

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 26–27

2017 • Выпуск 3–4

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА
2017

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р18-809-0313

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-87245-223-2

© Московская духовная академия, 2017

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Евгений (Решетников)*, архиепископ *Верейский*, кандидат богословия, профессор, ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: *Дионисий (Шленов)*, игумен, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА

Секретарь журнала: *Ларионов А. В.*, кандидат богословия *Адриан (Пашин)*, игумен, кандидат богословия, доцент, секретарь Ученого совета МДА, заведующий аспирантурой МДА

Домусчи Стефан, иерей, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры Богословия МДА

Задорнов Александр, протоиерей, кандидат богословия, доцент, проректор МДА по научно-богословской работе

Иванов М. С., кандидат богословия, заслуженный профессор, заведующий кафедрой Богословия МДА

Квливидзе Н. В., кандидат искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой Истории и теории церковного искусства МДА

Кириллин В. М., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Филологии МДА

Климов Георгий, протоиерей, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой Библистики МДА

Светозарский А. К., кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой Церковной истории МДА

Цыпин Владислав, протоиерей, доктор церковной истории, магистр богословия, профессор, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин МДА

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

Звиададзе Георгий, протопресвитер, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

Здор А. В., кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

Кузенков П. В., кандидат исторических наук, доцент (МГУ, Россия)

Мельников С. А., доктор юридических наук, старший научный сотрудник Центра русского феодализма Института российской истории РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия)

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

Пасхалидис С. А., доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

Солопов А. И., доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Классической филологии Московского государственного университета (Россия)

Сухова Н. Ю., доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор ПСТГУ (Россия)

Юревич Дмитрий, протоиерей, кандидат богословия (СПбДА, Россия)

Фокин А. Р., доктор философских наук (ОЦАД, Россия)

Христов И. В., кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой Исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

EDITORIAL BOARD

Head editor of the journal: *Eugene (Reshetnikov)*, archbishop of Vereya, candidate of Theology, professor, rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor of the journal: *Dionysius (Shlenov)*, hegumen, candidate of Theology, professor in the department of Philology MThA

Secretary of the journal: *Larionov A. V.*, candidate of Theology

Adrian (Pashin), hegumen, candidate of Theology, assistant professor, secretary of the Academic council MThA, head of post-graduate program MThA

Domsuchi Stephen, priest, candidate of Theology, candidate of Philosophy, assistant professor in the department of Theology MThA

Ivanov V. S., candidate of Theology, emeritus professor, head of the department of Theology MThA

Kirillin V. M., doctor of Philology, professor, head of the department of Philology MThA

Klimov George, archpriest, candidate of Theology, assistant professor, head of the department of Biblical Studies MThA

Kulividze N. V., candidate of Art Studies, professor, head of department of Church Art History and Theory MThA

Svetozarsky A. K., candidate of Theology, professor, head of the department of Church History MThA

Tsypin Vladislav, archpriest, doctor of Church History, master of Theology, professor, head of the department of Applied Church Disciplines MThA

Zadornov Alexander, archpriest, candidate of Theology, assistant professor, provost of Theological studies MThA

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

Behr John, archpriest, doctor of Theology, professor, rector of st. Vladimir seminary (USA)

Fokin A. R., doctor of Philosophy (Russian Orthodox Church School for Post-Graduate Studies, Russia)

Khristov I. V., candidate of Philosophy, professor, head of department of History and Systematic Theology at the College of Theology at the Sofia University, director of the Centre of Patristic and Byzantine spiritual heritage (Bulgaria)

Kuzenkov P. V., candidate of History, assistant professor (Moscow State University, Russia)

Melnikov S. A., doctor of Law, head researcher of the Centre of Russian feudalism at the Institute of Russian history at the Russian Academy of Sciences, professor of Russian academy of national economy and the President of Russia's state service (Russia)

Nicholas (Sakharov), hieromonk, doctor of Theology, professor, lector at Cambridge University (England)

Paskhalidis S. A., doctor of Theology, professor of patristics and hagiography, director of the Center of Byzantine studies at the University of Thessalonica (Greece)

Solopov A. I., doctor of Philology, professor, head of the department of Classics at Moscow State University (Russia)

Sukhova N. Y., doctor of History, doctor of Church History, professor at st. Tikhon Orthodox University (Russia)

Yurevich Demetrius, archpriest, candidate of Theology (SPbThA, Russia)

Zdor A. V., candidate of Philosophy, assistant professor in the department of Theology and Religious Studies at the School of Humanities at the Dal'nevostochny federal university (Russia)

Zviadadze George, protopresbyter, professor, rector of Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	15
ПОКРОВСКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ <i>В память о столетии восстановления патриаршества и начала гонений на Русскую Православную Церковь</i>	
Предисловие от редакции	19
<i>Евгений (Решетников), архиепископ Верейский.</i> Московская духовная академия в 1917–1918 учебном году: На пути к мученичеству	21
<i>Платон (Игумнов), архимандрит.</i> Смута 1917–1918 годов как национальная трагедия в истории России	42
<i>Щелкачев А., иерей.</i> Оценки значения Поместного Собора 1917–1918 годов в исторической перспективе и в воспоминаниях современников	80
<i>Коротков П. А.</i> О некоторых аспектах библейских дискуссий в Предсоборный период и на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 годов	105
<i>Конь Р. М.</i> Противосектантская деятельность Русской Православной Церкви в подготовительных документах Освященного собора 1917–1918 годов	122
<i>Доброцветов П. К.</i> Отец Понтий Рупышев о причинах и следствиях русской революции 1917 года	159
<i>Костромин К., протоиерей.</i> Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения Православия на постимперской территории	179
<i>Бурмистрова С. В.</i> Эпоха гонений на Церковь в зеркале русской литературы XX века: На материале лирики новомученицы Татьяны Гримблит	196

СОДЕРЖАНИЕ

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

- Филофей (Артюшин), иеромонах.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): К вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея 223

Богословие и философия

- Иванов М. С.* Тайна жизни 279
- Фокин А. Р.* Учение Мариа Викторина о душе и ее месте в иерархии сущего 292

Патрология

- Кожухов С., диакон.* Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) 328

Аскетика

- Дионисий (Шленов), игумен.* Представления о «царском пути» в византийском богословии и аскетике: На примере учения о шестивии души к Богу преподобного Никиты Стифата 355

История

- Макарий (Веретенников), архимандрит.* Духовные грамоты предстоятелей Русской Церкви 392
- Циркунов А., диакон.* Историография о посещении великим князем Дмитрием Ивановичем Троицкого игумена Сергия перед Куликовской битвой 427

Каноническое право

- Недосекин К. Н. Н. С.* Суворов и его научное наследие в области канонического права 450

СОДЕРЖАНИЕ

Литературоведение

- Симеон (Томачинский), архимандрит. Почему Катон
Младший стал стражем Чистилища?* 475

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Переводы

- Преподобный Анастасий Синаит. Главы против монофелитов:
3—4 главы / Перевод с древнегреческого, вступительная
статья и примечания игумена Адриана (Пашина)* 487
- Святитель Евстафий Фессалоникийский. Об исправлении
монашеской жизни: 1—32 главы / Вступительная статья,
перевод с древнегреческого и примечания М. В. Судакова* 511

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Публикации

- Беляев А. Д. Дневники за октябрь–ноябрь 1917 г. / Публикация
игумена Дионисия (Шленова), В. Л. Шленова* 559
- Неизданные рукописи святителя Игнатия Брянчанинова из фондов
библиотеки МДА / Публикация Ю. А. Малеваной* 619

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- Задорнов А., протоиерей. Рецензия на: Отделение
Церкви от государства и школы от Церкви
в Советской России. Октябрь 1917—1918 г.: Сборник
документов / Под. ред. прот. Владимира Воробьева,
отв. сост. Л. Б. Милякова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 944 с.
ISBN 978-5-7429-1007-7* 645
- Скобелев М. А. Рецензия на: Арсений (Соколов), игум. Пророк
и блудница. Комментарий к 1—3 главам книги Пророка Осии.
М.: ББИ, 2016. X, 141 с. ISBN 978-5-89647-352-7* 654

СОДЕРЖАНИЕ

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

Хроника научной жизни Академии за 2013/2014 учебный год	667
Награждение заслуженного профессора Московской духовной академии А. И. Осипова президентом Российской Федерации В. В. Путиным	679
Отчет о международном научно-практическом семинаре «Москва — Третий Рим»: формула мира и единства до и после 1917 года» (17–18 октября 2017 г.)	681
Отчет о конференции «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока» (14 ноября 2017 г.)	686
Сведения об авторах	691

CONTENTS

A List of Abbreviations	15
-------------------------	----

ACADEMY CONFERENCE

OF THE PROTECTION OF THE THEOTOKOS

*In memory of the centenary of the restoration of the patriarchate
and the beginning of persecutions of the Russian Orthodox Church*

Editor's foreward	19
<i>Eugene (Reshetnikov), archbishop of Vereya. The Moscow Theological Academy in the 1917–1918 academic year: On the path to martyrdom</i>	21
<i>Plato (Igunnov), archimandrite. Troubles of 1917–1918 — a national tragedy in the history of Russia</i>	42
<i>Shchelkachev A., priest. An evaluation of the value of the Local Council of 1917–1918 from a historical perspective and in the memories of contemporaries</i>	80
<i>Korotkov P. A. Concerning some aspects of biblical discussions in the preconciliar period and at the Local Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918</i>	105
<i>Kon R. M. The counter-sectarian activity of the Russian Church based on the materials of the Preparation for the Holy (Local) Council of 1917–1918</i>	122
<i>Dobrotsvetov P. K. Father Pontius Rupyshev on the causes and consequences of the Russian revolution of 1917</i>	159
<i>Constantine Kostromin, archpriest. Hieromartyr Plato, bishop of Reval: the problem of preserving Orthodoxy in the post-imperial territories</i>	179
<i>Burmistrova S. V. The period of persecution of the Church in the mirror of russian literature of the XX Century: Based on the lyrical works of the new martyr Tatiana Grimblit</i>	196

CONTENTS

SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Biblical Studies

- Philotheus (Artyushin), hiermonk.* Sabbath of the law and the mercy of the Lord of the Sabbath (Mt. 12, 1–8): On the question of the theology of the “two testaments” in the Gospel of Matthew 223

Theology and Philosophy

- Ivanov M. S.* The mystery of life 279
- Fokin A. R.* Marius Victorinus’ doctrine on the soul and its place in the hierarchy of beings 292

Patrology

- Kozhukhov S., deacon.* John of Caesaria and Severus of Antioch: texts and polemics of the Chalcedonites and their opponents (508–520) 328

Ascetics

- Dionysius (Shlenov), hegumen.* Representations of the “royal way” in Byzantine theology and ascetics: On the example of st. Nicetas Stethatus's teaching about the soul's movement to God 355

History

- Macarius (Veretennikov), archimandrite.* Spiritual letters of the leaders of the Russian Church 392
- Tsirkunov A., deacon.* Historiography of the great prince Dmitry Ivanovich’s visit to the Holy Trinity hegumen Sergius before the Kulikovo Battle 427

Canon law

- Nedosekin K. N. N. S.* Suvorov and his academic heritage in the field of canon law 450

CONTENTS

Literary studies

- Symeon (Tomachinsky), archimandrite. Why Cato of Utica became a guard of the Purgatory?* 475

SECTION II. WORKS OF THE HOLY FATHERS' AND WRITTEN CHRISTIAN RECORDS

Translations

- St. Anastasius of Sinai. Chapters against the Monothelites: chapters 3–4 / Translated from Ancient Greek and notes by hegumen Adrian (Pashin)* 487
- St. Eustathius of Thessalonica. On the improvement of monastic life: chapters 1–32 / Introduction, translation from Ancient Greek and notes by M. V. Sudakov* 511

SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

Publications

- Belyaev A. D. Diaries for October and November 1917 / Publication of hegumen Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov* 559
- Unpublished manuscripts of st. Ignatius Bryanchaninov from the collections of the MThA Library / Publication of Yu. A. Malevannaya 619

SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

- Zadornov A., archpriest. Review on: Separation of the Church from the state and school from the Church in Soviet Russia. October 1917–1918: Collection of documents / Ed. by archpriest Vladimir Vorobyov, main manager L. B. Milyakova. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016. 944 p. ISBN 978-5-7429-1007-7* 645
- Skobelev M. A. Review on: Arsenius (Sokolov), hegumen. Prophet and harlot. Commentary to the 1–3 chapters of the book of the Prophet Hosea. Moscow: BBI, 2016. X, 141 p. ISBN 978-5-89647-352-7* 654

CONTENTS

SECTION V. TIMELINE

Chronicle of the academic life of the Academy for the 2013/2014 academic year	667
Awarding of the Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy A. I. Osipov by the President of the Russian Federation V. V. Putin	679
Review of the international scientific and practical seminar “‘Moscow — Third Rome’: the formula for peace and unity before and after 1917” (October 17–18, 2017)	681
Review of the conference “Relevant issues of studying the Christian heritage of the East” (November 14, 2017)	686
Information about the Authors	693

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Периодические издания и серии

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- БЛДР Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1–20. СПб., 1997–2005.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ВВ Византийский временник. № 1–25. СПб. — Л., 1894–1928; № 26—. М., 1947—.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Т. 1–43. М. — Л., СПб., 1846—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- СРусЯ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975—.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991—.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских 1–23, 24–264. М., 1846–1848, 1858–1918.
- ЮВ Юридический вестник. М., 1867–1892.
- АСО *Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. V. — New York — Boston, 1914–1982. Т. 1–4 (28 partes). Series secunda. V. — New York — Boston, 1984—.*
- ВНГ *Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca. Br., 31957. Т. I–III (Subsidia hagiographica. 8a, b, c); Т. 1: Aaron — Ioannes Baptiste; № 1–867m. Т. 2: Ioannes Calbita — Zoticus; № 868–1890d. Т. 3: Supplement, Appendices et Tables. № 2001–2480. Appendices № 396–2000. Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Br., 1984 (Subsidia hagiographica 65). [Предшеств, изд.: Edid. Socii Bollandiani. Br., 1909].*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

CCSG	Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
CCSL	Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, 1954—.
CFHB	Corpus fontium historiae byzantinae. 1967—.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W. — B. — Boston — Leipzig, 1866—.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. B., 1897—1935. 1—40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). B., 1953—1989; N. F. 1995—.
GNO	Gregorii Nysseni Opera. B. — Leiden, 1921—.
OCA	Orientalia christiana analecta. R., 1935—.
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857—1866. Т. 1—161.
PL	Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844—1864. Т. 1—225.
PO	Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904—.
PTS	Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963—.
SC	Sources chrétiennes. P., 1941—.
StP	Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford — B. — New York — Leuven, 1957—.

Архивы и институты

РНБ	Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).
-----	---

Учебные заведения

МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
МТhA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy

Названия городов

Бр.	Брюссель
К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
Мк.	Минск
П.	Париж
Пг.	Петроград
Т.	Таллин
Ἀθ.	Ἀθήναι, Ἀθήνα
В.	Berlin
Вр.	Bruxelles, Brussels
Л.	London
Р.	Paris, Parisiis
Р.	Romae, Roma, Rom, Rome
Wash.	Washington
W.	Wien

ПОКРОВСКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

В ПАМЯТЬ О СТОЛЕТИИ ВОССТАНОВЛЕНИЯ
ПАТРИАРШЕСТВА И НАЧАЛА ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ
ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ РЕДАКЦИИ

В 2017 г. исполнилось сто лет со дня открытия Священного Поместного Собора Русской Православной Церкви и восстановления на нем патриаршества. В то же самое время начались гонения на христиан в России и первые новомученики освятили Землю Русскую своим подвигом.

Как отмечается в послании юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, который состоялся в Москве с 29 ноября по 2 декабря 2017 г., «в этих преследованиях и страданиях за имя Христово множество верных чад церковных явили высочайший подвиг веры и мужества, приняли смерть и *неувядающие венцы славы*¹. То была эпоха грозных испытаний для всех народов Отечества. В результате страна оказалась на грани уничтожения. Но по молитвам святителя Тихона, сонма новомучеников и исповедников Церкви Русской Господь приклонил милость Свою к людям и не попустил злу восторжествовать окончательно»².

Многие выпускники и профессора Московской духовной академии, ставшие современниками этих событий, также вошли в сонм новомучеников и исповедников, став примером соединения в собственной

¹ 1 Пет. 5, 4.

² Послание Освященного Архиерейского Собора // ЖМП. 2018. № 1. С. 68.

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ РЕДАКЦИИ

жизни знания о мученическом подвиге в истории Церкви и совершения его на деле.

В настоящем выпуске «Богословского вестника» публикуются посвященные юбилейным событиям статьи, а также материалы секции Покровской конференции, состоявшейся 18 октября 2017 г. в Московской духовной академии по теме столетия Поместного Собора 1917–1918 гг. и подвига новомучеников Церкви Русской.

АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ ЕВГЕНИЙ (РЕШЕТНИКОВ)

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ В 1917–1918 УЧЕБНОМ ГОДУ

На пути к мученичеству

УДК 281.93

Аннотация

В статье кратко описывается состояние Московской духовной академии в 1917–1918 учебном году, на который пришлось самые трагичные революционные события. Называются имена двенадцати новомучеников — преподавателей и учащихся Академии именно в этом году — все они приняли мученическую кончину после 1927 г. Подчеркивается общий трагический путь учебного заведения, его преподавателей и питомцев — именно в 1927 г. Академия была окончательно закрыта. Особенная проблематика 1917 г. связана с катастрофой, кардинально переменившей политический строй в стране. Эту перемену Церкви пришлось признать, руководствуясь принципом «всякая власть от Бога». Отсутствие должного патриотического отношения к утраченному монархическому строю пришлось компенсировать принятием подвига исповедничества и мученичества ради Небесного Царства Царя Христа.

Ключевые слова: монархия, революция, духовное образование, Московская духовная академия, народ, армия, профессура и студенчество, дневники, А. Д. Беляев.

В 2017 г. исполняется ровно сто лет с начала небывалого в истории России и всего мира гонения на Церковь, происшедшего в результате большевистского переворота в октябре 1917 г. В мировой истории не так много моментов, которые могли бы по масштабу и последствиям сравниться с той радикально новой ситуацией, в какой оказалось наше Отечество и русский народ, живший одной семьей в мире и согласии с другими нациями, населявшими Россию. Новые правители пришли

к власти благодаря лозунгам «земля — крестьянам», «заводы — рабочим», «мир — России». А Россия была изнурена Первой мировой войной. Монархическая империя и сам принцип монархии отвергались как страшная и изжившая себя крайность и принимался полный их антипод — абсолютное народовластие, исключающее любые капиталистические отношения. В этой ситуации нужно представить себе состояние думающих людей общества, интеллигенции, которой пришлось приспособливаться к совершенно новой действительности, отказываясь от вековых принципов и стереотипов.

Избегая черно-белых оценок случившегося, все же надо сказать, что тогда Россия рухнула в бездну — отчасти в результате обмана, отчасти в силу иллюзий, отчасти из-за неумения объективно оценить все опасности момента. Но факт остается фактом: вместо народовластия страна получила жесткое правление коммунистической партии, властные методы которой во много раз превосходили по хитрости и жестокости любые репрессивные меры царского правительства. Если государь терпел разномыслие, то большевики в процессе жесткой конкурентной борьбы не щадили даже своих единомышленников и коллег...

Стремление к господству над информацией и использование информации как пропаганды, в том числе и антирелигиозной, поставило духовные учебные заведения на грань выживания. Классически выверенное дореволюционное богословское образование — это видно на примере Московской духовной академии — доживало свой век под страшным прессингом новых обстоятельств, а впоследствии ему пришлось мучительно возрождаться в условиях изменившегося менталитета общества и без перспектив полноценного интегрирования в духовную и светскую жизнь России.

Московскую духовную академию 1917—1918 учебный год застал врасплох. Занятия начались 3 сентября 1917 г. по старому стилю. Ровно через неделю вместо смещенного еще весной епископа Феодора (Поздеевского) на пост ректора Академии был избран профессор-мирянин Анатолий Петрович Орлов. Через месяц он был рукоположен в сан протоиерея. Два других кандидата — архимандрит Иларион (Троицкий) и профессор М. М. Тареев — оставались в поле зрения академического

Совета. О причинах их избрания пишет историк Академии диакон Сергей (Голубцов)¹. Как бы то ни было, оба они имели огромное влияние на жизнь Академии, которая становилась — как и жизнь всей страны — все более зависящей от коллегиальных решений большинства.

На торжественном Покровском акте, проходившем 1 октября после Литургии, С. С. Глаголев говорил, в частности, о том, что главная задача Академии — провозглашение Евангелия. Евангелие — Благая весть — это то единственное, что могло и возродить, и просветить, и утешить Россию, находившуюся в процессе грандиозных преобразований и на пороге самой трагичной катастрофы в своей истории. В академической атмосфере витали идеи революционной эпохи, профессора, особенно либеральные в лице М. М. Тареева, писали о «богородстве», или «теогенизме»², сравнивая становление новой России с рождением в Боге. В преувеличенном виде это настроение передает гимн, написанный в ту эпоху известным баптистским лидером И. С. Прохановым:

Призывайте к жизни новой,
К свету истины Христовой!
Пусть на подвиг возрожденья
Встанут волны населянья!³

Возглавлял торжество митрополит Московский Тихон (Белавин), которого в начале учебного года академический Совет вновь избрал почетным членом Академии⁴. В следующем месяце он будет избран

¹ Голубцов С., протоид. 2010. С. 444–445.

² Дионисий (Шленов), игум. 2010а. О терминах «теогенизм» и «богородство» см.: Там же. Примеч. 41. С. 838. Сщмч. Яков Бойков написал сочинение «Евангельский теогенизм» под очевидным влиянием М. М. Тареева (Там же. С. 838–850).

³ Проханов 1922. После титульного листа вступительный стих. Подпись: «Июнь 1918 г. Петроград».

⁴ Отчет 1917–1918. С. 1.

Патриархом Всероссийским и станет человеком, олицетворяющим собой утерянное и поправленное единство Российской Империи, главой единой Церкви, не утратившей своей самоидентичности. Следует отметить, что пламенным сторонником патриаршества был профессор архимандрит Иларион (Троицкий), который выступал в его защиту на Поместном Соборе, а в Московской духовной академии его речь в защиту патриаршества продолжалась три часа и закончилась бурными аплодисментами⁵.

Академия пребывала в бедственном состоянии. С начала учебного года у нее отняли часть помещений для размещения Сокращенных офицерских курсов Военной электротехнической школы из Петрограда, а со второго полугодия (с марта 1918 г.) почти все академические помещения были заняты Центральным военно-техническим управлением⁶. Поиск финансирования самых необходимых жизненных процессов стал постоянным попечением академической администрации, которой пришлось столкнуться с небывалыми трудностями: Священный Синод не утвердил академическую смету на 1918 г., а после аннулирования всех займов 21 января 1918 г. Академия потеряла все свои вклады⁷.

В 1917—1918 учебном году стал действовать новый учебный план⁸ с уменьшенным числом предметов, разделенных на пять основных направлений, или на специализированные группы предметов (почти совпадающие с основными кафедрами современной МДА!) для студентов III курса:

- библейская;
- богословско-философская;
- церковно-историческая;
- богословско-словесная;
- церковно-практическая.

⁵ Голубцов С., протоид. 1999. С. 74.

⁶ Впоследствии переименовано в Главное Военно-инженерное управление.

⁷ Отчет 1917—1918. С. 14.

⁸ О судьбе классических языков в ту эпоху см.: Дионисий (Шленов), игум. 2010b.

Студенты I и II курса должны были слушать общеобязательные лекции. Во избежание многопредметности число зачетов по практическим занятиям было сведено до четырех, а количество сочинений по каждому триместру было уменьшено с девяти до шести⁹.

Данный учебный план стал внедряться на первых трех курсах, в то время как IV курс доучивался по-прежнему. Некоторые лекции объединялись или не читались вообще в случае том, если профессора были заняты в заседаниях Поместного Собора Всероссийской Православной Церкви.

В отчете за 1917–1918 учебный год, опубликованном в «Богословском вестнике» 1918 г., приводятся данные о профессорско-преподавательском составе Академии. Общее число штатных служащих составляло тридцать семь человек, нештатных — семеро. Среди штатных служащих, помимо ректора протоиерея Анатолия Орлова и помощника ректора архимандрита Илариона¹⁰ — двух экстраординарных профессоров, научно-преподавательской работой занимались девять ординарных профессоров (среди них один заслуженный) и одиннадцать экстраординарных (среди них один заслуженный и три сверхштатных)¹¹.

На начало года к числу студентов II, III и IV курсов (182) добавились новопоступившие на I курс (60). В совокупности число студентов составило 242 человека. Из них, согласно сложившейся практике, больше половины студентов имели право на получение стипендии, другим помогала Троице-Сергиева Лавра и братство прп. Сергия. Однако, вследствие досрочного окончания учебного года (о чем будет сказано ниже), а также крайней дороговизны самых необходимых предметов и продуктов, в течение первого полугодия стипендии выдавались в двойном размере, причем за счет епархиальной казны восполнялось прекращение

⁹ Отчет 1917–1918. С. 6.

¹⁰ С 17 по 29 октября архимандрит Иларион на этой должности не состоял. Указом Священного Синода № 9554 от 9 ноября 1917 г. вновь утвержден на этой должности на 4 года (до 29 октября 1921 г.) (Отчет 1917–1918. С. 2).

¹¹ Там же. С. 2.

частного финансирования¹². Ранее Троице-Сергиева Лавра поддерживала одиннадцать студентов — в 1917—1918 учебном году из-за оскудения монастырской казны это вспомоществование было прекращено.

Из-за политического и экономического кризиса еще до Октябрьской революции студенты попросили завершить учебный год к 15 января 1918 г., а после революции — еще на неделю раньше, к празднику Рождества Христова. В результате 16 ноября 1917 г. прекратилось чтение лекций, экзамены проводились с 20 ноября по 20 декабря 1917 г., а затем — с 31 июня по 4 августа 1918 г. За исключением студентов IV курса, все остальные справились с учебными обязанностями только частично, но «ввиду исключительно тяжелых политических и бытовых условий переживаемого времени» многие студенты I, II и III курсов были переведены на следующий курс¹³ с условием ликвидировать все формальные задолженности в будущем году...¹⁴

В 1918 г. окончили Академию по первому разряду двенадцать человек, по второму — восемь человек, действительными студентами — девять человек, а общее число выпускников составило девяносто три человека¹⁵. Это был 74-й курс (набор 1915 г.). Из них четвертый выпускник по первому разряду священник Зосима Трубачев¹⁶ прославлен в лике новомучеников Российских. Закончил обучение (не закончив Академии) священномученик иерей Константин Твердислов¹⁷. Среди учащихся и выпускников следующего года в лике новомучеников и исповедников Церкви Русской прославлены Василий Надеждин¹⁸, иерей Евгений

¹² Отчет 1917—1918. С. 2.

¹³ 38 студентов были все же оставлены на второй год, а 8 исключены за неявку на академические занятия.

¹⁴ Отчет 1917—1918. С. 19.

¹⁵ Маякова 2008. С. 169.

¹⁶ † 26.02.1938. См.: Лука (Головков), архим. 2010. С. 1078.

¹⁷ Жизнь сщмч. Константина (Твердислова), Вязниковского. URL: <http://www.vladkan.ru/life/18101300.html> (дата обращения 12.10.2017).

¹⁸ Студент МДА 1916—1920 гг. († 19.12.1930).

Васильев¹⁹, иерей Иаков Бойков²⁰, иерей Константин Любомудров²¹. В 1917 г. в Академию принят на обучение прп. Леонтий (Стасевич)²².

Мученической кончины удостоились семь действующих преподавателей: архимандрит Иларион (Троицкий)²³, иеромонах Игнатий (Садковский)²⁴, протоиерей Иоанн Смирнов²⁵, протоиерей Сергей Голощапов²⁶, Иоанн Попов²⁷, протоиерей Димитрий (Лебедев)²⁸, протоиерей Илия Громогласов²⁹, Александр Туберовский³⁰.

В Соборе святых Московской духовной академии 72 имени, их них 65 — новомученики и исповедники, претерпевшие страдальческую жизнь и/или смерть во времена революционных и постреволюционных гонений.

Итак, в 1917–1918 г. в числе преподавателей и студентов Московской духовной академии оказалось двенадцать будущих новомучеников. Этот факт дает возможность определенным образом оценить духовное состояние Академии в ту революционную эпоху. Двенадцать человек в будущем найдут в себе силы кровью запечатлеть те богословские истины, которые были им преподаны или преподавались ими в родных стенах.

Революционные гонения для твердых в вере стали горнилом, пройдя через которое они стяжали святость, а для неискушенных и маловерных — поводом для ухода от дел и свидетельства или даже отпадения от веры. По слову Евангелия, тот, кому много дано, получит еще больше,

¹⁹ † 24.11.1937.

²⁰ † 19.04.1943.

²¹ † 19.11.1937.

²² Дамаскин (Орловский), игум. 2005. С. 406.

²³ † 28.12.1929.

²⁴ † 9.02.1938.

²⁵ † 10.12.1937.

²⁶ † 19.12.1937.

²⁷ † 8.02.1938. См.: Лука (Головков), архим. 2010.

²⁸ † 27.11.1937.

²⁹ † 4.12.1937.

³⁰ Впоследствии протоиерей († 23.12.1937).

а у того, кому дано мало, отнимется и то, что он имеет³¹. Эти слова в полную меру осуществились на тех студентах и преподавателях, которые, как самые искусные, пострадали в наибольшей мере.

Основные бедствия и испытания выпали на период после 1919 г., когда Академия была закрыта. А мученичество — на период после 1927 г., когда окончательно прекратилась даже ее ограниченная деятельность в виде частных занятий в Москве. В этом тоже можно усмотреть неслучайность — учебное заведение молчаливо разделило судьбу своих лучших питомцев. Основной революционный удар пришелся на выпускников Академии, несших служение на местах: первым пострадавшим из их числа стал архиепископ Пермский Андроник (Никольский)³².

Мы видим, что 1917 г. стал Московской духовной академии переломным во всех отношениях. Академия в этом году пережила три вида правления: монархический, близкий к социал-демократическому и большевистский. Это сказалось и на умах и сердцах преподавателей и студентов. Воодушевление от стремления к новому быстро сменилось горечью разочарований. Внутренняя интуиция даже самой либеральной профессуры подсказывала необходимость приспособления к ужасам настоящей жизни в ожидании лучшего времени, ибо трудно было ожидать проблесков здравого смысла и инстинкта самосохранения и обретения реального выхода из трагедии от разбушевавшегося народа.

