и отрицательные отзывы святителя об оптинской духовности. Прослеживается следующая тенденция: Первоначально доброжелательное и ностальгическое отношение свт. Игнатия к Оптиной после преставления прп. Макария Оптинского сменяется на критическое. Наконец, изучены мнения оптинских старцев о личности свт. Игнатия и его сочинениях. Наиболее близко наследие свт. Игнатия было принято прп. Варсонофием Оптинским и его учеником — прп. Никоном. Положительные оценки творений святителя можно встретить и у прп. Амвросия и прп. Анатолия Оптинских, однако для них его творения не играли роли духовного руководства. Исследование показало, что основной

причиной противоречий между подвижниками являлось различное отношение к феномену старчества и духовному деланию. Свт. Игнатий отрицал возможность реализации отношений «старец-послушник» в современное ему время и отдавал предпочтение руководству по трудам святых отцов. Оптинская традиция в свою очередь на первое место ставила послушание старцу, и под его руководством уже проходило изучение святоотеческого наследия.

Ключевые слова: свт. Игнатий Брянчанинов, Оптина пустынь, оптинские старцы, прп. Лев Оптинский, прп. Макарий Оптинский, прп. Никон Оптинский, духовное руководство, аскетика, русская духовность, синодальный период

Mutual Assessments of St. Ignatius and the Optina Staretzes in Approaches to Spiritual Guidance

Yuri M. Korolev

MA in Theology

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

korolev_161@mail.ru

For citation: Korolev, Yuri M. "Mutual assessments of St. Ignatius and the Optina staretzes in approaches to spiritual guidance". *Theological Questions*, no. 2 (8), 2022, pp. 12–28 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.001

Abstract. This article discusses how St. Ignatius Bryanchaninov evaluates the spiritual leadership in the Optina tradition, and how the Optina staretzes evaluate the ascetic system of St. Ignatius. The analysis is carried out mainly on the material of the epistolary heritage and personal records of the ascetics. For the first time, the personal connection of St. Ignatius with the Optina starchestvo. Particular attention is paid to the stress of D. A. Bryanchaninov from the delivery of venerable Leo of Optina. The life of the saint, made up of his closest disciples, reduces this departure from the higher, while in the Optina environment this departure is perceived with regret, since it was erroneous. Further, positive and negative reviews of the saint about Optina spirituality are analyzed. The following development can be traced: the initially benevolent and nostalgic attitude of St. Ignatius to Optina after the repose of St. Macarius of Optinsky changes to critical. Finally, studies of the opinion of the Optina staretzes about the personality of St. Ignatius and his writings. The closest legacy of St. Ignatius was received by St. Barsanuphius of Optina and his disciple - St. Nikon. Positive assessments of the works of the saint can also be found in St. Ambrose and St. Anatoly Optinsky, however, wind reading videos were not played for their creation. The study showed that the main impact of the contradictions between the ascetics showed a different attitude towards the phenomenon of starchestvo and spiritual work. St. Ignatius rejects the possibility of realizing the relationship "starets-novice" in his time especially and gave preference according the works of Church fathers. The Optina tradition, in turn, put his obedience to the elder in the first place, and the study of the patristic heritage was already under supervision.

Keywords: st. Ignatius Bryanchaninov, Optina pustyn, Optina staretz, st. Leo of Optina, st. Macarius of Optina, st. Nikon of Optina, spiritual guidance.

На протяжении многих веков Козельская Введенская Оптиная пустынь была малоизвестной скромной обителью, несколько раз стоявшей на грани исчезновения. Однако с начала XIX в. начинается её расцвет, наибольшим образом проявившийся в тесной связи с окружающим миром. Данный период характеризуется массовыми паломничествами в Оптину, её многочисленными контактами с крупными писателями, поэтами, философами, а также деятельностью Оптинских старцев. Сам святитель Игнатий (Брянчанинов) начинал свой духовный путь в качестве послушника первого Оптинского старца прп. Льва (Наголкина) вначале в Площанской, а затем в Оптиной пустыни.

В сочинениях оптинских старцев мы находим оценку личности свт. Игнатия и его духовного руководства, равно и в творениях свт. Игнатия — то же по отношению к духовному руководству оптинских старцев. В настоящей статье будет проведен анализ этих взаимных оценок, на материале источников и с учётом предшествующих исследований. Свт. Игнатий в своих сочинениях и письмах довольно часто вспоминал об Оптиной пустыни и старцах, тогда как в сочинениях оптинских старцев отсылки к свт. Игнатию довольно редки. По этой причине мы начинаем анализ взаимных оценок с сочинений свт. Игнатия.

Оценка святителем Игнатием Брянчаниновым Оптиной пустыни и духовного руководства ее старцев

С оптинским старчеством связаны первые серьезные шаги Д. А. Брянчанинова на монашеском поприще. В 1827 г. состоялась встреча Д. А. Брянчанинова со старцем Леонидом (Наголкиным) в Александро-Невской лавре, куда старец приехал по монастырским делам. Впоследствии свт. Игнатий так описывал первые впечатления от общения с подвижником: «Сердце вырвал у меня о. Леонид; теперь решено: прошусь в отставку от службы и последую старцу, ему предамся всею душою и буду искать единственно спасения души в уединении»¹. После отъезда старца Д. А. Брянчанинов поддерживал с ним духовную переписку и готовился к поступлению послушником в Александро-Свирский монастырь, где находился старец.

1 Павел (Брянчанинов), мон. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М., 2002. С. 44.

В. В. Каширина опубликовала письма, принадлежащие к раннему периоду монашеского пути свт. Игнатия. Они являются редким свидетельством отношений между свт. Игнатием и прп. Леонидом. В письме от 28-го марта 1827 г. прп. Леонид даёт ряд наставлений Д. А. Брянчанинову. Из письма мы узнаём, что Д. А. Брянчанинов уже получил от старца правило, которое ему было тяжело исполнять по состоянию здоровья. Старец объясняет, что правило необходимо исполнять как благословлено, и тогда будут ощущаться духовные плоды. Тем не менее, прп. Леонид входит в положение молодого человека, и, учитывая его здоровье, замечает, что несовершенство в исполнении правила сглаживается покаянием и сокрушением из-за своей немощи. Затем старец комментирует сложности, возникшие в связи с отставкой Д. А. Брянчанинова. Прп. Леонид призывает сохранять благочестивое стремление и довериться воле Божией: «Также и насчёт отставки — да со благодушием ожидаем и терпением да тецем, по апостолу, на подлежащий нам подвиг! (Евр. 12. 1) и да веруем, что Всемилостивый Господь всячески лучшее о нас устрояет»².

Сохранились и другие письма Д. А. Брянчанинова, написанные уже по вступлении в послушники Александро-Свирского монастыря. В письме 1828 г. к некоему «собрату М. Т.» молодой послушник написал: «Частенько заутрени просыпаю и веду себя самым негодным образом», — на что следует приписка рукой прп. Леонида: «Сии слова помещены не по свойству и самочинно»³. Из этого следует, что все письма Д. А. Брянчанинов предавал рассмотрению старца. Отсюда мы видим абсолютное послушание, которое послушник проявлял к своему духовному отцу. Более того, Д. А. Брянчанинов вместе с прп. Леонидом терпел и гонения. Прп. Никон (Беляев) в своих дневниках сохранил слова прп. Варсонофия (Плеханова), которые в свою очередь передают оптинское предание: «О Льва настоятель в Белых Берегах гнал. Да, прямо гнал: «Уходи, уходи куда знаешь, и помёт свой бери с собой» (это были: епископ Игнатий, бывший тогда еще послушником, а другого я забыл, как назвал Батюшка)»⁴. Таким образом, на первых порах своего иноческого делания свт. Игнатий являлся верным учеником прп. Леонида,

2 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 3 тт. Т. 2. М., 2011. С. 156

3 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 155.

4 *Никон (Беляев), прп.* Дневник послушника Николая Беляева (преподобного оптинского старца Никона). М., 2004. С. 220.

который проявлял послушание своему старцу и разделял с ним гонения и оскорбления.

Однако к концу 1829 г., уже в Оптиной пустыни, в отношениях старца и послушника возникла напряжённость. Мы располагаем несколькими объяснениями причин возникшего недопонимания: первое содержится в жизнеописании святителя, которое составил его брат монах Павел, а второе передает прп. Никон (Беляев) в своём дневнике. Согласно жизнеописанию, Д. А. Брянчанинов желал большего уединения и желал вести отшельническую жизнь вместе со своим другом Михаилом Чихачевым. Особенно его тяготило празднословие, которое возникало среди послушников, когда они стояли в очереди на исповедание помыслов. Старец считал, что Д. А. Брянчанинов ещё не готов к отшельничеству, а также замечал, что недовольство братией является проявлением гордости и физической болезненности⁵. Кроме того, составитель жития отмечает, что молодой послушник перестал получать удовлетворительные ответы старца на возникающие вопросы, содержание которых остаётся неизвестным⁶. За возникшим недовольством Д. А. Брянчанинову последовало во сне видение креста, над которым были распростерты длани Христа, а под ними стояли сам Димитрий и его товарищ Михаил. Голос объяснил, что это указывает на то, что Михаил должен участвовать в страданиях Димитрия. Когда о видении узнал прп. Леонид, он понял его так, что ему больше не надо удерживать при себе двух послушников⁷.

После отбытия из Оптиной Д. А. Брянчанинова пути его и старца Леонида разошлись. Последующая переписка двух подвижников содержит дружеские поздравления на церковные праздники, обсуждение деловых и, иногда, догматических вопросов, однако обсуждения и наставления аскетического характера из неё полностью исчезают. Подобный дружественный и деловой тон сохраняют и письма свт. Игнатия к другим оптинским старцам: прп. Макарию, прп. Моисею (Путилову) и прп. Антонию (Путилову). На основании этого можно заключить, что после ухода из Оптиной пустыни святитель не воспринимал кого-либо из оптинских старцев своим духовным руководителем и сохранял с ними только дружеские отношения.

Воспоминания об Оптиной и её насельниках свт. Игнатий пронёс через всю жизнь. С ностальгией свт. Игнатий вспоминал сосновую рощу возле скита: «Шум сосен, когда ветер начнет ходить по их вершинам,

5 Павел (Брянчанинов), мон. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. С. 59.

6 Павел (Брянчанинов), мон. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. С. 54–55.

7 Павел (Брянчанинов), мон. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. С. 61–62.

для меня приятнее, чем шум разъяренных волн, препирающихся с вихрями»⁸. Особо тёплые отзывы о монастыре появляются в письмах 1855–1856 гг., когда свт. Игнатий был намерен навсегда поселиться в Предтеченском скиту обители. В письме от 10 ноября 1855 г. к прп. Макарию свт. Игнатий просит выстроить себе отдельную келью, которая бы учитывала его проблемы со здоровьем. К письму был приложен примерный план кельи, на которую святитель был готов израсходовать около 6000 руб⁹. В письме от 11 июня 1856 г. к брату Петру святитель называет Оптину лучшим монастырём России в нравственном отношении, и особо акцентирует внимание на ските¹⁰. Устройство скита как образцовое Владыка хвалит и в письме к игумену Валаамского монастыря Дамаскину от 25 сентября 1855 г. Свт. Игнатий отмечает слабость своих современников, особенно дворян, которые хотят идти монашеским путем. По мнению святителя, примером для организации монашеской общины, в которую смогли бы входить представители образованных слоев, является Оптинский скит, правила которого учитывают немощь современников свт. Игнатия. Ритм жизни скита более способствует умственному, чем телесному труду, что благотворно влияет на образованных, но телесно слабых насельников скита¹¹.

Похвально отзывался еп. Игнатий и об издательской деятельности Оптиной пустыни под руководством прп. Макария. Так он оценивает труды монастырского издательства в письме прп. Макарию от 20 июля 1855 г.: «Все Русское монашество обязано особенною благодарностию Оптиной Пустыни за издание многих творений святых Отцов перевода старца Паисия, столь точно передававшего отеческие мысли. И перевод на Русский язык монашеских и отеческих писаний, по знанию монашеской жизни, гораздо удовлетворительнее совершается братьями Обители Вашей, нежели перевод их людьми, чуждыми этой жизни»¹². Особо свт. Игнатий упоминает прп. Моисея, благодаря которому в Оптиной собралось братство, способное на подвиг по переводу святоотеческих творений. Сам Владыка свидетельствовал о том, что получает от старцев все книги, которые издавались в монастыре¹³. Кроме того, и сам свт. Игнатий принимал некоторое участие в издательском

8 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 63.

9 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 82–83.

10 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем святителя. Т. 3. С. 52.

11 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 1. С. 197–198.

12 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 78.

13 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 1. С. 387.

деле, пересылая сочинения и переводы прп. Паисия Величковского, которые получал напрямую из Нямецкого монастыря. Например, он отправил прп. Макарию копию письма прп. Паисия об Иисусовой молитве¹⁴ и его перевод сочинений прп. Григория Синаита¹⁵.

С благодарностью и благоговением свт. Игнатий отзывался и о старцах Леониде и Макарии. Их имена и добродетели упомянуты на страницах столь известного произведения, как «Аскетические опыты»: святитель пишет, что старцы Леонид и Макарий, напитанные чтением святых отцов, вели образ жизни, который продолжает опыт первых иноков, и мудро наставляли умножающуюся братию Оптиной пустыни¹⁶. Своё соболезнование по поводу преставления прп. Льва Владыка выразил следующими словами: «Душа моя исполнилась печали, и как не вспомню о нем — каждый раз обильная печаль изливается в мое сердце. Точно как вы пишете, он имел ко мне особеннейшее расположение и любовь, следствие коих постоянно в себе ощущаю: отклонясь телесно, я не отклонился в противное мудрование, но многие его изречения остались у меня в памяти и доселе меня руководствуют — особливо произнесенные в Свирском монастыре»¹⁷. Мы видим, что святитель не отрицает своей причастности к духовной школе прп. Льва и помнит наставления старца, сказанные ему на раннем этапе монашеской жизни.

Наиболее противоречивым в эпистолярном наследии свт. Игнатия, на первый взгляд, представляется образ прп. Макария. С одной стороны, святитель отзывался о нем, как об образцовом духовнике и монахе. Уважение к прп. Макарию проявлялось уже с начала знакомства подвижников. Так, в письме от 24 июля 1837 г. к прп. Леониду Владыка просил благословить прп. Макария на настоятельство в Никандрову пустынь в Псковских краях, однако этого не состоялось¹⁸. В письме к брату П. А. Брянчанинову от 11 июня 1856 г. святитель называет прп. Макария сокровищем скита¹⁹. Когда Владыка планировал поселиться в Оптиной в 1855 г., он лично просил старца Макария быть его духовным отцом²⁰. Похвалы прп. Макарию в письмах святителя возрастают после преставления старца. Ярким свидетельством почтения свт. Игнатия к старцу

14 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 65.

15 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 67.

16 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: Т. 1. С. 448–449.

17 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 104.

18 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 36–37.

19 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3. С. 53.

20 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 82.

Макарию являются слова, написанные 21 ноября 1862 г. в письме брату П. А. Брянчанинову: «Судьбы Божии — непостижимы, но по человеческому суждению нельзя довольно не пожалеть о кончине о. Макария Оптинского. Этот человек был неоценённое сокровище для христиан, живущих среди мира. Он был приготовлен и предназначен для того служения, которое проходил. Простота и свобода в обращении, любовь и смирение врожденные, образование себя чтением Отеческих книг, повинование искусным старцам дали ему возможность рано сделаться духовником и наставником, а долговременный опыт усовершеншил его в этом служении»²¹.

С кончиной прп. Макария в 1860 г. взгляды святителя приняли еще более радикальный характер. Смешанную оценку святитель дает старцу Макарию в письме от 15 ноября 1860 г. к своему другу схим. Михаилу (Чихачеву): «Оптина лишилась души своей. Отец Макарий, *хотя и был наиболее телесным исполнителем заповедей*, но имел любовь к ближнему и ею поддерживал братство. Он *незаменим, по моему мнению и взгляду!* Оставшиеся *слишком телесные делатели*. Святой Исаак Сирский сказал, что телесное делание без душевного к разуму Божию приближаться не может, а весьма способно к доставлению мнения о себе. Мир прославляет оптинских как святых; но *мнение мира всегда бывает противно истине*. Оскудело монашество, и ещё более должно оскудеть»²². В данном пассаже намечены основные критические тезисы, которые свт. Игнатий будет относить к оптинскому духовному руководству: 1) преп. Макарий был лучшим наставником на фоне духовного упадка; 2) оптинская духовность направлена на телесный подвиг, которым и обусловлено народное почитание оптинских старцев.