Волею Божественного Промысла Академия оказалась самым непосредственным и глубочайшим образом вовлечена в события, связанные с проведением Поместного Собора и избранием патриарха. Даже страшные пертурбации едва ли отрезвляли некоторых профессоров, не видевших в восстановлении патриаршества реального выхода и дарованной Богом возможности преодоления бедствий и неурядиц. Как верные сыны Отечества, преподаватели понимали несвоевременность утонченных научных штудий, они готовы были на время отступить от сложившихся

³¹ Ср. Мф. 13, 12.

³² † 20.06.1918. Лука (Головков), архим. 2010. С. 1071.

и практиковавшихся ими принципов строгого научного исследования ради своевременного принятия насущных решений.

Тем не менее жизнь шла своим чередом, и многие события совершалось в русле ее привычного течения. В 1917 г. отметили 50-летие со дня кончины свт. Филарета, митрополита Московского. Продолжал выходить «Богословский вестник», воспринявший новые веяния эпохи благодаря М. М. Тарееву в должности главного редактора. Профессор М. Д. Муретов стал публиковать в своем переводе жития прп. Максима Исповедника, мученически пострадавшего за веру. Студенты писали выпускные квалификационные работы, занимались переводами. Так, одна из защищенных в 1918 г. работ называлась «Соборность Церкви в отношении к устройству ее управления»³³; другая содержала перевод трактата Марина Неаполитанца «Прокл или о счастье»³⁴.

Революция грянула как буря. Бесчинства разнузданных солдат, грабеж, голод, отсутствие общественной справедливости, господство лжи и обмана, полная бесправность и невозможность отстаивать свои территории или культурные ресурсы, необходимость приспособления и налаживания отношений с новым, идеологически чуждым режимом — все это не могло не сказаться пагубно на учебном процессе, который стал увядать и окончательно прекратился в конце второго полугодия 1918–1919 учебного года.

Признание «отречения» последнего русского императора святого страстотерпца Николая предельно ослабило как всю страну, так и, в частности, духовные академии. Чтобы преодолеть иллюзии, потребовались экстраординарные обстоятельства, которые и явились по попущению Божию, оказавшись горькой, но очищающей чашей, дающей силы переносить испытания.

³³ Преображенский А. Соборность Церкви в отношении к устройству ее управления (ОР РГБ Ф. 172. К. 352. Ед. хр. 3).

³⁴ Донец И. «Прокл или о счастье» (Марина Неаполитанца) (перевод и комментарии) (ОР РГБ Ф. 172. К. 240. Ед. хр. 14).

В отделе рукописей РГБ сохранился дневник профессора догматики МДА А. Д. Беляева³⁵. Профессор вел его ежедневно с 1875 по 1919 гг.³⁶. Он является в своем роде уникальным документом, отражающим события, которые касались не только личной жизни профессора и его преподавательской деятельности, но и событий в Московской духовной академии и общественно-церковной жизни России. 4 марта 1917 г. профессор писал: «Ныне поражающие известия. 2-го марта Николай II в Пскове, в вагоне своего поезда, отказался от престола за себя и своего сына в присутствии командующего С[еверо]-з[ападного] фронта генерала Рузского и Фредерикса, заявивши об этом военн[ому] мин[истру] А. И. Гучкову и члену врем[енного] комитета Государст[венной] думы В. В. Шульгину; отрекся в пользу брата своего Михаила Александровича.

3-го марта члены совета министров и приехавшие от Николая II поехали во дворец Мих[аила] Александров[ича] и ознакомили его с волей Никол[ая] II и с положением дел. Он решительно отказался принять корону в такое время и при таких условиях, т[ак] к[ак] этот шаг его внесет еще большую смуту. Затем, поговорив с В. Н. Львовым и В. В. Шульгиным, он опять сказал: “Я решил твердо короны не принимать, но если Гос[ударственная] Дума и народ пожелают, чтобы я взял на себя регентство впредь до созыва и решения Учредительного собрания, то на это я дам согласие”. Как все это быстро совершилось! Боже, спаси Россию! Пощади людей твоих!..

Ныне у всеночной как-то неприятно было слышать в “Спаси, Господи” слова: “Державе Российской и воинству ея”, а в ектениях нет уже моления о “царе, матери, насл[еднике] и цар[ствующем] доме”»³⁷.

Далее А. Д. Беляев вспоминает о том, что студенты Академии 12 марта 1917 г. выпустили «афишу-анонс с такими “фруктами” освобождения: дни освобождения — дни радости; цепи разорваны; солнце правды

³⁵ 1849–29.11.1919.

³⁶ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6.

³⁷ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 19 об.

всходит. Все это крупнейшими буквами»³⁸. Называлась эта афиша: «Радость человеческого рода и духовный концерт»³⁹.

Но вскоре и сам профессор пошел на поводу у времени и разделил разжигаемый печатью пафос глумления над государем и императрицей. 23 марта он, в частности, писал: «...царь повредил себе и монархии безволием, ленью, беспечностью, пристрастием к вину (по-видимому), неумением управлять, нежеланием, хотя бы на время войны, составить кабинет по образу конституции...»⁴⁰.

Эти слова написал ученый, относившийся к числу не самых либеральных профессоров Академии. Но будучи предельно честным человеком, А. Д. Беляев не мог не услышать и гласа народа, в основной массе сохранявшего духовную трезвость и страх Божий. 31 марта он оставил такую запись: «В газетах уклон мысли такой, что будет демократическая республика. Но в стране, в массе народа — молчание, задумчивость; навис и занимает голову вопрос: будет ли лучше? Как быть и жить без царя? Крестьяне в огромном множестве за царя бы, но республиканцы сманивают его к себе обещанием земли — этой манны небесной для всех крестьян»⁴¹.

Постепенно происходило протрезвление мысли и выравнивание оценок. «Ленин в Петрограде с балкона дома Кшесинской призывает слушателей к грабежу богачей, и правительство его не арестует; а приверженцев монархии арестовывает без их выходок даже в пользу прежнего правления, из подлого страха что ли или под давлением рабочих — этих хамов»⁴² (запись от 16 апреля).

«В здешнем художеств[енном] синематографе ныне картина: царь с бутылкой водки в руке, около него улыбающийся Сухомлинов, Распутин

³⁸ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 24.

³⁹ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 24 об.

⁴⁰ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 29 об. — 30.

⁴¹ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 37 об.

⁴² ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 42.

косматый, Мясоедов или Григорьев, Протопопов. Пьеса в 4-х актах: 1. Распродажа России оптом и в розницу»⁴³ (запись от 26 апреля). Эту пьесу могли смотреть и студенты Духовной академии и при этом молчать, не выражая никакого протеста или даже соглашаясь с лживой карикатурой.

«В “Утро России” писали, что царь в Петропавл[овской] крепости. Переданы даже б[ыли] слова Керенского, что нельзя позволить всякому видеть там, как содержится царь. А ныне в той же газете пишут, что царь находится в Царск[ом] Селе, во дворце едят, что им угодно, что погреб наполнился вином. Его будто бы вылили в канаву, но он скоро опять наполнился вином. Вот и верь газетам!»⁴⁴ (запись от 19 мая). Приходилось довольствоваться той информацией, которая всюду распространялась и настырно влагалась в сознание. Сначала здравый ум отвергал ее как ложную, но постепенно свикался с клеветой и уже не различал подлинной реальности от искаженной фантазии.

«Откомандир[ованный] прапорщик, родственник хозяина, вчера говор[ил], что солдаты дезертир[уют] потому, что не жел[ают] служить правит[ельству], желали бы, чтобы б[ыл] царь Мих[аил] Ал[ександрович] или Н[иколай] Никол[аевич], а другие бегут по трусости»⁴⁵ (5 июня). Так в Сергиевом Посаде воспринимались настроения простого народа, в данном случае солдат; бунт накатывал волнами, и остановить двинувшийся страшный каток было очень сложно.

Но вот настали мрачные дни Октябрьской революции. Стало понятно, что к власти пришли обманщики и расхитители России. Несмотря

⁴³ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 46.

⁴⁴ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 52.

⁴⁵ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 58 об. — 59. Ср. аналогичные воспоминания: «Весь этот переворот у нас, на позиции, прошел тихо, мирно. Только удивлялись солдаты, зачем Царь отказался от престола: “Ну выгнал бы старых министров, Государыню, а сам бы остался”, — говорили они. Вот до чего привыкли видеть над собой власть, без которой, они думают, им будет хуже» (Ананьев 2014. С. 212).

на свои вполне объективные и точные критические оценки происходящего, А. Д. Беляев не изменил неприязненного отношения к государю и царской семье, его доверие к распространявшимся ложным слухам не поколебалось. Вот что он писал 3 декабря 1917 г.: «В газетах слух, будто Николай II убежал из Тобольска, неизвестно куда. Еще будто императором будет Алексей, а регентами его В[еликий] кн[язь] Павел Александров[ич] и Баварский принц»⁴⁶. На следующий день он продолжал в том же духе: «Еще слухи: кайзер поставил одним из условий мира — восстановление монархии; царем провозглашается Алексей, а до его совершеннолетия регентом будет Гогенцоллерн. Каковы замыслы? Опять царский дом сделать сборищем германских принцесс. Вот так штука! Этого еще не доставало, чтобы опять овладели “двором”, а с ним и Россией проклятые боши»⁴⁷.

Таким образом, у одного из лучших членов профессорско-преподавательской корпорации Академии не нашлось добрых чувств и слов для последнего государя даже в период предельного обострения антирусских и антицерковных настроений в обществе. Надо иметь в виду, что А. Д. Беляев писал дневники не для публикации, и потому выражал в них свои чувства предельно искренне и открыто.

В лице своих новомучеников Московская духовная академия принесла в жертву Богу лучшие плоды «спасительного сеяния» Христа на ниве богословского образования. Их мученический подвиг лучшим образом защитил Россию и ее уклад от посягательств богоборцев. К сожалению, в большинстве случаев мало известно об их мученическом подвиге. Вероятно, кроме новомучеников, включенных в Собор святых МДА, есть еще большое число безвестных или еще не прославленных свидетелей веры и страдальцев за Христа.

Очарованность новым строем без царя, недолго существовавшим в России в промежутке между Февральской и Октябрьской революциями,

⁴⁶ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 151 об.

⁴⁷ ОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 152.

оказалась призрачным счастьем, которое рассеялось как дым. Для Московской духовной академии 1917—1918 гг. прогремели тяжелейшим вызовом, который пришлось принимать в состоянии неполной готовности. В своем докладе «Российская Православная Церковь и Октябрьская революция» 26 октября 2017 г. на конференции «Религия и русская революция» министр образования РФ, доктор исторических наук О. Ю. Васильева подчеркнула факт кризиса религиозного сознания в революционную эпоху, повлекшего за собой огромные катастрофические последствия. Исследовательница пришла к выводу, что в тот момент никто не давал политической и духовной оценки происходящего — молчали многие церковные иерархи, — а Россия катилась в бездну. Справедливости ради, исследовательница отметила, что имел место храбрый и нелицеприятный подход к происходящим событиям в лице Патриарха Тихона, который провозгласил анафемы участникам братоубийственных расправ в январе 1918 г., осудил Брестский мир и убийство государя Николая II⁴⁸. Патриаршее послание от 25 сентября 1919 г. с призывом воздерживаться от любых политических акций стало одним из ключевых элементов для дальнейшего выстраивания отношений Церкви и советской власти.

На этом фоне поражает предельной бескомпромиссностью по отношению к новой власти и глубокой любовью к потерянному монархическому строю личность священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского, выпускника Академии 1895 г.: «Не стало у нас Царя... Бесчестные царские советники и слуги в своих расчетах скрывали правду от сердца Царева и делали всё, чтобы разъединить Царя с народом и добились своего»⁴⁹, — пламенно проповедовал он пастве 5 марта 1917 г. А за несколько месяцев до своей мученической смерти говорил: «Стоном стонет наш народ. Но воскреснет погибаю-

⁴⁸ См. также о монархических настроениях некоторых архиереев: Бабкин 2005. С. 110, 116, 118.

⁴⁹ Цит. по: Дамаскин (Орловский), игум. 1996. С. 95.

щая в прахе и пепле Россия родимая»⁵⁰. В ночь с 6 на 7 июня 1918 г. палачи отвезли его в лес по Сибирскому тракту и заставили вырыть себе могилу. Закончив рыть могилу, владыка помолился около десяти минут, поклонился на четыре стороны света и сам лег в свое последнее пристанище на земле. Чекисты начали закапывать его живым, а потом расстреляли несколькими выстрелами...

Яркие и достоверные характеристики состояния народа во время революционных событий находим в дневнике М. М. Пришвина. Так, он приводит выступление оратора от социал-демократов из Петрограда, который в помрачении проповедовал в русской деревне летом 1917 г.: «Самый лучший бриллиант сверкал в короне самодержавного царя, а ныне он сверкает в короне самодержавного народа»⁵¹. А вот характерная притча о том, как быстро можно утратить то, что присвоено незаконно, в данном случае землю: «Тут как ахнут все в ладоши. Пробудился Трифон, вскочил с испугу: “Как, что?” — спрашивает, распустил пальцы — и земля проскочила»⁵².

«В Троицу случилось: за обедней, во время великого входа батюшка помянул “Благочестивейшего самодержавнейшего”, и сейчас же... “ах! державу Российскую!”. Старики, да и все наши, поняли, что батюшка “отщипнулся”, а какой-то новый солдат, какой-то чей-то товарищ стал шуметь, за ним все шуметь. Едва-едва без греха удалось батюшке обедню закончить. После обедни на выгоне выкинул этот солдат красный флаг и говорит: “Мы большевики...”

Что такое он говорит, трудно понять; кружит, говорит, и все к этому: мы большевики.

Такое что-то новое, ни на что не похожее говорит, и чтобы вот сейчас сию минуту как-то сразу нужно по-новому всем, а там все пойдет так. В следующее воскресенье назначили батюшке поверочный молебен

⁵⁰ Цит. по: Дамаскин (Орловский), игум. 1996. С. 95.

⁵¹ Дневник от 6 июня 1917 г. (Пришвин 2007. С. 433–434).

⁵² Там же.

на лугу, приносят хоругви, приносят со всех деревень красные знамена. Запугали батюшку, ни жив, ни мертв служит, а под конец самый, видно, справился, и вдруг: “Победы Благоверному императору... ах! державе Российской!” Опять на поверочном молебне батюшка отцикнулся»⁵³.

Духовное помрачение, растерянность и взбудораженность народа и русского общества в целом не могло не отражаться и на состоянии умов ученых из духовных академий.

Молчание большинства архипастырей и духовенства не означало равнодушия. Совершалась воля Божия, переполненная чаша долготерпения Творца изливалась нескончаемыми потоками невиданных бедствий. Воздвигнутые гонения превосходили по цинизму и жестокости гонения первых веков христианства. В первые годы послереволюционного террора христианская кровь лилась потоками, священники расстреливались без суда и следствия, разрушались храмы, осквернялись святыни. Те подвижники, кого еще не достиг каток репрессий, горячо молились Богу за творящиеся на Русской земле беззакония, прося помиловать заблудившийся народ. Свт. Игнатий Брянчанинов писал: «Не покусись немощной рукой остановить поток беззакония»⁵⁴. Русская Церковь укреплялась и возрастала в обрушившихся на нее гонениях, плевелы отделялись от пшеницы Христовой.

Именно в единстве Церкви видели преподаватели и студенты Московской духовной академии главную ценность, за которую нужно бороться и стоять до крови, то Царство неземное, нескончаемое и неразрушимое, которое следует всеми силами защищать. В этом уповании соединились как представители консервативного направления, монархисты, так и сторонники всевозможных либеральных течений.

Профессор Академии священномученик Илия Громогласов, в свое время сочувствовавший так называемому «освободительному движению», а после революции возведенный в священный сан и принявший

⁵³ Дневник от 17 июня 1917 г. (Пришвин 2007. С. 446–448).

⁵⁴ Игнатий Брянчанинов, свт. 2002. С. 498.

мученическую кончину в 1937 г., говорил на Соборе 1917–1918 г.: «Единственная надежда наша не в том, что будет у нас земной царь или президент — как угодно его назовите, а в том, чтобы был Небесный Царь — Христос: в Нем одном нужно искать спасения»⁵⁵. Студент II–III курса Московской духовной академии 1918 г. А. Преображенский завершил сочинение о соборности Церкви следующими словами: «Итак, заканчивая свой труд, мы можем сказать, что... церковное управление носит поистине вселенский или кафолический характер, так как оно (пользуясь термином Вл. С. Соловьева) лишено самолюбия и обособления — временного, личного, народного и всякого другого»⁵⁶. Эти слова были написаны вскоре после расстрела святого страстотерпца Николая и его семьи. В них можно усмотреть общее упование здоровых общественных сил на Церковь как на корабль спасения...

А в день после расстрельной ночи, еще не зная о ней⁵⁷, профессор А. Д. Беляев написал: «... Патриарх есть, теперь царя бы поставить на царство, именно Михаила Александровича. Царь непременно будет, только скоро ли? Судя по быстроте перемен в духе времени, мы получим царя в близком будущем. В первое время, в первые 4 месяца порицали... царя Николая 2-го, династию, монархический режим, и никто не смел заикнуться, даже словом назвать слова: Россия, отечество, родина»⁵⁸. Эти слова искупают предшествующие колебания профессора. Надежда на царство снова затеплилась в душе, искавшей правду и служившей ей. После расстрела государя академический профессор-пенсионер особенно остро почувствовал свершившуюся катастрофу, но не было уныния

⁵⁵ Деяния 1917–1918 гг. 1996. С. 45.

⁵⁶ Работа была завершена 8/21 июля 1918 г. (ОР РГБ Ф. 172. К. 352. Ед. хр. 3. Л. 88).

⁵⁷ О расстреле А. Д. Беляев узнал только через два дня, что также подтверждается дневниковыми записями: «6 июля... Будто бы Николая II советская власть расстреляла» (ОР РГБ. Ф. 26. Ед. хр. 4–7. Л. 99). «7 июля. Николай II действительно расстрелян приказом большевистской власти...» (ОР РГБ. Ф. 26. 4–7. Л. 99 об.).

⁵⁸ ОР РГБ. Ф. 26. Ед. хр. 4–7. Л. 98 об.

и отчаяния — вместе с печалью эта весть отозвалась в его сердце светлым упованием на будущее. «Россия, Отечество, Родина», — эти слова должны были сбыться в русской истории. Россия непременно должна возродиться как православная держава — в этом лучшие ее сыны всегда видели смысл и оправдание ее существования в истории. Скоро ли это произойдет, долго ли еще ждать?.. У Бога тысяча лет как день един⁵⁹.

Остановить разрушительные процессы в России в целом, как показала история, было непосильно для разрозненных и разобщенных общественных сил. Но сказать твердое «нет» царству зла и беззакония и исповедать веру в Небесного Царя — Христа Спасителя — вот то высокое призвание, которое довелось осуществить Московской духовной академии в лице лучших своих представителей и в период притеснений (1917—1919), и во время полуподпольного существования при храмах и монастырях Москвы (1919—1927), а равно и после полного закрытия (1927—1943). Этим твердым стоянием в вере и исповеданием живут и возродившиеся после Великой Отечественной войны духовные школы до сего дня, достойно встречая новые испытания и противостоя новым соблазнам нашего времени.

ИСТОЧНИКИ

- Дамаскин (Орловский), игум. 2006 — *Дамаскин (Орловский), игум.* Жития новомучеников и исповедников Российских XX в. Московской епархии / Сост. игум. Дамаскин (Орловский). Тверь, 2006. Т. 4 дополнительный. [*Damaskin (Orlovsky), hegumen. Zhitia novomuchenikov i ispovednikov Rossiiskikh XX veka Moskovskoi eparkhii* (The life of twentieth century Russian new martyrs and confessors of the Moscow Diocese) / Sostavitel' igumrn Damaskin (Orlovsky). Tver', 2006. T. 4 dopolnitel'nyi.]
- Дамаскин (Орловский), игум. 2005 — *Дамаскин (Орловский), игум.* Жития новомучеников и исповедников Российских XX в. Январь. Тверь, 2005. [*Damaskin (Orlovsky), hegumen. Zhitia novomuchenikov i ispovednikov Rossiiskikh XX veka. Ianvar'* (Lives of XX century Russian new martyrs and confessors. January). Tver', 2005.]

⁵⁹ См. 2 Пет. 3, 8.

- Деяния 1917–1918 гг. 1996 — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. М., 1996. Т. 6. [Deianiia Sviashchennogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi 1917–1918 (Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church 1917–1918). Moscow, 1996. Tom 6.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2010а — Яков Бойков, *сщмч.* Страницы из «Академического дневника» за 1919 г. / Публ. игум. Дионисия (Шленова) // БВ. 2010. № 11–12. С. 819–857. [*Iakov Boikov, hiermartyr.* Stranitsy iz “Akademicheskogo dnevnika” za 1919 god (Pages from the “Academic Diary” for 1919) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 819–857.]
- Игнатий Брянчанинов, свт. 2002 — Отечник / Сост. свт. Игнатий Брянчанинов. Мк., 2002. [Otechnik (Collection of the Fathers) / Sostavil sviatitel' Ignatii (Brianchaninov). Minsk, 2002.]
- Отчет 1917–1918 — Отчет о состоянии Московской духовной академии в 1917–1918 учебном году // БВ. 1918. Т. 2. № 6–9. С. 1–19. [Otchet o sostoianii Moskovskoi dukhovnoi akademii v 1917–1918 uchebnom godu (Report on the state of the Moscow Theological Academy in the 1917–1918 academic year) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1918. Tom 2. № 6–9. P. 1–19.]
- Пришвин 2007 — Пришвин М. М. Дневники 1914–1917 / Под ред. Л. А. Рязановой, Я. З. Гришиной. СПб., 2007. [*Prishvin M. M. Dnevniky 1914–1917* (Diaries 1914–1917) / Pod redaktsiei L. A. Riazanovoi, Ia. Z. Grishinoi. Saint Petersburg, 2007.]
- Проханов 1922 — Духовные песни / Сост. И. С. Проханов. Пг., 1922. [Dukhovnyye pesni (Spiritual songs) / Sostavil I. S. Prokhanov. Petrograd, 1922.]

ЛИТЕРАТУРА

- Ананьев 2014 — Ананьев К. «Господи! Скоро ли кончатся наши муки» // Первая мировая: взгляд из окопа / Сост. К. А. Пахалюк. М. — СПб., 2014. С. 141–215. [*Anan'ev K.* “Gospodi! Skoro li konchatsia nashi muki” (“Lord, when will the torments end?”) // Pervaia mirovaia: vzgliad iz okopa (The World War I: a view from the trenches) / Sostavil K. A. Pakhaliuk. Moscow — Saint Petersburg, 2014. P. 141–215.]
- Бабкин 2005 — Бабкин М. А. Иерархи Русской Православной Церкви и свержение монархии в России (весна 1917 г.) // Отечественная история. 2005. № 3. С. 109–124. [*Babkin M. A.* Ierarkhi Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i sverzhenie monarkhii v Rossii

- (vesna 1917 g.) (The dioceses of the Russian Orthodox Church and the overthrow of the monarchy in Russia (spring of 1917)) // Otechestvennaya istoriia (Domestic history). 2005. № 3. P. 109–124.]
- Голубцов С., протод. 1999 — Голубцов С., протод. Стратилаты академические из корпорации Московской духовной академии первой половины XX в. Жизнь, труды и крестный путь: По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999. [Golubtsov S., protodeacon. Stratilaty akademicheskie iz korporatsii Moskovskoi dukhovnoi akademii pervoi poloviny XX veka. Zhizn', trudy i krestnyi put': Po materialam arkhivov i publikatsii. Obzor i issledovanie (Academic warriors from the staff of the Moscow Theological Academy of the first half of the XX century. Life, works and the way of the cross: Based on materials from archives and publications. Overview and research). Moscow, 1999.]
- Голубцов С., протод. 2010 — Голубцов С., протод. МДА в революционный период // БВ. 2010. № 11–12. С. 443–509. [Golubtsov S., protodeacon. Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia v revoliutsionnyi period (Moscow Theological Academy during the Revolution) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 443–509.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2010b — Дионисий (Шленов), игум. Тернистый путь классических языков в Московских духовных школах // БВ. 2010. № 11–12. С. 548–622. [Dionysius (Shlenov), hegumen. Ternisty put' klassicheskikh iazykov v Moskovskikh dukhovnykh shkolakh (The thorny path of classical languages in the Moscow theological schools) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 548–622.]
- Лука (Головков), архим. 2010 — Лука (Головков), архим. Собор святых Московской Духовной Академии: материалы к истории создания нового иконописного образа // БВ. 2010. № 11–12. С. 1062–1086. [Lucas (Golovkov), archimandrite. Sobor sviatykh Moskovskoi Dukhovnoi Akademii: materialy k istorii sozdaniia novogo ikonopisnogo obraza (Synaxis of the Saints of the Moscow Theological Academy: materials on the history of the creation of a new icon-painted image) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2010. № 11–12. P. 1062–1086.]
- Маякова 2008 — Маякова И. А. Численный и социальный состав студенчества Московской духовной академии в годы Первой мировой войны (1914–1917) // Вест-

ник церковной истории. 2008. № 4 (12). С. 165–170. [*Maiakova I. A.* Chislennyi i sotsial'nyi sostav studenchestva Moskovskoi dukhovnoi akademii v gody Pervoi mirovoi voiny (1914–1917) (The numerical and social composition of the students of the Moscow Theological Academy during the First World War (1914–1917)) // Vestnik tserkovnoi istorii (Herald of Church History). 2008. № 4 (12). P. 165–170.]

Abstract

Eugene (Reshetnikov), archbishop. The Moscow Theological Academy in the 1917–1918 academic year: On the path to martyrdom

The article briefly describes the state of the Moscow Theological Academy in the 1917–1918 academic year, which was followed by the very tragic revolutionary events. The names of twelve new martyrs — teachers and students of the Academy this year — are named — all of them took a martyr's death after 1927. The general tragic path of the school, its teachers and students is emphasized — it was in 1927 that the Academy was finally closed. The special problems of 1917 are connected with the catastrophe that radically changed the political system in the country. This change of the Church had to be recognized, in accordance with the principle “all power is from God.” The lack of a proper patriotic attitude to the lost monarchical system had to be compensated by the acceptance of the feat of confession and martyrdom for the sake of the Kingdom of Christ the Heavenly King.

Keywords: monarchy, revolution, theological education, Moscow Theological Academy, people, army, professors and students, diaries, A. D. Belyaev.

АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН (ИГУМНОВ)

СМУТА 1917–1918 ГОДОВ КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАГЕДИЯ В ИСТОРИИ РОССИИ

УДК 930.1

Аннотация

В статье представлен опыт интерпретации нравственно-религиозного смысла событий двух революций в России в феврале и октябре 1917 г. и последовавших за ними социальных потрясений и радикальных перемен, которые произошли во всех сферах политической, социально-экономической и культурной жизни страны, оказавшейся на руинах разоренной Октябрьским переворотом и Гражданской войной Российской империи. Опираясь на оценку смуты и ее драматических последствий, содержащуюся в воззрениях Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, С. А. Левицкого, П. И. Новгородцева и других русских религиозных мыслителей, автор указывает на этическую несостоятельность лозунгов революции, осуществление которых обернулось национальной трагедией России в XX в.

Ключевые слова: Царство Божие, вера, свобода, достоинство, благородство, революция, смута, апостасия, анархия, террор, мировоззрение, дорога истории.

Русским религиозным сознанием, с его взглядом на историю как на метафору пути к грядущему Царству Божьему, с его восприятием событий земной истории человечества в их соотносительности с эсхатологическими ожиданиями всеобщего воскресения и царства будущего века, совершившаяся в России революция оценивалась как знак приближения последнего времени с его восстанием сил тьмы против религиозных и нравственных начал бытия. В дореволюционной России одновременно

с торжеством света шло и наступление тьмы¹, приведшей величайшую в мире империю к национальной катастрофе, которая была воспринята православным народом как «страшное предостережение, суд»², как знамение конца истории. «Никогда еще в истории не было такого продолжительного натиска на христианство, как то, которое было начато в 1918 г.»³. Крушение русского православного царства явилось грозным и драматическим событием, определившим «не только судьбу России, но и историческое направление всего двадцатого века»⁴. В мире, в котором все становится преходящим эмпирическим явлением, «крах — это последняя действительность»⁵, свидетельство кризиса, в котором «мир секулярного модерна, основанный на постпросвещенческих либеральных ценностях, вплотную подошел к своему концу»⁶. Культурный горизонт, на котором явился призрак смуты, был затемнен в мировоззрении высших классов общества религиозным забвением: «процесс секуляризации культуры, происходивший в Европе на протяжении нескольких веков»⁷, привел человечество к великому иррациональному кризису⁸, который затем разразился великой общеевропейской войной и последовавшей за ней революционной смутой в России. Глобальные драматические потрясения, охватившие христианский мир в первой половине XX в., явились следствием отпадения человека от веры и Церкви, результатом утраты им его подлинного человеческого достоинства. «Но хотя миллионы и миллионы людей живут плотью... христианская истина и вселенская Церковь запрещают нам называть это истинным состоянием людей»⁹.

¹ Шмеман А., прот. 1954. С. 387.

² Там же.

³ Мейендорф И., прот. 1991. С. 186.

⁴ Там же.

⁵ Ясперс 2012b. С. 276.

⁶ Семенко 2010. С. 6.

⁷ Ильин 1993. С. 249.

⁸ Там же.

⁹ Нибур 1996. С. 182.

Человек забыл о незримом присутствии Творца во Вселенной, где «Бог хранит молчание, и все самое ценное в мире наполнено тишиной»¹⁰.

С оскудением в современном мире царства нравственных ценностей и в первую очередь человеческого достоинства К. Ясперс связывает свою озабоченность судьбой одного из важнейших конститутивных элементов бытия, который, будучи отмечен знаком подлинного величия, становится совершенно незащищенным перед лицом неотвратимой угрозы со стороны новой, враждебной христианству и беспощадной к нему реальной действительности. В небольшом по объему фрагменте, всего лишь на двух страницах своего труда «Смысл и назначение истории», Ясперс упоминает об этосе благородства, которое он относит к числу «самых значительных явлений»¹¹ в духовной сфере человеческого бытия. Угрозу благородству несет характер нравственно-психологической тенденции последнего времени, ведущего к оскудению ценностного достоинства жизни. Эта озабоченность христианского мыслителя утратой человеком его достоинства вызвана существованием той непримиримой озлобленности, в которую облачается в своей деструктивно окрашенной феноменологии метафизическая сущность революции: открываясь как «поход против благородства»¹². Вслед за Ясперсом вполне уместно констатировать, что в своей иррациональной стихии, которая была завистливой и злобной, мрачной и разрушительной, коварной и мстительной, жестокой и беспощадной, революция была походом против благородства тех людей, которые своим трудом и молитвами, святостью и праведностью, талантом и гением, служением, созерцанием и творчеством созидали величие, мощь, достоинство, благоденствие и славу России.

Истинная природа благородства узнаётся по его скромному одеянию: благородство не стремится быть отмеченным ни громким эхом человеческой славы, ни блистательным отражением созданного праздным воображением величия, оно облачено в интеллектуальные и нравственные символы

¹⁰ Мунье 1992. С. 89.

¹¹ Ясперс 1991. С. 406.

¹² Там же. С. 407.

трансцендентальной реальности, на нем положена печать нездешнего достоинства. Благородство есть не просто лично осознанная мировоззренческая и нравственная позиция человека чести и совести, но прежде всего степень его высокой духовной преображенности и вместе с тем постоянное стремление, воспламеняющееся и горящее Божественным предписанием того, что следует исполнять человеку в силу налагаемой на него онтологической ответственности за причастность к общему порядку вселенского универсума, в котором он должен актуально осуществить принятый от Бога дар бытия. Жизнь человека принадлежит тайне Завета с Богом. В основе благородства лежит верность Завету, актуально осуществляемая каждой конкретной человеческой личностью в стихии ее личной свободы.

Как явление сокровенного нравственного характера, заключающее в своем этическом содержании исключительно конструктивный смысл, благородство имеет метафизическим основанием глубокую укорененность в безграничном величии Бога, открывшего во Христе идеальный образ истинного благородства, явленного миру в сиянии Его богочеловеческого достоинства. С момента Боговоплощения, ставшего ноуменальным средоточием вселенской жизни от начала мира до его эсхатологической завершенности, отблеск благородства, явленного в евангельском образе Христа, находит отражение в человеческих личностях и судьбах, в человеческом творчестве и в совершающихся в мире событиях.

Восприятие Христа в Его любви «к действительному миру с его реальной историей»¹³ и, следовательно, с конкретными личностями «сообщает свободу ответственного действия в мире, в истории»¹⁴. Высочайшим проявлением Его благородства является Его солидарность с человеком, Его любовь к людям, простирающаяся в своей безграничности до принятия вины людей, до желания «позволить отяготить Себя их виной»¹⁵. Традиция веры и обладание лично принятым идеальным

¹³ Бонхёффер 2013. С. 234.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

образом Богочеловека формировало в душе каждого Его последователя верность «своим благородным первоосновам»¹⁶.

В аспекте аксиологической интерпретации исторических феноменов понятие благородства выступает в качестве одного из критериев этической оценки событий прошлого. «Формулы просветления экзистенциальной историчности»¹⁷ здесь применимы «как знание о правильном бытии»¹⁸. В свете понятия благородства как предиката аксиологической значимости экзистенциальной действительности радикально меняется традиционный взгляд на события революции. Смута явилась дерзким вызовом человеческому благородству во всех его проявлениях, начиная от личного благородства императора и заканчивая благородством простого русского крестьянина и смиренного монаха, имевших мужество не отречься от исповедуемой ими христианской веры перед лицом чинимого революционной властью насилия. «Высший акт личности заключается в том, чтобы принять страдание и смерть, но не изменить своему человеческому призванию»¹⁹. Свою безумную ярость революция обрушила прежде всего на людей в форме — офицерство и духовенство — два сословия, составлявшие фундамент стратегического и нравственного достоинства России. Революция явилась плебейским походом против благородства и с присущей большевикам беспощадной решительностью вынесла ему смертный приговор. Тот, кто был благороден, оказался обречен. Миллионы людей, которые не желали революции, которые желали оставаться самими собой, которые честно трудились и по совести исполняли свой долг, были обречены на лишения, невзгоды, изгнание, заключение и смерть.

В нравственной оценке революции следует исходить из принципа признания иерархии ценностей, в которой высшей ценностью в мире является человеческая личность с ее правами и гарантиями, достоинством и свобо-

¹⁶ Ильин 1993. С. 248.

¹⁷ Ясперс 2012а. С. 149.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Мунье 1992. С. 84.

дой, с ее обращенностью к Богу, в Котором она обретает онтологическую основу своего существования, осознаёт аксиологическую значимость совершаемых ею действий и открывает перспективу трансцендентного смысла в своем вечном предназначении. «Участие в трансцендентном непостижимо как деяние, осуществляемое без нашей воли, — отмечает В. Виндельбандт, — оно есть величайший из выпадающих нам даров»²⁰. Подлинную человечность человек обретает в Боге. «Христианин усматривает человечность человека, его *humanitas* в свете его отношения к божеству, *deitas*. В плане истории спасения он — человек как “дитя Божие”, слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек — не от мира сего, поскольку “мир” в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим преддверием к потустороннему»²¹.

В нравственно-психологической оценке революции открывается ее парадоксальная сторона, именно то обстоятельство, что в своем теоретическом замысле ее приверженцы исходили из благородных побуждений, присущих молодой русской интеллигенции, которая в своем увлечении либеральными идеями Запада не могла распознать утопический и иллюзорный характер своей романтически окрашенной социальной мечты. «Это изнурительная мечта — неосуществимая, безнадежная, но которая вбирает все живые силы в себя, у молодежи, у гимназиста, у гимназистки»²². Увлечение молодежи идеями социализма Розанов сравнивал с болезнью, которая способна изнурять организм, и «нет силы ее остановить, так и социализм»²³. Эта мечта «завораживает самое идеальное», что есть в юности, перерождаясь в ненавистную озлобленность ресентимента, обрекающего массы людей на лишения и страдания в их искусственно спровоцированном смертельном классовом противостоянии. «Это жертвы, жрецы в стороне»²⁴. Примечательны

²⁰ Виндельбандт 2007. С. 309.

²¹ Хайдеггер 1993. С. 196.

²² Розанов 1990. С. 557.

²³ Там же.

²⁴ Игнатий Брянчанинов, свт. 2017. С. 405.

слова В. В. Розанова о том, что «революции основаны на энтузиазме»²⁵, они «исходят из молодого “Я”»²⁶. Движущей силой революции является не знающая жизни, неопытная, легко поддающаяся внушениям и громким провокационным призывам молодежь, находящаяся во власти аффектов и приходящая в восторг от созерцания феноменов, связанных с грандиозными потрясениями и разрушениями. Для либеральной интеллигенции идеи революции казались справедливыми и привлекательными на протяжении всего XIX в. «В ту эпоху преобладающее большинство русских людей из так называемой “интеллигенции” жило одной верой, имело один “смысл жизни”, эту веру лучше всего определить как веру в революцию»²⁷.

Совершившаяся под знаком свободы, революция в России пережила три неизбежные в их объективной последовательности стадии: эйфорию — в связи с всеобщим восторгом по поводу падения в России тысячелетней самодержавной власти, анархию — в связи с неспособностью нового революционного правительства управлять государством и довести войну с внешним врагом до победного конца и, наконец, массовый террор, необходимый левой радикальной партии революционеров-большевиков для удержания власти с помощью тоталитарного режима, не признававшего никаких свобод и гарантий личности, включая право на жизнь.

Революция разделила Россию на два лагеря: ослепление и озлобленность одних оформились в орудие беспощадной революционной гегемонии; благородство и вера других обрекла их доблестных носителей на неизбежную гибель под дамокловым мечом этой гегемонии в огне революции.

Исторический феномен и последствия великой русской смуты 1917—1918 гг. как эпохального для России события никогда не оценивались однозначно.

Социалистическая революция, совершившаяся в России, трактовалась идеологами советского периода отечественной истории как событие истори-

²⁵ Розанов 1990. С. 542.

²⁶ Там же.

²⁷ Франк 1990. С. 116.

чески необходимое и исторически неизбежное, как объективное и закономерное явление во всемирной истории, ознаменовавшее собой последнюю и высшую ступень на пути человечества к общественному прогрессу. С верой в прогресс связывались мечты революционеров-большевиков о победе социалистической революции в мировом глобальном масштабе.

Происшедшее в нашей стране в 1991 г. крушение прежней идеологической парадигмы радикальным образом изменило взгляды нашего общества на объективный характер отечественной истории, в которой Октябрьский переворот и последовавший за ним период советского тоталитарного режима стали восприниматься как измена национальным интересам России в русле ее тысячелетнего цивилизационного развития. В свете новой мировоззренческой и политической парадигмы революционная смута в России в начале XX в. смогла быть объективно оцененной как величайшая катастрофа, потрясшая фундаментальные основы национального русского бытия, как национальная трагедия, унесшая миллионы человеческих жизней и нанеся непоправимый урон геополитическим интересам России, радикально изменив и затормозив ее развитие в экономическом, демографическом, цивилизационном и культурном отношениях.

Как справедливо отметил один из современников разразившейся смуты еще в июне 1918 г., когда Россия оказалась охваченной Гражданской войной, «все главные политические, социально-экономические и психологические идеи, в которых столетие воспитывалась русская интеллигенция, оказались ложными и губительными для народа»²⁸. Октябрьская революция 1917 г. выявила историческую несостоятельность этих идей. Диктатура большевизма воплотила в жизнь иррациональную и деструктивную природу импортированного с Запада революционного учения.

Идеи революции нашли благоприятную почву в либерализме и нигилизме русской интеллигенции, в наивной и обманутой душе народа, призванного искать Царства Божьего и правды его, но соблазненного

²⁸ Изгоев 1991. С. 362.

прелестью земного рая без Бога. В русском нигилизме скрываются лже-религиозные черты, нигилизм есть “какая-то обратная религия”²⁹ с ее фанатизмом, беспощадностью и дикостью. Поэтому, как предугадывал Достоевский, революция в России будет не такой, как на Западе, «она будет страшнее и предельнее западных революций»³⁰.

В характере революции есть своя мистическая сторона, таящая не только неведомые нам горизонты трагедии, которые скрыты от исторического свидетельства, но и свою иррациональную и, по существу, inferнальную основу, которая ярко проявилась в феномене общей массовой одержимости. «Русская революция — феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге»³¹. П. Тиллих усматривал в учении революционеров-социалистов «религиозно окрашенный элемент осознания своего предназначения»³² и отмечал, имея в виду межпартийные разборки, что революция в России вызвала «крайне ожесточенную борьбу квазирелигий с многочисленными религиями в собственном смысле»³³. С обеих сторон борьба велась под знаком наступления будущего. Различие было в том, что «религиозная надежда трансцендентна, а квазирелигиозная — имманентна, но эта разница гораздо менее существенна с психологической точки зрения, чем с теологической»³⁴. Революция отвергает Церковь с ее религиозной верой и христианской моралью как институт и идеологию «старого мира». Религия и христианская мораль мешают революционерам делать их великое общечеловеческое дело в борьбе с отжившим прошлым режимом во имя справедливости и свободы. Революция совершается под лозунгом сбрасывания религиозных оков, державших народ во тьме невежества и социальном повиновении. Приближение революции как события, носящего

²⁹ Бердяев 1991. С. 261.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Тиллих 1995. С. 405.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 406.

апостасийный и апокалиптический характер, было возведено и открыто в религиозных предчувствиях народной русской души.

Наши великие писатели и поэты владели даром пророческого предвидения грядущих грозных событий революции. В пророческом рассказе Ивана Бунина «Сны», написанном в 1902 г., нашли художественное отражение те сверхъестественные откровения, которые широкой волной разливались в тревогах и алармистских ожиданиях чуткой и безошибочной народной интуиции. В своем рассказе Бунин передает разговор пассажиров в вагоне поезда, один из участников которого рассказывает содержание сна, приснившегося одному провинциальному священнику накануне Пасхи. Батюшке снится, как он отправляется в храм к Светлой пасхальной заутрене, но, к его удивлению, улица, ведущая к храму, оказывается совершенно безлюдной, а двери храма закрытыми на замок. Затем следует неожиданное появление старухи-сторожихи, которая на недоуменные вопрошания батюшки отвечает, что никакой пасхальной службы не будет и что теперь все храмы закрыты. По настоянию батюшки она открывает дверь храма, во мраке которого он увидел потрясшее его видение. Сами собой открываются царские врата, и из алтаря на амвон выходят сначала красный, затем белый и, наконец, черный кочет (петух), каждый из которых кричал один страшнее другого, повергнув батюшку в неопишумый ужас. По заключению самого рассказчика, этот сон означает «большие дела».

В этом рассказе Бунина, написанном им за три года до грозных исторических событий, пророчески предсказаны три революции, потрясшие Россию до ее самых глубинных оснований.

Все три революции носили характер государственной измены и представляли смертельную опасность для России как православного тысячелетнего царства. Все три революции были задуманы и совершены в той экстремальной внутренней ситуации, когда Россия находилась в состоянии войны с внешним врагом; все три революции грозили России военным поражением в этих войнах и лишали Россию статуса великой геополитической державы.

До сих пор последовавший за белым Февралем красный Октябрьский переворот 1917 г., совершенный в Петрограде партией революционеров-

большевиков, называют великим событием XX в. В послереволюционный период отечественной истории в применяемой к революции формуле «великое событие» усматривался не допускающий никаких сомнений и возражений ее исключительно позитивный смысл, в свете которого вся тысячелетняя история и культура России оценивались крайне негативно и, наоборот, всячески восхвалялось и превозносилось значение красного Октября, с победой которого революционеры-большевики провозглашали наступление новой эры во всемирной истории человечества.

С объективной исторической точки зрения грозные события, потрясшие Россию в начале прошлого века, являются великими отнюдь не в силу величия революции. Если под величием понимать воплощение в жизни высших общественных и нравственных идеалов и торжество национальных интересов России, то в событиях 1917 г., ввергших Россию в смуту, Гражданскую войну, разруху, обнищание и красный террор, никакого величия в подлинно положительном смысле видеть нельзя.

Октябрьский большевистский переворот 1917 г. является великим событием в исключительно деструктивном и отрицательном смысле. Этот переворот, как и предшествовавший ему Февральский, явился преступной изменой национальным интересам России, он был предательски совершен революционерами в тот исторический момент, когда Россия вела войну с внешним врагом и когда она уверенно шла по пути к полной и окончательной победе, открывавшей перспективы ее нового геополитического положения как великой державы. Антинародный характер Октябрьского переворота заключался в том, что большевики, «объявив себя миролюбцами перед грозным врагом, принялись за истребление безоружного населения»³⁵. Большевики выдвинули спасительный для Германии лозунг: «Главный враг — в собственной стране»³⁶. В условиях Первой мировой войны «Германия решилась на нетривиальный ход — прямую помощь “антисистемной оппозиции”

³⁵ Булгаков 1991. С. 301.

³⁶ Панарин 1998. С. 130.

в России»³⁷. Развязанная большевиками вооруженная революционная борьба создала внутренний фронт, означавший «объединение левого авангарда с маргинальной частью низов против имперского державного порядка и государственности в России»³⁸. Революционная пропаганда большевиков заразила народ ненавистью и местью. Душа народа «замутилась до самого дна, и поднявшееся социальное дно поглотило свою собственную русскую национальную элиту»³⁹.

Разразившаяся в России революция «не только разрушала прежнее государство, прежнее хозяйство и прежнюю культуру России, но стремилась прежде всего смести прежний ведущий слой»⁴⁰, она со всей присущей большевикам решительностью и жестокостью стремилась его «сместить, уволить, лишить имущества и жилища, обречь на голод и холод, арестовать, сослать, расстрелять»⁴¹.

Вспоминая столетие великой смуты начала прошлого века, столетие отречения от престола императора Николая Александровича и столетие Октябрьского переворота, наше историческое сознание, умудренное трагическим опытом революции, воспринимает эти драматические события как гибель того, что было для многих поколений наших соотечественников самым светлым и дорогим в русской жизни и в русской истории.

Революция означала крушение 1000-летней Российской державы, геополитический распад создававшейся веками великой империи, катастрофу в экономическом и культурном развитии России, поражение России в Первой мировой войне, развязывание на всем географическом пространстве России братоубийственной Гражданской войны, революционную диктатуру левой радикальной партии большевиков, физическое истребление всех высших культурных сословий России, разгром

³⁷ Панарин 1998. С. 130.

³⁸ Там же.

³⁹ Ильин 2008. С. 378.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 378–379.

Православной Церкви и подчинение всего населения России диктату чуждого и ненужного им западного материалистического учения.

«Падение монархии в 1917 г. ознаменовало начало конца великого исторического феномена под названием Россия»⁴². В своей тысячелетней истории Россия явила второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации, поэтому падение православного Русского царства в 1917 г. явилось таким же драматическим событием во всемирной истории, как и падение Константинополя в 1453 г.⁴³

В год 100-летия начала великой народной смуты 1917–1918 гг. наши соотечественники склоняют головы перед трагической судьбой самых достойных и благородных людей России, чьи жизни были отняты революцией, Гражданской войной и самым массовым и жестоким за всю человеческую историю красным террором.

«Грозные и судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную Родину, — писал И. А. Ильин, — пронесются опаляющим и очистительным огнем в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию, эти заблуждения и предрассудки вели ее к разложению и гибели»⁴⁴.

В чем же заключалось главное заблуждение либеральной русской интеллигенции, которое привело Россию к величайшей в ее истории катастрофе?

Это заблуждение заключалось в увлечении социалистическим учением, которое, начиная со второй половины XIX в., считалось «наиболее прогрессивным течением общественной мысли»⁴⁵. Как теория, как учение социализм пришел в Россию с Запада. Он был восторженно воспринят нашей либеральной интеллигенцией, которая с самого ее зарождения в XVIII в. вдохновлялась идеалами республики и свободы. «XVIII в., —

⁴² Боханов 2002. С. 334.

⁴³ Булгаков С., прот. 1964. С. 400.

⁴⁴ Ильин 2009. С. 4.

⁴⁵ Левицкий 2003. С. 275.

отмечал Г. П. Федотов, — раскрывает нам загадку происхождения интеллигенции в России. Это импорт западной культуры в стране, лишенной культуры мысли»⁴⁶.

Но «западный мир, — отмечает А. Тойнби, — к которому Россия во времена Петра пошла в ученики, был уже миром нерелигиозным»⁴⁷, поэтому наиболее просвещенное меньшинство русских людей последовало примеру своих западных современников⁴⁸.

Родившись в золотой век Елизаветы и Екатерины, наша интеллигенция с самого начала усвоила тезис о том, что республика — это свобода, поэтому она выше империи и монархии. С самого начала либеральная интеллигенция поставила задачу борьбы с русским самодержавием и направляла свои силы на сокрушение православной русской монархии.

Идеалы свободы и социальной справедливости нашли воплощение в учении социализма, который «решительно проповедовал освобождение от нужды и от бесправия беднейших классов»⁴⁹ и привлекал мировоззренческие симпатии широких общественных кругов России. Но в то же время в плане мирозерцания социализм был равнодушен или чаще враждебен религиозному учению христианства. Опираясь на философию позитивизма и материализма, социализм таил в себе непримиримую, воинствующую, антирелигиозную сущность. Этот союз социализма с материализмом и атеизмом оказался роковым для исторических судеб России в XX в.⁵⁰ Революционеры были убеждены, что «религиозность в народе можно будет убить только социальной революцией»⁵¹.

Под влиянием социалистических и революционных идей в среде русской интеллигенции в конце XIX — начале XX в. формировалось

⁴⁶ Федотов 1967. С. 90.

⁴⁷ Тойнби 1996. С. 160.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Левицкий 2003. С. 275.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Бакунин 1989. С. 512.

революционно-мифологическое сознание, которое в результате революционной пропаганды овладело стихийным сознанием народных масс и стало движущей силой революции. Революция свергла Россию в стихию Гражданской войны и красного террора. Она навязала крестьянству коллективизацию, сопровождавшуюся радикальной ломкой прежнего крестьянского уклада жизни. Революционно-мифологическое сознание оставалось движущей силой на протяжении почти всего XX в. вплоть до своего почти полного угасания в 80-х гг., когда диктатура коммунистической идеологии уступила место либерально-демократическому сознанию.

Находившиеся в плену утопических иллюзорных идей, не любившие и не понимавшие России революционеры не могли видеть ее внутреннего одухотворяющего начала, ее религиозного величия, ее нравственной чистоты, ее культурного своеобразия, ее национальных задач, ее уникальной судьбы. Называя императорскую Россию «тюрьмой народов», они совершенно не понимали того, что русский народ является носителем порядка и христианских начал «среди своих многонациональных и многоязычных сограждан»⁵², что он несет свет христианской веры другим народам России, которые входили в ограду Православной Церкви и культурно возрастали под благотворным влиянием цивилизационных начал русской государственности. Революционеры не принимали в расчет то обстоятельство, что русская государственность «строится и держится живым народным правосознанием и что русское национальное правосознание держится на двух основах — на православии и на вере в царя»⁵³. Революции, напротив, сопровождалась низвержением тронов и алтарей. Революционерам была ненавистна освященная авторитетом Церкви самодержавная власть императора, которая, будучи гарантом и оплотом общественного благоденствия, являлась необходимым институтом, способным обеспечить незыблемость религиозных и нравственных устоев народной жизни.

⁵² Ильин 2008. С. 347.

⁵³ Там же.

Далеким от Церкви, непричастным к богатствам ее литургического предания, умозрения и религиозного опыта революционеры, возмнив себя самыми просвещенными людьми своей эпохи, «не видели драгоценного своеобразия русского православия, не понимали его мирового смысла и его творческого значения для всей русской культуры»⁵⁴. Они не понимали, что православная вера является фундаментом русской цивилизации. Как справедливо отметил А. С. Панарин, «Арнольд Тойнби показал, что скрепляющим ядром каждой из мировых цивилизаций является соответствующая мировая религия. В России таким цивилизационным ядром являлась Греко-православная Церковь»⁵⁵.

Свою подрывную политическую работу революционеры осуществляли под лозунгом социализма и свободы. Однако в действительности, как отметил С. А. Левицкий, «социализм построен на отрицании реальности и необходимости свободы»⁵⁶, на отрицании «мира духовных ценностей»⁵⁷. «В революции, — констатирует Н. А. Бердяев, — не бывает и не может быть свободы, революция всегда враждебна духу свободы»⁵⁸. В революции подавляется не только политическая свобода, но и свобода человека вообще, его индивидуальная, личная свобода, поскольку «диалектика индивидуальной свободы и государственной власти стоит в самом центре проблемы свободы»⁵⁹. В оценке С. А. Левицкого, социализм поддался искушению жить без Бога лишь одними «хлебами земными» и искушению неограниченной властью революционной диктатуры ее «вождей»⁶⁰. Как исторический феномен диктатура власти большевиков в России стала естественным следствием Октябрьского переворота и разгона Учредительного собрания.

⁵⁴ Ильин 2008. С. 347.

⁵⁵ Панарин 1998. С. 128.

⁵⁶ Левицкий 2003. С. 277.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Бердяев 1990b. С. 26.

⁵⁹ Рикёр 2017. С. 151.

⁶⁰ Левицкий 2003. С. 277.

По заключению Питирима Сорокина, «диктатура есть институт, неразрывно связанный со всякой беспощадной и насильственной революцией»⁶¹.

Под нравственно привлекательным и социально респектабельным покровом учения социализма тлео пламя иррационального революционного порыва, анархизма и деспотизма, которые впоследствии в своем историческом воплощении составили три основные фазы революции: эйфорию, анархию и террор. Революционная диктатура всегда означала насилие и деспотизм по отношению к народу с его традиционным религиозным мировоззрением и духовно-нравственным укладом жизни. Социализм не признавал метафизических основ бытия, бессмертия человеческой личности и ее высокого божественного предназначения. По отзыву С. А. Левицкого, социализм одержим духом «“радикальной поусторонности”, который составляет его сущность»⁶².

В истории России в XX в. социализм и атеизм составили единый нераздельный союз. Социализм отрицал самые сокровенные запросы человеческого духа, он отрицал самые фундаментальные экзистенциалы бытия, он отрицал богоподобное достоинство человеческой личности, он отрицал Евангелие и христианскую мораль с ее уникальным ансамблем высших нравственных ценностей, он отрицал необходимость актуального исполнения Евангелия и следования за Христом, он отрицал Царство Божие, воскресение и вечную жизнь. Веру в высшее призвание и вечное предназначение человека социализм объявил религиозным заблуждением, вредным пережитком прошлых эпох. В минувшем XX в. Г. П. Федотов в своей книге «Судьба и грехи России» писал: «Современная Россия — страна воинствующих рационалистов и безбожников. Традиции сметены в ней так радикально, как, может быть, еще ни одной революцией в мире»⁶³.

Социализм как новый общественно-экономический строй и как новое, основанное на догматах материализма учение был насажден в России на-

⁶¹ Сорокин 2010. С. 315.

⁶² Левицкий 2003. С. 277.

⁶³ Федотов 1991. С. 262.

сильственным образом, огнем и мечом Гражданской войны и революционным законом. Человек лишился свободы предпринимательской деятельности, свободы творчества, свободы иметь право выражать свое мировоззрение, свои личные убеждения. В общенациональном масштабе произошел провал в иррациональную стихию искусственно созданной материальной упрощенности, где все сферы общественной, экономической, интеллектуальной и культурной жизни были подчинены диктату левой радикальной партии большевиков и управлялись аппаратом советских чиновников⁶⁴.

На протяжении всего столетнего периода после великой русской смуты 1917 г. наши современники и соотечественники в лице выдающихся аналитиков, историков, исследователей, ученых и общественных деятелей настойчиво стремились найти ответы на вопросы: почему оказалась возможной революция 1917 г., в какой мере она явилась следствием противостояния великих мировых держав, а в какой — результатом стечения обстоятельств, обусловивших свержение монархии, позволивших большевикам осуществить государственный переворот и установить режим террора однопартийной диктатуры; существовала ли фатальная неизбежность поражения демократического Временного правительства или его свержение объяснялось цепью совершенных им политических ошибок; в силу каких исторических факторов «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа»⁶⁵ и, наконец, каким бы стал исторический путь России, если бы стоявшая в 1917 г. на пороге победы императорская Россия довела войну до конца или если бы большевики не разогнали Учредительное Собрание, которое было призвано законодательным актом утвердить ту форму государственного строя, какую изберут народы России?

Как уже было отмечено, революция была инспирирована социалистическим учением, пришедшим в Россию с Запада. Социалистические и революционные идеи нашли в России благоприятную почву среди тех слоев интеллигенции, которая не понимала и не любила России,

⁶⁴ Ильин 2006. С. 392.

⁶⁵ Бердяев 1990а. С. 93.

для которой Россия была чужой и для которой был ближе Запад как общее отечество свободы, прогресса и цивилизации. Запад, находившийся за границами Российской империи, не был ещё самым опасным врагом России. Гораздо большую для России опасность представлял «внутренний запад», т. е. те силы в самой России, которые отождествляли себя с западной идеологией, западными ценностями и образом жизни⁶⁶.

Революцию в России готовила революционная интеллигенция, политическими выступлениями которой явились восстание декабристов в 1825 г., революционный террор в 80-х гг. XIX в., революция 1905 г. и, наконец, революция 1917 г. Революционеры учли уроки истории. В 1825 г. народ не был с декабристами, в 1905 г. армия не была с народом, поэтому революционеры поставили перед собой задачу морального разложения армии путем преступной революционной пропаганды в условиях Первой мировой войны, в чем была крайне заинтересована Германия, финансировавшая подрывную деятельность революционеров-большевиков. Октябрьский переворот и разгон большевиками Учредительного собрания привели большевистскую Россию к позорному поражению в войне в 1918 г. Захват власти левой радикальной партией большевиков был ознаменован крушением России как великой тысячелетней державы, что указывало на исключительно деструктивный характер совершившейся революции.

Революция в России готовилась в течение долгих десятилетий, в известных слоях интеллигенции подготовка к революции стала традицией, передававшейся из поколения в поколение⁶⁷. Те, кто оказались во власти ее манящей и опьяняющей разрушительной стихии, уже никогда не могли примириться с реальностью существующего порядка, бывшего гарантом законности, благополучия, процветания и стабильности. В этой традиции с именем революции связывались иллюзии социального равенства и свободы. Облик борца-революционера воспринимался либеральным сознанием как воплощение благородства и нравственной доблести, как идеал

⁶⁶ Дронов 2017. С. 287.

⁶⁷ Ильин 2008. С. 345.

человека, жертвующего во имя счастья народа своей свободой, карьерой и личным счастьем. В парадигме этой нравственно-мировоззренческой и политической аберрации любой уважающий себя человек считал ниже своего достоинства подать руку жандармскому офицеру, в котором видел живое олицетворение самодержавной царской власти, преследующей героев-революционеров. Имели место случаи, когда русские помещики прятали в своих усадьбах скрывавшихся от надзора полиции революционеров-профессионалов, снабжая их деньгами и паспортом для выезда за границу, где они продолжали подрывную революционную деятельность. В 1862 г. свт. Игнатий Брянчанинов с горечью и тревогой отмечал, что его век «пропитан революционным духом»⁶⁸.

Революционно-мифологическое сознание, овладевшее частью либеральной и атеистической по своим мировоззренческим убеждениям интеллигенции, идеализировало революцию и делало ее популярной, необходимой и неизбежной. С другой стороны, «все, что было духовно значительного в истории русской мысли и русского творчества XIX в.»⁶⁹, было направлено против революции.

Вопреки очевидной тенденции успешного цивилизационного развития России, вопреки логике роста ее экономического и геополитического могущества как страны с православным, благочестивым и трудолюбивым народом, страны, «которая культурно цвела, хозяйственно богатела и прогрессивно реформировалась»⁷⁰, революционеры ввергли Россию в революционный хаос, в бездну иррациональной разрушительной стихии. «По мнению Ильина, большая часть русской интеллигенции была заражена «противогосударственным нигилизмом», который и сыграл роковую роль»⁷¹. В интерпретации Ильина «все революционное движение в России начиная с Герцена и Чернышевского приобретает зловещие черты

⁶⁸ Игнатий Брянчанинов, свт. 2017. С. 405.

⁶⁹ Бердяев 1990b. С. 29.

⁷⁰ Ильин 2008. С. 346.

⁷¹ Еврампиев 1998. С. 183.

и осмысливается только в свете его естественного итога — Октябрьского переворота»⁷². Действительно, все началось с Герцена, которого Розанов назвал «основателем политического пустозвонства в России»⁷³.

В начале XX в., когда по темпам экономического развития Россия стала опережать страны Запада, главной опасностью, угрожавшей успеху ее развития, были война и революция. «Войну, — констатирует И. А. Ильин, — ей сознательно навязала Германия, чтобы остановить ее рост; революцию в ней сознательно раздули революционные партии, чтобы захватить в ней власть»⁷⁴.