О разнице во взглядах на духовное руководство святитель рассуждает в другом письме к схимон. Михаилу 1862 г. Владыка пишет о намерении редактировать свои сочинения, называя их негодными и написанными прежде всего для себя. После этого свт. Игнатий осмысливает разницу между настроением своих сочинений и оптинских. По его мнению, настроение оптинского монашества происходит от телесного подвига, который виден людям, а тон своих творений святитель обуславливает затворническим образом жизни, который он вынужден вести, претерпевая многие болезни. Последняя форма жизни непонятна ни миру, ни деятельному образу монашеской жизни. Это, согласно свт. Игнатию, объединяет его сочинения с писаниями древних аскетов²³.

21 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 3. С. 85.

22 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 505.

23 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 515–516.

В конце жизни свт. Игнатий ещё более явно высказывал критику как в сторону прп. Макария, так и в сторону оптинского духовного руководства. В письме от 21 февраля 1864 г. к игум. Антонию (Бочкову) святитель высказывает мысль об оскудении и исчезновении монашества, после чего оценивает духовное руководство в Оптиной пустыни: «Существует по некоторым монастырям *телесный подвиг*, и то более на показ людям. Отец Макарий Оптинский *решительно отвергал умное делание*, называл его причиною прелести и преподавал одно телесное исполнение заповедей. Но св. Исаак С<ирин> говорит, что телесное делание без душевного — *сосцы сухи и ложесна бесплодны: это видно на воспитанниках Оптиной пустыни*. Но о. Макарий в наше время был лучшим наставником монашества, *действовал по своим понятиям*, с целью угождения Богу и пользы ближним, при значительном самоотвержении»²⁴. В приведённых словах святителя мы находим новые добавления к написанному ранее: прп. Макарий, хотя и называется лучшим духовником времени, обвиняется в том, что отвергал умное делание и действовал по суждению своего разума, которое в сочинениях Владыки противопоставляется суждению по духу св. Отцов. Кроме того, оптинское монашество прямо называется бесплодным. Характерно, что в письмах 1860 и 1864 гг. святитель ссылается на прп. Исаака Сирина.

Эти положения не раз были озвучены повторно. В письме к тому же игум. Антонию от 21 апреля 1864 г. Владыка называет трактовку прп. Макария св. Отцов пониманием душевного разума, которое противопоставляется пониманию духоносных мужей. Ещё большей критике в этом письме подвергаются «разгоряченные верхогляды, даже из оптинских», которые желают восстановить монашество, абсолютно не понимая его таинственности²⁵. Наиболее ярким представителем оптинского старчества в 1864 г. был прп. Амвросий. Не его ли имеет в виду свт. Игнатий? На основании письма от 29 января 1865 г. к своему брату монаху Павлу можно ответить утвердительно: «Наставников нет! Лучшие, сколько известно, наставники Оптинские. Но они исключительно телесные делатели, и потому сами во тьме ходят и последующих им держат во тьме, удовлетворяясь сами и требуя от других единственно телесного исполнения заповедей»²⁶. Вновь мы встречаем именование оптинских старцев лучшими наставниками в условиях кризиса монашества.

24 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 1. С. 452.

25 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 1. С. 453.

26 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем. Т. 2. С. 113.

Оценка творений святителя Игнатия Брянчанинова в Оптиной пустыни

В свою очередь, в оптинском предании уход свт. Игнатия от прп. Леонида оценивали негативно. Прп. Никон (Беляев) передаёт нам слова прп. Леонида о свт. Игнатии: «Если бы он пошёл иным путем, то был бы второй Арсений Великий»²⁷. Близко высказывался и прп. Макарий, имея ввиду выражение о. Леонида: «Был великий Арсений, и у нас в России был бы свой великий Арсений, если бы он пошел другой дорогой, это — Игнатий (Брянчанинов). Это был великий ум!»²⁸. Прп. Варсонофий, вслед за оптинским преданием, объяснял уход свт. Игнатия из Оптиной тем, что он не выдержал путь унижения, смирения и терпения, которым идёт человек, вступая в послушание старцу²⁹.

Помимо вышеприведённых слов об уходе свт. Игнатия из Оптиной, личность святителя не подвергалась какой-либо критике. На данный момент не обнаружено письменных оценок прп. Льва и Макария по поводу творений свт. Игнатия. Прп. Амвросий одобрял изложение еп. Игнатия о прелести, однако, не соглашался с некоторыми интерпретациями св. Отцов в творениях святителя: «Пишешь ещё и спрашиваешь, почему преосвященный Феофан не одобрял сочинений Преосвященного Игнатия Брянчанинова. Я всех его сочинений не читал, а помню неточное приведение им мест из писаний св. отцов. Например, в «Добротолубии» у Симеона Нового Богослова говорится в третьем образе внимания молитвы о послушании к старцу и духовному отцу, без которого неудобно спастись молитвою Иисусовой; а Преосвященный Игнатий отнёс это к простому общему монастырскому послушанию; а ты ведь и сама знаешь, какое великое различие между тем и другим послушанием. Должно быть, преподобный Феофан нашел и много других неточно приведённых мест у преподобного Игнатия. Впрочем, «Слово о смерти» хорошо им написано; также неплохо разъясняется им прелесть ума и прелесть сердца»³⁰. Примечательно, что несогласие происходит на почве учения о духовничестве (хотя может быть обусловлено и текстологически: различиями между использовавшимся свт. Игнатием текстом славянского «Добротолубия» и изложением этого текста свт. Феофаном). Прп. Амвросий, являясь представителем оптинского старчества, не сомневается, что прп. Симеон говорит об абсолютном

27 Никон (Беляев), прп. Дневник послушника. С. 212.

28 Никон (Беляев), прп. Дневник послушника. С. 103.

29 Никон (Беляев), прп. Дневник послушника. С. 212.

30 Амвросий (Гренков), прп. Собрание писем. Козельск, 2012. С. 682.

послушании старцу, а свт. Игнатий трактует слова св. Отца в смысле монашеского послушания и исключает мысль о повиновении старцу.

Наибольшим почитателем творений свт. Игнатия из оптинских старцев являлся прп. Варсонофий. Это было обусловлено тем, что именно благодаря «Слову о смерти» еп. Игнатия прп. Варсонофий вступил на монашеский путь. Слова прп. Варсонофия являются основным источником мнений о святителе в оптинском предании. Мы уже приводили его пересказ слов прп. Леонида и Макария об отбытии свт. Игнатия из Оптиной. Также он передаёт слова прп. Анатолия (Потапова): «Хорошо ведь об Иисусовой молитве и у епископа Игнатия написано»³¹. Оценку прп. Варсонофием книги свт. Игнатия «О молитве Иисусовой» сохранил прп. Никон (Беляев): «Теперь я уже забыл, а Батюшка что-то говорил о «Слове о молитве Иисусовой» епископа Игнатия Брянчанинова. Кажется, Батюшка сказал, что тут вся монашеская жизнь изображена. Прошлый год на Пасху Батюшка давал мне книгу «О Иисусовой молитве» епископа Игнатия Брянчанинова почитать, говоря: «С внешней стороны Вы немного ознакомились с монашеской жизнью, с ее внешним строем, а вот тут Вы увидите внутренний смысл монашеской жизни», — что-то вроде этого, не помню, сказал ли слово «смысл» или нет...»³². Независимо от точности передачи слов прп. Варсонофия, очевидно, насколько высоко он ценил труды свт. Игнатия.

От прп. Варсонофия воспринял любовь к сочинениям святителя и прп. Никон. Особую ценность представляет рассуждение прп. Никона о взгляде свт. Игнатия на духовное руководство. Подвижник вспоминает, что некоторые оптинские старцы насторожено относились к сочинениям святителя именно по причине его пессимистичного отношения к институту духовничества в России. Прп. Никон соглашается с тем, что для Оптиной пустыни творения еп. Игнатия представляли меньшую ценность, чем для остального российского монашества, поскольку в Оптиной братия руководствовалась наставлениями и примером духоносных старцев. Свт. Игнатий, по мнению прп. Никона, писал прежде всего для монастырей, в которых не было таких наставников, и для них труды еп. Игнатия были и остаются драгоценны. Если читать тексты святителя без предубеждения, то можно убедиться в том, что он не был против старчества, но говорил лишь о его оскудении³³.

31 *Варсонофий (Плиханков), прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Козельск, 2005. С. 141.

32 *Никон (Беляев), прп.* Дневник послушника. С. 108.

33 *Никон (Беляев), прп.* Завещание духовным детям (Записи, сделанные на полях книги св. Игнатия Брянчанинова). Куйбышев, 1990. С. 23–24.

Анализ конфликта в вопросах духовного руководства между святителем Игнатием Брянчаниновым и оптинскими старцами

Отношение святителя Игнатия Брянчанинова к Оптиной пустыни рассматривалось в ряде предшествующих исследований. В 2001 г. под редакцией О. И. Шафрановой опубликовано собрание писем свт. Игнатия. В качестве введения ко второму тому опубликована статья редактора «Святитель Игнатий Брянчанинов и благословенная Оптина пустынь»³⁴. Автор приводит перечень объемных цитат из писем святителя Игнатия Брянчанинова в хронологическом порядке. Изучение материала осложнено тем, что цитаты приведены без ссылок на источники. Практически отсутствует осмысление приводимых цитат и не затрагиваются вопросы противоречий в духовном руководстве святителя Игнатия Брянчанинова и оптинских старцев. Многие исследования, посвященные наследию святителя Игнатия Брянчанинова, обходят острые высказывания святителя в адрес оптинцев³⁵. Богословскому решению данного конфликта учений посвятили свои работы иером. Доримедонт (Сухинин), архим. Лазарь (Абашидзе) и иер. Павел Лизгунов.

Иером. Доримедонт (Сухинин) в своей работе 2002 г. «Учение святителя Игнатия Брянчанинова о послушании в свете святоотеческого Предания» критически высказывался о позиции свт. Игнатия, замечая, что ни один аскетический писатель его времени с ним не согласен³⁶. Более того, иером. Доримедонт приводит имена знаменитых подвижников и современников свт. Игнатия. Иером. Доримедонт выделяет имена прп. Серафима Саровского и прп. Зосимы Верховского в качестве примера существования духоносных наставников среди современников свт. Игнатия. Его мнение рассмотрел архим. Лазарь (Абашидзе)

34 См.: *Шафранова О. И.* Святитель Игнатий (Брянчанинов) и благословенная Оптина пустынь // Переписка Игнатия (Брянчанинова), епископа Кавказского с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия. М., 2001. С. 3–53.

35 См.: *Гатилова Н. Н.* Духовно-нравственное воспитание человека в трудах святителя Игнатия Брянчанинова: дис... канд. пед. наук. Курск, 2006; *Духанин В., иер.* Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте святителя Игнатия: дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2000; *Осипов А. И.* Святитель Игнатий (Брянчанинов) — наставник духовной жизни // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 77–115. 72; *Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). М., 1997.

36 См.: *Доримедонт (Сухинин), иером.* Учение святителя Игнатия Брянчанинова о послушании в свете святоотеческого Предания. М., 2002.

в монографии 2010 г. «Голос заботливого предостережения». О. Лазарь приводит свидетельства, когда и сами прп. Серафим и прп. Зосима не считали необходимым человеческое руководство.

Архим. Лазарь передаёт воспоминания прп. Антония (Медведева), посетившего прп. Серафима с целью полностью подчинить свою волю его руководству. Отец Серафим взял его руку и вложил в руку рядом стоящего священника, о недостатках которого Антоний знал. Это насторожило молодого монаха, поскольку он боялся, что прп. Серафим поручит этому человеку его духовное руководство. Но в итоге преподобный сказал: «Возьми ты этого молодого брата, введи его в церковь, поставь перед местным образом Спасителя, вели сделать три земных поклона и скажи: Вот тебе наставник и покровитель; все, что Он скажет тебе, делай и спасешься. Так и к местному образу Божией Матери и скажи: Вот тебе наставница и покровительница — иных тебе не нужно»³⁷. Прп. Серафим заметил, что Антоний желает возложить все трудности духовной жизни на плечи другого. Преподобный, в свою очередь, призывал молодого монаха самому справляться с трудностями Архим. Лазарь считает, что этим поступком прп. Серафим показал, что эпоха не располагает к духовному руководству «старец-послушник»³⁸.

Далее анализируя жизненный путь прп. Зосимы Верховского, о. Лазарь приводит пример его отношений со старцем Василиском. Вначале Зосима (в миру Захария) вдохновился примером старца Василиска и желал подвизаться под его руководством. Василиск посоветовал ему поступить в общежитийный монастырь. В Коневской обители от некоего иеромонаха Сильвестра Зосима узнал об умном делании и начал им заниматься. Впоследствии он передал это знание старцу Василиску, который об этом не знал. До конца жизни Василиск не считал Зосиму своим послушником или духовным сыном, но называл его другом. Поэтому и в этом случае речь идет о духовном содружестве, а не о руководстве³⁹. Таким образом, архим. Лазарь занимает оправдательную позицию в оценке учения святителя Игнатия Брянчанинова.

Иер. Павел Лизгунов в своей статье 2019 г. «Взгляд на духовное руководство святителя Игнатия (Брянчанинова) и Оптинских старцев в приложении к современности» не занимает однозначно какую-либо

37 *Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Учение о послушании святителя Игнатия, епископа Кавказского, в свете аскетического опыта святых отцов последних веков. Саратов, 2010. С. 28–29.

38 Там же. С. 30.

39 Там же. С. 33–34.

позицию. Он высказывает мнение о том, что следование только одному из указанных путей (руководство старца или руководство святыми отцами) может привести человека к одной из двух крайностей. Сторонники святителя Игнатия могут вообще отрицать духовное руководство и полагаться только на свой разум. В некоторых случаях самостоятельное чтение и истолкование святоотеческой литературы приводит к самозамкнутости⁴⁰. Напротив, те, кто стремится найти духовника-старца, иногда впадают в чрезмерную одержимость этой идеей. Прежде всего они видят в старце прозорлица, который однозначно и непременно сообщит им малейшие подробности того, что нужно делать⁴¹. Однако это практическое замечание о взаимодополняемости двух учений не рассеивает критические замечания, которые святитель Игнатий Брянчанинов направлял в адрес современников, признанных святыми.

Наибольшие вопросы возникают в связи с отзывом свт. Игнатия о прп. Макарии как о преимущественно телесном делателе, который упускает научение умному деланию⁴². Подобное мнение имеет место и проистекает из духовного опыта прп. Макария. Схиархим. Агапит (Беловидов) сообщает, что юный Макарий желал научиться умному деланию, но его духовный руководитель иером. Афанасий (Захаров) получил запрещение от прп. Паисия Величковского на занятия умной молитвой Иисусовой. О. Афанасий творил её исключительно устно и, соответственно, не имел возможности научить Макария умной молитве⁴³. Сам старец впоследствии делал акцент на деятельном исполнении заповедей любви к ближнему и рекомендовал читать Иисусову молитву устно. Хотя старец не отрицал возможности умной молитвы, он не указывал методов ее достижения, считая ее благодатным даром, который может ниспослать Бог в случае, если человек подвизается в смирении.

Прп. Макарий, ссылаясь на святых исихастов, находил множество препятствий и условий для успешного умного делания. 1) По замечанию прп. Григория Синаита, не всем дано проходить умное делание. Непослушные монахи, вне зависимости от их уровня образованности, не должны приступать к этому делу, поскольку легко могут впасть в тяжёлое

40 Лизгунов П., иер. Взгляд на духовное руководство святителя Игнатия (Брянчанинова) и Оптинских старцев в приложении к современности// *Seminarium: Труды Курской духовной семинарии*. 2019. № 1. С. 14.

41 Там же. С. 14–15.

42 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1. М., 2011. С. 452.

43 *Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1997. С. 28.