В 1917 г. революция нашла благоприятную почву и поддержку среди различных слоев русской интеллигенции, вступившей на путь государственной измены. Революционные идеи в верхах и низах грозили ниспровержением и гибелью государственного порядка. В верхах находились лидеры революционных партий, осуществлявших разрушительную деятельность в Государственной Думе и стремившихся отнять у императора государственную власть, в низах жила народная стихия, сознание которой было отравлено пропагандой революционных идей. Таким образом, смута 1917 г. имела два крыла: правое — Февраль, левое — Октябрь. За белым Февралем прорисовывался лик красного Октября.

«Тактика Февраля началась 1 ноября 1916 г. речью Милюкова в Государственной Думе, направленной против государя и стремившейся подорвать в народе всякое доверие к нему и его семье. Слова “глупость или измена” были восприняты всей страной как обоснованное обвинение императора в национальной измене и как “штурмовой” сигнал “к революции — во имя победы”»⁷⁵.

Сознавал ли Милюков ту неизмеримую грандиозность личной ответственности за исторические судьбы России, когда своей изменой

⁷² Евлампиев 1998. С. 183.

⁷³ Розанов 1990. С. 511.

⁷⁴ Ильин 2008. С. 346.

⁷⁵ Там же. С. 359–360.

правлящему императору зажигал факел революции? Понимал ли он, что путь к победе в великой войне лежит в объединении национальных сил России, а не в междоусобной политической борьбе? Неужели он мог не знать, что основной чертой всех революций является «особая психология народных масс, чувствующих себя вершителями своей новой исторической судьбы»⁷⁶, что в любой революции «инстинктам своеволия» дается нео-существимый при всех стойких формах власти неограниченный простор⁷⁷ и что прорвавшаяся иррациональная, слепая и бессознательная стихия революции, сметающая все на своем пути, сметет и его самого?

Ведь именно в революционных мятежах обманчивый мираж свободы, как заразительный соблазн, с неимоверной и опьяняющей быстротой охватывает миллионы людей, до тех пор не помышлявших ни о своих правах⁷⁸, ни о крушении традиционных устоев жизни привычного для них стабильного и безопасного мира. Ведь именно в революциях проявляется во всей силе феномен resentment — зависти, злобы и беспощадной мести к высшим правящим, аристократическим и привилегированным классам. «Дух революции, дух людей революции, ненавидит и истребляет гениальность и святость, он одержим черной завистью к великим и к величию»⁷⁹. Революция способна воспламенить «ярость серой массы, завидующей всякому величию, всякой славе, всякой гениальности»⁸⁰. Революция порождает восстание «экзистенциального плебейства»⁸¹, направленного «против подлинного благородства человека»⁸², против любого проявления превосходства, чтобы узаконить «универсальное нивелирование в существовании массы»⁸³.

⁷⁶ Аскольдов 1990. С. 20.

⁷⁷ Там же. С. 21.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Бердяев 1990b. С. 27–28.

⁸⁰ Там же. С. 29.

⁸¹ Ясперс 1991. С. 407.

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

Прозревая иррациональную, разрушительную стихию революции, Н. А. Бердяев отмечал, что «революции никогда не ценят людей духовного движения и духовного творчества; они извергают этих людей»⁸⁴. Цитируя по истине пророческое стихотворение М. Ю. Лермонтова «Предсказание»: «Настанет год, России чёрный год, / Когда царей корона упадет», Н. А. Бердяев отмечал: «Это романтическое по форме стихотворение, написанное в 1830 г., предвидит ужасы революции почти за столетие»⁸⁵. В своей глубинной метафизической сущности революция есть манифестация стихийного, темного, грозного, бунтарского, беспощадного, бессмысленного, иррационального и деструктивного начала, направленного против любого проявления благородства, величия, гениальности, законности и порядка. «На всякой революции лежит печать безблагодатности, богооставленности или проклятия»⁸⁶. Революция, по образному замечанию Вячеслава Иванова, провела «русскую душу через мрачную пустыню практического нигилизма, где живут только звери и где звереет сам человек»⁸⁷. Народ, оказавшийся во власти революционной стихии, теряет свое достоинство и свободу. Он находится в плену собственных иллюзий, воображая себя свободным в осуществлении своих мрачных гедонических вожделений и преступных агрессивных замыслов. В действительности же он — «раб темных стихий, он ведется нечеловеческими элементарными духами»⁸⁸.

Именно по этой, чуждой всякого духовно-нравственного созидательного начала, причине, как справедливо отмечал И. А. Ильин, революционная власть в России опиралась на низшие, деликвентные слои общества, не имевшие понятия о благородстве, чести и достоинстве, не знавшие и не признававшие никаких нравственных идеалов. «Революция с самого начала обращалась не к лучшим, государственно-зиждательным силам народа,

⁸⁴ Бердяев 1990б. С. 28.

⁸⁵ Бердяев 1990а. С. 93.

⁸⁶ Бердяев 1990б. С. 25–26.

⁸⁷ Иванов 1994. С. 388.

⁸⁸ Бердяев 1990б. С. 26.

а к разрушительным и разнузданным элементам его. Она привлекала к себе не честных, верных, патриотически настроенных людей, привыкших к дисциплине и ответственности, а безответственных, деморализованных, беспринципных карьеристов, интернационалистов, грабителей, дезертиров, авантюристов. Это есть просто неоспоримый исторический факт. Ей нужны были люди дурные и жестокие, способные разлагать армию, захватывать чужое имущество, доносить и убивать. Наряду с этим она обращалась к людям невежественным и наивным, которые готовы были верить в немедленное революционно-социалистическое переустройство России»⁸⁹.

Всцело ориентированные на разрушение традиционных устоев жизни, совершенно невосприимчивые в своей мировоззренческой и ценностной слепоте к проявлениям благородства, гениальности и святости, революционеры, по отзыву Н. А. Бердяева, «люди совершенно лишенные творческого духа, обделенные им, ненавидящие и истребляющие творчество»⁹⁰, поскольку творчество «поистине... аристократично, оно есть дело лучших, оно не терпит власти худших, господства толпы»⁹¹.

Революция раскалывает мир, создает ситуацию, когда «в просвете бытия сразу является злое»⁹². В огненном вихре революции гибнут люди самые благородные, самые достойные, самые одаренные, самые великодушные, люди самой высокой культуры, достигшие высших степеней в плане интеллектуальной, творческой, религиозной и нравственной сформированности. Благородство обрекает на гибель тех, кто до конца остался верен ему. «Так был убит первый человек России. За ним последовали и вторые, и десятые: до сих пор в общем миллионов пятьдесят»⁹³. Таков закон обратного соотношения между высотой аксиологического ранга личности и ее неспособностью к выживанию в условиях отравленного

⁸⁹ Ильин 2008. С. 379.

⁹⁰ Бердяев 1990b. С. 27.

⁹¹ Там же.

⁹² Хайдеггер 1993. С. 217.

⁹³ Солоневич 2007. С. 230.

злом бытия. Благородство не знает ни компромисса, ни приспособления. Революция, наоборот, не знает благородства и беспощадна к нему. По определению П. Рикёра, «личность — это ее история»⁹⁴. Личность Государя — это еще и история страны. «Государь, — как проникновенно заметил В. В. Розанов, — есть в точности лучший человек в России»⁹⁵, потому что он «не имеет всецелым содержанием души никакого другого интереса, как благо России, благо народа»⁹⁶. На гуманность и благородство самодержавного строя и русского суда, самого скорого и самого милостивого в мире, революционеры отвечали своей «храбростью», и победы революционеров «основываются на том, что они — бесчеловечны, а старый строй <...> помнит “крест на себе” и не решается совлечь с себя образ человеческий»⁹⁷.

В своей нравственной слепоте, в своем духовном ничтожестве, революционеры не могли видеть сияния духовного превосходства тех, кого они делали жертвами революции. «Лица людей, захваченных революцией, говорят о падении духовной жизни. Выражение этих лиц до ужаса не духовно, и оно уже является осуждением революции»⁹⁸. Лица революционеров, в характеристике Н. А. Бердяева, «выражают злобу и одержимость, на них нельзя прочесть ни углубленных мыслей, ни благородных чувств»⁹⁹. Вследствие своей интеллектуальной инертности и ограниченности и еще более вследствие своей мировоззренческой и религиозной слепоты, революционеры «всегда были гасителями мысли»¹⁰⁰, они «гнали религию, философию, поэзию, эстетику жизни»¹⁰¹.

⁹⁴ Рикёр 2017. С. 299.

⁹⁵ Розанов 1990. С. 584.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Розанов 1990. С. 615.

⁹⁸ Бердяев 1990b. С. 28.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. С. 29.

¹⁰¹ Там же.

Милюков, как и Государственная Дума, не понимал, что русская революция является «безумием, и притом разрушительным безумием»¹⁰². Тем не менее «на этой политической близорукости, на этом доктринерстве, на этой безответственности была построена вся программа и тактика русских революционных партий»¹⁰³. Результатом государственной безответственности, политической недалёковидности и государственной измены, родившейся в составе Государственной Думы, стал захват верховной власти в России Временным правительством, спровоцировавшим разыгравшуюся в России революционную стихию.

«В революции народная, массовая стихия есть явление природы, подобное грозам, наводнениям и пожарам, а не явление человеческого духа. Образ человека всегда замутнен в революции, затоплен приливами стихийной тьмы»¹⁰⁴. Россия была ввергнута в бездну анархии, беспорядка и беззакония, пережив величайшую катастрофу, невиданное «государственно-политическое и национально-духовное крушение, по сравнению с которым Смута бледнеет и меркнет»¹⁰⁵.

Революционная стихия смела Временное правительство. Власть в России захватила левая радикальная партия революционеров-большевиков, установивших в стране жестокую революционную диктатуру. От обещанной революционерами свободы — свободы слова, печати, союзов и собраний — не осталось и следа. Воодушевляющей и движущей силой революции является ресентимент: зависть, злоба и беспощадная месть. Гельмут Шёк отмечает, что зависть способна спровоцировать сплочённость людей для социального действия, последствия которого никогда не способны оправдать предварительных ожиданий. «Когда завистников призывают к непосредственным действиям, обещая им, что после свержения существующего строя возникнет справедливое общество равных, почти

¹⁰² Ильин 2008. С. 349.

¹⁰³ Там же. С. 348.

¹⁰⁴ Бердяев 1990b. С. 26.

¹⁰⁵ Ильин 2008. С. 345.

всегда получается так, что власть достается тем людям, чье происхождение и взгляды делают их наименее способными осуществить обещанную реформу, <...> так что политику и экономику постигает прогрессирующий хаос и паралич»¹⁰⁶. Система лишается конструктивного начала, когда к власти приходит авантюрист: «авантюрист презирает все порядки жизни»¹⁰⁷.

В революцию пришли к власти «новые люди, презирающие законность, отрицающие права личности, жаждущие захвата и обогащения, лишённые знания, опыта и умения, полуграмотные выдвигенцы, государственно неумелые «нелегалычики», приспособившиеся к коммунистам преступники»¹⁰⁸. «Революция узаконила уголовщину»¹⁰⁹, она «превратила разбойника в чиновника»¹¹⁰. История каждой революции написана кровью. Несмотря на то, что революция начинается с лозунгов во имя торжества гуманности, справедливости и свободы, она во имя своих завоеваний переходит в истребление человека. Революция не способна внести в жизнь конструктивное созидательное начало, «революция есть болезнь, катастрофа, прохождение через смерть»¹¹¹. Те позитивные моменты, на которые ссылаются поклонники революции и которые действительно имели место в жизни России при власти Советов, следует отнести к заслугам не революционной власти, не считавшейся с интересами народа, но главным образом к доблести сформированного веками национального русского характера. «В революции всегда является мститель, и он совершает величайшие жестокости и насилия»¹¹².

Революция не признаёт никаких метафизических основ бытия, никаких абсолютных авторитетов, не признаёт и уникальной ценности самой

¹⁰⁶ Шёк 2010. С. 287.

¹⁰⁷ Ясперс 2012b. С. 278.

¹⁰⁸ Ильин 2008. С. 379–380.

¹⁰⁹ Там же. С. 380.

¹¹⁰ Бердяев 1990b. С. 45.

¹¹¹ Бердяев 1993. С. 183.

¹¹² Там же.

человеческой жизни. Тайинства бытия для нее закрыты. «Нормальные законы и гарантии неприкосновенности личности и ее свобод падают. Место их занимают “военные положения” и исключительные суды (ЧК, революционные трибуналы и военные суды), без всяких формальностей уничтожающие людей сотнями, тысячами, бросающие их в тюрьмы, сводящие на нет какие бы то ни было гарантии»¹¹³. Революция сопровождается милитаризацией и Гражданской войной и делает с народом все, что ей угодно¹¹⁴. Совершенная под лозунгом свободы, братства и справедливости, революция породила безумную иррациональную стихию, в которой бушуют «ненависть, алчность и вожделиние»¹¹⁵, революция «всегда сопровождается ужасами»¹¹⁶, «в революциях льется кровь»¹¹⁷. Задуманная во имя торжества свободы и справедливости, «революция может сама совершать надругательства над человеческим достоинством, насиловать и поработать»¹¹⁸ народ. «В стихии революции нет места для личности, для индивидуальности, в ней всегда господствуют начала безличные»¹¹⁹.

Иррациональный смысл революции состоял в ее глубокой античеловеческой сущности, в том, что стихия революции породила Гражданскую войну и красный террор, приведшие к истреблению миллионов человеческих жизней за их сословную принадлежность и за их жизненные убеждения. Вопреки декларации демократических прав и свобод, революция порождает цепную реакцию ничем не оправданного насилия, мести, преступлений и лжи. По признанию академика Д. С. Лихачева, прошедшего Соловки и Беломорканал, «огромное число людей, которые

¹¹³ Сорокин 2010. С. 315.

¹¹⁴ Там же. С. 316.

¹¹⁵ Федотов 1967. С. 8.

¹¹⁶ Бердяев 1993. С. 307.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 317.

¹¹⁹ Бердяев 1990b. С. 26.

были виноваты в незаконных репрессиях, в повальных арестах и расстрелах, сами были потом арестованы и приговорены без суда»¹²⁰.

Историки советского периода, как правило, стремились политически и морально оправдать Октябрьскую революцию, воспринимая ее стихийный порыв к утверждению свободы и справедливости как величайшее эпохальное событие и как поворотный момент всей мировой истории, определившей свою судьбоносную миссию в грядущей истории народов мира. В действительности же, как уже было сказано, стихийный порыв ведет к анархии, анархия ведет к диктатуре и беспощадному террору, подавляющему любое проявление свободы и попирающему права и достоинство человеческой личности. Требование справедливости и свободы в условиях революционной диктатуры воспринимаются как мятеж и бунт против самой революции, как «контрреволюция», за которую в России тысячи и миллионы людей расплатились жизнью.

Когда в феврале-марте 1917 г. Государственная Дума захватила верховную власть, Россия под знаменем «завоеваний революции» с неудержимой силой стала катиться к диктатуре большевизма. Как верно заметил П. И. Новгородцев в своей аналитической оценке аморальной политики лидеров революции, князь Львов, Керенский и Ульянов, последовательно возглавлявшие в России революционную власть, связаны между собой в их отношении к драматическим последствиям стихии распада и Гражданской войны. Атрофия нравственного сознания, совести, долга и ответственности привела власть к моральной капитуляции перед силами зла. Система бесхитростного непотворства злу, примененная князем Львовым в качестве механизма управления государством, у Керенского обратилась в систему потворства злу, прикрытого туманом революционно-мифологической идеологии, и превратилась, наконец, у лидера большевиков Ульянова «в систему открытого служения злу, облеченную в форму беспощадной классовой борьбы»¹²¹. С приходом

¹²⁰ Лихачев 1989. С. 604.

¹²¹ Новгородцев 1991. С. 564.

к власти большевиков началось массовое истребление всех тех, кто был неугоден революционной диктатуре. «Весь этот бесчеловечный поход против верующих и самой Христовой святыни в Русском народе»¹²² осуществлялся «всеми средствами и силами государства среди народа, который 1000 лет нес светильник апостольской православной веры»¹²³.

Революция была совершенно не нужна ни России, ни русскому народу, она была противоестественным явлением в исторической жизни России на пути ее цивилизационного развития. На это обстоятельство убедительнее всех других аргументов указывают миллионы человеческих жизней, отнятых Гражданской войной и красным террором. Революция носила чужеродный для России характер, искусственно навязанный ей организаторами государственного переворота, не имевших ни чести, ни благородства, ни совести и потому не сознававших ответственности за грядущие исторические судьбы России.

«У всех трех указанных лиц, — отмечает П. И. Новгородцев, — были свои утопические мечты, и со всеми ими история поступила одинаково: она обратила в ничто их мечты и сделала из них игральница слепой стихии»¹²⁴.

Русское общество раскололось: одни были потрясены и возмущены ужасами революции; другие, наоборот, были увлечены ее опьяняющей разрушительной стихией, воспламененной провокационными призывами ее вождей. «Если в основу жизни мира положить опьянение, — под которым Н. Ф. Федоров понимал омрачение разума, — то такой мир будет миром падения»¹²⁵. «Прочнее всего, — заключает П. И. Новгородцев, — овладел массами тот, кто более всего взывал к массовым инстинктам и страстям. В условиях общей анархии путь к власти и деспотизму всего более открыт для наихудшей демагогии»¹²⁶. Здесь «мы

¹²² Иоанн (Шаховской), еп. 1954. С. 77.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Новгородцев 1991. С. 564.

¹²⁵ Федоров 1995. С. 161.

¹²⁶ Новгородцев 1991. С. 564.

видим ту же страсть к лозунгам, ту же интеллектуальную посредственность, то же самое снисходительное отношение к великим, вневременным достижениям предыдущих эпох, то же самое заблуждение относительно того, что наступила новая великая эра»¹²⁷.

В начале XX в., когда в парадигме сциентистского мировоззрения авторитет науки заслонил авторитет Откровения, когда научное мышление противопоставило свой метод благодатной подлинности религиозного опыта, когда в высших сферах государственного аппарата «теургическое обоснование монархической власти переставало осознаваться, потому что перестало ощущаться»¹²⁸, в живом народном сознании идея традиционной для России православной монархии по-прежнему оставалась непоколебленной. Самодержавие воспринималось как «хранитель нашего единства, не русского только или славянского, а вообще единства человеческого»¹²⁹, и народ «всегда стоял крепко за самодержавие»¹³⁰. И если бы совершенно неожиданный в своей исторической парадоксальности, почти фантастически невероятный момент, когда государственная измена родилась в недрах Государственной Думы, остался в 1917 г. реально неосуществленным, историческая судьба России должна была, казалось бы, едва ли не совершенно исключить возможность революции. Вопреки логике исторического развития в феврале 1917 г. совершилось величайшее во всей истории России государственное преступление¹³¹. Революция поразила Россию своей внезапностью. Зезинов («Дело народа» от 25 марта 1917 г.) писал: «Революция ударила как гром с ясного неба и застала врасплох не только правительство и Думу, но и существующие общественные организации. Она явилась великой радостной неожиданностью и для нас, революционеров». Левый эсер Мстиславский писал

¹²⁷ Гильдебранд 1998. С. 82.

¹²⁸ Боханов 2002. С. 125.

¹²⁹ Федоров 1995. С. 22.

¹³⁰ Там же. С. 23.

¹³¹ Солоневич 2007. С. 235.

еще красочнее: «Революция застала нас, тогдашних партийных людей, как евангельских неразумных дев — спящими»¹³².

Взгляд на историю как на метафору пути к грядущему Царству Божию претерпел радикальную метаморфозу. История стала восприниматься как путь самоутверждения человека. Тем не менее, как заметил Ален Бадью, «главный онтологический вопрос наступающего XX в. — что такое жизнь?»¹³³

В XX в. человечество с невероятной энергией засвидетельствовало «свою неумирающую веру в земной прогресс, в земное счастье»¹³⁴. Но эта вера не требовала от человека ни самоотречения, ни исповеднического подвига, наоборот, она претендовала на вседозволенность. Эта вера была облечена в одеяние естественного влечения, жизненного порыва: «жизненный порыв не ведет нас ни к чему другому, кроме него самого, это — страсть жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, которые предали ему смысл»¹³⁵. Либеральное европейское сознание, формируя этику Нового времени, горит нетерпением обрести свободу без границ, забывая при этом о нравственном благородстве и достоинстве человека как носителя Божественного образа. На мрачном фоне всеобщего оскудения христианского энтузиазма, веры и нравственного благородства подвиг и массовый героизм православных исповедников и новомучеников России представляет собой выдающееся по своей благодатной духовной силе и несокрушимой нравственной мощи явление XX в. «Многие русские люди хранят себя в благодатной помощи Божьей, пройдя через горнило великих испытаний»¹³⁶.

Взгляд на историю как на процесс, заключающий в своем глубинном содержании сотериологический смысл, исходит из веры в Откровение.

¹³² Солоневич 2007. С. 350.

¹³³ Бадью 2016. С. 23.

¹³⁴ Шмеман А., прот. 2009. С. 17.

¹³⁵ Мунье 1992. С. 84.

¹³⁶ Иоанн (Шаховской), еп. 1954. С. 77.

История как проект есть актуальное осуществление христианства. Все народы, «собранные и наученные во имя Троицаго Бога»¹³⁷, будут оправданы через усвоение плодов искупительной жертвы Христа и Его Воскресения. Онтологическим основанием пути в судьбе каждого человека и в исторических судьбах мира является Христос — *путь и истина и жизнь*¹³⁸. Но те, кто актуально следуют за Христом, всегда составляют исключительное меньшинство. Это то *малое стадо*¹³⁹, которому Отец Небесный благоволил дать Царство¹⁴⁰. «Увы, большая дорога истории давно уже проходит мимо христианства»¹⁴¹.

История XX в., история народов России и мира, написана кровью великих мировых войн, великих революций и великих репрессий. XX в. обнажил «тело Истории, состоящее, в свою очередь, из тел небесстрастных — из тел страдающих»¹⁴².

Большая дорога истории ведет в нигилизм: если смерть есть абсолютный конец всего того, что было в жизни, то под сомнение ставится смысл всего того, что предшествовало смерти. Но вера истинных избранных Божиих, вера Церкви, которая по-прежнему остается ноуменальным центром исторической жизни мира, — это вера не в эволюцию и прогресс, а вера в творение мира Богом и его преображение во Христе, в Котором история обретает подлинный смысл в свете данного Церкви Откровения.

Проявившаяся в феномене русской революции 1917 г. власть стихийного иррационального и деструктивного начала с его гордым притязанием на земное самоутверждение человека обнаружила перед лицом величайшей трагедии в истории России свою абсолютную историческую несостоятель-

¹³⁷ Федоров 1995. С. 37–38.

¹³⁸ Ин. 14, 6.

¹³⁹ Лк. 12, 32.

¹⁴⁰ Ср. Лк. 12, 32.

¹⁴¹ Шмеман А., прот. 2009. С. 17.

¹⁴² Бадью 2016. С. 146.

ность. Исходя из интерпретации истории мира как пути в следовании за Христом, XX в. ставит вопрос: «Что есть абсолютное в истории? Тело распятого Христа было символом Воплощения Бога. Веком составлен длинный мартиролог, список распятых тел...»¹⁴³. Но верно также и то, что в апокалиптических страданиях, ниспосланных нашему народу великой смутой 1917–1918 гг., «в этом крестном, терновом пути развития — залог нашего будущего»¹⁴⁴. Задача, предписанная новому поколению России ее великой исторической судьбой состоит в новом обретении и новом обустройстве той России, которая была потеряна в бурном водовороте драматических революционных событий, но которая должна восстановить свою прежнюю цивилизационную преемственность¹⁴⁵. Пережив смуту 1917–1918 гг., Гражданскую войну и последовавший за ней 70-летний период большевистского богоборческого тоталитарного режима с его красным террором, коллективизацией, массовыми репрессиями, Великой Отечественной войной, пережив все невзгоды, которые обрушились на наш народ в результате Февральской революции и Октябрьского переворота, Россия вступила на путь нового духовного возрождения, источником и гарантом которого является ее верность Божественному предназначению в истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аскольдов 1990 — Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 5–19. [*Askol'dov S. A. Religioznyy smysl russkoi revoliutsii (The religious meaning of the Russian revolution) // Iz glubiny: Sbornik statei o russkoi revoliutsii (From the depths of time: Collection of articles on the Russian revolution)*]. Moscow, 1990. P. 5–19.]
- Бадью 2016 — Бадью А. Век. М., 2016. [*Badiou A. Vek (Age)*]. Moscow, 2016.]
- Бакунин 1989 — Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. [*Bakunin M. A. Filosofia. Sotsiologiya. Politika (Philosophy. Sociology. Politics)*]. Moscow, 1989.]

¹⁴³ Бадью 2016. С. 146.

¹⁴⁴ Кавелин 1989. С. 170.

¹⁴⁵ Семенко 2010. С. 265.

- Бердяев 1990а — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. [*Berdiaev N. A.* Istoki i smysl russkogo kommunizma (The origins and meaning of Russian communism). Moscow, 1990.]
- Бердяев 1990б — *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. М., 1990. [*Berdiaev N. A.* Filosofia neravenstva (Philosophy of inequality). Moscow, 1990.]
- Бердяев 1991 — *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 250–289. [*Berdiaev N. A.* Dukhi russkoi revoliutsii (The spirit of the Russian Revolution) // *Vekhi: Iz glubiny* (Milestones: from the depth). Moscow, 1991. P. 250–289.]
- Бердяев 1993 — *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. [*Berdiaev N. A.* O naznachenii cheloveka (On the purpose on man). Moscow, 1993.]
- Бонхёффер 2013 — *Бонхёффер Д.* Этика. М., 2013. [*Bonhoeffer D.* Etika (Ethics). Moscow, 2013.]
- Боханов 2002 — *Боханов А. Н.* Самодержавие. М., 2002. [*Bokhanov A. N.* Samoderzhavie (Monarchy). Moscow, 2002.]
- Булгаков С., прот. 1964 — *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. П., 1964 [*Bulgakov S., archpriest.* Ocherki ucheniia Pravoslavnoi Tserkvi (Essays on the Doctrine of the Orthodox Church). Paris, 1964.]
- Булгаков 1991 — *Булгаков С. Н.* На пиру богов // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 290–353. [*Bulgakov S. N.* Na piru bogov (At the feast of the gods) // *Vekhi. Iz glubiny* (Milestones: from the depth). Moscow, 1991. P. 290–353.]
- Виндельбандт 2007 — *Виндельбандт В.* Прелюдии. М., 2007. [*Windelband W.* Preliudii (Preludes). Moscow, 2007.]
- Гильдебранд 1998 — *Гильдебранд Д.* Новая вавилонская башня. Избранные философские работы. СПб., 1998. [*Hildebrand D.* Novaia vavilonskaia bashnia. Izbrannye filosofskie raboty (The new tower of Babel. Selected philosophical works). Saint Petersburg, 1998.]
- Дронов 2017 — *Дронов И. Е.* Сильный, державный. Жизнь и царствование Александра III. М., 2017. [*Dronov I. E.* Sil'nyi, derzhavnyi. Zhizn' i tsarstvovanie Aleksandra III (Strong and mighty. Life and reign of Alexander III). Moscow, 2017.]
- Евлампиев 1998 — *Евлампиев И. И.* Божественное и человеческое в философии И. Ильина. СПб., 1998. [*Evlampiev I. I.* Vozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii I. Il'ina (The divine and the human in the philosophy of I. Ilyin). Saint Petersburg, 1998.]

- Иванов 1994 — *Иванов В. И.* Родное и вселенское. М., 1994. [*Ivanov V. I.* Rodnoe i vselenskoe. Moscow, 1994.]
- Игнатий Брянчанинов, свт. 2017 — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Избранные письма. М., 2017. [*Ignatii Brianchaninov, sviatitel'.* Izbrannnye pis'ma (Select letters). Moscow, 2017.]
- Изгоев 1991 — *Изгоев А. С.* Социализм, культура и большевизм // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 361–387. [*Izgoev A. S.* Sotsializm, kul'tura i bol'shevizm (Socialism, culture and bolshevism) // *Vekhi. Iz glubiny* (Milestones: from the depths). Moscow, 1991. P. 361–387.]
- Ильин 1993 — *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М., 1993. [*Il'in I. A.* Put' k ochevidnosti (The way to obviousness). Moscow, 1993.]
- Ильин 2006 — *Ильин И. А.* Путь духовного обновления. М., 2006. [*Il'in I. A.* Put' dukhovnogo obnoveniia (The path of spiritual renewal). Moscow, 2006.]
- Ильин 2008 — *Ильин И. А.* Возвращение. Мк., 2008. [*Il'in I. A.* Vozvrashchenie (Return). Minsk, 2008.]
- Ильин 2009 — *Ильин И. А.* Грядущая Россия. Мк., 2009. [*Il'in I. A.* Griadushchaia Rossiia (The coming Russia). Minsk, 2009.]
- Иоанн (Шаховской), еп. 1954 — *Иоанн (Шаховской), еп.* Время веры. Нью-Йорк, 1954. [*John (Shakhovskoy), bishop.* Vremia very (Time of faith). New York, 1954.]
- Кавелин 1989 — *Кавелин К. Д.* Статьи по философии, русской истории и культуре. М., 1989. [*Kavelin K. D.* Stat'i po filosofii, russkoi istorii i kul'ture (Articles on philosophy, Russian history and culture). Moscow, 1989.]
- Левицкий 2003 — *Левицкий С. А.* Свобода и ответственность. М., 2003. [*Levitsky S. A.* Svoboda i otvetstvennost' (Freedom and responsibility). Moscow, 2003.]
- Лихачев 1989 — *Лихачев Д. С.* Заметки и наблюдения. Из записных книжек разных лет. Л., 1989. [*Likhachev D. S.* Zametki i nabludeniia. Iz zapisnykh knizhek raznykh let (Notes and observations. From notebooks of different years). Leningrad, 1989.]
- Мейендорф И., прот. 1991 — *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1991. [*Meiendorff I., archpriest.* Pravoslavie v sovremennom mire (Orthodoxy in the modern world). New York, 1991.]
- Мунье 1992 — *Мунье Э.* Персонализм. М., 1992. [*Mounier E.* Personalizm (Personalism). Moscow, 1992.]

- Нибур 1996 — *Нибур Р.* Христос и культура. М., 1996. [*Niebuhr R.* Khristos i kul'tura (Christ and Culture). Moscow, 1996.]
- Новгородцев 1991 — *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. [*Novgorodtsev P. I.* Ob obshchestvennom ideale (On the public ideal). Moscow, 1991.]
- Панарин 1998 — *Панарин А. С.* Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX в. М., 1998. [*Panarin A. S.* Rossiiskaia intelligentsiia v mirovykh voynakh i revoliutsiakh XX veka (The Russian intelligentsia in the world wars and revolutions of the 20th century). Moscow, 1998.]
- Рикёр 2017 — *Рикёр П.* Философская антропология. М., 2017. [*Ricœur P.* Filosofskaia antropologiiia (Philosophical anthropology). Moscow, 2017.]
- Розанов 1990 — *Розанов В. В.* Уединенное. М., 1990. Т. 2. [*Rozanov V. V.* Uedinennoe (Recluse). Moscow, 1990. Tom 2.]
- Семенко 2010 — *Семенко В.* На обрыве времен. М., 2010. [*Semenko V.* Na obryve vremen (At the edge of time). Moscow, 2010.]
- Солоневич 2007 — *Солоневич И. Л.* Россия и революция. М., 2007. [*Solonevich I. L.* Rossiia i revoliutsiia (Russia and the revolution). Moscow, 2007.]
- Сорокин 2010 — *Сорокин П. А.* Социология революции. М., 2010. [*Sorokin P. A.* Sotsiologiiia revoliutsii (The sociology of the revolution). Moscow, 2010.]
- Тиллих 1995 — *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. [*Tillich P.* Izbrannoe. Teologiiia kul'tury (Selected works. Theology of culture). Moscow, 1995.]
- Тойнби 1996 — *Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М., 1996. [*Toynbee A.* Tsvivilizatsiia pered sudom istorii (Civilization under the tribunal of history). Moscow, 1996.]
- Федоров 1995 — *Федоров Н. Ф.* Собрание сочинений в 2 т. М., 1995. Т. 2. [*Fedorov N. F.* Sobranie sochinenii v 2 tomakh (Collected works in 2 volumes). Moscow, 1995. Tom 2.]
- Федотов 1967 — *Федотов Г. П.* Лицо России: Сборник статей (1918–1931). П., 1967. [*Fedotov G. P.* Litso Rossii: Sbornik statei (1918–1931) (The face of Russia: Collection of articles (1918–1931). Paris, 1967.]
- Федотов 1997 — *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. 1. [*Fedotov G. P.* Sud'ba i grekhi Rossii (Fate and sins of Russia). Saint Petersburg, 1991. Tom 1.]
- Франк 1990 — *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. [*Frank S. L.* Sochineniia (Works). Moscow, 1990.]

СМУТА 1917–1918 ГОДОВ КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАГЕДИЯ

- Франк 1991 — Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 167–199. [*Frank S. L. Etika nigilizma (Ethics of nihilism) // Vekhi. Iz glubiny (Milestones: from the depth). Moscow, 1991. P. 167–199.*]
- Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. [*Heidegger M. Vremia i bytie (Time and being). Moscow, 1993.*]
- Шёк 2010 — Шёк Г. Зависть. М., 2010. [*Schoeck H. Zavist' (Envy). Moscow, 2010.*]
- Шмеман А., прот. 1954 — Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954. [*Shmeman A., archpriest. Istoricheskii put' Pravoslavia (The historical path of Orthodoxy). New York, 1954.*]
- Шмеман А., прот. 2009 — Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983 гг. М., 2009. [*Shmeman A., archpriest. Sbranie statei 1947–1983 gody (Collection of articles 1947–1983). Moscow, 2009.*]
- Ясперс 1991 — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. [*Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii (Meaning and purpose of history). Moscow, 1991.*]
- Ясперс 2012а — Ясперс К. Просветление экзистенции. М., 2012. [*Jaspers K. Prosvetlenie ekzistentsii (Enlightenment of existence). Moscow, 2012.*]
- Ясперс 2012б — Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика. М., 2012. [*Jaspers K. Filosofia. Kniga 3. Metafizika (Philosophy. Book 3. Metaphysics). Moscow, 2012.*]

Abstract

Plato (Igmnov), archimandrite. Troubles of 1917–1918 — a national tragedy in the history of Russia

This article discusses the attempts of interpreting the moral and religious meaning of the two revolutions in Russia in February and October 1917 and the subsequent social upheavals and radical changes that occurred in all spheres of the political, socio-economic and cultural life of the country, which found itself in the ruins created by the October coup and civil war of the Russian Empire. Based on the assessment of the turmoil and its dramatic consequences, contained in the views of N. A. Berdyaev, I. A. Il'in, S. A. Levitsky, P. I. Novgorodtsev and other Russian religious thinkers, the author points to the ethical inconsistency of the slogans of the revolution, whose realization turned into a national tragedy of Russia in the XX century.

Keywords: The kingdom of God, faith, freedom, dignity, nobleness, revolution, troubles, apostasy, anarchy, terror, worldview, the road of history.

ИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР ЩЕЛКАЧЕВ

ОЦЕНКИ ЗНАЧЕНИЯ ПОМЕСТНОГО
СОБОРА 1917–1918 ГОДОВ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
И В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННОКОВ¹

УДК 281.93

Аннотация

В статье изучается влияние деяний Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. на церковную жизнь. Значение важных исторических событий понимается лучше по мере удаления от них во времени — эта закономерность справедлива и в отношении деяний Собора. Автор публикации оценивает важнейшие решения Собора с учетом воспоминаний его участников. В научный оборот вводятся записи из дневников митрополита Арсения (Стадницкого), товарища председателя Собора и одного из трех кандидатов в патриархи. Также осуществляется сравнение Поместного Собора 1917–1918 гг. со Вторым Ватиканским Собором Римско-католической церкви.

Ключевые слова: Поместный Собор Православной Российской Церкви, восстановление патриаршества, патриарх Тихон, митр. Арсений (Стадницкий), Второй Ватиканский Собор Римско-католической церкви.

Для глубокого понимания значения Собора важно не только тщательное изучение его деяний, воспоминаний о нем и научных исследований, написанных на основании этих материалов. Важно изучить, как соборные решения влияли на церковную жизнь, на порядок проведения соборов

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

в различных юрисдикциях русской эмиграции, на поместные соборы других Автокефальных Православных Церквей в XX веке. Большой интерес представляет сравнение Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и Второго Ватиканского Собора Римско-католической церкви. Судьбы участников Собора, в особенности принявших мученическую кончину или подвиг исповедничества, также должны стать предметом особого исследования.

Надо не упускать из виду, что различные группы церковного общества апеллируют к решениям Собора и его практике вплоть до наших дней. В особенности ярко это проявляется в переломные моменты крушения государственных режимов, контролировавших церковную жизнь, когда часть верующих начинает испытывать сомнения в полномочиях церковной иерархии, образовавшейся под влиянием этих переворотов.

Таким образом, возникает впечатление, что жизнь Собора в своеобразной форме продолжается до наших дней.

Сегодня быстро растет количество исследований, посвященных Поместному Собору Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Новые возможности открывает, в частности, многотомное издание трудов Собора, включающее материалы работы его Отделов, а также протоколы пленарных заседаний, впервые опубликованные в 1918 г. В настоящее время их публикация (с комментариями) близка к завершению.

По-новому позволяют увидеть многие особенности соборных заседаний и решений, уточнить характеристики его деятелей сведения, содержащиеся в дневниках митрополита Арсения Стадницкого (автор статьи имел возможность ознакомиться с еще неопубликованными материалами дневников²). Напомню, что митрополит Арсений был одним из трех кандидатов в патриархи, намеченных Собором, а также товарищем председателя Собора и возглавлял большинство пленарных заседаний.

² Дневниковые записи этого иерарха, бывшего одним из трех избранных на Соборе кандидатов на Патриаршество, готовятся к печати в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете.

Для понимания деятельности Собора и его решений важна характеристика основных церковных течений в период его подготовки, изменений в их влиянии и идеологии во время Собора и после него. Такая характеристика заметно зависит от церковной позиции исследователя. Именно поэтому каждый автор должен дать свою интерпретацию этой стороны церковной жизни для лучшего понимания его изложения.

Говоря о различии в целях и ожиданиях от работы Собора, можно выделить две группы.

Одну из них можно назвать традиционалистской. К ней относятся полагавшие, что Собор должен устранить отклонения от канонических норм, которые проникли в церковную жизнь вместе с синодальной реформой Петра I. На первом месте они видели восстановление патриаршего управления Церковью и возрождение соборности, которая предполагала регулярное проведение Поместных Соборов (они перестали собираться в Русской Церкви начиная с реформы Петра I).

Противники этой группы выдвигали возражения, состоящие в том, что в Русской Церкви в допетровскую эпоху и в Православной Церкви византийского периода церковные каноны приспособляли нормы церковной жизни к государственным и общественным изменениям. С этой точки зрения восстановление норм, существовавших более двухсот лет назад, хотя бы и нарушенных в результате насилия, как бы игнорирует происшедшие изменения и отвечает букве, но не духу канонов.

Это возражение признавалось существенным значительной частью традиционалистов. Они указывали на необходимость тщательного изучения канонических определений: какие из них могут быть изменены в той или иной степени, а какие являются неизменяемой основой церковной жизни, утвержденной по благодати Святого Духа Вселенскими Соборами. Многие модернисты, как обычно называют представителей другого течения, не отказывались от таких исследований, но уделяли им меньше внимания, так как были убеждены в положительном прогрессивном развитии не только общечеловеческих знаний, но и форм общественной жизни, к которым Церковь должна приспособливаться.

На практике очень большую роль играли люди, также из числа модернистов, для которых все церковные догматические и канонические решения представлялись устаревшими. Подлинная христианская вера у них вообще отсутствовала. Их мировоззрение полностью определялось политическими и культурными изменениями, возникшими в Европе и получившими широкое распространение. Они считали необходимым приспособить Церковь к этим «прогрессивным» новшествам, рассматривая Ее как человеческую организацию, сохранившую большое влияние. Их аргументы сводились к попыткам убедить отсталую, с их точки зрения, народную массу отказаться от устаревших взглядов. Эта довольно большая группа в своей практической политической и общественной деятельности не избегала прямого сотрудничества с открытыми противниками Церкви, стремившимися не столько к Ее трансформации, сколько к Ее уничтожению.

Согласно общему убеждению традиционалистов (не считая крайних монархистов) и большинства модернистов, Поместный Собор подтвердил верность Церкви каноническому преданию, хотя и допустил некоторые второстепенные отклонения, считавшиеся временными. Таким образом, высказанные в период предреволюционной подготовки к Собору опасения, что созыв Собора в период революционных потрясений может воспрепятствовать принятию решений в подлинно церковном духе, оказались ошибочными. Действительно, никогда революционные волнения не имели такой силы, как после февральского переворота 1917 г. Вдобавок противники восстановления церковных норм согласно Преданию пользовались поддержкой Временного правительства.

Более глубокое рассмотрение позволяет дать этому некоторые объяснения. До 1917 г. не было собраний, на которых политические и экономические пожелания разных частей русского народа могли бы быть выраженными целиком в соответствии с масштабами их влияния в народе, поэтому если допустить свободные пропорциональные выборы на Собор от мирян, эти разногласия могли бы увести Собор в сторону от церковных задач, породить непримиримые противоречия. Неважно, что миряне

имели бы только совещательный голос (как предполагалось изначально). Неважно также, какой была бы их относительная численность.

После февральского переворота возможность для обсуждения политических, экономических и других общественных изменений уже никакими законами не ограничивалась. Предстояли выборы в Учредительное собрание.

Народная масса, в основном крестьянская, ради экономической выгоды в большинстве готова была идти за безбожниками: эсерами или большевиками. Но, сохраняя православную веру, при выборе делегатов на Поместный Собор она же выдвигала людей благочестивых, ревнителей церковного Предания. Именно поэтому не оправдались расчеты либералов, пришедших к власти после Февральской революции и желавших подчинить Церковь своему влиянию. Они распустили Святейший Синод и заменили его новым, более уступчивым. Для подготовки к Собору новым Синодом был создан Предсоборный Совет, в котором господствовали модернисты. Эти последние рассчитывали, что, обеспечив на Соборе большинство делегатов из мирян и утвердив равноправное голосование всех членов Собора, они добьются своей цели. Но — делегаты из мирян не пошли за модернистами.

Не следует забывать, что практическое влияние епископата на решения Соборов зависит не только от числа участвующих в них клириков и мирян, но и от полномочий епископского совещания, предусмотренных Уставом Собора.

Устав Собора был принят Предсоборным Советом, причем даже господствовавшие в нем церковные либералы предоставили епископскому совещанию возможность отклонять решения Собора простым большинством голосов. Очевидно, по желанию Временного правительства перед началом Собора, 10 августа 1917 г., Синод внес поправку, согласно которой епископское совещание могло отклонять решения Собора при условии, что против него выскажутся две трети епископов.

Только после внесения этой поправки, 11 августа 1917 г., Временное правительство издало Постановление о правах Собора: «1) Предоставить <...> Собору Всероссийской Церкви выработать и внести на утвержда-

дение (?) Временного Правительства законопроект о новом порядке свободного (!) самоуправления Русской Церкви. 2) Сохранить впредь до принятия (!) Государственной властью нового устройства высшего церковного управления в ведении <...> Синода и состоящих при нем установлений»³. В заключительной части представления, направленного Святейшим Синодом Поместному Собору, указывалось, что право составления Устава Собора принадлежит самому Собору. Устав Собора так и не был утвержден на пленарном заседании, хотя некоторые изменения процедурного характера обсуждались и были в него внесены. Безусловно, наиболее влиятельные представители традиционалистского большинства Собора не были довольны многими разделами Устава, но понимали, что при некоторых обстоятельствах Временное правительство или подобный ему орган государственной власти может заявить, что внесенные в Устав изменения не отвечают его представлениям о свободном церковном самоуправлении и не утвердить соборных решений. Поскольку выяснилось, что и при существующем Уставе большинство стоит за сохранение церковных традиций, постольку можно было не спешить с изменениями Устава до реального признания церковной независимости государством при движении к православной вере большинства народа. Тот или иной подход должен был быть утвержден на пленарном заседании, которое так и не состоялось.

Значительные результаты, достигнутые Поместным Собором, объясняются не только наличием консервативного большинства, желавшего сохранить церковное предание, но и, выражаясь современным языком, наличием харизматического лидера, указывавшего путь, который открывал возможность благодатному действию Святого Духа.

По воспоминаниям митрополита Вениамина (Федченкова), бывшего в то время архимандритом, в первые недели работы Собора было явно видно, как он из некоего подобия церковного парламента или Учредительного собрания превращается в подлинно Церковный Собор⁴.

³ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. С. 53.

⁴ Вениамин (Федченков), митр. 1994. С. 284–285.

Начиная с открытия все большее число участников Собора ощущали благодатное действие Божие⁵. Священномученик Иларион (Троицкий) вспоминает свой умиленный плач во время молебна при открытии Собора, хотя программа решений, подготовленная Предсоборным Советом, совсем не соответствовала его чаяниям. Он глубоко верил, что открывшийся после двухсотлетнего перерыва Поместный Собор Русской Церкви направит Ее по богоугодному пути⁶.

Это не единичное свидетельство, но передать в научном исследовании причины такой уверенности сложно, если вообще возможно.

Следует отметить важнейшее процедурное решение, принятое по предложению церковных лидеров Собора, которое было важным этапом на пути прекращения борьбы по парламентским традициям и укрепления духа церковного единства.

Уже в самом начале работы было решено отказаться от выборов участников различных Отделов, поскольку такие выборы могли вызвать политический торг (например, противники восстановления патриаршества могли бы предложить сторонникам сближения со старообрядцами: «поддержите наших кандидатов в Отдел о высшем церковном управлении, а мы будем содействовать избранию ваших кандидатов в Отдел о единоверии»). По предложению архиепископа Тамбовского Кирилла (Смирнова) было решено, что каждый делегат Собора может работать в любых отделах (но не более, чем в пяти), а число участников каждого Отдела не ограничивается⁷.

Важное значение имело сделанное на одном из пленарных заседаний указание председателя, владыки Арсения (Стадницкого), о том, что для Православной Церкви важно не большинство (которое в тот момент было достигнуто по одному из вопросов), а единство, поэтому следует продолжить поиск решения, удовлетворяющего по возможности всех или наибольшее число участников.

⁵ Евлогий (Георгиевский), митр. 1994. С. 234.

⁶ Дело великого строительства церковного 2009. С. 56.

⁷ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 1. С. 107.

Время, когда проходили заседания Собора, было тревожным, и решение о восстановлении патриаршества требовалось принять как можно скорее, но руководители стремились предоставить слово всем участникам, которые полагали, что они могут высказать какие-то новые аргументы. Так, сторонник восстановления патриаршества архиепископ Кирилл (Смирнов) убедил участников Собора отменить решение о прекращении дебатов и предоставить слово противникам восстановления патриаршества, хотя из опыта заседаний Отдела в высшем церковном управлении было очевидно, что ничего нового они не скажут. «Нельзя затыкать людям рот», — сказал тогда владыка Кирилл⁸.

При выборах в органы Высшего Церковного управления, сформированные в конце первой сессии Собора в декабре 1917 г., стремились предоставить место представителям всех течений, а не только традиционного большинства. Так, в Высший Церковный Совет были избраны противники патриаршества протопресвитер Георгий Шавельский от священнослужителей и профессор Илья Громогласов от мирян⁹.

Восстановление патриаршества стало важнейшим результатом работы Собора. Именно по этому вопросу шли наиболее горячие дискуссии в первые два месяца после его открытия. По воспоминаниям модернистов, в частности обновленца Б. В. Титлинова, профессора Петроградской духовной академии, они понимали, что их на Соборе явное меньшинство. Фактически почти все они оказались на Соборе не в результате выборов, сторонниками которых себя провозглашали, а как члены Предсоборного Совета, сформированного под давлением обер-прокурора В. Н. Львова. Характеризуя попытки Львова и других либералов-февралистов навязать Церкви свою программу, профессор С. Н. Булгаков ввел яркий термин — «эсеропапизм».

По свидетельству митрополита Вениамина (Федченкова), наблюдателю за дебатами на Соборе непременно показалось бы, что либералы составляют

⁸ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 2. С. 79.

⁹ Илья Громогласов вскоре принял священный сан. В наши дни он был канонизирован как священномученик.

значительное большинство, так как пятьдесят модернистов выступали чаще, чем остальные пятьсот членов Собора. Но при голосовании выявлялось, что громадное большинство Собора — сторонники церковного Предания¹⁰.

Возражений против патриаршества было много, но практически все они сводились к перечислению негативных сторон церковной жизни при том или ином патриархе (например, возникновение раскола при патриархе Никоне). При этом убедительные доводы в пользу того, что такие же печальные события не могли произойти без патриарха, не приводились.

Вместе с тем ярко проступала характерная для многих модернистов тенденция, о которой упоминалось выше, — стремление подчинить решение церковных вопросов потребностям светского нецерковного общества. Говорилось, что в стране принято республиканское устройство (забывали при этом, что Временное правительство не имело права провозглашать республику до Учредительного собрания), а патриаршество — это церковное самодержавие, оно несовместимо с новым гражданским строем. Оно, якобы, несовместимо и с соборностью, которая понималась не как добровольное единство всех верных, просвещенных благодатию Святого Духа, а как церковная демократия, основанная на равном для всех избирательном праве.

Аргументы сторонников патриаршества, которые возобладали на Соборе, самая яркая речь в защиту патриаршества священномученика Илариона (Троицкого) и порядок выборов патриарха из трех кандидатов хорошо известны¹¹, поэтому имеет смысл остановиться на характеристике выдвинутых Собором кандидатов на патриаршество, основываясь на записях митрополита Арсения (Стадницкого).

Очень часто, особенно в изданиях для массового читателя, говорится, что первые два кандидата — архиепископ Антоний (Храповицкий) и архиепископ Арсений (Стадницкий) — были известнейшими пастырями Церкви, а третьего кандидата — владыку Тихона (Белавина) — мало

¹⁰ Вениамин (Федченков), митр. 1994. С. 283.

¹¹ См.: Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 2. С. 377.

кто знал, и его выдвижение было неожиданным. Этим хотят подчеркнуть волю Божию, проявившуюся в избрании по жребию.

В действительности избрание кандидатами председателя Собора и двух его заместителей не представляется таким уж неожиданным. Скорее, надо объяснить, почему председатель Собора оказался при выборах третьим. Дело в том, что возведенный в сан митрополита за день до открытия Собора владыка Тихон был избран его председателем согласно традиции, по которой на Соборе председательствует архиерей, в епархии которого этот Собор проходит.

Владыки Антоний и Арсений действительно были более известны Церкви, чем святитель Тихон, но между ними существовали разногласия, которые не имели широкой известности среди всех верующих, но не являлись тайной для тех, кто был в курсе синодальных дел. Избрание одного из этих кандидатов было бы негативно воспринято сторонниками другого.

Из дневников владыки Арсения видно, что расхождения по ряду церковных вопросов между ним и владыкой Антонием непрерывно накапливались. Если до 1905–1906 гг. владыка Арсений считал Антония своим единомышленником, то после революционных событий и начала работы Предсоборного Присутствия их разногласия проявлялись постоянно, в том числе, в разном отношении к текущим политическим событиям и к желательности участия в них Церкви, а также к реформе преподавания в семинариях и академиях.

Владыка Антоний позволил себе едкую шутку, назвав Арсения «жидакетом». Арсений, в отличие от многих архиереев, отказался от вступления в Союз Русского Народа и так же, как первоприсутствующий в Синоде митрополит Антоний (Вадковский), скептически относился к его деятельности.

В предвоенные годы владыку Арсения, согласно записям в его дневнике, все больше беспокоило влияние, которое архиепископ Антоний благодаря поддержке обер-прокурора В. К. Саблера и в тесном взаимодействии со своим младшим товарищем архиепископом Финляндским Сергием (Страгородским) оказывал на ход церковных дел, в особенности

на духовное образование. Эти многие дневниковые заметки близки к примитивно-вульгарному, но образному выражению Сергия Труфанова о том, что Антоний относится ко всем архиереям свысока, пренебрегает их мнением и считается только со своим дружкой — архиепископом Финляндским Сергием, который видит на три аршина вглубь, в то время как сам Антоний только на два¹².

Внимательное изучение результатов голосования при избрании председателя Собора и двух его товарищей и при выдвижении трех кандидатов для определения по жребию будущего патриарха показывает, что, хотя количество безусловных сторонников владыки Антония (Храповицкого) значительно превосходило число делегатов, ставивших на первое место владыку Арсения (Стадницкого) или владыку Тихона (Белавина), у двух последних не было такого большого числа почти непримиримых противников. Когда каждый из более чем трехсот присутствовавших на пленарном заседании должен был назвать одного наиболее предпочтительного для него кандидата, за владыку Антония высказалось более ста делегатов, в то время как за двух других избранных впоследствии кандидатов — менее тридцати голосов за каждого. Преимущество владыки Антония очень существенное, но все же однозначно готовых отдать ему предпочтение оказалось значительно менее половины. Только в первом туре последующего голосования, каждый участник которого называл имена трех кандидатов, владыка Антоний получил более половины голосов. Владыка Арсений был выдвинут во втором туре. Для выдвижения владыки Тихона понадобился третий тур. Преимущество владыки Тихона перед следовавшим за ним в этом туре владыкой Плаконом (Рождественским) было не слишком значительным¹³.

При этом следует принимать во внимание, что, как было уже сказано, для значительного числа участников Собора кандидатура митрополита Антония была неприемлема. Так, при выборах председателя Собора и его

¹² Труфанов 2013.

¹³ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 3. С. 53, 55–56.

товарищей за владыку Тихона и владыку Арсения было подано более четырехсот голосов (407 и 404 соответственно), а против — совсем немного, чуть более тридцати (33 и 31). За владыку Антония как товарища председателя проголосовало 285 человек (из списочного состава 560, т. е. едва больше половины), а против его избрания — 150 человек¹⁴.

Очевидно, что избрание его патриархом могло бы привести к разделению в Церкви или к отказу от участия в какой бы то ни было церковной деятельности значительного числа людей.

Владыка Арсений (Стадницкий), судя по результатам голосования, имел несколько большую поддержку, чем митрополит Тихон, причем против них обоих высказывалось почти равное незначительное меньшинство. Архиепископ Арсений имел большой опыт работы в Синоде и Государственном Совете, под его руководством в течение нескольких лет шла подготовка к реформе духовного образования, отложенная, в конечном счете, до созыва Собора. Он считался самым выдающимся администратором среди архиереев Русской Церкви того времени.

Однако, из дневников владыки Арсения и иных материалов видно, что в течение длительного периода существовало явное расхождение между ним и не менее влиятельными владыками Антонием (Храповицким) и Сергием (Страгородским). Последние почти всегда добивались предлагаемых ими решений при поддержке обер-прокурора Святейшего Синода, но единства, столь необходимого для Православной Церкви, на Соборе не было.

При внешне корректном отношении ко всем архиереям, с которыми ему приходилось иметь дело, владыка Арсений в своих дневниках в адрес многих из них высказывается весьма критически с высоты безусловно присущей ему административной мудрости. Так, он делает в дневнике замечание о том, что владыка Антоний недопустимым образом пренебрег достоинством архиерея, ответив шуткой на обвинения в свой адрес, хотя это и было одобрено большинством участников заседания¹⁵.

¹⁴ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 1. С. 64, 70.

¹⁵ Арсений (Стадницкий), митр. 2017. С. 143.

На страницах дневника встречаются ироничные замечания в адрес будущего грузинского патриарха-католикоса Кириона, прославленного ныне священномученика, — при доброжелательном официальном отношении и поддержке владыки Кириона во время инспекции его епархии¹⁶.

Записывая свои впечатления о деятельности председателя Собора владыки Тихона, владыка Арсений высказывается в таком роде, что у митрополита Московского не хватает способностей для надлежащего выполнения выпавшей на его долю трудной задачи.

Знакомство с этими дневниковыми записями наводит на мысль, что в случае избрания патриархом владыка Арсений, проявляя административную мудрость и такт (как при исполнении обязанностей председателя на пленарных заседаниях Собора), фактически руководствовался бы своими взглядами, не считаясь с мнением членов Синода и близких ему архиереев. Впрочем, как записывал сам владыка Арсений уже после выборов, патриарху содействует особая благодать Божия, преобразующая и исцеляющая многие его слабости.

После избрания Патриарха Тихона это впечатление высказывалось не только владыкой Арсением. Но иногда действие благодати стремятся подчеркнуть, умаляя способности и достижения владыки Тихона до его избрания.

Безусловно, он не был таким выдающимся пастырем, как владыка Антоний (Храповицкий), за которым охотно шли многие верующие, ни таким выдающимся администратором, как владыка Арсений, ни выдающимся богословом как будущий патриарх Сергей (Страгородский).

Хотя свт. Тихон не обладал известностью и опытом синодальной работы владык Антония и Арсения, он принадлежал к числу наиболее выдающихся церковных пастырей. Он имел опыт управления различными епархиями, очень сильно отличавшимися по составу паствы, — подобного опыта не было ни у кого из архиереев. Начинал он свое служение в Холмской епархии, отличавшейся очень сильным католическим

¹⁶ Арсений (Стадницкий), митр. б. г.

и униатским влиянием. Здесь он успешно защищал православие, не прибегая к помощи государственных чиновников, как делали многие священнослужители в тех краях.

Затем он попал в Северную Америку, где под его омофором оказались православные, проживавшие на громадной территории Канады и Соединенных Штатов Америки. Естественно, что о государственной поддержке не могло быть и речи. И именно здесь свт. Тихон добился выдающихся успехов, каких не имели русские архиереи ни до, ни после него. При нем практически все униаты, перебравшиеся в Америку из Австро-Венгрии, перешли в православие. Сохраняя налаженную жизнь в приходах на Аляске, откуда началось православие в Америке, он переносит центр своей деятельности в Нью-Йорк и Сан-Франциско, строит новые храмы, объединяет разноплеменную православную массу, прибывшую в Америку из других Поместных Церквей. Фактически он создает в Америке Православную Церковь.

Вернувшись в Россию, он получает в управление Ярославскую епархию, в которой сильны древние великорусские православные традиции. Как и многие архиереи, он становится почетным членом Союза Русского Народа¹⁷.

Следует отметить независимое поведение владыки Тихона по отношению к губернской администрации. Когда после смерти Столыпина от правительства пришли секретные указания о необходимости повлиять на выборы в Думу, владыка Тихон поддерживать их не стал. Безусловно, не без влияния Ярославского губернатора Д. Н. Татищева он впоследствии был переведен в Литву, в город Вильно.

В момент перевода на новую кафедру проявилась любовь к владыке Тихону местной паствы, присвоившей ему звание почетного гражданина

¹⁷ Когда Патриарха Тихона упрекали в этом во время допроса, он с достоинством ответил, что, по его мнению, в России быть русским не предосудительно. При этом никаких обвинений, связанных с оскорбительными действиями в отношении инородцев (как это бывало во время допросов), ему предъявить не могли.

Ярославля. При частых переводах архиереев из одной епархии в другую это случай совершенно исключительный.

Вновь оказавшись в епархии с преобладающим католическим населением, владыка Тихон и здесь быстро завоевал любовь православной паствы, установил мирные отношения с римско-католическим духовенством.

Всемерно стремясь к сотрудничеству с государственной администрацией, стараясь избегать по возможности любых конфликтов, владыка Тихон никогда не приносил в жертву церковную независимость, не поступался достоинством православного архиерея. Показательна его реакция на сообщение в прессе о том, что он награжден орденом. Владыка отметил, что православные архиереи не награждаются орденом, а сопричисляются к нему.

После Февральской революции святитель Тихон не устранился в одиночку во время пасхальных синодальных каникул оказать противодействие обер-прокурору В. Н. Львову, который стремился передать газету «Церковно-Общественный Вестник» профессору Петроградской духовной академии Б. В. Титлинову, будущему обновленцу, для агитации в пользу либерально-модернистских реформ. В конечном счете, обер-прокурор распустил Синод и удалил из него владыку Тихона вместе с другими своими противниками. В новый состав Синода он пригласил более покладистых архиереев.

О популярности «опального» владыки Тихона свидетельствует избрание его Московским митрополитом и выдвижение в Предсоборный Совет от архиереев.

Когда пишут о настроении кандидатов в патриархи, ожидавших, кому из них выпадет жребий взять на себя ответственность за судьбу Церкви, чаще всего повторяют одну и ту же характеристику (не указывая, откуда она получена¹⁸).

Про владыку Антония (Храповицкого) говорят, что он готов был возглавить управление Русской Церковью и вести ее по пути, желательному для его многочисленных сторонников. Митрополита Арсения

¹⁸ Иногда ссылаются на свидетельство митрополита Евлогия (Георгиевского).

ужасала возможность стать патриархом, и он молил Бога, чтобы чаша сия его миновала¹⁹. О святителе Тихоне свидетельствуют, что он был готов подчиниться воле Божией.