состояние прелести⁴⁴. 2) Прп. Симеон Новый Богослов выделяет три условия для успешного творения умной молитвы: хранить совесть перед Богом, перед духовником и в отношении к прочим людям. Иными словами, человек не должен грешить перед Богом и людьми, а также должен проявлять послушание своему духовному отцу⁴⁵. 3) Целью молитвы должно быть не стремление к особым дарованиям и благодатным состояниям, а к покаянию и очищению от страстей. Цель эта достигается в исполнении заповедей Христовых, которыми человек очищается и получает возможность чистой молитвы⁴⁶. Прп. Макарий заключает: «Кто имеет возможность и произволение жить по сему наставлению преп. Симеона Богослова, тот, без сомнения, со смирением и надеждою на помощь Божию, может коснуться обучения делания сердечной молитвы, употребляя при сем и другая советования святых отцов, то есть растворяя молитву памятью смерти, памятью прежнего жития и воспоминанием согрешений своих по виду (кроме плотских, сих бо памятование вредно), да всеми способами стяжет и удержит сокрушение духа и смирение, и плач»⁴⁷. Таким образом, прп. Макарий не отрицал возможности умной молитвы, но считал необходимым прежде приготовить себя подвигом и деятельным исполнением заповедей, чему и обучал подопечных.

По-видимому, именно эта особенность духовного руководства прп. Макария так смущала свт. Игнатия, хотя и сам святитель полагал подвиг с покаянием в качестве начала духовного делания. В любом случае оба подвижника считали ключевыми добродетелями в деле научения молитве — послушание и смирение, однако из разного отношения к духовному руководству проистекает и разное учение об этих добродетелях. Для оптинских старцев ключом к смирению является послушание старцу: «Как бы ни были разумны и старательны, а без видимого руководителя трудно нам одним подвизаться, и потому отцы установили чин повиновения старшим и опытным в духовной жизни, дабы, отсекая свою волю и разум, повинувшись во всем руководителям, пришли в навык добродетелей и стяжали бы смирение, которое всю силу вражью сокрушает и все сети и козни его разрушает»⁴⁸. Свт. Игнатий ви-

44 *Макарий (Иванов), прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву. М., 1997. С. 13.

45 Там же. С. 14–15.

46 Там же. С. 16–17.

47 Там же. С. 15.

48 *Кирилл (Покровский), митр.* Преподобные старцы Оптинские как выразители святоотеческого Предания: монография. Пятигорск, 2018. С. 82.

дел источник этой добродетели в покаянном подвиге, когда в человеке обнаруживаются многие страсти и он надеется только на Христа. Соответственно, и добродетель послушания рассматривается по-разному: оптинские старцы имеют ввиду прежде всего монастырское послушание и послушание старцу, а свт. Игнатий — послушание святоотеческому преданию.

Таким образом, проведённый анализ выявляет неоднозначное отношение свт. Игнатия к духовному руководству оптинских старцев. Начав свой монашеский путь под руководством прп. Леонида, свт. Игнатий продолжил в дальнейшем руководствоваться исключительно святоотеческими творениями. На протяжении жизни святитель сохранял благоговейное отношение к старцам Леониду и Макарию, а также периодически посещал Предтеченский скит. Тем не менее, после кончины прп. Макария, мы встречаем критику оптинского духовного руководства. Святитель считал оптинскую традицию направленной исключительно на телесное делание, которое несравненно уступает деланию духовному. Еп. Игнатий считал оптинских наставников лучшими духовниками среди современников, однако и их руководство, по мнению Владыки, было далеко от идеала. Святитель недвусмысленно высказывал пессимистичные взгляды об отсутствии духоносных старцев, хотя впоследствии многие его современники, как и он сам, были канонизированы соборными постановлениями Православной Церкви.

В свою очередь, оптинские старцы считали, что своим уходом из Оптиной святитель не реализовал свой потенциал на монашеском поприще. Также некоторых старцев настораживало отношение к старчеству в сочинениях еп. Игнатия. В остальном, оптинские духовники, среди которых прп. Амвросий, прп. Анатолий, прп. Варсонофий и прп. Никон, отмечали пользу творений святителя для монахов.

Библиография

- Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.: Свято-Введенская Оптиная пустынь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Отчий дом, 1997.
- Амвросий (Гренков), прп.* Собрание писем. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2012.
- Варсонофий (Плиханков), прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2005.

- Гатилова Н. Н.* Духовно-нравственное воспитание человека в трудах святителя Игнатия Брянчанинова: дис.... канд. пед. наук. Курск: КГУ, 2006.
- Доримедонт (Сухинин), иером.* Учение святителя Игнатия Брянчанинова о послушании в свете святоотеческого Предания. М.: Святая Гора, 2002.
- Духанин В., иер.* Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте святителя Игнатия: Дисс. ... канд. богословия. МДА: Сергиев Посад, 2000.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова: в 3-х тт. М.: Паломник, 2011.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: Т. 1 / под ред. О. И. Шафрановой. М.: Паломник, 2014.
- Кирилл (Покровский), митр.* Преподобные старцы Оптинские как выразители святоотеческого Предания: монография. Пятигорск: Снег, 2018.
- Лазарь (Абашидзе), архим.* Голос заботливого предостережения. Учение о послушании святителя Игнатия, епископа Кавказского, в свете аскетического опыта святых отцов последних веков. Саратов: Изд. Саратовской епархии, 2010.
- Лизгунов П., иер.* Взгляд на духовное руководство святителя Игнатия (Брянчанинова) и Оптинских старцев в приложении к современности// *Seminarium: Труды Курской духовной семинарии.* 2019. № 1. С. 11–18.
- Макарий (Иванов), прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву. М.: Троицкое подворье Троице-Сергиевой лавры, 1997.
- Марк (Лозинский), игум.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). М.: Благо, 1997.
- Никон (Беляев), прп.* Дневник послушника Николая Беляева (преподобного оптинского старца Никона). М.: Полиграф Ателье Плюс, 2004.
- Никон (Беляев), прп.* Завещание духовным детям (Записи, сделанные на полях книги св. Игнатия Брянчанинова). Куйбышев, 1990.
- Осипов А. И.* Святитель Игнатий (Брянчанинов) — наставник духовной жизни // *Русская патрология: Материалы академической конференции.* Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 77–115.
- Павел (Брянчанинов), мон.* Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. М.: Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского; РНБ, 2002.
- Шафранова О. И.* Святитель Игнатий (Брянчанинов) и благословенная Оптина пустынь // *Переписка Игнатия (Брянчанинов), епископа Кавказского с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия.* М.: [Б. и.], 2001. С. 3–53.
- М. В. Ковшов, Диак. Иоанн Попов, Свящ. Александр Тодиев

БИБЛЕИСТИКА

ФИГУРА МЕЛХИСЕДЕКА В ВЕТХОЗАВЕТНЫХ АПОКРИФАХ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

Михаил Всеволодович Ковшов

кандидат богословия, доцент
доцент кафедры библеистики Московской Духовной Академии
учёный секретарь кандидатского диссертационного совета № 1
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии
109383. Москва, ул. Шоссейная, 82
paul.quest@nextmail.ru

Диакон Иоанн Викторович Попов

магистр теологии
аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ioannpopov230@gmail.com

Священник Александр Александрович Тодиев

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
проректор по учебной работе
заведующий кафедрой богословия
доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии
109383. Москва, ул. Шоссейная, 82
al.todiev@ya.ru

Для цитирования: *Ковшов М. В., Попов И. В., диак., Тодиев А. А., свящ.* Фигура Мелхиседека в ветхозаветных апокрифах периода Второго Храма // Вопросы богословия. 2022. № 2 (8). С. 29–45. DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.002

Аннотация

УДК 2-252

В статье анализируются ветхозаветные апокрифы, связанные с личностью Мелхиседека. Рассмотренные ниже тексты относятся к разным историческим периодам, что позволяет проследить динамику развития учения о Мелхиседеке. Исследованные произведения, по мнению ряда ученых, содержат синтез мессианских и эсхатологических воззрений Кумранской общины. Они указывают на процесс формирования качеств Мессии в период Второго Иерусалимского Храма, поскольку в ключевом рассматриваемом апокрифе основной функцией Мелхиседека является спасение избранного народа.

Ключевые слова: Мелхиседек, апокриф, Кумранская община, период Второго Иерусалимского Храма

The Figure of Melchizedek in the Old Testament Apocrypha of the Second Temple Period

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology, Associate Professor
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Perervinskaya Theological Seminary
82, Shosseynaya Street, Moscow, 109383, Russian Federation
paul.quest@nextmail.ru

Deacon Ioann V. Popov

MA in Theology
PhD Student of the Moscow Theological Academy
The Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
ioannpopov230@gmail.com

Priest Alexander A. Todiev

PhD in Theology,
Associate Professor at the Department of Biblical Studies,
Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
Vice-Rector for Academic Affairs
Head of the Department of Theology
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Perervinskaya Theological Seminary
82, Shosseynaya Street, Moscow, 109383, Russia
al.todiev@ya.ru

For citation: *Kovshov Mikhail V., Popov Ioann V., deacon, Todiev Alexander A., priest.* "The Figure of Melchizedek in the Old Testament Apocrypha of the Second Temple Period". *Theological Questions*, no. 2 (8), 2022, pp. 29–45 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.002

Abstract. The article examines the Old Testament apocrypha associated with the personality of Melchizedek. The texts discussed below relate to various historical moments, which allows us to trace the dynamics of the development of the doctrine of Melchizedek. These works are a synthesis of the Messianic and eschatological views of the Qumran community. They point to the process of forming the qualities of the Messiah during the period of the Second Jerusalem Temple, since the main function of Melchizedek is the salvation of the chosen people in the key apocrypha under consideration.

Keywords: Melchizedek, Apocrypha, Qumran community, the period of the Second Jerusalem Temple

1. Образ Мелхиседека в текстах «Песен субботнего жертвоприношения»

«Песни субботнего жертвоприношения» датируются периодом не позднее II века до н. э.¹ Согласно предположению Кэрл Ньюсом, эти тексты были написаны еще до возникновения общины в Кумране². В произведении содержится описание Славы Господа и рассказ о Литургии Ангелов в Небесном Храме. Схожее повествование имеется и в Книге Небесных Дворцов, о чём далее мы скажем более подробно.

Согласно текстам рукописей 11Q17 и 4Q401, именно этими гимнами сопровождалась Небесная Литургия, совершаемая ангелами-священниками в субботу³. В настоящей статье мы рассмотрим лишь фрагмент из рукописи 4Q401, поскольку именно в ней присутствуют упоминания о Мелхиседеке.

4Q401, 4QSongs of the Sabbath Sacrifice⁴:

Фрагмент 1–2

1 למשכיל ש[יר עולת השבת הרביעית בחמש] ועשרים בה[ודש הראישון]	1 Толкование: Пес[нь о жертве субботы четвертой], и двадцатого (числа) в мес[яц первый]
2 הללו לאל[והי ...] ו. ברו[ן...]	2 Слава Бог[у ...]
3 ויש[...] עמדו לפני[...]	3 и [...] стояли пока [...]
4 מלכו[ן] ת [...] בכול רא[ש] שי [...]	4 царств[о ...] со всеми
5 מלך אל[והים] ...	5 начальствую[щими ...]
6 ...[...]	6 царем Богом
	6 ...[...]

Фрагмент 11

1 [...] ו. כוהנ[י] ...	1 [...] Священник[и ...]
2 [...] א[לוהי דעת וכו'] ...	2 [...] Бог решил и [...]
3 [...] מלכי[צדק כוהן בעד] ת אל [...] ...	3 [...] Мелхи]седек жрец в собран[ии Бога]

Фрагмент 13

1 [...] ת מלך כ[ל] ...	1 [...] царь в[сех ...]
2 [...] ש[בעה שני יהלל] שבעה ל[...]	2 [...] в неделю вторую восхвалит семерых [...]
3 [...] השלישי מכהני רוש בר[ך] ...	3 [...] третий от жрецов главенствующих (первосвященник), благосл[овит ...]

1 Newsom C. A. Songs of the Sabbath Sacrifice. Atlanta, 1985. P. 83–84.

2 Более подробно см.: Newsom C. A. Discoveries in the Judaean Desert. Vol. XL. Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a: With Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b. Oxford, 2009. P. 173–401.

3 Davila J. R. Liturgical Works. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids; Cambridge, 2000. P. 162.

4 The Dead Sea Scrolls Study Edition. Leiden; New York; Köln, 1999. P. 810–813.

Фрагмент 14(1)

[...] 3 [...]	2 [...]	1	1 [...]	2 [...]	3 [...]
[...] רומה רם על[...]		4	4	[...]	высота его выше на [...]
[...] כיא נכבדת ב[...]	אלי אלים לר[...]	5	5	[...]	ибо почитаем ты в [...]
לראשי ממשלות. [...]	שמי מלכות כב[וד] כה	6	6		божественных божеств [...]
להלל כבודכה פלא [באלי דעת ותשבוחות] מלכותכה		7	6		к главе власти [...] небеса царства
בקדשי קדושים		8	7		превосходства твоего
המה נכבדים בכל מחני אלוהים ונ[ראים] למו[סדי] אנשי פלא		8	7		восхвалит превосходство твое
					чудесное [с божеством знания
					и восхваления] величества твоего
					со святейшими святыми
					8 Они почитаемы во всех станах
					Божьих и стра[шно в собр]ании людям.
					Удивительно.

В 11 фрагменте 4Q401⁵ нет прямого упоминания о Мелхиседеке, поскольку сохранилась лишь небольшая его часть: זדק כוהן בעד[ת] «Седек священник/жрец в собран[ии]» (4Q401 11.3)⁶. Кэрол Ньюсом интерпретировала данный текст следующим образом: מלכי צדק כוהן בעד[ת] אל «Мелхи]седек священник/жрец в собран[ии Бога]»⁷. Если гипотеза американской ученой верна, то Мелхиседек в рассматриваемом отрывке предстает в совершенно новом свете, а именно, в образе небесного ангела-священника. Это единственное упоминание имени ангела в уцелевших местах апокрифа. Восстановление имени Мелхиседек — מלכי צדק в 4Q401 11.3 было произведено на основании 11QMelch 11, поскольку в нем встречается схожее выражение: אל בעד[ת] אל 4Q401 11.3 и אל בעד[ת] אל 11QMelch 10⁸. Именно в «Мидраше Мелхиседека» главное действующее лицо предстает в виде אלוהים из Пс. 82:1. Помимо этого, фрагмент 14 указывает на мистическую сторону повествования в 4Q401. В подтверждение можно привести восьмой стих, где говорится о неких божествах, которых почитают в «станах божьих», но людям «страшно находиться в их собрании».

Таким образом, в 4Q401 Мелхиседек описывается автором как небожитель, некое ангелоподобное существо. Кроме того, в 3 стихе 11 фрагмента говорится о его священнических обязанностях («жрец в собрании Бога»).

5 The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 810.

6 Charlesworth J. H., Newsom C. A. The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice. Bristol, 1999. P. 32.

7 Newsom C. A. Discoveries in the Judaean Desert. Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a: With Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b. P. 205.

8 Мейсон Э. Ф. Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма // Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии. М., 2016. С. 116.

2. Образ Мелхиседека в «Видениях (завещаниях) Амрама»

Произведение под названием «Видения (завещания) Амрама», или кумранские рукописи под номерами 4Q543–549, не содержит прямых упоминаний о Мелхиседеке, однако повествует о его антагонисте — Мелхиреше. «Видения Амрама» датируются II веком до н. э. В то же время имеются предположения, что 4Q543–549 были написаны ещё до возникновения Кумранской общины⁹. Произведение содержит повествование Амрама о его сне. В данном разделе мы рассмотрим рукопись под номером 4Q544. Именно в ней говорится о видении Амраму во сне двух небесных образов, одним из которых был Мелкиреша, а вторым, согласно некоторым гипотезам, Мелхиседек¹⁰.