Следует отметить, что такая характеристика владыки Антония скорее всего происходит от его противников, приписывавших ему гордость и самоуверенность. Иногда эти сообщения доходят до такой враждебности, что утрачивают всякое правдоподобие.

Получив известие об избрании святителя Тихона, владыка Антоний по прибытии в храм Христа Спасителя с радостью приветствовал Божию избранника и сказал, что его заветное желание о восстановлении патриаршества в Русской Церкви, для осуществления которого он неустанно работал на протяжении двух десятилетий, наконец воплотилось в жизнь.

В дневниковых записях владыки Арсения есть немало свидетельств того, что он глубоко понимал ответственность и тяжесть патриаршего служения. После избрания святителя Тихона он действительно выражает удовлетворение, что его миновало это бремя.

Из слов святителя Тихона, сказанных им при получении известия о том, что жребий выпал на него, очевидно, что более глубоко осознавать тяжесть патриаршего служения «в настоящую тяжелую годину» вряд ли возможно²⁰.

Подчиниться воле Божией все кандидаты перед избранием обещали в равной степени.

Исключительно интересны воспоминания владыки Арсения (Стадницкого) о его беседе с нареченным патриархом. Вспоминая, как святитель Тихон при встрече напомнил ему свое предсказание о том, что первый патриарх будет совершенно ординарной, ничем не выдающейся личностью, владыка Арсений, скептически относившийся к способностям святителя, выражает надежду, что великое смирение избранного патриарха привлечет к нему особое содействие благодати Божией.

¹⁹ Евлогий (Георгиевский), митр. 1994. С. 277.

²⁰ Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995. Т. 3. С. 118.

Это свидетельство владыки Арсения о глубоком смирении нареченного патриарха представляет особый интерес. Многоопытного архиепископа Арсения нельзя было поразить так называемым «смиреннословием», и его свидетельство в дневнике, а не для посторонних, говорит о подлинно глубоком его впечатлении²¹.

Есть и другие свидетельства: для очень многих личность новоизбранного патриарха открылась как бы заново, их привлекали его смирение и любовь. Уверенность, что по явной воле Божией Церковь в тяжелейшее для нее время получила нужного ей вождя, объединяла значительное большинство участников Собора.

Восстановление патриаршества, согласно общему признанию, является самым важным результатом работы Собора. При этом нужно принимать во внимание, что и Синод был сохранен в качестве органа высшего церковного управления вместе с вновь созданным Высшим Церковным Советом. В последующее время Высший Церковный Совет сохранить не удалось, но совместное управление Русской Церковью патриарха и Синода прочно вошло в жизнь. В связи с этим можно вспомнить высказывание свт. митрополита Филарета Московского, считавшего, что упразднение патриаршества Петром I не было полезно для Церкви, но и ликвидация сложившейся системы синодального управления может быть вредной. Предпочтительнее ее трансформация с возможным возглавлением Синода патриархом.

Помимо создания системы высшего церковного управления с патриархом во главе Собор выработал много важных для церковной жизни решений. Прежде всего это Определения о епархиальном управлении и о православном приходе (Приходской устав). Наладить церковную жизнь в соответствии с этими определениями не удалось из-за политики большевиков, направленной на уничтожение Церкви и веры, а также из-за существенных изменений в жизни народа и в системе государственного управления. На их основе, с учетом местных условий, формировались соответствующие

²¹ Арсений (Стадницкий), митр. Б. г.

церковные учреждения в эмиграции и в тех частях Российской империи, которые после революции стали независимыми государствами.

Однако значение соборных решений, равно как и незавершенной работы в Отделах, определяется не только тем, что они впоследствии использовались вне области влияния богоборческой власти. Они также оказали существенное влияние на жизнь Церкви в условиях начавшихся гонений (хотя и не могли исполняться в точности). Произошло это благодаря тому, что сам характер обсуждения вопросов на пленарных заседаниях и в Отделах все больше и больше способствовал укреплению духа любви и согласия среди членов Собора. Как было сказано выше, и участники Собора, и очевидцы ясно чувствовали, начиная с избрания патриарха, действие благодати Божией, позволявшей православным людям побеждать все более усиливавшийся в стране дух злобы и вражды, а добру торжествовать в церковной жизни, несмотря на усиливавшиеся гонения.

Полезно также кратко сравнить результаты Поместного Собора Русской Церкви 1917–1918 гг. и II Ватиканского Собора Римско-католической церкви.

Оба Собора проходили в условиях окончания так называемой «эры Константина». Заканчивалась длительная эпоха, когда в разных странах Европы и Америки христианство пользовалось поддержкой государства и одна из христианских конфессий признавалась государственной религией. В новый период типичным было отделение Церкви от государства, которое чаще всего сопровождалось враждебностью к христианству, иногда переходящей в жестокие гонения, как это было в России, а также в Мексике и Испании в 1930-е годы, в странах Восточной Европы после утверждения там коммунистических режимов.

Сравнивая русский Поместный Собор 1917–1918 гг. и Ватиканский Собор 1960-х гг., часто указывают, что католический Собор полностью осуществил намеченную программу по выработке решений, необходимых для Церкви в новых условиях. Поместный Собор 1917–1918 гг. не смог завершить намеченную программу, даже с учетом того, что высшая церковная власть разрешила архиереям в пределах своих епархий в некоторых

случаях вводить в жизнь решения, предложенные Отделами Собора, но не утвержденные на пленарных заседаниях.

Считать это преимущество Ватиканского Собора можно лишь частично. Быстрые и весьма существенные изменения в церковной жизни привели католиков к необходимости если не отмены некоторых решений Ватиканского Собора, то, по крайней мере, существенной их корректировки, разработки их подходящего истолкования.

Условия существования Русской Церкви после Поместного Собора менялись гораздо быстрее и гораздо более существенно, чем положение Римско-католической церкви после Ватиканского Собора. Для Русской Церкви после Собора главным оказались не буква, но дух его работы и принятых решений. Те, кто придерживались, возможно, различных взглядов, но искренно стремились воплотить в жизнь христианские заповеди, убедились в возможности успешного достижения согласия в духе любви не только в уже принятых определениях, но и во всем, что предстояло сделать.

По Промыслу Божию участие в Соборе мирян с равным голосом и в количестве, превышавшем число клириков, задуманное либералами Временного Правительства с целью подчинить Церковь, получило совершенно иное значение. Народ выбирал делегатами на Собор людей искренне благочестивых, имевших страх Божий, и попытка модернистов с помощью богоборческой власти провести через Собор церковную революцию не удалась. На Соборе укрепилось единство иерархии с благочестивыми мирянами, что помогло Церкви выстоять в период жестоких гонений.

Без дополнительного изучения вопроса было бы неправильно утверждать, что после Ватиканского Собора единство иерархии и мирян укрепилось в меньшей степени, чем на Соборе Русской Церкви (несмотря на то, что во многих католических странах прошло голосование за осуждаемые иерархией разводы, аборт и однополые браки). Но успехи Поместного Собора в этом отношении во всяком случае не уступают успехам Ватиканского Собора.

Подобно тому, как решения II Ватиканского Собора у многих традиционистов вызвали протест, что, в конечном счете, привело к отделению группы левевристов, так и отдельные решения Поместного Собора Русской Церкви вызвали у некоторых делегатов опасения, что они ведут к нарушению церковных канонов. Наиболее критически по этому поводу высказался управляющий Московским Даниловым монастырем епископ Волоколамский Феодор (Поздеевский). Решения Собора о епархиальном управлении представлялись владыке Феодору нарушением церковных канонов из-за умаления власти епископа в епархии²².

Такие же опасения высказывали и другие участники Собора, но они поверили сделанным разъяснениям о том, что в действительности предлагаемые Определения к нарушению канонов не приведут. Владыка Феодор не подписал соборные акты, но сохранил единство с Церковью.

Оценивая такого рода соборные определения по прошествии значительного времени, можно отметить, что хотя критика этих определений не была беспочвенной, в действительности нарушения канонов не произошло.

Можно рассмотреть с практической точки зрения Определение Собора об избрании епархиального архиерея при освобождении епископской кафедры.

Согласно Определению, архиереи, назначенные к участию в избрании, вместе с клиром и мирянами епархии голосуют по списку кандидатов (как предложенных Синодом, так и указанных епархией). Архиерей, получивший не менее двух третей голосов, считается избранным и представляется на утверждение церковной власти.

В этой формулировке явно отражается стремление представителей духовенства взять под контроль избрание епископов. Это желание возникало по разным причинам. Кто-то надеялся на то, что система выборов помешает выдвижению недостойных кандидатов. Кто-то, напротив, будучи нарушителем нравственных норм, надеялся избежать

²² Владыка Феодор отмечал, что Собор в начале своей работы не присягал быть верным догматам и канонам Церкви, как это делалось ранее на православных Соборах.

вполне законных и каноничных мер со стороны епископа по отношению к недостойным пастырям.

Аргументация сторонников избирательной системы подменяла светской демократией церковную соборность, под которой понимается свободное единение всех чад Церкви при действии благодати Божией. Возглас «аксиос!», содержащийся в чине рукоположения, интерпретировался, например, как свидетельство о существовавшей ранее избирательной практике. В действительности этот возглас в древней Церкви свидетельствовал о том, как важно, чтобы паства выражала согласие с кандидатурой предлагаемого ставленника, но вовсе не предполагал право верующих выдвигать от прихода или от епархии своего кандидата, который затем рукополагался бы епископом.

Для пояснения можно привести в пример чинопоследование Таинства брака. Без согласия обоих вступающих в брак, засвидетельствованного их собственными словами, священник не должен совершать венчание. Но родители или опекуны, согласие которых бывает необходимо, совсем не обязаны соглашаться с желаниями опекаемых и могут отвергнуть неподходящий, с их точки зрения, выбор.

Епископы, как следует, например, из сочинений святого Иоанна Златоуста, могли в некоторых случаях предлагать пасомым выбирать себе пастыря, но если избирался не самый достойный кандидат, они не подчинялись общему желанию, но стремились убедить собравшихся избрать более достойного, по их мнению, кандидата.

Сторонники принятой на Соборе формулировки утверждали, что хотя получивший более двух третей голосов кандидат и считается избранным, но об этом сообщается высшей церковной властью, у которой есть возможность при наличии протеста со стороны епископов убедить паству изменить свое решение.

Выработанная Собором формулировка должна была рассеять опасения, что при избрании пастырей с мнением паствы не будут считаться, как это было до Собора.

Подобно этому, многие иные Определения о высшем церковном управлении и некоторые другие не отражают представления Собора

об идеальном церковном устройстве, а приняты как временно необходимые для укрепления согласия и единства. Предполагалось, что после урочавания накопившихся разделений они будут усовершенствованы.

С полной ясностью это проявляется при рассмотрении Положения о составе Высшего Церковного Совета и епархиальных советов.

В Высший Церковный Совет, помимо председателя-патриарха, входили три епископа, направлявшиеся Синодом, шесть клириков и шесть мирян. Если кто-то из мирян принимал священный сан, то по строгому смыслу соборного Определения он должен был прекратить участие в работе Совета и уступить свое место другому мирянину. Такой подход предполагает, что при рукоположении человек переходит в иную касту и не может более выражать чаяния и взгляды мирян, к которым он принадлежал до рукоположения. Но с церковной точки зрения рукополагаемый получает благодать Святого Духа для служения Церкви, и его способность служить, в частности, пользе мирян увеличивается, а не уменьшается.

При реально существовавшем подобии кастового разделения между духовным сословием и мирянами, при разногласиях и недоверии между черным и белым духовенством Определения, принятые Собором, способствовали предотвращению разногласий и недоверия.

Очевидно, что со временем, когда новые правила избрания епископов позволили бы устранить эти прискорбные недостатки, предполагалось отменить ограничения на возможность для клириков представлять интересы мирян.

В посвященных соборным решениям работах, в особенности обновленческих, часто можно встретить критику соборных Определений, касающихся отношений Церкви и государством. Собор-де желал политически невозможного, вместо того чтобы высказывать пожелания, которые реально могли быть удовлетворены²³.

По этому поводу следует учитывать, что Собор был уполномочен защищать взгляды и интересы подавляющего большинства православного

²³ Дело великого строительства церковного 2009. С. 296.

населения России, в то время как Временное правительство и сменившие его большевики не имели такого рода народной поддержки, следовательно, не имели и права навязывать стране свой голос в религиозной сфере.

Знакомство с рекомендациями по поводу того, что мог просить у власти Собор, приводит на память сатиру Салтыкова-Щедрина. Некий либерал начинает с просьбы удовлетворить некие нужды «по возможности», затем переходит к более скромному «хоть что-нибудь» — и получает в ответ совет действовать «применительно к их подлости». Именно такой совет действовать «применительно к подлости» просматривается в рекомендации Б. В. Титлинова принимать то, что готова была предоставить большевистская власть.

Подводя итоги, хочется еще раз указать на выдающееся значение Поместного Собора 1917—1918 гг., объединившего все здоровые элементы Церкви перед лицом начинавшихся жестоких гонений.

Попытки превратить Собор в Учредительное собрание, решения которого, разрушив каноническое основание Церкви, подчинят ее светским либеральным нормам, явно не удались.

Очевидно, что в последующее время созывать Собор с участием мирян, сохраняя избирательную практику 1917 г., не представлялось возможным. При большевиках на протяжении десятилетий нельзя было и думать о каких-то свободных выборах. Все больше возрастало число мирян, крайне редко приходящих в храм и несведущих в самых основных вопросах церковного учения. Эта ситуация сохраняется и до наших дней, несмотря на все усилия по воцерковлению верующих, относящих себя к православным.

Призывы к проведению Собора по примеру 1917—1918 гг. явно отражают стремление подорвать авторитет архиерейских Соборов, так как невозможность провести выборы среди всех, кто причисляет себя к православным, не может не быть очевидной для авторов такого рода призывов.

Вместе с тем соборные решения, как и результаты обсуждения в Отделах Собора важных церковных вопросов, представляют величайший интерес в наши дни. В качестве примера можно указать на определение

различий между «православным патриархом» и «римским папизмом» в речи священномученика Илариона (Троицкого).

Безусловно, изучение материалов Собора, а также его влияния на церковную жизнь последующего времени, почитание исповедников и мучеников из числа его участников необходимо для укрепления церковной жизни в наше время.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арсений (Стадницкий), митр. 2017 — *Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. Поместный Собор. М., 2017. [Arsenius (Stadnitsky), metropolitan. Dnevnik. Pomestnyi Sobor (Diary. Local Council). Moscow, 2017.]*
- Арсений (Стадницкий), митр. б. г. — *Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. (Рукопись). Б. м., б. г. [Arsenius (Stadnitsky), metropolitan. Dnevnik. (Rukopis') (Diary. (Manuscript)). No place, no year.]*
- Вениамин (Федченков), митр. 1994 — *Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. [Benjamin (Fedchenkov), metropolitan. Na rubezhe dvukh epoch (At the turn of two eras). Moscow, 1994.]*
- Дело великого строительства церковного 2009 — *Дело великого строительства церковного. Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 2009. [Delo velikogo stroitel'stva tserkovnogo. Vospominaniia chlenov Sviashchennogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi 1917–1918 godov (The great construction of the Church. Memoirs of members of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918). Moscow, 2009.]*
- Деяния Собора 1917–1918 гг. 1995 — *Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1995. Т. 1–3. [Deianiia Sviashchennogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi (Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church.). Moscow, 1995. Tom 1–3.]*
- Евлогий (Георгиевский), митр. 1994 — *Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994. [Euglogius (Georgievsky), metropolitan. Put' moei zhizni (My life's path). Moscow, 1994.]*
- Труфанов 2013 — *Труфанов С. М. «Святой черт». М., 2013. [Trufanov S. M. "Sviatoi chert" ("Holy devil"). Moscow, 2013.]*

Abstract

Shchelkachev Alexander, priest. An evaluation of the value of the Local Council of 1917–1918 in the historical perspective and in the memories of contemporaries

The article explores the influence of the acts of the Local Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918 on Church life. The significance of important historical events is understood better as they move farther back in time — this pattern is also true for the acts of the Council. The A. of the publication evaluates the most important decisions of the Council, taking into account the memories of its participants. The A. offers to the public and scientific community the diaries of Metropolitan Arsenius (Stadnitsky), a comrade of the chairman of the Council and one of the three candidates for the patriarchal seat. A comparison is also made between the Local Council of 1917–1918 and the Second Vatican Council of the Roman Catholic Church.

Keywords: Local Council of the Orthodox Russian Church, restoration of the patriarchate, Patriarch Tikhon, Metropolitan Arsenius (Stadnitsky), Second Vatican Council of the Roman Catholic Church.

П. А. КОРОТКОВ

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ
БИБЛЕЙСКИХ ДИСКУССИЙ
В ПРЕДСОБОРНЫЙ ПЕРИОД
И НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ
ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ
ЦЕРКВИ 1917–1918 ГОДОВ¹

УДК 281.93

Аннотация

В статье излагается история обсуждения одного из вопросов, поднятого на Предсоборном Присутствии и самом Поместном Соборе: церковные деятели и ученые-библеисты сочли жизненно необходимым для укрепления религиозной жизни народа исправление славянского и русского переводов Библии, приближение последнего к современному русскому языку. Предполагалось создать Библейский Совет при Высшем Церковном Управлении, задачами которого должны были стать: исправление русского и славянского текстов Библии; составление нового русского перевода Библии на основании изучения еврейского и других древних текстов; издание русского перевода Ветхого Завета по тексту LXX; издание Библии с толкованиями; разработка вопроса о составе Библии и выработка наилучшего типа печатных изданий Библии. Этим замыслом не суждено было осуществиться в ту пору, но автор статьи полагает, что они не потеряли актуальности и в наши дни.

Ключевые слова: Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., Предсоборное присутствие, библеистика, перевод Священного Писания.

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

Священный Собор Православной Российской Церкви был призван открыть новую эпоху церковно-общественной жизни. В своем представлении Собору Святейший Правительствующий Синод указывал, что его главной задачей является «преобразование и устроение церковной жизни при новых условиях жизни общественной и государственной» и что вместе с тем Собор должен вынести авторитетное решение вопросов, «не решенных доселе церковной практикой»².

Подготовка к Собору началась еще в 1905 г. с критического пересмотра различных сторон церковной жизни. Развернувшаяся церковно-общественная дискуссия среди прочих вопросов касалась и библейской тематики. Обсуждения проходили как в рамках специальных совещаний и комиссий по подготовке Собора, так и на собраниях духовенства и мирян, а также на страницах церковной и даже светской печати.

Как известно, основой для подготовки материалов к предстоящему Собору должны были послужить «Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы», которые поступили в Святейший Синод к исходу 1905 г. В этих отзывах неоднократно поднимался вопрос об исправлении текста Священного Писания. Так, епископ Архангельский Иоанникий (Казанский) писал, что необходимо исправить славянский текст Священных Книг, причем все непонятные слова и выражения следует заменить более понятными славянскими же или русскими, «насколько это будет позволять важность предмета, а греческую конструкцию, совершенно чуждую славянской речи, заменить русской»³.

Митрополит Киевский Флавиан (Городецкий), считал, что охлаждение любви к православию и увлечение сектантством во многом является следствием «непонятного для народа языка книг Священного Писания» и потому немедленное исправление его является «не только необходимым, но прямо священной обязанностью Церкви учащей»⁴. В отзыве

² Деяния Собора 1917–1918 гг. 2000. С. 33.

³ Отзывы епархиальных архиереев 1906. Ч. 1. С. 371–372.

⁴ Там же. Ч. 2. С. 116–117.

архиепископа Новгородского Гурия (Охотина) среди других вопросов веры, требующих соборного разрешения, указывался и вопрос «об исправлении перевода Библии на славянский и русский язык»⁵. Об этом же говорилось и в отзыве Олонецкой духовной консистории⁶.

Епархиальная комиссия, созданная архиепископом Варшавским Иеронимом (Экземплярским), считала необходимым при пересмотре славянского текста Священного Писания «приближать его к современному русскому языку»⁷.

В «Записке», подготовленной Епархиальным совещанием при епископе Полтавском Иоанне (Смирнове), в разделе «Понятие веры» отмечалось, что будущий Поместный Собор должен обратить внимание на то обстоятельство, что существующий русский перевод священных книг Ветхого Завета сделан с еврейского текста, а русского перевода с греческого текста у нас нет. Между тем греческий текст LXX толковников, с которого сделан наш церковно-славянский перевод, освящен употреблением Христа Спасителя и святых апостолов, поэтому, как указывалось в «Записке», необходим не только пересмотр существующего славянского перевода Священных книг Ветхого Завета, но и русский перевод тех же книг именно с греческого текста. Необходим такой же пересмотр славянского и русского переводов священных книг Нового Завета. Кроме того, по мнению участников Епархиального совещания, необходимо «издание всей Библии в виде двух параллельных текстов, славянского и русского, и с подстрочными общедоступными толкованиями»⁸.

Епископ Нижегородский Назарий (Кириллов), в своем отзыве обращал внимание на то, что для правильного понимания и надлежащего усвоения духа и смысла Слова Божия было бы полезно «самое широкое распространение святоотеческих толкований на книги Священного

⁵ Отзывы епархиальных архиереев 1906. Ч. 2. С. 205.

⁶ Там же. Ч. 3. С. 212.

⁷ Там же. Ч. 2. С. 287–288.

⁸ Там же. С. 331.

Писания, особенно Нового Завета, как в полном составе, так в особенности в извлечениях и сокращениях»⁹.

Интересен отзыв епископа Минского Михаила (Темнорусова), который, в частности, писал: «Наши богослужебные книги и отчасти Библия переведены на такой язык, на каком ни один славянин не говорил и не писал. Это язык книжников, часто малосведущих как в славянском, так и в греческом языке. А между тем православному русскому народу приходится слушать богослужения на этом языке, испытывая крайние трудности в понимании Священного Писания и богослужебных молитв и песнопений... Посему настает существенная нужда сделать новый перевод священных и богослужебных книг знатоками греческого и славянского языков»¹⁰.

В начале 1907 г., когда были закончены труды Предсоборного Присутствия, вновь возник вопрос о возобновлении приостановленного дела о книжной справе. Определением Святейшего Синода от 15 февраля 1907 г. была создана Комиссия по исправлению богослужебных книг, одной из задач которой было пересмотреть тексты богослужебных книг, целиком взятых из Священного Писания¹¹. Заседания Комиссии проходились вплоть до весны 1909 г.

Как на заседаниях Комиссии, так и в публикациях неоднократно ставился вопрос о постепенном и последовательном исправлении в новых изданиях языка книг Священного Писания, об учреждении специального комитета для пересмотра священных и богослужебных текстов и последующего их исправления, о сличении паримийного текста с греческими и старопечатными текстами Священного Писания¹².

Общее мнение склонялось к тому, что Елизаветинская Библия, изданная в 1751 г., представляет собой не вполне удовлетворительную редакцию священного текста и обладает многими несовершенствами и в составе,

⁹ Отзывы епархиальных архиереев 1906. Ч. 2. С. 452.

¹⁰ Там же. Ч. 1. С. 41.

¹¹ Балашов Н., прот. 2000. С. 198, 205, 208.

¹² Там же. С. 191–207.

и в самом переводе. Но, как считало большинство участников дискуссии, производить исправление елизаветинского текста на основании произвольных решений и случайных правок нельзя. Оно должно основываться на незыблемой почве восстановленной кирилло-мефодиевской традиции и ее исторических изменений.

Еще в 1903 г. предварительный съезд славянских филологов и славистов совместно с Российской Академией Наук, на основании записки профессора А. В. Михайлова об издании славянских текстов Ветхого Завета, обратился с ходатайством в Святейший Синод о полном научном издании славянского перевода книг Ветхого Завета по древнейшим существующим спискам. Затем этот вопрос несколько раз обсуждался в Славянской комиссии Императорского археологического общества, а также на 15 Археологическом съезде, который состоялся в Новгороде в 1911 г. Под влиянием доклада профессора И. Е. Евсеева съезд постановил: «Ввиду не только научного, но и общественного и национального значения славянской Библии просить Святейший Синод принять на себя труд ее научного авторитетного издания»¹³.

В дальнейшем инициатива в этом важном деле всецело переходит к Петербургской духовной академии, Совет которой в 1911 г. рассматривает и одобряет особую записку профессора И. Е. Евсеева «О научном издании славянского перевода Библии». На основании этого решения Святейший Синод указом от 11 сентября 1914 г. поручает Императорской Петроградской духовной академии издание славянской Библии, для чего была образована специальная Комиссия по научному изданию славянской Библии (Библейская комиссия). Деятельность Комиссии была рассчитана на шестьдесят лет, ее финансирование предполагалось в основном за счет средств Святейшего Синода¹⁴.

Учредительное собрание Библейской комиссии по научному изданию славянской Библии состоялось 28 января 1915 г. В ее состав вошли

¹³ Открытие комиссии 1915. С. 868.

¹⁴ Там же. С. 871.

академики А. И. Соболевский и А. А. Шахматов, представители различных университетов и духовных академий, многие отдельные ученые. Из Московской духовной академии в состав Комиссии, в частности, вошли: профессор Г. А. Воскресенский, профессор М. Д. Муретов, священник В. Н. Страхов и некоторые другие. Председателем Комиссии был избран ректор Петроградской духовной академии епископ Анастасий (Александров), редактором изданий — профессор И. Е. Евсеев, секретарем — профессор протоиерей А. П. Рождественский. Библейская комиссия существовала вплоть до 1927 г. (с 1918 по 1927 г. при Академии наук), хотя фактическая её деятельность завершилась со смертью ее главного вдохновителя и неустанным тружеником науки профессора И. Е. Евсеева, скончавшегося 7 августа 1921 г., за два дня до своего 53-летия.

Через год после учредительного собрания на заседании Комиссии по научному изданию славянской Библии, которое состоялось 31 января 1916 г., профессор И. Е. Евсеев выступил с речью «Столетняя годовщина русского перевода Библии», опубликованной впоследствии отдельным изданием. Материалы этого доклада и предыдущих работ профессора И. Е. Евсеева были обобщены в его брошюре «Собор и Библия», изданной в 1917 г. к открытию Поместного Собора.

По прошествии года, уже во время работы Поместного Собора, на очередном заседании Библейской комиссии 28 января 1918 г. профессор И. Е. Евсеев выступил с новой речью — «Творческие силы Библии», после обсуждения которой было принято решение обратиться от имени Библейской комиссии к Поместному Собору. В этом обращении, подписанном председателем Комиссии по научному изданию славянской Библии ректором Петроградской духовной академии епископом Анастасием (Александровым) 8 апреля 1918 г., говорилось о величайшем творческом значении Библии, а также о существующих значительных недостатках в деле распространения Библии в России, о несовершенстве самих текстов славянской и русской Библии. В связи с этим Комиссия по научному изданию славянской Библии просила Освященный Всероссийский Церковный Собор, во-первых, признать чтение Библии обязательным для каждого православного христианина.

Во-вторых, образовать особый орган, ответственный за беспрепятственное распространение Библии в народных массах. В-третьих, точно определить объем или состав Библии, признаваемой Русской Церковью. В-четвертых, принять меры к пересмотру и исправлению славянского текста Библии. В-пятых, решить вопрос о надлежащем переводе богослужебных паримийных чтений. И, наконец, в-шестых, произвести полный пересмотр русского Синодального перевода Библии¹⁵.

Для того чтобы лучше разъяснить членам Поместного Собора суть пожеланий Библейской комиссии, к вышеуказанному обращению прилагалась упомянутая выше брошюра профессора И. Е. Евсева «Собор и Библия» в двух экземплярах. В этой брошюре по существу предлагалась программа общецерковных мероприятий по изучению и популяризации Библии в России. Профессор И. Е. Евсеев писал, что церковной власти нужно решить три основных задачи в отношении к Библии: распространение Библии среди русского народа в возможно более широкой степени, определение объема или состава славянской и русской Библии и пересмотр славянского и русского текстов или переводов Библии¹⁶.

Что касается распространения Библии, то, как отмечалось в брошюре «Собор и Библия», деятельность церковной власти в этом направлении является недостаточной также потому, что не существует «особого живого и ответственного органа»¹⁷, занимающегося этим делом, а непосредственная деятельность власти проявляется в механической работе синодального типографского станка и в «малоподвижной деятельности двух синодальных лавок в двух столицах»¹⁸.

Потребность в авторитетном определении объема или состава Библии, по мнению автора брошюры «Собор и Библия» профессора И. Е. Евсева,

¹⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело о Библейском Отделе № 136 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 496. С. 6).

¹⁶ Евсеев 1917. С. II.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

вызывается неустойчивостью русской церковной практики в этом отношении: Библия издается как в составе канонических и не канонических книг, так и с одними только каноническими книгами. До создания архиепископом Геннадием славянского свода Священного Писания в конце XV в. на Руси не были известны неканонические книги. Сближение книг неканонических с каноническими в одном составе неизбежно расширяет объем Божественного Откровения, поэтому надо определиться с позицией Русской Церкви по этому вопросу¹⁹.

Что касается пересмотра текстов славянской и русской Библии, то это, как отмечалось в брошюре «Собор и Библия», представляется необходимым по научным и практическим соображениям. Требуется устранить неясность или, по словам профессора И. Е. Евсева, «темноту» церковного славянского текста. «Эта темнота перевода заслоняет смысл священных книг и тем существенно мешает их надлежащему влиянию на ум и совесть народа <...> Священный текст как документ высочайшей важности для каждой пытливой души должен быть доведен до самой полной ясности, насколько это доступно человеческим силам»²⁰.

Перед церковной властью стоит задача пересмотра и русского синодального перевода Библии, который надо привести в соответствие с требованиями времени. По мнению профессора И. Е. Евсева, на этом переводе «вполне отразились все особенности не любимого детища, а пасынка духовного ведомства, и он неотложно требует пересмотра или, еще лучше, полной замены. Его оригинал невыдержан: то он передает еврейский оригинал, то греческий текст LXX, то латинский текст, — словом, в этом переводе сделано все, чтобы лишить его характера целостности, однородности... Язык этого перевода — тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским — отстал от общелитературного языка на целый век»²¹.

¹⁹ Евсеев 1917. С. III.

²⁰ Там же. С. III–IV.

²¹ Там же. С. V.

В конце своей брошюры «Собор и Библия» профессор И. Е. Евсеев писал: «Если голос истории не пустой звук, то наши надежды на разрешение назревших в нашей Церкви вопросов относительно Библии на Всероссийском Церковном Соборе не могут остаться напрасными <...> Вершина церковного сознания и воли в ответственный момент своей деятельности приникает своими устами к источнику вечной жизни и вознесет его на ту высоту, какая ему подобает»²².