4Q544, 4QVisions of Amram ar¹¹:

Фрагмент 1

<p>[...] בחווי חזוה די הלמא ודה תרין דאנין עלי ואמרין [...] 10</p> <p>ואחדין עלי תגר רב ושאלת אנון אנתון מן די כדן 11 מש[לטיין ושליטיין אנתון עלי וענו ואמרו לי אנהנא]</p> <p>12 [מש]לטיין ושליטיין על כול בני אדם ואמרו לי במן מננא אנת[ה בחר לאשתלטה ונטלת עיני וחזית]</p> <p>13 [וחד] מנהון חזוה דח[י]ל [כמו]תן [ומ]ל[ב]ישה צבענין והשיך חשוך [...] 13</p> <p>14 [ואחרנא חזית] והא [...] בחזוה ואנפיוה העכו ו[מכסה] [...] ב 14</p>	<p>10 В видении моем, видение явного сна. И вот двое судились обо мне и говорили [...]</p> <p>11 И начали они обо мне большой спор, и спросил я их, откуда получили вла[сть] и властвовать надо мной? И ответили сказав они мне. Мы]</p> <p>12 получили [вл]асть и властвуем над всеми сынами Адама. И сказали они мне: кого из на[с] изберешь в правители? И поднял глаза мои и увидел]</p> <p>13 [и один] из них имел вид ужасный, и [од]еяние его окрашено и темнее тьмы [...]</p> <p>14 [И после посмотрел] на другого [...] вид его, и лицо его радовалось и [одет в...] 14</p>
---	--

Фрагмент 2

<p>[...] 1 [אנה... מ]שלט עליך [...] 1</p> <p>2 [...] עריא] דן מן הוא ואמר לי הדן מ[תקרה] ... 2</p>	<p>1 [... я вла]ствую над вами [...] 1</p> <p>2 [...страж] кто он? И сказал мне, зо[вут ...] 2</p>
--	--

- 9 Walsh M. L. Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls. Angelology and Sectarian Identity at Qumran. Tübingen, 2019. P. 118.
- 10 Мейсон Э. Ф. Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма // Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии. М., 2016. С. 118.
- 11 The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 1086–1088.

[...] 3 ומלכי רשע ואמרת מראי מא ש[לטן ...]	3 и Мелкиреша. И сказал: покажи власть
[...] 4 חש[יכה וכל עבדה ח[ש]ך ובחשוכה הוא ד[...]	4 [... тьма и все делания его те[мн]ые и во тьме он
[...] 5 אנת[ה חזה והוא משלט על כול חשוכא ואנה[...]	5 [... ты] ... И он властвует над всей тьмой, и я [...]
[...] 6 מן [עליא עד ארעיא אנה שליט על כול נהירא וכיל[...]	6 [... от] верха до низа владычествую я, власть над всем светлым и все[м ...]

Фрагмент 3

[...] 1 ועל כול בני נהו[ו]רא אשלתת ושאלתה [ואמרת לה מה ...]	1 [... и над всеми сынами света] власть и владычество [и сказал, что ...]
[...] 2 וענה וא[מר לי תלתת שמח[ו]ן ...]	2 [... и ответил и с]казал мне три имен[и ...]

Десятый стих «Видения Амрама» начинается описанием явления автору двух стражей во сне. Особенность 10–11 стихов заключается в том, что стражи начинают между собой спор. Употреблённый здесь глагол *תגר* «судиться/производить суд» относится к официально-юридическим процессам. По тексту, спор\суд произошёл из-за того, кому будет принадлежать Амрам. Далее повествователь задает вопрос о власти этих двух существ. И в 12 стихе Амрам получает ответ, после которого всё становится ясным. Перед его взором возникают два духа, злой и добрый, «наделённые неограниченной властью над всеми сынами Адама» (*ושליטין על כול בני אדם*).

Начиная с 13 стиха, автор более подробно описывает этих двух существ. О первом он говорит, что тот «имел вид ужасный и одеяние его окрашено темнее тьмы». Иными словами, автор с помощью подобного описания хотел показать его отталкивающие стороны. Совершенно иное описание второго стража содержится в 14 стихе. Текст стиха сохранился не полностью: «лицо его радовалось и одет...». Описание одежды второго стража, к сожалению, в тексте не сохранилось.

Второй фрагмент 4QVisions of Amram at 4Q544 более подробно раскрывает сферы влияний двух стражей. Интересным местом для изучения образа Мелхиседека является 4Q544 2:3. Именно здесь сохранилось имя противника доброго стража — Мелкиреша. Имя Мелкиреша «מלכי רשע» переводится как «царь мой нечестие/зло». В стихах 4–5 говорится, что он существует во тьме, является властителем тьмы и его дела темны. Страж Мелкиреша выступает как абсолютное зло — Белиал, Сатан, который имеет власть над בני אדם. Имя Мелкиреша встречается лишь дважды только в Кумранских рукописях и более нигде не появляется. В этом отношении тексты 4Q544 2 и 4Q280 1 являются уникальными. 4Q280 повествует о том, как Мелкиреша был изгнан из сонма ангелов

и проклят Богом за свои злые дела. По содержанию произведение является списком проклятий в адрес Мелкиреши и его последователей¹². Помимо описания Мелкиреши, во 2 фрагменте 4Q544 присутствует ещё один стих, в котором снова говорится о страже света: «от верха до низа владычествую я, власть над всем светлым». Иными словами, второй страж является противником Мелкиреши как стража тьмы.

Третий фрагмент текста рукописи 4Q544 самый малый и состоит всего из 2 стихов. Первый стих продолжает предыдущее повествование о власти Стража света: «и над всеми сынами света] власть и владычество». В 11QMelchizedek встречается похожее повествование о «сынах света», о чем более подробно мы скажем далее. Второй стих 3 фрагмента малоинформативен и в то же время весьма интересен. Именно на нём построил свою гипотезу о Мелхиседеке известный исследователь Кумранских свитков Юзеф Тадеуш Милик. Он предположил, что во втором стихе третьего фрагмента изначально говорилось о Мелхиседеке и содержалось упоминание о других его именах. Гипотеза Милика основана на сопоставлении с другими кумранскими рукописями, такими как 4QSongs of the Sabbath Sacrifice или 11QMelchizedek¹³. Согласно Милику, 4Q544 2, 2 изначально выглядел следующим образом:

... וענה ואמר לי תלתה שמה] מיכאל שר אור ומלכי
[... и ответил и сказал мне три имен[и
[מלך Михаил, Князь Света и Мелхиседек]

Польский ученый предложил также интерпретацию отрывка о Мелкиреше 4Q544 2, 3:

ואמר לי תלתה שמה] בליעל שר השיכה] ומלכי רשע
[И сказал три имени Белиал, Князь Тьмы]
и Мелкиреша

Если предположение Милика верно, то Мелхиседек предстаёт совершенно в ином свете. Он отождествляется с архангелом Михаилом, в то время как Мелкиреша называется Белиалом. С другой стороны, предложенное Миликом решение может считаться убедительным лишь в случае сопоставления с другими текстами, в которых упоминаются Мелхиседек, Михаил и Белиал.

12 Jurgens A. B. Reassessing the Dream-Vision of the Vision of Amram (4Q543–547) // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2014. Vol. 24 (1). P. 27.

13 Ibid. P. 31.

3. Фигура Мелхиседека в апокрифе «Мидраш Мелхиседека»

«Мидраш Мелхиседека» наиболее информативно описывает личность «небиблейского» Мелхиседека, причём образ последнего предстаёт совершенно иным, нежели в Книге Бытия и Псалтири. Составление написанного на древнееврейском языке апокрифа ученые относят к периоду III в. до н. э. — I в. н. э.¹⁴ Кумранская рукопись апокрифа сохранилась до наших дней с большими лакунами. Объём произведения весьма невелик, оно состоит лишь из 25 стихов. Несмотря на это, данный текст имеет огромное значение для изучения фигуры Мелхиседека в мистической литературе периода Второго Храма.

В «Мидраше» Мелхиседек предстаёт в эсхатологическом контексте, наполненном как священническими, так и пророческими мотивами. Последние, в свою очередь, неразрывно связаны с наступлением страшного суда. Для начала рассмотрим апокриф более подробно, а затем выделим ключевые места, которые автор мидраша заимствовал из более ранних библейских текстов.

11Q13, 11QMelchizedek¹⁵:

[...]...[...] 1	1 [...]... [...]
2 [...] ל ואשר אמר בשנת הויובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו ועליו אמר וז'ה]	2 и который сказал, в год Юбилейный [возвратится снова человек во владения свои и он должен сказать и это]
3 [דבר השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה] ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא קרא [שמטה]	3 [дело освобождения] отпустит каждый владелец взятое (у него) которое сделал [другу, не должен заставлять ты(он) друга своего или брата его, ибо это названо] освобождением
4 לא[ל פשרו] לאחרית הימים על השבויים אשר [...] ואשר	4 Б[ога. Толкование о последних временах о пленниках, которые [...] и которые
5 מוריהמה החבאו וסתר[ו] ומנחלת מלכי צדק כי[א] [...] והמה נחל[ת] מלכי צ[ד]ק אשר	5 имели учителей, спрятавших и утаивших их от наследия Мелхиседека, которы[e...]... и они, наследие Мелхиседека, который
6 ישיבמה אליהמה וקרא להמה דרוור לעזוב להמה [משא] כול עוונותיהמה ו[כן יהי]ה הדבר הזה	6 совершит для них, и провозгласит для них свободу, (дабы) отпустить у них [долги] всех прегрешений их, а [также он буд]ет это делать,

14 См. *Тантлевский И. Р., проф.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: С-Петербургского университета, 2007. С. 18.

15 The Dead Sea Scrolls Study. P. 1206–1209.

- 7 בשבוע היובל הראשון אחר תש[עת ה]יובלים וי[ום הכפ]ורים ה[וא]ה ס[וף ה]י[ובל] העשירי
- 7 в первую неделю Юбилея, (который будет) после девяти юбилеев. И д[ень] искупл[ения] это к[онец] ю[бил]ея десятого
- 8 לכפר בו על כול בני [אור ו]אנש[י] גורל מל[כי] צדק[...].ם עלי[המ]ה הת[...].לפ[י] כ[ול עש]ותמה כיא
- 8 искупление, которое над каждым сыном [света и] люд[ь]ми жребия Мел[хи]седека [...] дл[я] н[их], [...]согласно всем делам их,
- 9 הואה הקץ לשנת הרצון למלכי צדק ולצב[איו ע]ם קדושי אל לממשלת משפט כאשר כתוב
- 9 (это) он — назначенный год воли у Мелхиседека и у воинств е[го], с[я] святыми Бога, для власти суда как написано
- 10 עליו בשירי דוד אשר אמר אלוהים [ב]צב בע[דת אל] בקורב אלוהים ישפט ועליו אמ[ר ו]עלי[ה]
- 10 о нем в песнях Давида, который сказал: Бог с[т]ал в сон[ме богов] среди богов будет судить (Пс. 82:1), и над ним сказа[но и] о не[м]:
- 11 למרום שובה אל ידיו עמים ואשר אמר עד מתי ת[שפוטו עול] ופני רשע[ים] תש[א]ו ס[לה]
- 11 поднимись на высоту, Бог судит народы (Пс. 7:8–9) и который с[казал]: доколе будете вы с[удить] несправедно и оказывать лицепрятие нечестивым (Пс. 82:2)
- 12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אש[ר]...ים בסו[רמ]ה מחוקי אל ל[הרשיע]
- 12 обозначают его с Белиалом и с духами его жребия(участи), кото[рые ...] отсту[пил]и от законов Божьих дл[я] зла)
- 13 ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל] וביום החוואה יצי[ל]מה מיד [בליעל ומיד כול ר]וחי גורלו]
- 13 и Мелхиседек поднимет (произведет) отмщение судом Бож[ьим] и в день тот изб[авит]их [от руки] Белиала и от руки всех духов жребия
- 14 ובעזרו כול אלי [הצדק וה]ואה א[שר]...כול בני אל והפ[...]
- 14 и помогают ему все боги (ангелы) [правды и о]н тот который всех сынов Божьих и... [...]
- 15 הזואת הואה יום השלום אשר אמר [מ] ביד ישע[יה] הנביא אשר אמר [מה] נאוו
- 15 Это есть день [мира, о ко]тором говорилось [... через Исай]ю пророка, который сказал: [Как] прекрасны
- 16 על הרים רגל[י] מבשר [מ]שמיע שלום מב[שר] טוב משמיע ישוע[ה] א[מ]ר לציון [מלך] אלוהיך
- 16 на горах ноги предвестни[ка], во[звещающего] мир, вест[ник добра], возвещающего спасен[ие], говорящего к Сиону: [Воцарился] Бог твой (Ис. 52:7).
- 17 פשרו ההרים [מה] הנביא[ים] המה א[מ]ר א[מ]ר...לכול
- 17 Толкование: эти горы [это] пророк[и] и [...] для всех
- 18 והמבשר הו[וא]ה [מ]שיח הר[ח]ת כאשר אמר דנ[יאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר]
- 18 [...] ... и предвестник ес[ть] помазанник дух[а], [как сказал Дан[иил] о нем: до помазанника, князя, семь седмиц. И предвестник

19 טוב משמי[ע ישועה]הואה הכתוב עליו אשר [...] 19	добра, возвест[ит спасение], так написано о нем, который [...]
20 לנח[ם]ה[אבלים פשרו]ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם]... 20	утеши[т] с[корбящих, это толкование]: наставлять их во все века мире.
21 באמת למ[...][...][...] 21	Действительно [...][...][...]
22 ר[...][...]ה[ה]וסרה מבליעל ותש[וב]וב [...]... 22	... [...] обратился от Белиала и вернул[ся ...][...][...]
23 [...] במשפט[י] אל כאשר כתוב עליו[ן] אומר לציון מלך אלוהיך [ציון]ה[יאה] 23	[...] на суд[ах] Господа, как написано о нем [говорит к Си]ону воцарился Бог твой. [С]ион
24 [עדת כול בני הצדק המה]ל[מקימ[י] הברית הסרים מלכת [בד]רך העם ואל[ו]היך הואה 24	[собрание всех сынов праведности], основателей завета. твой царь, избавляющий пу[ти] народа, и Бог Твой он
25 [...] מלכי צדק אשר יציו[ל]מה[מ]ד בליעל ואשר אמר והעברתמה שו[ן]פר[ב]כול [א]רץ 25	[...] Мелхиседек, который спас[ет] не[замедлительно] их от Белиала, о котором сказано и вострубит тру[бою] всех [зе]мле (Лев. 25:9).

Мидраш Мелхиседека начинается с повествования о юбилейном годе, который предполагает отпущение всех долгов и возврат имущества. Согласно закону из Книги Левит 25:10, экономика Израильского государства в этот период возвращалась в «первозданное состояние». Автор намеренно выделяет понятие «юбилейного года», видя в нём «прообраз мессианского времени»¹⁶. Далее повествователь обращается к эсхатологии и описывает «последние пленные дни» — פשרו לאחרית הימים — «последние пленные дни». Из контекста можно заключить, что пленные дни неразрывно связаны с правлением Белиала (בליעל).

В 4 и 5 строфах автор мидраша говорит о том, что некто отторгает людей от сынов небес и от наследия Мелхиседека (ומנחלת מלכי צדק)¹⁷. К сожалению, имя «отторгающего» в произведении не сохранилось, но можно с уверенностью утверждать, что речь идет о Белиале. Под наследием Мелхиседека, вероятно, подразумевается праведная жизнь, поскольку מלכי צדק в данном контексте выступает в качестве определения. Главная черта личности Мелхиседека заключается в его праведности перед Богом. Следовательно, Белиал смог отвратить людей от сынов неба и праведности, увлёл их в грех, отклонив их тем самым от первоначальной задачи.

16 Юревич Д., *свщ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004. С. 151.

17 נקהל — «владение, наследство, собственность». // *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. С. 325.

В 6 строфе «Мидраша» говорится о том, что Мелхиседек возвратит отпавших, «провозгласит для них свободу» и «отпустит все прегрешения их». Фигура Мелхиседека в этом стихе приобретает мессианские черты.