Обращение епископа Анастасия (Александрова) вместе с приложениями к нему экземплярами брошюры И. Е. Евсеева «Собор и Библия» поступили для рассмотрения в Библейский Отдел Собора,²³ который был образован постановлением Поместного Собора в начале марта 1918 г. Инициаторами образования Библейского Отдела выступили тридцать два члена Собора, среди них профессора протоиерей А. П. Рождественский, протоиерей Д. В. Рождественский, И. В. Попов, Ф. М. Россейкин, И. М. Покровский, И. И. Соколов и другие²⁴.

Для работы во вновь образованном Библейском отделе Собора первоначально записались двадцать два члена Собора, впоследствии этот список расширился и к концу июня 1918 г. список личного состава Библейского отдела насчитывал уже двадцать девять имен. Среди них Феофан (Туляков), епископ Калужский, который был избран председателем Библейского отдела, священномученик Андроник (Никольский), епископ Пермский, Пахомий (Кедров), епископ Черниговский, Павел (Вильковский), епископ Михайловский, профессор протоиерей А. П. Рождественский, избранный заместителем председателя отдела, профессор Б. А. Тураев, секретарь отдела, профессор архимандрит священномученик Иларион (Троицкий), профессор А. И. Бриллиантов, профессор С. С. Глаголев, профессор И. М. Покровский, профессор

²² Евсеев 1917. С. VIII.

²³ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело о Библейском Отделе № 136 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 496. С. 17, 22).

²⁴ Там же. С. 1–3.

И. В. Попов, профессор Ф. М. Россейкин, доктор церковной истории С. Г. Рункевич и другие²⁵.

Библейский отдел, как указывалось в протоколе Священного Собора, был призван обсуждать вопросы, «касающиеся нашей народной святыни — славянской и русской Библии». И в качестве первоочередных в решении Собора указывались вопросы «о составе ветхозаветной Библии, или об отношении Православной Церкви к неканоническим книгам и отделам Ветхого Завета, о взаимном отношении и сравнительном достоинстве подлинного ветхозаветного текста и греческого перевода 70-ти, о значении священной филологии при школьном изучении Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета, то есть о необходимости знакомства всех питомцев духовных школ с еврейским языком и особенностями греческого языка перевода LXX и Нового Завета, об отношении православных толкователей и исследователей Слова Божия к толкованиям святоотеческим и исследованиям западных ученых-библеистов разных направлений»²⁶.

Кроме того, Библейскому отделу Собора поручалось разработать план нового издания славянского и русского переводов Библии и составления краткого общедоступного толкования всех священных книг обоих Заветов.

На основе «Обращения» Комиссии по научному изданию славянской Библии и других материалов, поступивших в Библейский отдел Собора, профессором А. П. Рождественским был подготовлен доклад «О ближайших задачах по изданию Библии», который был заслушан на заседании Библейского отдела²⁷. Учитывая скорое окончание работы Священного Собора и испытывая в связи с этим недостаток времени для обсуждения библейских вопросов, члены Библейского отдела пришли к мысли о желательном образовании при Высшем Церковном Управлении

²⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело о Библейском Отделе № 136 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 496. С. 16, 20, 23–24).

²⁶ Там же. С. 4.

²⁷ Там же. С. 21.

постоянно действующего особого Библейского Совета. Как записано в протоколе заседания Библейского отдела Собора, «в этом Совете церковная власть имела бы постоянный совещательный орган по столь важному и неотложно нужному делу, как дело издания Святой Библии для нужд русского народа, ее изучения и истолкования»²⁸.

В связи с этим решением профессор Петроградской духовной академии протоиерей А. П. Рождественский и профессор Московской духовной академии протоиерей Д. В. Рождественский подготовили особый доклад Священному Собору «Об основных положениях Библейского Совета при Высшем Церковном Управлении».

Как отмечалось в докладе, основными задачами Библейского Совета при Высшем Церковном Управлении должны быть: а) пересмотр и исправление русского и славянского текстов Библии; б) составление нового русского перевода Библии на основании изучения еврейского и других древних текстов; в) издание русского перевода Ветхого Завета по тексту LXX; г) издание Библии с толкованиями; д) разработка вопроса о составе Библии и ж) выработка наилучшего типа печатных изданий Библии²⁹.

Для решения указанных задач предполагалось привлекать к работе в составе Библейского Совета при Высшем Церковном Управлении академических и университетских преподавателей, преподавателей духовно-учебных заведений и других лиц, которые могут знаниями и трудами содействовать его деятельности. Кроме того, для привлечения к делу изучения и издания Библии широких кругов православного общества предусматривалась возможность учредить по инициативе Библейского Совета Русское Библейское Общество со своим особым Уставом, который выработывался бы Библейским Советом³⁰.

²⁸ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело о Библейском Отделе № 136 (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 496. С. 21).

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 21.

К сожалению, в связи со сложившимися крайне неблагоприятными условиями для дальнейшей работы Священный Собор не успел рассмотреть подготовленный членами Библейского отдела Собора доклад и утвердить предлагаемые им решения. В списке двенадцати докладов, внесенных Соборными отделами и не рассмотренных Священным Собором, доклад «Об основных положениях Библейского совета при Высшем Церковном Управлении» числится под вторым номером³¹.

Как известно, Поместному Собору предшествовали заседания Соборного Присутствия (03 марта — 15 декабря 1906 г.), Предсоборного Сопещания (28 февраля 1912 г. — 3 апреля 1913 г.) и Предсоборного Совета (29 апреля — 5 июля 1918 г.), на заседаниях которых также поднимались вопросы библейской тематики.

Так, 26 апреля 1906 г. под председательством епископа Арсения (Стадницкого) состоялось заседание занимавшегося вопросами духовного образования пятого отдела Соборного Присутствия. На нем известный библиист профессор Н. Н. Глубоковский выступил с докладом о месте и значении библиистики в системе научно-академического преподавания. По его мнению, «в научно-академической конструкции» не хватает органического объединения, которое может быть достигнуто только на основе Божественного Откровения, выраженного в Божественном Слове, ибо «фактическим источником богоедения непременно является Библия»³².

В то же время, по мнению Н. Н. Глубоковского, для нашей церковной науки характерна упорная пренебрежительность к «библейскому богословию», «само понимание которого является у нас то совсем смутным, то враждебно-скептическим». Между тем богословское изучение «должно быть строго библиологическим, созидающимся на подлинном библеизме», поэтому в научных интересах необходимо на этом библейском принципе построить и законченный учебно-академический план³³.

³¹ Деяния Собора 1917–1918 гг. 2000. С. 218.

³² ЖП 1907. С. 155.

³³ Там же. С. 155–167.

Исходя из такого понимания места библеистики в общей системе богословского образования, профессор Н. Н. Глубоковский предложил сформировать особое академическое отделение, которое могло бы именоваться библейско-патристическим. В него могли бы войти следующие библейские дисциплины: вводные исследования о библейских книгах, библейское богословие, библейская история, греческий библейский язык, библейская филология, библейская археология. Кроме них, в этом отделении могли бы изучаться теоретические богословские дисциплины: догматика и нравственное богословие, христианская апологетика, а также патрология с подробным изучением соответствующих памятников³⁴.

В дискуссии по этому вопросу приняли участие и другие члены Соборного Присутствия: епископ Арсений (Стадницкий), профессора Т. И. Буткевич и И. В. Попов. Высказывались мнения, что предлагаемая Н. Н. Глубоковским «крайняя многопредметность» может превратить духовные академии в «какие-то академии наук» и что такую «массу наук» невозможно изучить студентам³⁵.

Перед самым началом Поместного Собора, 29 апреля 1917 г., был создан Предсоборный Совет, на который возложили подготовку программы будущего Собора. На заседании шестого отдела Предсоборного Совета — по делам веры и богослужения, — который состоялся 10 июля 1917 г. под председательством Высокопреосвященного Евлогия, архиепископа Волынского и Житомирского, профессор Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев выступил с докладом по вопросу о допустимости малорусского, русского и других народных языков в богослужении³⁶. В этом докладе Кудрявцев критически отозвался о русском синодальном переводе Библии. «Мы имеем русский перевод Библии, но всякий, кто знает и любит русский язык, скажет вам, что по Евангелию можно не научиться, а разучиться говорить по-русски:

³⁴ ЖП 1907. С. 155–167.

³⁵ Там же. С. 167.

³⁶ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело № 10. Материалы Предсоборного Совета (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 581. С. 87).

это — не наш русский язык, от соприкосновения с которым преисполнялись восторга Тургенев, столько же, сколько и Ломоносов, а какой-то семинарско-канцелярский жаргон»³⁷. По мнению профессора П. П. Кудрявцева, причина в том, что «Слово Божие написано языком поэтическим, а поэзию переводить не то, что прозу. Чтобы переводить поэта, надо быть поэтом поэта, а чтобы переводить религиозного поэта, надо быть причастником, сверх того, и религиозному настроению, проникающему текст, подлежащий переводу, а это уже такие условия, каких поискать да поискать»³⁸.

Вопрос о богослужебном языке обсуждался и на Поместном Соборе на заседаниях специально сформированного для этого подотдела в составе Соборного отдела о богослужении, проповедничестве и храме. Председателем этого подотдела был избран епископ Оренбургский Мефодий (Герасимов). В результате обсуждения подотделом были приняты одиннадцать тезисов для доклада Собору, одним из которых был тезис о необходимости издания русского перевода Библии с текста «богомудрых LXX толковников». При этом отмечалось, что «перевод должен быть снабжен указанием разночтений, темных и переносных мест по русской Библии с еврейского текста»³⁹.

Этот тезис был предложен председателем подотдела епископом Мефодием (Герасимовым), который справедливо полагал, что если Собором будет принято решение о переходе богослужения на русский язык, то русский перевод Библии с Септуагинты будет более подходящим для богослужебного употребления, чем синодальный перевод, в основу которого положен масоретский текст. Епископ Мефодий (Герасимов) намеревался выступить со специальным докладом по этому вопросу на заседании отдела о богослужении, проповедничестве и храме⁴⁰.

³⁷ Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело № 10. Материалы Предсоборного Совета (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 581. С. 81).

³⁸ Там же.

³⁹ Священный Собор Православной Российской Церкви. Протоколы заседаний подотдела о богослужебном языке (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 295. С. 42).

⁴⁰ Там же.

Однако до Рождественских каникул ни один из докладов, подготовленных подотделом, заслушан не был, а после возобновления деятельности Собора 20 января 1918 г. епископ Мефодий (Герасимов) не смог выехать в Москву из Оренбурга из-за Гражданской войны⁴¹. В ходе дальнейших заседаний отдела о богослужении, проповедничестве и храме было признано целесообразным передать вопрос о необходимости нового перевода Библии на русский язык для рассмотрения на заседаниях Библейского отдела, созданного на Соборе⁴².

Итак, библейские вопросы занимали важное место при обсуждении преобразования церковной жизни как в Предсоборный период, так и во время деятельности Священного Собора Православной Российской Церкви. К сожалению, Поместный Собор 1917–1918 гг., деяния которого проходили в условиях революционных потрясений, не смог оправдать всех возлагавшихся на него надежд. Воздвигнутые гонения на Церковь не позволили обсудить и выработать решения по всем намечавшимся вопросам, в том числе и в области библейской тематики.

В послании святейшего патриарха Кирилла по случаю 100-летия Поместного Собора 1917–1918 гг. говорится: «...Несмотря на прошедший век, отделяющий нас от событий той эпохи, значение Поместного Собора 1917–1918 гг. не до конца осмыслено и оценено церковным народом. Глубоко убежден в том, что его наследие нуждается в серьезном и вдумчивом исследовании, а многие из идей, высказанных тогда, были бы полезны и востребованы сегодня»⁴³. Внимание, которое уделялось библейским вопросам на протяжении довольно длительной подготовки Поместного

⁴¹ Балашов Н., прот. 2000. С. 147.

⁴² Священный Собор Православной Российской Церкви. Дело № 9. Протоколы и стенограммы заседаний Отдела о богослужении, проповедничестве и храме (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 283. С. 599 об.).

⁴³ Патриаршее послание архипастырям, пастырям, диаконам, монашествующим и всем верным чадам Русской Православной Церкви по случаю отмечаемого 100-летия Поместного Собора 1917–1918 гг. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4991606.html> (дата обращения 11.12.2017).

Собора и во время его деяний, а также состоявшиеся обсуждения библейских проблем и мнения, высказанные церковными иерархами и ведущими учеными-библеистами, в том числе членами Собора, являются хорошей основой для продолжения библейских исследований уже в наше время.

ИСТОЧНИКИ

- Деяния Собора 1917–1918 гг. 2000 — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 11. Деяния 152–170. М., 2000. [Deianiia Sviahchennogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi 1917–1918 gody. Tom 11. Deianiia 152–170 (Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. Volume 11. Acts 152–170). Moscow, 2000.]
- ЖП 1907 — Журналы и протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия в 4 т. СПб., 1907. Т. 4. [Zhurnaly i protokoly zasedanii Vysochaishe utverzhdennogo Predsobornogo Pristutstviia v 4 tomakh (Journals and minutes of the meetings of the Highest approved Pre-Conciliar Presence in 4 volumes). Saint Petersburg, 1907. Tom 4.]
- Отзывы епархиальных архиереев 1906 — Сводки отзывов епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы. СПб., 1906. Ч. 1–3. [Svodki otzyvov eparkhial'nykh arkhierееv po voprosam tserkovnoi reform (Summary reports of diocesan bishops on church reform issues). Saint Petersburg., 1906. Chast' 1–3.]
- Открытие комиссии 1915 — Открытие комиссии по научному изданию славянской Библии: Положение о составе и деятельности при Императорской Петроградской Духовной академии // БВ. 1915. Т. 1. № 4. С. 865–875 (2-я пагинация). [Otkrytie komissii po nauchnomu izdaniiu slavianskoi Biblii: Polozhenie o sostave i deiatel'nosti pri Imperatorskoi Petrogradskoi Dukhovnoi akademii (Opening of the commission for the academic publication of the Slavonic Bible: Regulations on the composition and activities of the Imperial Petrograd Theological Academy) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1915. Tom 1. № 4. P. 865–875 (2 paginatsiia).]

ЛИТЕРАТУРА

- Балашов Н., прот. 2000 — Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2000. [Balashov N., archpriest. Na puti k liturgicheskomu vozrozhdeniiu (Towards a liturgical revival). Moscow, 2000.]

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ БИБЛЕЙСКИХ ДИСКУССИЙ

Евсеев 1917 — *Евсеев И. Е.* Собор и Библия. Пг., 1917. [*Evsseev I. E.* Sobor i Bibliia (The Council and the Bible). Petrograd, 1917.]

Abstract

Korotkov P. A. Concerning some aspects of biblical discussions in the preconciliar period and at the Local Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918

This article discusses the history of discussion of one of the issues raised at the Pre-Conciliar Presence and the Local Council: Church leaders and Bible scholars considered vital to the strengthening of the religious life of the people the correction of the Slavonic and Russian translations of the Bible. The approach of the latter was oriented toward the modern Russian language. It was intended to create a Bible Council under the Supreme Church Administration, whose tasks were to: correct Russian and Slavonic texts of the Bible; the compilation of a new Russian translation of the Bible on the basis of the study of Jewish and other ancient texts; the publication of the Russian translation of the Old Testament in the text of the LXX; publication of the Bible with interpretations; the development of the question of the composition of the Bible and the development of the best type of printed publications of the Bible. These plans were not to be realized at that time, but the author of the article believes that they have not lost relevance in our days.

Keywords: Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917–1918, Pre-Conciliar Presence, Biblical Studies, Translation of the Holy Scripture.

Р. М. КОНЬ

ПРОТИВОСЕКТАНТСКАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ЦЕРКВИ
ПО МАТЕРИАЛАМ ПОДГОТОВКИ
ОСВЯЩЕННОГО (ПОМЕСТНОГО)
СОБОРА 1917–1918 ГОДОВ¹

УДК 281.93 (273.99)

Аннотация

В статье анализируется обсуждение предсоборными институтами состояния противосектантской миссии Церкви и тех мер, которые предпринимались против сект в связи с обнародованием 17 апреля 1905 г. Манифеста о свободе вероисповедания в Российской империи и с подготовкой документов по борьбе с сектами, дабы предложить их на утверждение Собору 1917–1918 гг. Одной из первоочередных задач противосектантской миссии была проблема смешанных браков православных с еретиками-сектантами, которые, согласно Манифесту, надлежало заключать через Таинство брака и регистрировать в Церкви. Следующая задача заключалась в неотложной подготовке документа, осуждающего сектантские заблуждения, чтобы, с одной стороны, отлучать сектантов от Церкви и тем воспрепятствовать им использовать церковную общину как пространство для проповеди своих заблуждений и, с другой стороны, удержать колеблющихся от сектантских соблазнов и известить о них ищущих истину. Еще одну задачу составляла критическая оценка накопленного опыта противостояния сектам и выработка новых методов полемики. Решить эти задачи предлагалось путем формирования целостного подхода к проблеме сектантства, который должен охватывать все аспекты борьбы с ним: от богословской подготовки

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

миссионеров до создания общецерковной структуры для ее координации. При довольно четком понимании сути внешних вызовов Церкви противосектантская миссия столкнулась с трудностями в их преодолении, которые были вызваны особенностями синодального периода, в том числе вмешательством государства во внутрицерковную жизнь.

Ключевые слова: русское сектантство, ересь, Таинство брака, классификация сект, противосектантская миссия, методология противосектантской полемики, Предсоборное Присутствие 1906 г.

1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ НАКАНУНЕ СОЗЫВА

ПРЕДСОБОРНОГО ПРИСУТСТВИЯ 1906 ГОДА

Содержание противосектантской тематики на Предсоборном Присутствии 1906 г. и дискуссия по ней была определена двумя факторами: во-первых, установкой государственной власти на переход к внеконфессиональному принципу при определении (в отношении) прав христианских религиозных организаций (на нехристианские верования этот принцип не распространялся), что нашло выражение в манифесте 17 апреля 1905 г., и, во-вторых, непрекращавшейся активностью сектантов со второй половины XIX в., требовавшей безотлагательного ответа со стороны Церкви, который планировалось богословски и канонически сформулировать на предстоящем Соборе 1917–1918 гг.

Из этих факторов важнейшим был манифест «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., уравнивавший сектантов с инославными, а инославных с православными перед законом в отношении религиозной деятельности. Сектанты и инославные получили право открыто проповедовать, совершать богослужения, заключать браки, вести метрические книги, а самовольный переход из одного вероисповедания в другое не подлежал уголовному преследованию². Ограничительные и карательные законодательные меры были оставлены лишь для последователей изуверских учений и для нехристианских религий. Таким образом,

² Указ «Об укреплении начал веротерпимости» // Красножен 1909. С. 12–13.

все именовавшие себя христианами, даже отрицавшими православное и общехристианское учение о Святой Троице, были уравнины в правах.

Манифест решительно изменил положение Церкви в Российском государстве, которое со времени Уложения 1649 г. брало на себя свои собственные Церкви функции по выявлению и преследованию еретиков, и одновременно гарантировало Церкви охранение ее прав от посягательств еретиков вплоть до бытового уровня, ограждая православного супруга и детей в браке с инославным от соращения в ересь и запрещая сектантам браки с православными.

Со временем многие православные свыклись с мыслью о том, что государство должно охранять Церковь от разного рода соблазнов, поэтому отказ православной империи в 1905 г. от ранее взятых на себя обязательств по охранению прав Церкви и дарование свободы вероисповедания еретикам и раскольникам породил у этой части православных мнение о завершении православной миссии и ее бесполезности. «Им показалось, что 17-е апреля означает почти что прекращение дела миссионерского, — писал по этому поводу епископ Херсонский Дмитрий (Ковальницкий), чья епархия в XIX в. была одним из центров сектантства в России. — Не понимают [они] самого существа жизни Церкви и истинного характера ее благовестия. Церковь есть светоч, долженствующий озарять лучами истины все самые темные углы человечества. Благовестие о свете истинном, христианская миссия — это сущность деятельности Церкви... И прекращение дела благовестнического и миссионерского было бы равносильно превращению доброго воздействия Церкви на жизнь человечества, это была бы угроза самому ее существованию», поэтому задача Церкви «...охранить чад своих от религиозных заблуждений, вразумить уже заблудших и отпавших от нее овец и нечто приобрести со стороны»³.

Одновременно в Церкви и обществе шла дискуссия об уместности полемики с сектантами, поскольку диспуты превращались в турнир

³ Цит. по: Айвазов 2014б. С. 246.

«искусного метания слов»⁴. Отвечая на эти выпады против диспутов с сектантами, миссионер И. Г. Айвазов указывал, что полемика, разжигающая страсти, не нужна и даже вредна для церковной миссии⁵, но в Священном Писании есть многочисленные примеры положительной апостольской полемики, когда она велась в духе кротости с долготерпением и назиданием⁶, хотя воспринималась противниками христианства как нежелательный противообщественный инцидент и апостолов обвиняли в возбуждении народа⁷, именовали *всесветными возмутителями*⁸.

В такой атмосфере начинало работу Предсоборное Присутствие в 1906 г., шестой и седьмой Отделы которого сосредоточились на тематике, связанной с деятельностью сект и старообрядцев, чтобы выработать итоговые документы для предстоящего Собора и обсудить состояние противосектантской миссии.

Деятельность этих Отделов была сосредоточена на обсуждении и решении двух задач: на решении богословских и канонических проблем по части сектантства и раскола, порожденных Манифестом 17 апреля 1905 г., и на обсуждении проектов административно-организационного устройства противосектантской миссии и методов ее работы.

2. ПРОБЛЕМА БРАКОВ С СЕКТАНТАМИ

Государство, обнаружив Манифест уравнивавший всех сектантов и христианские (инославные) конфессии с Церковью, прошло, по выражение И. Г. Айвазова, лишь половину «безрелигиозного пути»⁹ к созданию законодательства, наделяющего одинаковыми правами все

⁴ Айвазов 2014б. С. 244.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 245.

⁷ См. Деян. 6, 12; 14, 19.

⁸ Деян. 17, 6; 19, 23.

⁹ Айвазов 2014с. С. 257.

христианские конфессии. Причем государство не оговаривало требования к наименованию религиозных групп христианскими вероисповеданиями. В итоге получалось, что за основу признания какого-либо учения христианским бралось его самонаименование без учета содержания его веры. Церковь, пытаясь свести к минимуму последствия влияния Манифеста, поставила под сомнение признание государством какого-либо учения христианским вероисповеданием лишь на основании его самоидентификация, требуя принимать решения по данному вопросу после сопоставления того или иного учения с основными положениями общехристианской веры¹⁰.

Впервые этот вопрос был поставлен редактором «Миссионерского обозрения» В. М. Скворцовым в 1905 г. в ходе работы Особого совещания по делам веры для выработки нового закона о смешанных браках, в том числе с сектантами. Согласно Манифесту, браки православных с инославными и христианами-сектантами «должны были узаконяться через венчание в Православной Церкви».

Не возражая против положения манифеста о допустимости браков православных с инославными, В. М. Скворцов указал, что не все русские секты могут быть названы христианскими и, следовательно, на них не могут распространяться права, предоставленные инославным конфессиям, поскольку часть из них отрицает веру «в пришествие в мир Спасителя Господа нашего Иисуса Христа, и Его Божественное достоинство <...> не приемлют водного крещения и отвергают всё Его Божественное учение о Церкви с ея Таинствами и установлениями»¹¹. Он предложил разделить русские секты на две категории: на секты христианские, которые могли приравниваться к христианским конфессиям (инославным), и секты нехристианские. К нехристианским сектам он относил хлыстов, духоборов, ильинцев-иеговистов и жидовствующих.

¹⁰ Айвазов 2014с. С. 257.

¹¹ Скворцов 1906. С. 469.

Те же секты, которые исповедовали веру в Иисуса Христа как Господа и Спасителя, но совершали водное крещение, а проповедовали о духовном крещении (духовные молокане-уклеинцы и духовная штунда), Скворцов называл христианскими, но считал, что они не должны приравняться к христианским исповеданиям.

К христианским сектам В. М. Скворцов относил тех, кто принимал основные христианские догматы и совершал водное крещение. Это были штундо-баптисты и молокане-крещенцы, и они, «как соответствующие требованиям к присоединению к Церкви по второму чину, могут быть приравнены к инославным, и допущены к бракам с православными «без присоединения к Церкви»¹², но при условии отсутствия непримиримого отношения к Церкви. Если сектанты крайне враждебно относятся к Церкви, к ее священнослужителям, отрицают все Таинства и считают Церковь «лишенной благодати» и «блудницей»¹³, то таких нельзя допускать к Таинству брака без присоединения к Церкви. Этого нельзя сказать в отношении католиков и протестантов¹⁴, благодаря чему возможны смешанные браки между ними и православными.

Существенным изъяном рассуждений В. М. Скворцова было допущение еретиков к Таинству брака без присоединения к Церкви, что вело к признанию некой Церкви за пределами Церкви, состоящей из инославных и сектантов. Кроме того, он упустил из виду, что Церковь признает только крещение в три погружения с раздельным призыванием Лиц Святой Троицы.

Подытоживая практику Русской Церкви по чинам приема, С. В. Булгаков в «Настольной книге» отмечает, что «посредством миропомазания должны приниматься такие сектанты, которые совершают крещение правильно в три погружения с произнесением Богоустановленных слов: “во имя Отца и Сына и Святого Духа”, и заблуждаются в частных

¹² Скворцов 1906. С. 472.

¹³ Там же. С. 471.

¹⁴ Там же.

догматах веры (ариане, македониане и др.)»¹⁵. Поскольку баптисты крестили и «в смерть Христову», и во имя Святой Троицы, но всегда в одно погружение, постольку мнение Скворцова о том, что баптисты «соответствуют требованиям к присоединению к Церкви по второму чину»¹⁶, необоснованно и отсюда следует, что они должны были приниматься как оглашенные первым чином.

Схожей позиции по вопросу классификации русских сект придерживался И. Г. Айвазов. В 1906 г. он выступил перед членами VI Отдела Предсоборного Присутствия с докладом «О распределении сект по религиям». В нем автор указывал шесть критериев, в соответствии с которыми секта могла быть отнесена к одной из двух категорий: христианской или нехристианской. В качестве критериев предлагалось рассматривать, в частности, «отрицание сектою обоих божественных источников христианского вероучения и нравоучения: Священного Писания и Священного Предания»¹⁷. Сверх шести критериев, полагал И. Г. Айвазов, Церковь в данном вопросе должна руководствоваться церковными канонами: Седьмым правилом Второго Вселенского Собора, Девяносто пятым правилом Четвертого Вселенского Собора и Первым правилом святителя Василия Великого¹⁸. Однако предложенные шесть критериев были на самом деле расшифровкой и применением на практике этих канонов.

Сравнив учение сект с православным, И. Г. Айвазов заключил, что жидовствующие, хлысты, скопцы, духоборы, иеговисты-ильинцы не могут быть отнесены к христианским вероисповеданиям как отрицающие основные догматы и что на их деятельность должны быть распространены церковные и гражданские постановления относительно нехристианских религий¹⁹.

¹⁵ Булгаков 1913. С. 1012.

¹⁶ Скворцов 1906. С. 472.

¹⁷ Айвазов 2014с. С. 258.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 262.

Вопрос о допустимости браков с сектантами и инославными в силу своей сложности и важности было решено вынести на совместное заседание III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия²⁰. Следует отметить весьма обстоятельный доклад самарского епархиального миссионера священника Д. Александрова, в котором на основании обзора канонической практики периода Вселенских Соборов, однозначно не допускавшей браков с еретиками без присоединения их к Церкви, он сделал вывод о том, что Церковь вправе не венчать еретиков с православными, как требовал Манифест от 17 апреля²¹.

По завершении дискуссии по бракам провели голосование и приняли решение допустить браки с инославными сектантами. Следует отметить, что среди участников дискуссии в отношении браков с инославными и с сектантами не было единодушия, и сторонники смешанных браков победили с минимальным перевесом голосов. В дискуссии по данному вопросу приняли участие лица, впоследствии прославленные Церковью как новомученики. Их отношение к таким бракам было отрицательным, однако В. Шеин (впоследствии архим. Сергий) допускал их в виде исключения на определенных условиях²², а протоиерей Симеон Шлеёв (впоследствии епископ Симон) уравнивал их с невенчанными браками, но полагал, что «смешанные браки можно, следовательно, допустить, но только без венчания»²³. Условием брака с сектантами было исповедание ими веры в Господа Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божия и Искупителя мира, правильное совершение водного крещения, неповторяемого

²⁰ Вопрос браков православных с сектантами был частным в рамках более широкой дискуссии о том должна ли Русская Церковь впредь допускать браки православных с инославными, навязанные ей государством в 1721 г., в то время как само государство в 1905 г. отказалось от взятых на себя обязательств охранять права православного супруга и детей в браке по исповеданию православной веры. Кроме того, эти браки к 1905 г. со стороны инославных уже превратились в средство прозелитизма.

²¹ Александров Д., свящ. 2014. С. 226.

²² Коны 2017б. С. 247.

²³ Шлеев С., свящ. 2014б. С. 148.

при принятии в Церковь. Как справедливо отметил один из участников дискуссии, такие сектанты в России вряд ли существовали²⁴.

Год спустя вопрос браков с сектантами получил решение в Определении Святейшего Синода от 12—17 июля 1907 г. за № 4352, в котором разъяснялся пункт 11 указа «О веротерпимости». Синод, в отличие от Предсоборного Совецания, допустил возможность браков с еретиками-сектантами, фактически приняв аргументацию Скворцова и Айвазова, но без ссылок на каноны Вселенских Соборов. Браки с сектантами, согласно определению Синода, возможны «лишь в том случае, когда лицо, ищущее брака с православным, принадлежит к таким раскольничьим толкам и сектам, которые исповедуют Господа Иисуса Христа истинным Сыном Божиим, Искупителем мира и принимают водное крещение, правильно совершенное»²⁵. Правильно совершаемое, в трактовке канониста М. Е. Красножена, означало «неповторяемое»²⁶ в Церкви.

«Правильно совершенное» крещение в традиции Русской Церкви совершалось в три погружения с отдельным призыванием Лиц Святой Троицы, но никто из русских сектантов его таким образом не совершал. Ходатайство о таких браках в соответствии с Определением Святейшего Синода от 26 октября 1905 г. передавалось на рассмотрение и окончательное утверждение правящему епископу. Таким образом, Синод допускал участие в церковном Таинстве (на определенных условиях) сектанта без его присоединения к Церкви, чего святоотеческое предание не знало. В результатах голосования членов Предсоборного Присутствия и в данном решении Синода возобладала инерция синодального мышления, хотя по вопросу восстановления патриаршества ее удалось преодолеть...