В следующих двух стихах (7–8) говорится о времени всеобщего искупления, а именно, о девяти юбилейных годах. Юбилейным назывался каждый пятидесятый год, который иудеи должны были освящать, согласно Закону¹⁸. По апокрифу, Мессия явится в юбилейный год, после девяти юбилеев в конец десятого месяца. В тексте он назван Йом Киппур (יּוֹם כִּפּוּר) — «судный день или день искупления». Приход Мессии-Мелхиседека по 8 стиху будет связан с искуплением всех «сынов света и людей жребия», что прямо указывает на искупительную роль Мелхиседека. В то же время возникает вопрос, кого именно подразумевает автор под «сынами света и людьми жребия» в 8 стихе. Хотя дать однозначный ответ на данный вопрос вряд ли возможно, тем не менее, можно сделать некоторые обоснованные предположения. Прежде всего, «сынами света» автор мог назвать либо праведников, либо служащих у престола Всевышнего ангелов. Последнее, впрочем, сомнительно, поскольку наименование ангелов «сынами света» не встречается в Священном Писании и иудейской литературе периода Второго Храма. Как правило, небожители в литературе межзаветного периода упоминаются в тексте под личными именами, например, מִכָּאֵל, מַלְכֵי צַדִּיק, и т. д., либо встречаются в обобщённой форме — אֱלִי (ангелы). Если вспомнить, что, согласно гипотезе Юзефа Милика, одно из имен Мелхиседека в 4Q544 — «Князь Света», то последователи Мелхиседека становятся «сынами света», о которых говорится в 11QMelch 8, или иначе «сынами праведности». Согласно 11QMelch 6, Мелхиседек-Мессия придёт провозгласить свободу и отпустит грехи в יּוֹם כִּפּוּר. При этом указывается, что некие люди¹⁹ имели учителей, сокрывших от них «наследие Мелхиседека». Речь идет о неблагочестивых наставниках, скрывающих правду, праведную жизнь от других; таким образом, 4–5 стихи

18 «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет; и воструби трубою в седьмой месяц, в десятый день месяца, в день очищения вострубите трубою по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее: да будет это у вас юбилей; и возвратитесь каждый во владение свое, и каждый возвратитесь в свое племя.

Пятидесятый год да будет у вас юбилей: не сейте и не жните, что само вырастет на земле, и не снимайте ягод с необрезанных лоз ее, ибо это юбилей: священным да будет он для вас; с поля ешьте произведения ее» (Лев. 25:8–12).

19 Толкование о последних временах о пленниках, которые [...] и которые имели учителей, спрятавших и утаивших их от наследия Мелхиседека (11QMelch. 4–5).

указывают на некий упадок морали. В данном контексте совершенно не уместно понимать ангелов под «сынами света». О каких неблагочестивых небесных учителях может идти речь или какая причина Мелхиседеку-Мессии провозглашать свободу и избавление от грехов небесным существам?

Другое важное произведение, входящее в состав Свитков Мертвого моря, носит название «Война сынов Света против сынов Тьмы» (1Q M + [4Q Ma])²⁰. Текст датируется II веком до н. э. и входит в корпус ессеической эсхатологической литературы. Под «сынами Света» в 1Q M + [4Q Ma] понимаются праведники Израиля, а под «сынами Тьмы» — некий «народ киттиев»²¹, с которым произойдёт священная война: «Ибо это время стеснения для Изра[иля], предначертанное для войны против всех иноплеменников, и жребий Божий для вечного искупления, и уничтожения всякого нечестивого племени. Все го[товые] к войне пусть идут и расположатся против царя киттиев и против всего войска Белиала, уготованного с ним для дня мщения»²². В тексте «Война сынов Света против сынов Тьмы» прямо говорится о том, что сыны Света — это праведники, которых ведёт на бой архангел Михаил²³, а сыны Тьмы — неверные иноплеменники, которых поведет на бой Белиал. 11QMelch и 1Q M + [4Q Ma] исследователи относят к литературе ессеической общины. Они имеют небольшой промежуток по времени написания. В этой связи примечательно, что авторы данных произведений пользовались одинаковой терминологией («сыны света») для обозначения праведников (но не ангелов).

Интересно, что автор 11QMelch, отделяет «сынов света» от «людей жребия Мелхиседека» (11Q13. 8). Смысл выражения «люди жребия Мелхиседека» достаточно ясен. Мелхиседек — царь правды, и все те, кто ведёт праведную жизнь, относятся к «его жребию». Автор апокрифа употребил это выражение с целью указать, что Мелхиседек спасёт не только сынов света — праведников богоизбранного народа, — но и тех, кто не относится к иудеям. Можно предположить, что последние являются иноплеменниками, которые вели праведную жизнь, то есть были «людь[ми] жребия Мел[хи]седека» (11Q13. 8). Здесь необходимо

20 Тексты Кумрана. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр Петербургское Востоковедение, 1996. С. 284–308.

21 Там же. С. 281, 284.

22 См.: Там же. С. 302.

23 См.: Там же. С. 282, 305.

вспомнить о том, что Мелхиседек из Быт. 14 не являлся соплеменником Аврама, однако тем не менее превосходил вождя богоизбранного народа до такой степени, что тот дал ему десятую часть из добычи. Следовательно, вышеописанная гипотеза имеет право на существование и представляется логически завершённой. Следующий 9 стих возвращает читателя к первым строкам 11QMelch о времени спасения, а затем подготавливает к пророчеству в последующих стихах: יום כיפור «(это) он – назначенный год воли у Мелхиседека» (9).

Весьма интересны стихи 10–11 рассматриваемого апокрифа, поскольку в них автор прямо ссылается на Книгу Псалтири — עליו בשירי דויד «о нём песнопения Давида, в которых говорил» — и цитируются Пс. 82:1; 82:2; 7:8-9. Автор 11QMelch продолжает развивать тему суда Божьего над нечестивцами, приводя ссылки на авторитетные источники Священного Писания. В 10 стихе также указывается, что цитируемые места из «песен Давида» (Пс. 82:1; 82:2; 7:8–9) относятся лишь к Мелхиседеку: «(это) он — назначенный год воли у Мелхиседека и у воинств е[го, с]о святыми Бога, для власти суда, как написано о нем в песнях Давида» (11Q13. 9–10). Именно 10 и 11 стихи указывают на «внеземную» принадлежность Мелхиседека как небесного судии.

В стихах 12–14 автор возвращается к вышеописанной теме о спасении и искуплении от власти Белиала, которая впервые прозвучала в 6 стихе. Прежде спасения отпавших сынов должен произойти суд Божий (משפטי אל) (11Q13. 13). «И Мелхиседек поднимет (произведёт) отмщение судом Бож[ьим]» (ומלכי צדק יקום וקם משפטי אל) (11Q13. 13) — выражение указывает на то, что Господь через Мелхиседека будет мстить/ карать Белиала. Мелхиседек, таким образом, выступает в роли исполнителя, даже оружия в руках Всевышнего. 14 стих апокрифа интересен тем, что в нем упоминаются помощники Мелхиседека в борьбе с Белиалом: «и помогут все боги (ангелы) правды» (ובעזרו כול אלי הצדק) (11Q13. 14). Речь в данном фрагменте идёт об ангелах, которые будут помогать Мелхиседеку в войне со злом.

15 и 16 стихи имеют мессианский смысл. В них автор отсылает читателя к Книге пророка Исаии: «על־ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב: «מִשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אֲמַר לְצִיּוֹן מִלֵּךְ אֱלֹהִים:»²⁴ (11Q13. 16). В данном контексте Мелхиседек выступает в роли «благовестника» (מבשר). Именно он является тем, кто скажет: «מִלֵּךְ אֱלֹהִים». Особенность стиха в том, что Мелхиседек предстаёт

24 «На горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: воцарился Бог твой» (Ис. 52:7).

не только как судья и оружие правосудия, но и как проповедник, благовестник и спаситель. В 17 стихе содержится оригинальное толкование Ис. 52:7, где автор называет горы пророками, на которых стоит своими ногами Мессия.

Стихи с 18 по 20 составляют единый смысловой блок. В этих стихах продолжается раскрытие темы благовестника. Он называется помазанником духа (והמבשר הוא משיח הרוח) (11Q13. 18). Этот стих примечателен тем, что автор ссылается на пророка Даниила — אמר דניאל (11Q13. 18), говоря: «עד משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר» (Дан. 9:25–26). Мессеианских места Священного Писания приводятся с целью объединить «Предвестника» из Ис. 52:7 и «Помазанника Духа» из Дан. 9:25–26, тем самым указав на схожесть функций библейского Мессии и Мелхиседека-спасителя из 11Q13.

Смысл последующих четырёх стихов с трудом поддаётся восстановлению. 21 и 22 стихи практически не сохранились; 23 и 24 сохранились лучше двух предыдущих. В то же время понять, о чём в них идёт речь, невозможно в силу отсутствия ряда слов, имевших, вероятно, ключевой смысл.

Последний 25 стих Мидраша Мелхиседека содержит подведение итогов. В нём говорится, что «Мелхиседек спасёт незамедлительно их от Белиала» (11Q13. 25), а затем приводится фрагмент из Лев. 25:9, завершающий тем самым повествование. Относительно композиции произведения интересно отметить, что оно начинается с повествования о юбилейном годе и заканчивается цитатой из Писания также о юбилейном годе²⁵.

В заключение необходимо упомянуть о цитировании книг Ветхого Завета в Мидраше Мелхиседека. Это позволит нам определить, какие именно книги Священного Писания были использованы при написании 11Q13.

Как уже было сказано ранее, апокриф содержит цитату Ис. 52:7. Образ «Благовестника» (המבשר) (11Q13. 18) из Книги пророка Исаии, судя по всему, уподобляется Мессии-Помазаннику Духа (משיח הרוח) из Дан. 25:8–9. Термин «Мессия-Помазанник Духа» мог быть взят как из Дан. 25:8–9, так и появиться в результате прочтения Ис. 61:1:

25 «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет; и воструби трубою в седьмой месяц, в десятый месяца, в день очищения вострубите трубою по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год, и объявите свободу на земле всем жителям ее: да будет это у вас юбилей; и возвратитесь каждый во владение свое, и каждый возвратитесь в свое племя» (Лев. 25:8–10).

«Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим» (רוח אֱלֹהֵי יְהוָה עָלַי לְבַשׂוֹר עֲנִיִּים לְעַן מְשַׁח יְהוָה אֵתִי).

В апокрифе, как и в Книге пророка Исаии, имеется одинаковое место, где благовестник выступает утешителем всех сетующих (Ис. 52:7; 11Q13. 18-19, 25). Помимо этого, в мидраше действия главного лица весьма схожи с действиями Мессии в Ис. 61:1–2. Последнее ещё раз подтверждает, что автор Мидраша Мелхиседека использовал некоторые мессианские места для придания большего авторитета своему тексту. В апокрифе также присутствуют цитаты Пс. 7:8–9; 82:1 אֱלֹהִים נִצָּח: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд» 11Q13.10. Мелхиседек предстаёт в тексте в роли ангельского существа, совершающего повеление לֵאמֹר²⁶.

Выводы

Исходя из вышеизложенного очевидно, что внебиблейский образ Мелхиседека весьма отличается от образа Мелхиседека в библейском повествовании. Священник Бога Всевышнего в 11Q13 представлен в роли небожителя, эсхатологического небесного предводителя войска Господня, которому будут помогать все ангелы правды. Ещё одна особенность образа Мелхиседека в апокрифах заключается в том, что в текстах 11Q13 и 4Q544 он выступает в роли противника зла, олицетворением которого изображается Белиал. В то же время образ Мелхиседека в 4Q401 имеет схожие черты с представлением о Мелхиседеке в Священном Писании Ветхого Завета. В обоих текстах главный герой является служителем Господа, а именно, священником/жрецом (Быт. 14:18; 4Q401. 11.3). Очевидно, библейский образ Священника Бога Всевышнего повлиял на формирование внебиблейского образа Мелхиседека. Последний развивался в течение нескольких столетий в мистических произведениях периода Второго Иерусалимского Храма, где олицетворял образ Мессии-Исбавителя, предводителя войска Господа, Судьи Божьего, Предвестника, Помазанника Духа, Священника в собрании Бога и Князя Света. Таким образом, представления о Мелхиседеке, отражённые в апокрифах периода Второго Храма, послужили благоприятным фоном для новозаветного типологического толкования этой библейской личности, в частности, в послании святого апостола Павла к Евреям

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia/ hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / 28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Septuaginta/ hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition/ ed. by García M. Florentino and J. C. Eibert. Tigchelaar: Leiden; New York; Köln; Brill, 1999.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд. Московской Патриархии, 2013.
- Ветхозаветные апокрифы / пер. А. В Смирнова, ред. У. М Летова. М: Пальмира, 2020. (Серия «Пальмира-классика»).
- Тексты Кумрана. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского и комментарии А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр Петербургское Востоковедение, 1996.

Литература

- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Мейсон Э. Ф. Интерпретация образа Мелхиседека в иудаизме Второго Храма // Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии. М.: Институт св. Фомы. 2016. С. 99–126.
- Тантлевский И. Р., проф. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд. С-Петербургского университета, 2007.
- Юревич Д., свящ. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб.: Аксион эстин, 2004.
- Charlesworth J.H., Newsom C. A. The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice. Bristol: Mohr Siebeck, 1999.
- Davila J. R. Liturgical Works. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Jurgens A. B. Reassessing the Dream-Vision of the Vision of Amram (4Q543–547) // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2014. Vol 24 (1). P. 3–42.
- Newsom C. A. Discoveries in the Judaean Desert. Vol. XL. Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a: With Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b. Oxford: Oxford University Press, 2009. 410 p.
- Newsom C. A. Songs of the Sabbath Sacrifice. Atlanta: Ga.: Scholars Press, 1985.
- Walsh M. L. Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls. Angelology and Sectarian Identity at Qumran. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

ПАТРОЛОГИЯ

«ГРАД АПОСТОЛОВ» VS «ВТОРОЙ РИМ»: К ВОПРОСУ О БОГОСЛОВСКИХ ОСНОВАНИЯХ КРИТИКИ СВТ. ГРИГОРИЕМ ВЕЛИКИМ ТИТУЛА «ВСЕЛЕНСКИЙ ПАТРИАРХ»

Пётр Сергеевич Трофимов

ассистент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
trofimovpetr1999@yandex.ru

Для цитирования: Трофимов П. С. «Град апостолов» vs «Второй Рим»: к вопросу о богословских основаниях критики свт. Григорием Великим титула «Вселенский патриарх» // Вопросы богословия. 2022. № 2 (8). С. 46–55. DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.003

Аннотация

УДК 27-732.1

В статье предпринята попытка реконструкции экклезиологических воззрений Григория Великого на основании его переписки с восточными патриархами, получившей импульс в связи с началом полемики о титуле «Вселенский» Константинопольского патриарха. Хотя вопрос об аутентичном значении термина «Вселенский» в контексте VI в. и адекватности понимания данного термина Григорием остается предметом дискуссии, анализируя предложенную Дж. Демакопулосом классификацию подходов к интерпретации титула «Вселенский», автор приходит к выводу о достаточной чуткости Григория в вопросах экклезиологии. Как поясняется далее, аргументация Григория имела как слабые стороны (апелляция к исторически недостоверным свидетельствам о власти Петра), так и сильные стороны (акцент на недопустимости абсолютной власти какого-либо епископа

в Церкви). Таким образом, по мнению автора, экклезиологию Григория нельзя понимать упрощённо, в качестве бездоказательной римоцентричной демагогии.

Ключевые слова: Григорий Великий, Иоанн Постник, церковное первенство, Второй Рим, Вселенский патриарх, папский примат, экклезиология.

«City of the Apostles» vs. «Second Rome»: On the Theological Grounds of St. Gregory the Great's Criticism of the Title «Ecumenical Patriarch».

Peter S. Trofimov

Assistant of Department of Philology of the Moscow Theological Academy
The Academy, Holy Trinity-St.Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
trofimovpetr1999@yandex.ru

For citation: *Trofimov Peter S.* «City of the Apostles» vs. «Second Rome»: On the Theological Grounds of St. Gregory the Great's Criticism of the Title «Ecumenical Patriarch». *Theological Questions*, no. 2 (8), 2022, pp. 46–55 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.003

Abstract. The article attempts to reconstruct the ecclesiological views of Gregory the Great on the basis of his correspondence with the Eastern patriarchs, which received impetus in connection with the beginning of the controversy about the title «Ecumenical» of the patriarch of Constantinople. Although the question of the authentic meaning of the term «Ecumenical» in the 6th century context and the adequacy of Gregory's understanding of the term remains a subject of debate, the author concludes that Gregory was sufficiently sensitive in questions of ecclesiology by analyzing the classification of approaches to interpreting the title «Ecumenical» proposed by G. Demakopoulos. As is further explained, Gregory's argumentation had both weaknesses (appeal to historically unreliable accounts of Peter's authority) and strengths (emphasis on the inadmissibility of the absolute authority of any bishop in the Church). Thus, according to the author, Gregory's ecclesiology cannot be understood simplistically, as an unproven on Rome centered demagogy.

Keywords: Gregory the Great, John the Faster, church primacy, Second Rome, Ecumenical Patriarch, papal primacy, ecclesiology.

Спор святителя Григория Великого со святителем Иоанном Постником о титуле «Вселенский патриарх» — безусловно яркий и знаковый инцидент, во многом наметивший дальнейшие пути развития экклезиологических концепций Востока и Запада. Аргументы, изложенные свт. Григорием Великим для обоснования недопустимости единоличной власти во Вселенской Церкви, продолжают сохранять свою значимость как для корректной оценки результатов православно-католического диалога, так и для осмысления современного кризиса межправославных отношений на фоне деятельности Константинопольского Патриархата. Однако, несмотря на непреходящую актуальность изложенных свт. Григорием аргументов, некоторые из которых весьма созвучны традиционной восточной экклезиологии, научная точность побуждает к тщательному исследованию не только контекста исторических событий, послуживших непосредственным поводом к началу полемики, но и социально-психологических архетипов, определивших философские позиции выдающихся иерархов своего времени.

Стоит сразу отметить, что, хотя спор о применимости титула «Вселенский» продолжался при двух римских папах: Пелагии II и Григории I, а также при двух Константинопольских патриархах: Иоанне Постнике и Кириаке, единственным источником для нас являются письма Григория I. Письмо папы Пелагия II собору 587 г., содержащее критику титула «Вселенский», признано современными исследователями подложным¹; немногочисленные сохранившиеся сочинения Иоанна Постника и Кириака не содержат догматико-полемического материала. Поэтому, говоря о необходимости реконструкции общественно-политических мифологем², оказавших воздействие на богословие рассматриваемых авторов, необходимо сделать поправку на то, что перед нами в относительной полноте представлена лишь одна сторона конфликта, и излагаемые в докладе положения константинопольской экклезиологии являются результатом осторожной реконструкции.

1 См.: Попов И. Н., Максимович К. А. Иоанн IV Постник // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 481.

2 В данном случае под мифологемой понимается комплекс рефлексий на социально значимую тему (в данном случае темой исторической оправданности церковного первенства), что в целом согласуется с изначальным назначением термина «мифологема», введённого для обозначения ментальных образований. См.: Плахова О. А. Мифоконцепт, мифологема, мифоним, мифолексема: к вопросу об унификации терминологического разнообразия // Карельский научный журнал. 2013. № 2. С. 31.

«Οἰκουµενικός»: попытки интерпретации

Современный исследователь Дж. Демакопулос предлагает четыре способа³ интерпретировать значение утверждения «вселенский патриарх» в контексте церковной истории конца VI в.⁴ Первый вариант заключается в том, что название подразумевает некое чувство универсальной христианской юрисдикции, не связанной с политическими границами империи. Это была наиболее радикальная и самонадеянная возможность, и именно на неё свт. Григорий часто ссылался как на неизбежное следствие одобрения титула. Такое далеко идущее толкование термина «οἰκουµενικός» могло быть связано с традицией почитания «Вселенских» соборов, которые считались авторитетными именно потому, что представляли универсальную (то есть всю) Церковь, и потому что их решения считались обязательными как внутри, так и за пределами империи. Учитывая неоспоримый авторитет Вселенских соборов, добавление термина «вселенский» к титулу патриарха могло только укрепить престиж и авторитет Константинопольской кафедры. Примечательно, что Григорий, хотя и четко утверждал, что эти соборы были догматически обязательными, почти никогда не называл их «oecumenicus», и лишь однажды употребил по отношению к ним термин «universalis»⁵.

Второй вариант заключается в том, что этот термин подразумевал высшую юрисдикцию в пределах одного патриархата в соответствии с предписаниями 123-й Новеллы. Другими словами, титул передавал власть только в пределах Константинопольского патриархата; он не утверждал привилегий где-либо еще. Выступая за эту интерпретацию, Дж. Ричардс указывает на тот факт, что термин «οἰκουµενικός» использовался различными имперскими и церковными должностными лицами для описания власти как епископа Рима, так и епископа Константинополя в V, VI и VII вв.⁶

- 3 В действительности таких способов можно насчитать и больше: так, А. Тюилье упоминает о монофозитском словоупотреблении термина «οἰκουµενικός» в качестве синонима понятию «мелькитский» (*Tuilier A. Le sens de l'adjectif «oecuménique» dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine // Nouvelle revue théologique. 1964. Vol. 86. № 3. P. 268*). Однако использование термина «οἰκουµενικός» в контексте христологических споров выходит за рамки настоящего исследования, а потому предложенная Демакопулосом классификация представляется весьма удобной.
- 4 *Demacopoulos G. E. Gregory the Great and the Sixth-century Dispute over the Ecumenical Title // Theological Studies. 2009. Vol. 70. P. 616.*
- 5 *Gregorius Magnus. Registrum epistolarum VI, 65 // CCL. 140. P. 441.*
- 6 *Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–752. New York, 1979. P. 11.*

Возможно, именно в этом контексте стоит рассмотреть инцидент с двумя осуждёнными константинопольскими клириками. Известно, что Иоанн истолковал готовность Григория назначить новый суд над двумя клириками, осужденными Константинопольским синодом, как посягательство на его суверенитет. Однако неясно, возражал ли Иоанн потому, что считал себя равным Риму во вселенской Церкви, или потому, что он полагал, что ни один епископ из другой поместной Церкви не имеет права вмешиваться в вопросы местной юрисдикции. В любом случае, продвижение Иоанном титула «вселенский» в данном случае предполагает продуманный шаг, призванный оспорить давно устоявшееся утверждение о том, что Рим был судом последней апелляции для осужденных клириков любой юрисдикции.

Третья версия, которую защищает протопресв. И. Мейендорф, рассматривает термин «вселенский патриарх» как титул, сочетающий в себе церковные и политические привилегии патриарха во всей империи⁷. Такая интерпретация помогает объяснить не только одобрение этого именованья Юстинианом, но и поддержку титула последующими императорами, в том числе Маврикием.

Действительно, хотя Юстиниан отвечал за продвижение пентархии, он последовательно подрывал патриархальную независимость в пользу единой Церкви, которая соответствовала его видению единой империи⁸. Император по опыту знал, что на местного епископа легче влиять, чем на иностранного.

Четвертая гипотеза состоит в том, что «вселенский патриарх» — указание не более чем на столицу. Это толкование может быть подтверждено, если мы изменим синтаксис перевода на русский язык полного названия в Новеллах, чтобы он читался «архиепископ и вселенский патриарх этой столицы», а не «архиепископ этой столицы и вселенский патриарх». Но такое изменение синтаксиса может также подорвать нюанс двойного утверждения. Другими словами, если мы сохраним исходный синтаксис, то словосочетание «архиепископ этой столицы» может представлять один аспект юрисдикции епископа, тогда как слова «ὁ οἰκουµενικός πατριάρχης», которые следуют за артиклем «καί», представляют второй (и более широкий) аспект власти. Независимо от того, являлось ли это двойное требование намерением юстинианского законодательства или нет, Иоанн IV явно считал, что заголовок обладает

7 Мейендорф И., протопресв. Единство империи и разделения христиан // Мейендорф И., протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 223.

8 Там же. С. 181–182.

достаточным престижем, когда писал Григорию в 595 г., используя титул как показатель своего авторитета и суверенитета⁹.

Можно заметить, что все три изложенные Дж. Демакопулосом позиции, за исключением первой, наиболее радикальной, не дают ответа на вопрос: почему патриарх Иоанн не мог ясно изложить обоснование правомочности титула «Вселенский» в своей корреспонденции? Несмотря на то, что тексты самих писем Константинопольского патриарха не сохранились, очевидно, что свт. Григорий не получил удовлетворительного объяснения. Вместе с тем было бы странно утверждать, что ум Григория, тонкого дипломата и мастера эпистолярного стиля, был настолько поглощен честолюбием, что не смог распознать в слове «οἰκουµενικός» очередную пышную титулатуру, если бы рассматриваемый нами спор представлял действительно одно лишь словесное недоразумение. Вызывает удивление и следующее обстоятельство: несмотря на то, что Григорий прямо указывал в своих письмах императорам на опасность присвоения патриархом титула «Вселенский» не для римского престола, а для византийского самодержавия, тем не менее ни Маврикий, ни Фока не вняли увещаниям папы.

Подобное игнорирование позиции св. Григория, чреватое эскалацией конфликта между Востоком и Западом, вряд ли сводимо к одной лишь индифферентности послеюстиниановских василевсов к интересам жителей западных рубежей империи. Скорее, здесь можно усмотреть осторожное сохранение начатков церковно-политических концепций предшественников.

Теология и политика

Хотя, по справедливому замечанию игум. Дионисия (Шлёнова), «инновация Юстиниана, направленная на узаконение идеи Romanitas на востоке, то есть, идеи светской и священной власти, сосредоточенной в столице, не была воплощена в жизни»¹⁰, нет оснований утверждать, что указанная «идея Romanitas на востоке» была отвергнута как нежизнеспособная утопия. Узаконенное еще IV Вселенским Собором превосходство Константинополя над Александрией и Антиохией, хотя формально

9 *Demacopoulos G. E. Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title // Theological Studies. 2009. Vol. 70. P. 618.*

10 *Дионисий (Шлёнов), игум. Эпитет «вселенский» (οἰκουµενικός) и его новое назначение в законодательстве императора Юстиниана // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 37.*

не нарушало канонического первенства Рима, всё же имплицитно рушило излюбленную латинскими авторами «триархию»¹¹ трёх кафедр Петра. Никем не отмененный указ Юстиниана от 530 г. о характере апелляции вводил особую двусмысленность, подавая возможность видеть определенные преимущества Константинополя над Римом.

Таким образом, прямо не отрицая упрёки Григория в узурпации столичным епископом вселенских полномочий, а лишь стремясь не допустить широкого резонанса по щекотливому вопросу, и императоры, и патриархи Константинополя неявно признавали справедливость этих упрёков. Хотя аргументация Григория местами была весьма слабой и даже сомнительной из-за исторически некорректных примеров о епископстве Петра в Риме, политическая теология Византии ещё со времен Халкидона ради обоснования церковной власти Константинополя спекулировала не менее шаткими постулатами, безапелляционно заявляя о чести нового Рима «быть городом царя и синклита». Не дерзая пойти в решительное наступление на каноническое достоинство Вечного Города, политическая мысль Византии была не готова отрешиться от соблазнительной мифологемы о естественности, законности церковного превосходства Нового Рима, «столицы земного мира»¹².

Такая идея подвергалась решительной критике со стороны свт. Григория. При этом, оспаривая исключительные полномочия константинопольского патриарха, святитель зачастую черпал аргументацию из альтернативной историософской концепции, альтернативной мифологемы. Ветхий Рим, по мысли свт. Григория, сохраняет своё величие и превосходство не в силу соотнесённости со столицей древней империи, а в силу своего характера универсальной духовной столицы, кафедры святого Петра, реликвария мощей первоверховных апостолов. Можно вспомнить, с какой решительностью свт. Григорий воспротивился переносу части мощей ап. Павла в Константинополь. По остроумному замечанию Е. С. Марей, «трудно ожидать проявления подобной

11 Данный термин не имеет широкого хождения в научной литературе, однако его употребление представляется вполне уместным ввиду особого акцента ряда латинских авторов, в т.ч. и самого Григория, на преимуществе трех кафедр – Рима, Александрии и Антиохии, в первой и последней из которых Пётр якобы был епископом лично, а во вторую поставил ученика Марка. *Грацианский М. В., Мигальников А. В.* Полемические письма папы Григория Великого о титуле «вселенский» Константинопольского патриарха. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий // Причерноморье в Средние века. 2021. Вып. XI. С. 45.

12 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Эпитет «вселенский» (οἰκουµενικός) и его новое назначение в законодательстве императора Юстиниана // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 31.

чувствительности от человека, который доставил в Рим руку св. ап. Андрея и голову св. Луки»¹³. В самом деле, данный протест обусловлен претензией Римской Церкви на исключительное право быть хранительницей останков апостолов.

Однако стоит отметить, что Григорий – не слепой раб «петровой мифологемы». Во-первых, аргументация св. Григория против титула «Вселенский» не сводима к одним лишь тенденциозным историософским толкованиям. Современный исследователь А. В. Мигальников выделяет ряд аргументов св. Григория против «нечестивого титула»: канонические, библейские, догматические, политические, пастырские и аскетические¹⁴. Приводить их подробный анализ в рамках настоящей статьи едва ли уместно, отметим лишь самый яркий аргумент, наличие которого в корпусе сочинений Григория позволяет говорить о достаточной чуткости святителя в вопросах эkkлезиологии: называть «Вселенским» нельзя никакого епископа, даже Римского папу, так как таким образом отнимается честь у всех остальных епископов Церкви. Во-вторых, Григорию хватило достаточно мудрости и дипломатичности не настаивать на идее петрова первенства тогда, когда он убедился в безрезультатности своих полемических усилий. Хотя А. В. Мигальников, критикуя мнение Р. Маркуса о том, что Григорий «возобновил нормальные отношения с патриархом»¹⁵, утверждает, что ««согласие» с титулом оказалось кратковременным (с 600 по 602 г.) и представлялось папе меньшим злом, чем церковный раскол»¹⁶, не будет преувеличением заявить, что для Григория единство и мир Вселенской Церкви являлись более значимыми идеалами, чем авторитет занимаемой им кафедры.

13 *Марей Е. С.* Город святых апостолов: образ Рима в письмах Григория Великого // Шаги / Steps. 2018. Т. 4. № 2. С. 131.

14 *Мигальников А. В.* Аргументация папы Григория Великого против титула «вселенский» Константинопольских патриархов: анализ писем 595 года // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. Вып. 6. С. 294.

15 См.: *Markus R. A.* Gregory the Great and His World. Cambridge, 1997. P. 94.

16 *Мигальников А. В.* Спор о титуле «вселенский» между епископами Рима и Константинополя в конце VI века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 6 (103). С. 21.

Заключение

По справедливому выражению М. В. Грацианского и А. М. Мигальникова, широкая известность спора свт. Григория Великого с Иоанном Постником о титуле «Вселенский патриарх» создаёт лишь «видимость хорошей изученности и в какой-то степени даже “заезженности” этого сюжета»¹⁷. Различные детали полемики между двумя иерархами продолжают вызывать самые разнообразные интерпретации. Тем не менее, попытки назвать Григория «первым средневековым папой» едва ли уместны. Несмотря на то, что св. Григорий, как человек латинского мира, был невольным заложником сложившейся к концу VI в. мифологии об особой исторической роли Петра и основанной им Церкви, его богословская интуиция помогла распознать опасность в исключительной власти одного епископа, причём не только применительно к Константинопольскому патриарху, но и к самому принципу абсолютного первенства, даже своего, римского. Даже если воздерживаться от поспешных выводов в духе Г. Кюнга о том, что Григорий «решительно преобразовал властолюбивое понимание примата своих предшественников»¹⁸, нельзя не согласиться с тем, что, по слову А. В. Карташева, Двоеслов «мыслил о высоком достоинстве папы не по-ватикански»¹⁹.

Источники

Gregorius Magnus. Registrum epistolarum (CCSL; t. 140–140A).

Грацианский М. В., Мигальников А. В. Полемические письма папы Григория Великого о титуле «вселенский» Константинопольского патриарха. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий // Причерноморье в Средние века. 2021. Вып. 11. С. 9–67.

Литература

Дионисий (Шлёнов), игум. Эпитет «вселенский» (οἰκουμενικός) и его новое назначение в законодательстве императора Юстиниана // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 19–43.

Карташев А. В. Вселенские соборы. Минск: Харвест, 2008.

17 Грацианский М. В., Мигальников А. В. Полемические письма папы Григория Великого о титуле «вселенский» Константинопольского патриарха. Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий // Причерноморье в Средние века. 2021. Вып. XI. С. 12.

18 Кюнг Г. Церковь. М., 2012. С. 632.

19 Карташев А. В. Вселенские соборы. Минск, 2008. С. 445.

- Кюнз Г. Церковь / пер. с нем. А. Данилова. М.: Библейско-богословский институт, 2012.
- Марей Е. С. Город святых апостолов: образ Рима в письмах Григория Великого// Шаги / Steps. 2018. Т. 4. № 2. С. 120–138.
- Мейендорф И., протопресв. Единство империи и разделения христиан // Мейендорф И., протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 13–275.
- Мигальников А. В. Аргументация папы Григория Великого против титула «вселенский» Константинопольских патриархов: анализ писем 595 года // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. Вып. 6. С. 290–303.
- Мигальников А. В. Спор о титуле «вселенский» между епископами Рима и Константинополя в конце VI века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 6 (103). С. 9–29.
- Плахова О. А. Мифоконцепт, мифологема, мифоним, мифолексема: к вопросу об унификации терминологического разнообразия // Карельский научный журнал. 2013. № 2. С. 30–33.
- Попов И. Н., Максимович К. А. Иоанн IV Постник // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 481–483.
- Detacopoulos G. E. Gregory the Great and the Sixth-century Dispute over the Ecumenical Title // Theological Studies. 2009. Vol. 70. P. 600–621.
- Richards J. The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages, 476–752. New York: Routledge, 1979.
- Markus R. A. Gregory the Great and His World. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Tuilier A. Le sens de l'adjectif «oecuménique» dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine // Nouvelle revue théologique. 1964. Vol. 86. № 3. P. 260–271.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ЭККЛЕСИОЛОГИЯ В. Н. ЛОССКОГО В ПЕРСПЕКТИВЕ ПЕРСОНАЛИЗМА ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Священник Виктор Васильевич Иваник

Магистр богословия,
109462, г. Москва, ул. Маршала Чуйкова, д. 30.
ivanikviktor@yandex.ru

Для цитирования: *Иваник В. В., священник. Экклесиология В. Н. Лосского в перспективе персонализма протоиерея Сергия Булгакова // Вопросы богословия. 2022. № 2 (8). С. 56–71. DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.004*

Аннотация

УДК 27-72

В статье проанализирована персоналистическая и экклесиологическая концепция В. Н. Лосского сквозь призму учения о личности прот. Сергия Булгакова. Выявлено, что антропология Булгакова имеет в своём основании различие ипостаси и индивидуальности. Первая категория, по Булгакову, непосредственно связана с богообщением. Вторая категория связана, по Булгакову, с падшим состоянием человека и необходимостью его индивидуализации. Рассмотрена экклесиологическая перспектива такой антропологии, где соборная личность способна к собственному самобытному осуществлению в Церкви.

В статье также показано, что на основании восприятия и критики логической схемы булгаковской персоналистической экклесиологии сформировалась персоналистическая экклесиология Лосского. В рамках учения Лосского также присутствует первичная дистинкция личности и индивида с утверждением вне-природного статуса первой категории и природного статуса второй.

При этом с точки зрения грехопадения важным оказывается не индивидуализация, а особенности природы, связанной с ограничением личности необходимостью. Это стало одним из пунктов расхождения персоналистской концепции Лосского с концепцией Булгакова, для которого не было свойственно строгое противопоставление личности и природы.

Показано, что персонализм Лосского обретает экклесиологическое содержание в двух перспективах: «вертикальной» (отношение Церкви и Бога; христология и пневматология) и «горизонтальной» (отношения между членами Церкви; учение о соборности в свете триадологии).

Рассмотрены также христологический и пневматологический аспект экклесиологии Лосского. Установлено, что первый связан с единством Церкви, а второй с соборным единением множества членов Церкви.

Ключевые слова: христология, пневматология, экклесиология, соборность, персонализм, лицо, личность, прот. С. Булгаков, В. Н. Лосский.

Ecclesiology of V. N. Lossky in the Perspective of Personalism of Archpriest Sergius Bulgakov

Priest Viktor Vasilyevich Ivanik

MA in Theology,
109462, Moscow, st. Marshall Chuikov, 30
ivanikvictor@yandex.ru

For citation: *Ivanik Viktor B., priest. "Ecclesiology of V. N. Lossky in the Perspective of Personalism of Archpriest Sergius Bulgakov". *Theological Questions*, no. 2 (8), 2022, pp. 56–71 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2022.8.2.004*

Abstract. In this article the personalistic and ecclesiological concept of V. N. Lossky through the prism of the doctrine of the personality of Fr. Sergei Bulgakov are analyzed. It is revealed that Bulgakov's anthropology is based on the distinction between hypostasis and individuality. The first category, according to Bulgakov, is directly related to communion with God. The second category is connected, according to Bulgakov, with the fallen state of man and the need for his individualization. The ecclesiological perspective of such an anthropology, where the conciliar personality is capable of its own original implementation in the Church, is considered.

In this article also showed that Lossky's personalistic ecclesiology was formed on the grounds on the perception and criticism of the logical scheme of Bulgakov's personalistic ecclesiology. Within the framework of Lossky's teaching, there is also a primary distinction between the personality and the individual, with the assertion of the extra-natural status of the first category and the natural status of the second.

At the same time, from the point of view of the fall, it is not individualization that is important, but the features of nature associated with the limitation of the individual by necessity. This became one of the points of difference between Lossky's personalistic concept and Bulgakov's concept, which was not characterized by a strict opposition of personality and nature.

It is showed that Lossky's personalism acquires ecclesiological content in two perspectives: "vertical" (relationship between the Church and God; Christology and Pneumatology) and "horizontal" (relationships between members of the Church; the doctrine of sobornost in the light of triadology).

The Christological and pneumatological aspects of Lossky's ecclesiology are also considered. It has been established that the first is connected with the unity of the Church, and the second with the unity of many members of the Church.

Keywords: christology, pneumatology, ecclesiology, sobornost, personalism, person, personality, archpriest Sergius Bulgakov, V. N. Lossky

Введение

Исторически сложилось, что русская богословская мысль в XX веке обрела наиболее яркое выражение в эмиграции, где диалог и взаимодействие различных богословов порождал весьма разнообразные и острые дискуссии, в процессе которых участники находили концептуальные решения. Нахождение в инославном окружении стало катализатором для православной мысли, находившейся в условиях высокой степени вероятности «растворения» в католической и протестантской культурах и потому ощущающей острую необходимость сохранить или даже как выделить собственное «лицо».

Такая «персональность» отечественного богословия подкреплялась персоналистскими исследованиям ряда мыслителей и церковных деятелей, составляющих в «церковной» совокупности оригинальную градацию различных подходов к проблеме личности, отличавшихся как философской аксиоматикой, так и временным (эпохальным) контекстом различных богословских высказываний.

Богословие XX века, безусловно, имело определённую степень зависимости от богословия синодальной эпохи (с его креном в юридикализм, схоластицизм и т.д.), но, в целом, обрело принципиально новый вектор (с рядом экзистенциалистских коннотаций), в котором учение о личности занимало особое место.

Персонализм как таковой может быть рассмотрен в различных измерениях: это и триадология, и антропология (вкуче с христологией), и еклесиология. Последнее измерение с высокой степенью постоянства обнаруживается в текстах различных авторов — представителей эмигрантского богословия: отец Георгий Флоровский, отец Николай Афанасьев, Владимир Николаевич Лосский и др. Помимо них следует упомянуть фигуру о. Сергия Булгакова, явившего собой универсальный объект вдохновения и критики упомянутых мыслителей.

В данной работе проанализирована персоналистическая и еклесиологическая концепция В. Н. Лосского сквозь призму его учения о личности о. Сергия Булгакова, сыгравшего важнейшую роль в становлении концепции Лосского.

Учение о личности в богословии прот. Сергия Булгакова

Если попытаться схематизировать антропологическое богословие отца Сергия Булгакова, то, в первую очередь, можно выделить в его рамках базовое различие ипостаси и индивидуальности¹, берущее своё основание в библейской антропологии. Рассматривая подробно онтологический статус первочеловека, Булгаков выделял следующие особенности, присущие личности Адама:

- 1) наличие ипостаси и отсутствие индивидуальности до грехопадения;
- 2) потенциальное наличие индивидуальности после грехопадения.

Богословски эти особенности подразумевают определённую связь между грехопадением и индивидуализацией: каждая личность, «отделяясь» от Адама, повторяет его «путь» падения, становясь «закрытым в себе» индивидуумом и входя в падший мир всем своим существом для дальнейшей его индивидуализации². В этом смысле состояние человека, по Булгакову, близко животному, обречённому к индивидуализации в размножении подобных себе индивидуальных особей.

В свою очередь ипостась, по Булгакову, представляет собой духовную совокупность самосознания и природы («самобытности»)³. При этом последняя представляет собой *ипостазируемое* измерение ипостаси (то есть ипостасность), которое и оказывается способным к упоминаемой выше индивидуализации в ситуации грехопадения. С точки зрения антропологической структуры эта природная «самобытность» ипостаси, в отличие от духовно-личностного её самосознания, представляет собой душевное измерение, воплощающееся в телесном измерении и только потенциально заключающее в себе духовное-личностное.

Различие между ипостасью и индивидуальностью может быть также зафиксировано, по Булгакову, с точки зрения причины их бытия⁴. Духовно-личностное самосознание имеет нетварное происхождение, в то время как индивидуум, ввиду собственной зависимости от грехопадения, имеет происхождение исключительно тварное. При этом благодаря самосознанию ипостась имеет возможность соприкосновения с нетварным бытием, в определённой мере синтезируя тварную и нетварную природы.

1 Булгаков С., прот. Малая трилогия. М., 2008. С. 31.

2 Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 199.

3 Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 19.

4 Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 93.

Как уже упоминалось, Булгаковым также развивается идея того, что индивидуализация напрямую связана со стремлением ипостаси перейти от общения с нетварным бытием к общению с тварным (что и определяется падшим её состоянием). С другой стороны, в возможности индивидуализации проявляется вариативность бытия личности⁵, подразумевающая потенциальное «принятие» в себя, то есть во-ипостазирование всех возможных видов тварного природного содержания: в этом смысле, по Булгакову, Адам как образ Божий потенциально заключал в себе все возможные формы природного бытия (то есть всех возможных к рождению людей)⁶. При этом, речь здесь не идёт о некоем едином «я» для всех людей, но о множестве аналогичных «я», объединённых сходно по принципу единоначалия Бога-Отца в Троице. Это, среди прочего, позволяет Булгакову говорить о «многоликой ипостаси» Адама⁷. Таким образом, при стремлении к совершенству индивидуализация, связанная с «закрытым» от Бога существованием, преобразуется в природную самобытность.

С другой стороны, в сотериологической перспективе обожения и полноценного соединения со Христом, по Булгакову, личность не утрачивает этого своего личного «я» по отношению к новому Адаму, мистически сохраняя себя при обретении полноты совершенства⁸.

Формально приведённая выше концепция заключает в себе противоречивую антропологию, заключающую в себе единство и множественность самобытных личностей, объединённых в мистическом синтезе⁹.

Такой диалектический персонализм может быть рассмотрен в эклесиологической перспективе, где соборная личность, причастная другим личностям и личности нового Адама, способна к собственному конкретному («индивидуальному») осуществлению в «коллективной» Церкви.

Церковная соборность, по Булгакову, представляет собой цель, к которой стремится каждая человеческая ипостась как своего рода

5 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 100.

6 Булгаков С., *прот.* Малая трилогия. С. 71.

7 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 344.

8 Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. С. 101.

9 Здесь может быть обнаружено присущее русской религиозно-философской традиции «соборное» понимание личности. Термин «соборности» (каθολικῆ) впервые в широком смысле развиваемый в богословии Алексея Степановича Хомякова, претерпело ряд трансформаций в русской религиозно-философской мысли, но с сохранением базовой диалектической (синтез индивидуального и коллективного) интуиции.

совершенству¹⁰. В первую очередь, это соборность, причастная к нетварной¹¹ (по Булгакову) ипостаси Иисуса Христа и тварной (по Булгакову) ипостаси Богородицы, принципиально отличной от Бога и не «поглощённой» божеством¹². При этом особую роль здесь играет взаимодействие ипостаси Богородицы с ипостасью Святого Духа¹³. В этом смысле персонализм отца Сергия «гарантирует» всякой ипостаси самосохранение при достижении совершенства. Со своей стороны ипостась Богородицы, ввиду собственного усвоения такой человеческой природы, которую восприняла вторая ипостась Пресвятой Троицы, заключает в себе соборность всех ипостасей, стремящихся к соединению с Иисусом Христом.

На основании восприятия и критики данной логической схемы булгаковской персоналистической экклесиологии формировалась и персоналистическая экклесиология Владимира Николаевича Лосского. Как и у Булгакова, экклесиология Лосского в своём основании персоналистична, но в несколько ином смысле¹⁴. Рассмотрим далее учение о личности Лосского.

Учение о личности в богословии В. Н. Лосского

В рамках учения Лосского также присутствует первичная дистинкция ипостаси-личности и индивида. При этом личность здесь¹⁵ определяется как бытие вне-природное¹⁶, а индивид как конкретная частная совокупность различных природных проявлений личности (индивидуальная природа). Индивидуальность, по Лосскому с необходимостью зависима в своём бытии от природы и потому, в личностном приближении к совершенству, должна быть преодолена.

- 10 Сама по себе соборность, по Булгакову, трансцендентна для познания и имманентна для непосредственного проживания.
- 11 Вопрос применимости определений «тварная» и «нетварная» по отношению к ипостасям в настоящее время остаётся дискуссионным; в рамках данных рассуждений мы следуем терминологии отца Сергия Булгакова.
- 12 *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. С. 326.
- 13 В этом же смысле возможно проведение аналогии между ипостасями Пресвятой Богородицы и Святым Духом (*Булгаков С., прот.* Малая трилогия. С. 115.)
- 14 Подробнее об этом см.: *Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? // *Малков П. Ю.* По образу Слова. М., 2007. С. 7–25.
- 15 Имеется в виду богословие Лосского; хотя приводимое далее суждение присуще практически всем богословами-персоналистам, представителям так называемого неопатристического синтеза.
- 16 *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 93.

При всей схожести с антропологической схемой Булгакова, акцент здесь ставится не на индивидуальности как таковой, а на природе и её свойстве «погружать» личность в необходимость, в рамках которой она оказывается подвержена греху и устремлена ко злу.

В этом смысле преодоление состояния природной зависимости от падшего мира (обусловленного склонностью ко греху) приводит личность не к без-природному состоянию, но к восприятию общей человеческой природы (райского и обоженного её состояния¹⁷): «...нужно все более и более укореняться в соединении с природой, имеющей ипостасью Самого Христа. Таинство Тела и Крови Христовых – это осуществленное соединение нашей природы со Христом», «В таинстве Евхаристии Церковь является единой природой, соединенной со Христом»¹⁸. Так, по Лосскому, преодолевая природную индивидуальность, личность приобретает таинственную и необъяснимую природную уникальность¹⁹.

В какой-то мере это стало одним из пунктов расхождения персоналистской концепции Лосского с концепцией Булгакова, для которого не было свойственно строгое различие личности и природы²⁰ и, как следствие, некоторый имперсонализм.

Особенности структуры всякой личности осмысляются Лосским в христологической перспективе. Божественная личность Иисуса Христа, по Лосскому, предполагает наличие двух измерений в структуре Его бытия²¹:

1) божественная ипостась-личность, связанная с общей нетварной природой и не связанная с индивидуальностью;

2) человеческий индивид, связанный с частной тварной природой и не связанный с личностью.

Таким образом перед нами предстаёт двухуровневая система, предполагающая онтологическое разделение (нетварное и тварное бытие).

Человеческой личности, по Лосскому, присуще практическое разделение, подразумевающее мистическое восхождение от необходимости

17 Носителями такой природы являются первый и второй (ветхий и новый) Адам соответственно.

18 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012. С. 273.

19 Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной церкви. С. 93.

Такое «преодоление» может быть понято идеалистично как освобождение для личности, стремящейся к совершенству, душевного и телесного содержания; за эту склонность к отвержению природного Лосский не раз был подвержен критике.

20 Лосский, В. Н. Спор о Софии. М., 1996. С. 75.

21 Лосский, В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 112.

природы к свободе личности, связанное с соединением нетварного и тварного бытия:

1) нетварная личность Бога (Иисус Христос) — соединение нетварной и тварной природ в Воплощении; Иисус Христос выражает идею отвержения всякого индивидуального и открывает возможность для соединения с ним тварных личностей;

2) тварная личность человека — соединение тварной и нетварной природ в обожении²²; при этом, тварная личностность, по Лосскому (как, собственно, и по Булгакову), не подразумевает собственное нивелирование при достижении совершенства и соединения с личностью нетварной: «Благодать не уничтожает свободы, ибо она — не объединительная сила, исходящая от Сына, Ипостасной Главы нашей природы. Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца»²³.

В какой-то мере следуя Булгакову, Лосский в перспективе обожения подразумевал церковное единство тварных личностей и, в качестве тварной личности, заключающей в себе Церковь, представлял личность Богородицы. Это вплотную подводит нас к вопросу об экклесиологических взглядах Лосского.

Учение о Церкви и соборности в богословии В. Н. Лосского

Первые собственные экклесиологические опыты Лосский зафиксировал в дневнике «Sept jours sur les routes de France» («Семь дней на дорогах Франции»). В этом дневнике Лосский рассуждает о путях западной цивилизации и экклесиологических искажениях западного христианства, ответственного за отсутствие культурного единства в глобальном мировом пространстве²⁴.

22 «нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали «двуприродными», соединяя в себе природу тварную с полнотой благодати нетварной» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 275.); «Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями» (Там же. С. 280.).

23 Там же. С. 279.

24 Локальные культуры, по Лосскому, должны сосуществовать в гармонии, не ограниченные той или иной структурой, а благодаря свободной воле аналогично церковному существованию отдельных личностей.

С исторической точки зрения эkkлесиологическая концепция Лосского формировалась на базе его собственного персоналистического учения в контексте эkkлесиологических споров между русской и зарубежной церквями в XX в.²⁵ Более подробно свою эkkлесиологическую модель Лосский разрабатывал в статьях «О третьем свойстве Церкви», «Догмат Церкви и эkkлесиологические ереси» и фундаментальном «Очерке мистического богословия Восточной церкви».

Эkkлесиологическое содержание персонализма Лосского имеет две перспективы: вертикальную» (отношение Церкви как совокупности личностей и Бога) и «горизонтальную» (отношения между личностями/членами Церкви): «Церковь — не только единая природа в Ипостаси Христа, она также — множество ипостасей в благодати Святого Духа»²⁶. В этой связи Лосский также пишет: «Мы познаём Пресвятую Троицу через Церковь, а Церковь — через откровение Пресвятой Троицы. В свете троичного догмата соборность предстаёт перед нами как таинственное тождество единства и множественности, — единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством»²⁷.

Единство Церкви, в данном случае, осуществляется по образу единсуци Пресвятой Троицы²⁸ в некоем общецерковном соборном сверхсознании. Триадология, по Лосскому, позволяет богословски описать понятие соборности, подразумевающее участие в ней не-индивидуализированных личностей (множество личных сознаний²⁹), которые, и в этом принципиальное отличие от Булгакова, не соединяются какой-то одной нетварной личностью (Иисуса Христа или Святого Духа³⁰),

Интересно, в этом смысле, замечание Р. Уильямса: «Трудно сказать, проистекают ли раздумья «Sept jours» из уже более или менее развитой эkkлесиологии или размышления о «народной душе», вызванные войной, легли в основу его богословия Церкви» (Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 29–30.).

- 25 Подробнее о влиянии на Лосского «политической» ситуации в общении различных православных юрисдикций см.: Махлак К. А. Церковь во Христе и в Духе. Эkkлесиология В. Н. Лосского // Начало. 2009. №19.
- 26 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 276.
- 27 Лосский, В. Н. О третьем свойстве Церкви // По образу и подобию [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9
- 28 Здесь могут быть обнаружены некоторые имплицитные софиологические коннотации.
- 29 Лосский, В. Н. По образу и подобию. С. 170.
- 30 Лосский В. Н. По образу и подобию. С. 165–168.

сохраняя собственную таинственную уникальность³¹ по образу тварной единой личности (здесь проявляется упоминаемое выше экклесиологическое значение Богородицы): «Церковь есть «Церковь Христова». Но тем не менее она остается второй личностью этого союза, покорной Жениху, и от Него, как Невеста, отличной. Как в Песни Песней, так и в других текстах Ветхого Завета, выражающих, по мнению святых отцов, единение Христа с Церковью в образе союза по плоти, Невеста всегда представлена как личность: она — лицо, любимое Женихом, в свою очередь любящее Его. Мы неизбежно должны спросить себя — какова же эта другая личность, личность Церкви, отличная от личности своего Главы? Кто же Невеста в этом союзе «в плоть едину», εἰς σάρκα μίαν? Какова собственная ипостась Церкви? Это безусловно не Ипостась Святого Духа»³².

Соборность Лосский выделяет как наиболее важное свойство Церкви. Однако свойство это для Лосского оказывается сложно-определимым: «Поскольку нет ещё совершенно ясного определения, понятия соборности, мы неизбежно запутываемся в смешениях, затрудняющих логическое различие свойств церкви, или же если мы захотим избежать всех трудностей, сохранив права логики, это различие останется поверхностным, случайным и искусственным»³³.

В статье «О третьем свойстве Церкви» Лосский разбирает подробно понятие соборности, развивая и переосмысляя интуиции его предшественников-славянофилов. Он пытается очистить термин «соборность» от расплывчатых определений и придает этому термину более церковное и логическое измерение, переводя понимание соборности в эпистемологическую перспективу³⁴: «Если бы <...> Церковь, лишённая уверенности в истине, сохранила святость, это была бы святость бессознательная, — некий путь к освящению без благодатного озарения. Если бы она сохранила апостоличность, это было бы лишь слепой верностью абстрактному принципу, лишённому внутреннего смысла. Итак, мы верим, что соборность является неотъемлемым свойством Церкви постольку, поскольку она обладает истиной»³⁵.

31 В ряде работ отца Сергия можно встретить рассуждения о всечеловечности Адама (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* С. 175.).

32 *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* С. 291.

33 *Лосский, В. Н. По образу и подобию.* С. 152.

34 *Махлак К. А. Церковь во Христе и в Духе. Экклесиология В. Н. Лосского.* С. 6.

35 *Лосский, В. Н. О третьем свойстве Церкви.* С. 154.

Так, соборность Лосский понимает, по большей части, не как вселенность, но как тождественно-различную совокупность проявлений Церкви³⁶, члены которой есть «...личности человеческие на пути к обожению, встающие в один ряд с Личностью Божественной»³⁷ и как совокупность видов личного постижения истины³⁸. В таком случае каждый верующий выражает собой принцип соборности.

Соборность, по Лосскому, также не сводится к всеобщности. Для соборности важно не только понимание Церкви как целого, но осмысление её наиболее конкретных и индивидуальных частей, каждого её члена, на котором лежит бремя ответственности перед Богом. Принцип соборности предполагает, что всякий член Церкви оказывается призванным к сохранению Предания собственной жизнью³⁹.

Также соборность не предполагает ограничения Церкви кругом преемников апостолов (то есть епископатом) или кругом избранных святых. Таким образом, соборность, по Лосскому, не заключается в «личном вдохновении святых, единственно истинных соборных свидетелей истины, — это значило бы исповедовать заблуждение, подобное монтанизму, превращающее церковь в некую мистическую секту»⁴⁰.

Соборность выражает собой «горизонтальную» (по указанному выше делению) перспективу экклесиологии Лосского, определяющую отношение между членами Церкви. Рассмотрим далее «вертикальную» перспективу, включающую в себя христологический и пневматологический аспекты.

Христологический и пневматологический аспекты экклесиологии В. Н. Лосского

Христологический аспект экклесиологии Лосского позволяет ему экклесиологически понимать христологические ереси: «Единство Тела

36 Например, в виде различных поместных церквей, то есть термин «соборность» в таком случае может применяться и к Церкви в целом, и к частям.

37 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 263.

38 Ведерников. А. В. Владимир Лосский и его богословие // БТ. Сб. 8. М., 1972. С. 224.

39 Лосский даже подчёркивает, что мирянину позволено противостоять епископу, если он икает вероучение: «Мирянину даже вменяется в обязанность противиться епископу, который предаёт истину и перестает хранить верность христианскому Преданию» (Лосский, В. Н. О третьем свойстве Церкви. С. 154.).

40 Лосский, В. Н. По образу и подобию. С. 157.

относится к природе, «единому человеку» во Христе; полнота Духа относится к личностям, к множеству человеческих ипостасей, из которых каждая представляет собой целое, а не только его часть»⁴¹.

Более подробно такую ересиологию Лосский развивает в работе «Догмат о Церкви и еkkлесиологические ереси»⁴², где он последовательно развивает критику как церковных ультраконсерваторов, так и либералов. Так, в рассуждениях Лосского появляются еkkлесиологическое монофизитство, еkkлесиологическое несторианство и т.д. Каждой из таких ересей соответствует некоторое неверное понимание Церкви и её онтологической структуры.

Так, еkkлесиологическое монофизитство, по Лосскому, исходит из умаления особенностей тварного мира с его изменчивостью и необходимостью гибкого к нему церковного подхода. Такого рода еkkлесиологическая ересь отказывается от спасения мира в пользу сугубого сохранения некоей статичной истины (или статичной сакральной фигуры сродни Папы Римского), раз и навсегда однажды сакрализованной и зафиксированной в виде определённой эстетической формы.

Напротив, еkkлесиологическое несторианство, по Лосскому, излишне уповает на тварный мир (прежде всего, на различные области культуры) в стремлении к церковной икономии. В этом случае происходит сознательное разделение Церкви на небесную (некоторую идеальную) и земную (условно говоря, историческую) с разными целями собственного существования у каждой из них.

Кратко говоря, еkkлесиологическое несторианство проявляется в жестком разделении Церкви на два различных и не связанных друг с другом плана: видимого и невидимого. Еkkлесиологическое монофизитство, наоборот, обожествляет земное измерение Церкви⁴³.

Обе представленные еkkлесиологические ереси, по Лосскому, образуются в результате конфликта идеально-понимаемого и исторического христианства с «перевесом» какой-либо из сторон, из чего вытекают иные конфликты (например, противоречие между догматической формулировкой и её практическим воплощением).

41 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 262.

42 Лосский, В. Н. Догмат о Церкви и еkkлесиологические ереси // «Богословские труды». Сб. 38. М., 2003. С. 237–247.

43 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 217.

Будучи ориентированной на триадологию, ексклезиологическая концепция Лосского оказывается как христологичной, так и пневматологичной⁴⁴ (её изложению посвящена девятая глава фундаментальной его работы «Очерки мистического богословия Восточной Церкви»), хотя христологический аспект, по Лосскому, всё же остаётся превалирующим: «...всё то, что может утверждаться или отрицаться по отношению к Христу, может равным образом утверждаться или отрицаться по отношению к Церкви, поскольку она — организм богочеловеческий, или, точнее, тварная природа, нераздельно соединенная с Богом в Ипостаси Сына, сущность, имеющая, как и Он, две природы, две воли, два действия, нераздельные и в то же время различные»⁴⁵. При этом первое измерение необходимо Лосскому для утверждения примата нетварного над тварным, а второе для утверждения тождественно-различного характера Церкви: «Таинство Тела и Крови Христовых — это осуществленное соединение нашей природы со Христом и одновременно со всеми членами Церкви. <...> Церковь — не только единая природа в Ипостаси Христа, она также — множество ипостасей в благодати Святого Духа»⁴⁶.

При этом пневматологический аспект для Лосского является крайне важным: «Обосновать ексклезиологию только воплощением, видеть в Церкви, как очень часто говорят, только «продолжение Воплощения», продолжение дела Христова — значит забывать о Пятидесятнице, и сводить дело Духа Святого к второстепенной роли Посланника Христова, осуществляющего связь между главой и членами Тела»⁴⁷.

В целом пневматологическая ексклезиология Лосского подразумевает «соединяющую» роль Христа и «различающую» роль Святого Духа, что в соединяюще-разделяющем синтезе определяет понимание Лосским ексклезиологической соборности: «Ибо Церковь — не только единая природа в Ипостаси Христа, она также — множество ипостасей в благодати Святого Духа»⁴⁸. При этом разного рода отклонения от этого принципа (вроде *filioque*, когда роль Святого Духа умаляется по отношению

44 В этом богословии Лосского оказывается близким к евхаристическому богословию прот. Николая Афанасьева.

45 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 283.

46 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 273.

47 Лосский, В. Н. По образу и подобию. С. 158.

48 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 212.

к превалирующей роли Отца/Сына) разрушают и принцип соборности в пользу власти некоей сакральной единоличной фигурой (здесь Лосский усматривал аналогию между теоретической и исторической экклесиологией Римо-католической церкви).

Церковь, согласно Лосскому, является исполнением домостроительства, которое обещано в Священном Писании. Отец открывается в делах Сына и Святого Духа. Соответственно, два аспекта церкви, христологический и пневматологический, являются следствием домостроительства и, по Лосскому, должны рассматриваться неразрывно.

Заключение

В завершение статьи кратко обозначим те выводы, которые были получены в данной работе.

1. Антропологическая схема Булгакова базируется на различении ипостаси и индивида. При этом первая категория связывается Булгаковым с богообщением, а вторая с грехопадением. Помимо этого, первая категория может быть разделена на духовно-личностное самосознание и душевно-телесную природу.

2. С точки зрения множественности личностей Булгаков различал природную самобытность, связанную с конкретным существованием человека в перспективе богообщения и индивидуальность, связанную с «закрытым» существованием человека в перспективе грехопадения.

3. Обретение совершенства конкретной ипостасью осуществляется в экклесиологической перспективе соборности всех ипостасей, причастных нетварной ипостаси Иисуса Христа и объединённых тварной ипостасью Богородицы.

4. Антропологическая схема Лосского базируется на различении ипостаси-личности и индивида (в этом сходство со схемой Булгакова). При этом первая категория связывается Лосским с вне-природным бытием (в этом отличие от антропологии Булгакова), а вторая с природным. Помимо этого, вторая категория представляет собой совокупность природных проявлений личности (индивидуальная природа).

5. С точки зрения грехопадения Лосский различал состояние зависимости и независимости личности от природной необходимости. Индивидуальность, в этом смысле, с необходимостью зависима в своём бытии от природы и потому, в личностном приближении к совершенству, должна быть преобразена в природную уникальность.

6. С точки зрения сотериологии Лосского всякий человек должен пройти путь от природной необходимости (связанной с частной тварной природой) к личностной свободе (связанной с общением с общей нетварной природой), обретая совершенство в церковном единстве.

7. Экклесиологическое содержание персонализма Лосского базируется в двух перспективах: «вертикальной» (отношение Церкви и Бога) и «горизонтальной» (отношения между личностями/членами Церкви). При этом единство Церкви, в данном случае, осуществляется по образу единосущия Пресвятой Троицы в некоем общецерковном соборном сверхсознании.

8. Соборность выражает собой «горизонтальную» (по указанному выше делению) перспективу экклесиологии Лосского. Этот термин он понимает не как вселенскость или всеобщность, но как тождественно-различную совокупность не-индивидуализированных личностей/членов Церкви и как совокупность видов личностного постижения истины для всех членов Церкви.

9. «Вертикальная» перспектива экклесиологии Лосского связана с христологическим и пневматологическим аспектами. Первый определяет особенности соотношения тварного и нетварного измерений в Церкви (оно может пораждать ортодоксальную и еретическую экклесиологию). Второй аспект является основанием принципа соборности.

В рамках дальнейших исследований можно провести сравнительный анализ персонализма и экклесиологии В. Н. Лосского с персонализмом и экклесиологией прот. Николая Афанасьева и прот. Георгия Флоровского. Другим перспективным путём исследования учения о Церкви и личности в трудах русских религиозных мыслителей XX века видится более подробный анализ отличий рассматриваемой концепции В. Н. Лосского от концепции прот. Сергия Булгакова в связи с их разным пониманием софиологии.

Источники

- Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. М.: Terra, 1991.
- Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М.: Общедоступный православный университет, 2000.
- Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М.: Объединённое гуманитарное издательство, 2001.
- Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005.
- Булгаков С., прот.* Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008.
- Лосский, В. Н.* По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995.

- Лосский, В. Н.* Спор о Софии. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1996.
- Лосский, В. Н.* Догмат о Церкви и экклезиологические ереси // БТ. Сб. 38. М.: Наука, 2003. С. 237–247.
- Лосский, В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Лосский, В. Н.* О третьем свойстве Церкви [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/9 (дата обращения 19. 04. 22).

Литература

- Ведерников, А. В.* Владимир Лосский и его богословие // БТ. Сб. 8. М.: Наука, 1972. С. 215–230.
- Малков, П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? // *Малков П. Ю.* По образу Слова. М.: ПСТГУ, 2007. С. 7–25.
- Махлак К. А.* Церковь во Христе и в Духе. Экклезиология В.Н. Лосского // Начало. №19, 2009. С. 4–18.
- Уильямс, Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: Дух і літера. 2009.
- Флоровский, Г. прот.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2002.

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ
№ 2 (8) • 2022

*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. 4½
Подписано в печать 26.12.2022