Предсоборный Совет в 1917 г. также рассматривал проблему браков с инославными, но вопрос о браках с сектантами не обсуждался по непонятной причине.

²⁴ Более подробно это вопрос рассмотрен в статье: Конь 2017а. С. 335.

²⁵ Красножен 1909. С. 4.

²⁶ Красножен 1913. С. 125. Примеч. 2.

3. ПРОЕКТ ОСУЖДЕНИЯ (АНАФЕМАТИЗМОВ)
РУССКОГО СЕКТАНТСТВА

Вторым важным деянием шестого Отдела Предсоборного Присутствия стала разработка проекта анафематизмов на русское сектантство. Потребность в этом документе возникла, как считал И. Г. Айвазов, после Манифеста 1905 г., когда «новая вероисповедная система далеко ушла... от принципа особого покровительства Православной Церкви» и государство стало смотреть на инославие, раскол или секту только «со стороны их вреда, пользы или безразличия»²⁷, который они могли причинить ему и обществу. Однако, с церковной точки зрения, главная опасность сектантства заключается в стремлении лишить людей духовного блага (например, хлыстовство отторгало людей от Иисуса Христа, штундисты (баптисты) — от Церкви²⁸), а материальные убытки от деятельности сектантов следовало признать второстепенными²⁹. Интересы Церкви, по мнению И. Г. Айвазова, перестали с 1905 г. восприниматься государством как его собственные, поэтому ее голос в вероисповедных вопросах стал терять авторитет. Церковь таким образом лишилась союзника в борьбе с религиозными заблуждениями и могла противопоставить врагам только свои средства для осуществления собственных задач, хотя прежде нередко поступалась своими интересами в пользу государства, снисходя к его немощам³⁰.

Одним из действенных средств должно было стать церковное осуждение заблуждений хлыстов, скопцов, духоборов, молокан, штундистов (баптистов) и их отлучение от Церкви. Отсутствие церковной оценки сектантских учений или «такое умолчание, по мнению профессора Н. И. Ивановского, затрудняет временами миссионерское воздействие, особенно на колеблющихся и соблазняемых ввиду запросов о том, на каком

²⁷ Айвазов 2014d. С. 56.

²⁸ Там же. С. 57.

²⁹ Айвазов 2014a. С. 35.

³⁰ Айвазов 2014d. С. 56.

Соборе было осуждены то или другое сектантское учение?»³¹ Были случаи, когда простые люди, не разбиравшиеся в тонкостях богословия, не видели ничего предосудительного в сектантстве и ходили к ним на собрания³².

М. А. Кальнев считал, что в качестве первой охранительной меры по отношению к православным нужно публично раскрывать содержание лжеучений и осуждать их. Священник, в случае появления сектантов на приходе, должен ознакомить приход с истинами веры, отрицаемыми сектантами, и подвергнуть их заблуждения строгой критике. После такой «прививки» сектантам трудно будет распространять среди православных свои заблуждения³³. Другими словами, следует не только обличать сектантские заблуждения, но давать и «положительное раскрытие истин православного учения, искажаемых или отрицаемых сектантами»³⁴. Одновременно надо вести полемику с отпавшими от Церкви в секты, если же они остаются упорными в своем заблуждении, то к ним должна быть применима последняя мера — отлучение от Церкви епископской властью³⁵.

Безразлично-снисходительное отношение церковных властей к заблуждениям сектантов вело к печальным последствиям, поскольку не только способствовало развитию заблуждений, но и порождало индифферентизм в вере среди православных, а с другой стороны, создавало у сектантов представление о том, будто само духовенство не верило в истинность своего учения. Например, отсутствие публичного осуждения хлыстов, известных своей гнусной жизнью, и допущение их к церковным богослужениям и Таинствам, в которые они не верят и над которыми глумятся, показывало, что сам православный народ не дорожит своей святыней, — это не способствовало уважению к его вере со стороны сектантов.

³¹ Ивановский 2014б. С. 41.

³² Суетов 2014. С. 329; Айвазов 2014d. С. 57.

³³ Кальнев 2014а. С. 22.

³⁴ Там же. С. 28.

³⁵ Там же. С. 30.

Принятие соборного осуждения сектантов должно было, по Кальневу, повысить религиозную настроенность православного народа, ослабить разлагающее влияние сектантов и благоразумных возвратить в Церковь.

Соборное осуждение сектантства, по М. А. Кальневу и И. Г. Айвазову, не сводилось к мерам борьбы с внешними врагами, но должно было способствовать осознанию Церковью своей независимости в делах веры и ответственности за миссию среди сектантов. Так, чин осуждения хлыстов существовал и до 1905 г, но, по замечанию Кальнева, почти не применялся за редкими исключениями³⁶, поскольку по сложившейся традиции Церковь отлучала сектанта лишь после его осуждения светским судом³⁷.

Предсоборный Совет в 1917 г. принял Положение «О русских сектах и меры церковной борьбы с ними», в котором отмечалось, что противосектантская миссия начинает работу в новых политических условиях и над ней уже не будет тяготеть подозрение в использовании ею «гражданского меча», а ее методология остается прежней³⁸.

Не меньшее внимание было уделено и административным вопросам построения миссии для борьбы с сектантами.

4. О ВОЗРОСШЕЙ ПОТРЕБНОСТИ В ПРОТИВОСЕКТАНТСКИХ МИССИОНЕРАХ В НОВЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ ЖИЗНИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В представленных докладах шестому Отделу со ссылкой на «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» отмечалось, что раньше противосектантская миссия считалась полезной и необходимой, а теперь она просто обязательна, поскольку после Манифеста 17 апреля сектанты и старообрядцы, ранее пытавшиеся разными путями распространять свои взгляды, усилили деятельность, тем более что отменен запрет переходить из одного

³⁶ Кальнев 2014а. С. 31.

³⁷ Айвазов 2014а. С. 36.

³⁸ Более подробно см.: Конь 2008. С. 288–290.

вероисповедания в другое³⁹. Они свободно стали устраивать съезды, открывать школы для детей и для подготовки специальных проповедников в России, по регионам с миссионерскими целями издавали книги, журналы, устанавливали контакты с зарубежными руководителями, посылали своих последователей за границу для повышения образования своих верующих.

К такой активности сектантов Русская Православная Церковь не была готова по той причине, что до 1905 г. в борьбе с сектантством главный упор делался на меры, предпринимаемые государственной властью путем издания запретительных законов. Это обстоятельство отодвигало на второй план церковные, «духовные методы воздействия словом вразумления», и государство направляло «деятельность духовенства на несвойственную ему роль быть надзирателем над противозаконными деяниями расколосектантов. По донесениям священников и по почину местных духовных властей вчинялись судебные процессы» над сектантами⁴⁰. После указа 17 апреля 1905 г. борьба с сектантством решительно изменилась. Внешние запреты государственной власти почти все, за редким исключением, были отменены, и пастыри больше не призывались государственной властью к административному надзору за сектантами. Церковному пастырству остался только один путь воздействия, в связи с чем возник вопрос о том, достаточно ли православные пастыри подготовлены и в силах ли они справиться на местах с возложенной на них задачей⁴¹

5. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕДОСТАТОЧНОГО УРОВНЯ БОГОСЛОВСКОЙ ПОДГОТОВКИ ПРОТИВОСЕКТАНТСКИХ МИССИОНЕРОВ

Противосектантские миссионеры в выступлениях на Предсоборном Присутствии отмечали, что приходские священники «недостаточно подготовлены, чтобы вести борьбу с теми наставниками, которых вы-

³⁹ Об устройстве приходской миссии 2014. С. 148.

⁴⁰ Ивановский 2014а. С. 157.

⁴¹ Там же.

ставило за последнее время расколосектантство»⁴². Прежде всего речь шла о сельских священниках.

Причину этого печального явления видели в отсутствии должного обучения будущих пастырей в области сектоведения в духовных школах, недостаточной изученности миссионерами сектантства, особенно мистического (хлысты скопцы), не всегда верной методологии противосектантской полемики.

Решать проблему подготовки духовенства предлагалось сразу по нескольким направлениям.

Во-первых, предлагалось повысить качество подготовки будущих приходских священников путем введения во всех духовных семинариях преподавания истории и обличения раскола и сектантства, пересмотра учебных программ, увеличения часов по этому предмету и числа уроков с практическими занятиями по сектоведению⁴³ и создания в академиях кафедр сектоведения, как это предполагалось в МДА⁴⁴.

С подобным предложением противосектантские миссионеры обращались к высшей церковной власти еще за девять лет до проведения Предсоборного Присутствия на Казанском миссионерском съезде в 1897 г. Четыре года спустя в Учебном комитете при Синоде были пересмотрены программы по сектоведению, но вскоре эта работа прекратилась. В 1906 г. участники шестого Отдела снова вернулись к данному вопросу. Они предлагали провести пересмотр учебных программ с привлечением тех, кто занимается практической работой с сектантами. В семинариях предмету расколосектантства предлагалось отвести наиболее видное место⁴⁵. Уровень подготовки приходского пастыря должен был стать таковым, чтобы он мог дать ответ на общие и простые вопросы⁴⁶.

⁴² Об устройстве приходской миссии 2014. С. 148.

⁴³ Миссионерские курсы и школы 2014. С. 152.

⁴⁴ Там же. С. 153.

⁴⁵ Ивановский 2014а. С. 162.

⁴⁶ Там же. С. 161, 163.

Во-вторых, после завершения семинарского курса обучения для приходских священников в целях приобретения более обширных сведений о расколосектантстве необходимо устраивать как минимум раз в год в наиболее зараженных районах курсы под руководством опытного миссионера. Наряду с богословским обогащением эти курсы служили бы средством нравственного объединения священников, необходимого для борьбы с сектантами⁴⁷. Во время этих курсов желательно было бы проводить диспуты с сектантами.

В-третьих, для подготовки уездных миссионеров было недостаточно семинарских знаний, поэтому предлагалось открыть при нескольких семинариях Русской Церкви, например при одной семинарии в каждом митрополичьем округе, дополнительно 7-й класс, где заканчивали бы образование будущие противосектантские миссионеры. В такие семинарии поступали бы выпускники других семинарий, желающие посвятить себя делу противосектантской миссии⁴⁸.

Одновременно высказывалось пожелание по реформированию духовного семинарского образования в целом, поскольку увеличение часов и внеурочные занятия по сектоведению неизбежно привели бы к перегрузке студентов в силу многопредметности семинарии и обширных программ, поэтому профессор Казанской духовной академии Н. И. Ивановский предложил преобразовать семинарию таким образом, чтобы она давала конкретные знания⁴⁹.

Для подготовки епархиальных миссионеров нет нужды открывать высшие миссионерские школы, поскольку четыре духовные академии могут дать достаточное число способных лиц. В то же время отмечалось, что преподавание раскола и сектантства поставлено в академиях не на должной высоте, поэтому высказывалось два пожелания к академиям, готовившим преподавателей для семинарий.

Первое: чтобы студенты, избравшие сектоведение, учились как следует и не относились к сектоведению как предмету мало необходимому, кото-

⁴⁷ Миссионерские курсы и школы 2014. С. 153.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Ивановский 2014а. С. 163.

рый может пригодиться только по случаю, а со стороны преподавателей он не должен восприниматься как наука скучная и даже мелочная⁵⁰.

Второе пожелание заключалось в необходимости учреждения в академиях самостоятельных кафедр по расколу и сектантству, как это предполагал в 1905 г. сделать в МДА митрополит Московский сщмч. Владимир (Богоявленский)⁵¹.

Также высказывалось пожелание в отношении планируемого открытия пятой академии в Вильне: она должна была готовить миссионеров против сектантства, католичества и иудаизма⁵².

Лица с высшим академическим образованием предлагалось назначать на должности епархиальных миссионеров, а лица со средним образованием, но с большим опытом должны пользоваться служебными правами наравне с ними⁵³.

6. ПРИЧИНЫ РАЗВИТИЯ СЕКТАНТСТВА И МЕРЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ СЕКТАНТСТВУ НА ПРИХОДСКОМ УРОВНЕ: ПАСТЫРСКИЙ, НРАВСТВЕННЫЙ И ФИНАНСОВЫЙ АСПЕКТЫ

Причины развития сектантства были разнообразными, но в первую очередь отмечалось отсутствие пастырского обучения прихожан истинам веры, а также недостаточное понимание богослужения, отсутствие живой и деятельной веры среди прихожан и братского единства между ними⁵⁴. Одним из важных поводов перехода православных в секты был низкий нравственный уровень духовенства и прихожан, поэтому в качестве первого и главного условия противодействия сектантству предлагалось

⁵⁰ Ивановский 2014а. С. 162.

⁵¹ Конь 2013б. С. 199–225; Конь 2013а. С. 181–198.

⁵² Миссионерские курсы и школы 2014. С. 198; об этом же: Задачи православной Церкви на Западе 2014. С. 198.

⁵³ Об устройстве приходской миссии 2014. С. 151.

⁵⁴ О мерах к нравственному оздоровлению 2014. С. 138.

назначать на приходы, на территории которых было много сектантов, «священников с добрым пастырским настроением»⁵⁵. Проблема заключалась в том, что достойные кандидаты уклонялись от такого назначения по причине «материальной необеспеченности причтов этих приходов»⁵⁶, а если и был на таком приходе достойный священник, то он при первой возможности переходил на лучшие в материальном отношении приходы. Нередко такие приходы использовались епархиальным руководством как место ссылки провинившегося духовенства. Учитывая эту ситуацию, шестой Отдел предложил предстоящему Собору рассмотреть ряд мер по улучшению пастырского окормления таких приходов. В первую очередь, причт таких приходов должен в финансовом отношении не зависеть от прихожан (содержать такие приходы предлагалось за счет казны), чтобы лишить сектантов повода к упрекам духовенства «в вымогательствах при получении платы с прихожан за требоисправления»⁵⁷.

Во-вторых, на такие приходы следовало назначать священников, известных ревностью, способных к такому служению, и по предварительном обсуждении кандидата на миссионерском комитете или на благочинническом съезде.

В-третьих, повысить уровень научения прихожан истинам веры через проповедь, богословские занятия и распространение богословской литературы.

В-четвертых, заниматься на приходском уровне благотворительностью и искоренять пороки.

7. МЕТОДОЛОГИЯ ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ ПОЛЕМИКИ

Богословская полемика, предполагающая обличение и увещание еретиков и заблуждающихся, по мнению И. Г. Айвазова, «коренится в самом существе церковного учительства и обязательна для Церкви, которая

⁵⁵ О мерах к нравственному оздоровлению 2014. С. 137.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

не может спрятать зажженную свечу под сосудом и не должна равнодушно смотреть на заблуждения людей, особенно же бывших чад своих»⁵⁸. Поэтому важнейшим средством противодействия сектам И. Г. Айвазов считал создание действенной методологии ее ведения.

И. Г. Айвазов полагал, что предметом полемики с русскими сектантами, многие из которых, выражаясь современным языком, оказывали деструктивное воздействие на людей вплоть до членовредительства, должна быть беседа «о вере Христовой»⁵⁹ и только, а не акцентирование внимания на их преступных действиях и антиобщественном поведении.

В стремлении рассматривать сектантство только с негативной стороны И. Г. Айвазов видел методологический изъян в борьбе с хлыстами, которая велась более двухсот лет и все еще, по его мнению, находилась в зачаточном состоянии «не только от трудности этой борьбы, а и от традиционно неправильного взгляда на степень вреда секты хлыстов. Обычно степень вреда той или иной секты оценивалась у нас с точки зрения приносимого ей ущерба материальному быту Церкви <...> Далее, в оценке вреда <...> секты большую роль играли и государственные соображения <...> Между тем, стоя на правильной чисто церковной точке зрения, по которой духовное благо признается главным, а материальное лишь прикладным, должно признать секту хлыстов, как и родственную ей секту скопцов, наиболее вредными для спасения человека, потому что они <...> совершенно отторгают людей от Иисуса Христа»⁶⁰.

Беседы о сути веры во Христа ожидает и сектант, и эта тема может стать основанием для дальнейших встреч. Начинать разговор с сектантом о криминальных аспектах его секты или обличать его в действительно совершенных преступлениях с первой встречи неправильно.

Несколько десятилетий до И. Г. Айвазова эта мысль в отношении так называемых мистических сект была высказана свт. Феофаном

⁵⁸ Айвазов 2014б. С. 245.

⁵⁹ Там же. С. 253.

⁶⁰ Айвазов 2014а. С. 35.

Затворником, не одобрявшим неразборчивую критику сектантства, ибо там не все было плохо, а огульная критика могла оттолкнуть их от Церкви⁶¹.

Первым и центральным вопросом полемики с сектантами, по мнению И. Г. Айвазова, должен быть вопрос об источниках веры Христовой. Поскольку сектант рассматривает Писание как единственный и достаточный источник веры и старается навязать такой же взгляд и своему оппоненту — православному миссионеру, требуя от него доказательств от Писания, постольку и некоторые православные усвоили себе привычку все ответы искать в Священном Писании и, не находя аргументов от Писания, «они вступают на путь соблазнов, чем искусно пользуются сектанты»⁶². Поэтому вначале надо показать сектанту, что Библия является не единственным и достаточным источником веры и в ней нельзя искать ответа на все вопросы, и если это не подействует на сектанта, то иных участников полемики, особенно православных, эта беседа предохранит от соблазна сектантством.

По ходу обсуждения источников вероучения миссионеру необходимо затронуть тему критериев правильного толкования Писания и «внедрить в сознание сектантов и всех вообще слушателей, что принимаются для разъяснения недоумений и “свидетельства человеческие”⁶³ и что пер-

⁶¹ Конь 2009. С. 26.

⁶² Айвазов 2014б. С. 253.

⁶³ 1 Ин. 5, 9. «Если мы принимаем и проч.: если по закону Моисееву (Втор. 19, 15; ср.: Мф. 18, 16; 2 Кор. 13, 1; Евр. 10, 28) достаточно двух свидетелей во уверение истины и свидетелей просто людей обыкновенных, то свидетельство указанных выше свидетелей несравненно большее должно иметь значение для уверения в истине, ибо это — свидетельство Божие. Под свидетельством человеческим разумеется здесь обычное свидетельство людей во уверение истины по закону, под свидетельством Божиим разумеется свидетельство на небе — Отца, Сына и Духа Святого и свидетельство на земле — воды, крови и Духа Святого, которые все составляют свидетельство Божие, в отличие от свидетельства человеческого. Если мы верим свидетельству двух или трех людей, то тем более должны верить свидетельству Божию на небе и на земле, так как это

вые лишь больше и важнее последних». Свидетельства от Писания не отменяют достоверные «свидетельства человеческие» и их применение «побудит сектантов изучать историю Церкви и перенести полемику на более сознательную почву, чем привязанность к букве Писания»⁶⁴. Мысль об историзме как свидетельстве подлинного богословия впоследствии была развита протоиереем Г. Флоровским⁶⁵, видевшем в отказе от него корни сектантства и доктринерства. С предостережениями православных полемистов от следования сектантской методологии выводить и доказывать истинность веры на основании Писания выступил впоследствии сщмч. Иларион (Троицкий)⁶⁶, указав на то, что источником веры является Церковь⁶⁷.

Таким образом, вопрос об источниках христианского учения, по мнению И. Г. Айвазова, является первым этапом в полемике с сектантами, а все остальные вопросы диспутов могут рассматриваться вне какого-либо порядка. Что касается порядка тем, то это вопрос дискуссионный, поскольку мнение И. Г. Айвазова отражает состояние богословской науки в Русской Православной Церкви конца XIX — начала XX в. С позиции нашего времени вторым вопросом полемики с сектами христианского происхождения должен стать вопрос о природе единения человека с Богом как источником благобытия.

свидетельство Божие больше, выше, достовернее, важнее. «Сказав это, подтверждает слова свои доказательством от меньшего. Если мы принимаем свидетельство человеческое о чем-либо, не тем ли справедливее должны принять свидетельство большее, от Бога? Ибо это свидетельство о Сыне Божием, то есть Христе, не от Самого ли Бога?» (Феофилакт)» (Михаил (Лузин), еп. 2009. С. 678).

⁶⁴ Айвазов 2014б. С. 253.

⁶⁵ «Нечувствие истории всегда приводит к сектантской сухости или школьному доктринерству» (Флоровский Г., прот. 1991. С. 507).

⁶⁶ Конь 2016. С. 527.

⁶⁷ «Выходя из идеи Церкви, мы не имеем и нужды спорить на основании Писания; для нас достаточно нашей веры в Церковь» (Иларион (Троицкий), сщмч. 2001. С. 25).

8. КРУГ ТЕМ ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ
ПОЛЕМИКИ, ПРЕДСТОЯЩИХ
БОГОСЛОВСКОЙ РАЗРАБОТКЕ

Борьба с сектантством актуализировала богословскую проблематику прошлого, но на новом уровне ее осмысления. И. Г. Айвазов на первое место выдвинул вопрос о соотношении Ветхого и Нового Заветов в контексте полемики сектантов, отрицающих «видимость Церкви», то есть видимые формы ее проявления: церковные обряды, внешнюю сторону в Таинствах и сами Таинства, например священство, и пр. Сектанты считали, что эти видимые формы Церкви в мире являются остатком ветхозаветной обрядности и в новозаветное время они не нужны, поскольку в Новом Завете поклонение Богу должно воздаваться «в духе», а не видимо и внешне. Если же после смерти Иисуса Христа апостолы придерживались видимых форм почитания, то лишь в силу того, что сразу не могли отрешиться от ветхозаветных обрядов и не желали смущать совесть верующих из иудеев.

Частным решением этого вопроса должна была стать критика сектантского учения о том, что священные изображения в Ветхом Завете были даны по прямому повелению Бога и к Новому Завету это повеление никакого отношения не имеет. В вопросе водного крещения необходимо было показать, что оно не является ветхозаветным омовением⁶⁸. Подробно следовало разработать вопросы о чудесах как признаке истинной Церкви⁶⁹.

В начале XX в. в круг тем миссионерской полемики входили не только вопросы, ставившие исключительно богословские проблемы, но включали критику социалистических и коммунистических идей, поскольку разные братства и политические партии пытались решать политические вопросы «под знаменем Христа» и на «христианской почве»⁷⁰. При

⁶⁸ Айвазов 2014b. С. 256.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 255.

такой подаче политические идеи становились интересными «даже в захолустной деревне, а особенно в зараженных сектами приходах, где многие давно уже лелеют социально-коммунистические мечты»⁷¹, поэтому И. Г. Айвазов полагал, что надо с христианской точки зрения осветить вопросы о частной и общественной собственности; о добром и преступном богатстве; о доброй и преступной бедности; о необходимости и значении труда; о власти и ее происхождении, о ее правах, обязанностях и необходимости повиновения, о крайнем пределе повиновения; об истинной свободе, равенстве и братстве; о совместимости свободы с законом. Задача миссионера в данном случае заключалась в том, чтобы показать ложность взглядов, порожденных социальными учениями⁷², например, будто народ, как суверен, делегирует власть вышестоящим инстанциям. Миссионер должен был показать, как этим мнением уничтожается учение, что «узаконяющей властью санкцией является воля Бога, а не народа», на чем построено учение о царе как Божьем помазаннике⁷³.

Как видно из перечня тем, в начале XX в. к области сектоведения относили все темы, с которыми не могла справиться общецерковная миссия. Приблизительно такую же картину можно наблюдать и сегодня с той лишь разницей, что сектоведы в начале XX в. сами ставили себе задачи и их решали.

9. ФОРМЫ ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ ПОЛЕМИКИ И КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ ЕЕ ЭФФЕКТИВНОСТИ

И. Г. Айвазов считал, что надо умело сочетать публичное ведение полемики и частные беседы с сектантами. В начале XX в. публичные диспуты рассматривались православными полемистами, в частности профессором Н. И. Ивановским, верхом миссионерского воздействия на сектантов⁷⁴.

⁷¹ Айвазов 2014б. С. 255.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Ивановский 2014а. С. 161.

Однако нашлись противники диспутов, которые критиковали их за слишком рационалистичный метод полемики, построенный на доводах от Писания, и давали небольшое число обращений в Церковь. Кроме того, противники диспутов считали, что они разжигают в народе страсти, порождают распри и забирают у миссионеров силы и время вместо того, чтобы потратить их на охрану православных чад от соблазнов⁷⁵.

В рамках статьи невозможно разбирать все возражения против публичной полемики, но более развернуто будут приведены доводы о ее положительном влиянии на сектантов. Во-первых, И. Г. Айвазов не связывал эффективность публичных диспутов с массовым обращением сектантов и считал такую постановку вопроса вредной и неправильной по существу. На публичном диспуте сектант, как правило, редко признает несостоятельность своего «упования» в вере как из ложного стыда, так и из боязни своих собратий, поэтому многие совершают переход в православие втихомолку⁷⁶.

Во-вторых, публичная полемика подрывает авторитет сектантского лидера, на котором строится вера сектантов, и они уже не смогут сказать, что они неученые, семинарий не оканчивали, поэтому миссионеру надо встретиться с их наставником. В-третьих, по мнению И. Г. Айвазова, рационалистический подход к полемике со ссылкой на Писание — это не только правильный, но и единственно возможный путь для людей, требующих доводов от Писания⁷⁷. Но здесь И. Г. Айвазов, как представляется, занимает крайнюю позицию. Действительно, в том случае, когда сектант требует доказательств от Писания, их нужно приводить от Писания, но в силу ограниченности такой аргументации придется затрагивать вопрос об источниках и принципах истинного толкования Писания, а данный вопрос выведет полемиста за пределы Библии.

⁷⁵ Айвазов 2014б. С. 246.

⁷⁶ Там же. С. 249.

⁷⁷ Там же. С. 248.

10. О КАНОНИЧЕСКОМ СТАТУСЕ
ПРОТИВОСЕКТАНТСКОГО МИССИОНЕРА

Наряду с повышением уровня образования приходских священников и миссионеров, успешность миссионерского служения, по мнению участников дискуссии, во многом зависела от статуса миссионера и его материальной поддержки в Церкви.

К началу XX в. сложилась парадоксальная ситуация: противосектантская миссия в Русской Православной Церкви фактически существовала, но юридически ее не было⁷⁸. Правовой статус противосектантского миссионера не был определен; этот институт зависел от отношения к нему местного епископа и, по большей части, от разного рода братств, которые заботились о поддержании миссионерского дела⁷⁹, что сказывалось на эффективности работы данного института.

До 1905 г. противосектантские миссионеры приходского уровня были приписаны к храму или являлись псаломщиками и не имели прав ни на службе, ни при выходе на пенсию⁸⁰. Такое положение было неестественным, учитывая, что противосектантские миссионеры должны вести 4—6—8-часовые беседы с терпением и достоинством. Большие обязанности и требования к личности миссионера при отсутствии прав привели к тому, что лучшие работники, потратив силы и здоровье, прослужив пять-десять лет бежали на другую службу, хотя и менее обеспеченную, но более спокойную и определенную с целью обеспечить правовое положение к старости⁸¹, а их место занимали неподготовленные новички, что сказывалось на качестве противосектантской работы.

Профессор Н. И. Ивановский предлагал назначать епархиальными миссионерами преподавателей по расколосектантству, которые послужили в семинариях и были известны практической деятельностью, с тем

⁷⁸ Ивановский 2014а. С. 157.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Об устройстве приходской миссии 2014. С. 150.

⁸¹ Там же.

чтобы их миссионерское служение засчитывалось в пенсионный стаж. По выходе на пенсию они могли бы, если позволяют силы, снова приступить к преподаванию⁸².

11. ОРГАНИЗАЦИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ

Важной темой работы Предсоборного Присутствия было обсуждение организации миссии, на создание которой повлияла статистическая топография сектантства в России.

К началу XX в. центрами сектантства стали российские города, откуда пропаганда шла по деревням и селам⁸³. В городах сектантами устраивались съезды и конференции, издательства, отсюда шел поток литературы в деревню, и сектанты стекались в города для организации своих общин. Словом, города являлись центром сектантской пропаганды и источником религиозного разложения⁸⁴, они играли главную роль в организации и развитии сектантства и раскола⁸⁵, поэтому в городах должна была быть усилена противосектантская деятельность пастырей, особенно если взять во внимание полуверующую интеллигенцию, нравственно и религиозно расшатанных фабричных рабочих, разнообразное по вере население от протестантов до католиков и евреев, негативно влиявших на православное городское население.

Несмотря на это городское духовенство предпринимало незначительные усилия по противодействию сектантству, хотя его интеллектуальный и образовательный уровень был выше, чем у сельского духовенства. Докладчику по данной теме Кальневу пришлось лишь констатировать, что борьба с сектантством в городах при наличии в них лучших умственных сил духовенства «почти везде отсутствует»⁸⁶ и всю тяжесть борьбы

⁸² Об устройстве приходской миссии 2014. С. 158.

⁸³ Кальнев 2014b. С. 262.

⁸⁴ Там же. С. 265

⁸⁵ Там же. С. 262.

⁸⁶ Там же. С. 263.

с сектантством, кроме специальных епархиальных и уездных миссионеров, «до сих пор несло и теперь несет во всех епархиях одно сельское духовенство», а городское духовенство если раньше и принимало участие в этой борьбе, то вело ее не всегда добровольно, а по необходимости или должности, когда представители городского духовенства становились членами разных миссионерских братств, комитетов, консисторий⁸⁷. Следует отметить, что эта ситуация, к сожалению, не менялась на протяжении двадцати пяти лет со времени обличения свт. Феофаном Затворником в 1880-х годах высокообразованного городского духовенства Москвы и Санкт-Петербурга в недостаточном противодействии сектантству⁸⁸.

Городское духовенство при высоком общем уровне образования нередко было некомпетентно в сектоведении и давало иногда сомнительные рекомендации сельскому духовенству по борьбе с сектами, и деятельность городского духовенства сводилась, по большей части, к поощрению сельского духовенства за ревность к делу миссии⁸⁹. Кроме того, обеспеченное городское духовенство стало «слишком аристократичным» для «тяжелого и черного пастырского труда» в деле борьбы с сектами, поэтому среди городского духовенства больше всего было недоброжелательно относящихся к делу православной миссии; и многие жаловались на городских священников за то, что они стали требоисполнителями и законоучителями, «но совсем не пастыри приходов, тем более не миссионеры в них»⁹⁰.

Сельский пастырь знал свою паству, его жизненные интересы совпадали с ее интересами, и на этом строилось его влияние на приход. Городское же население было текучим, поэтому городской священник на приходе не имел на своих прихожан такого влияния. Кроме того, городскому духовенству редко помогал епархиальный или уездный

⁸⁷ Кальнев 2014б. С. 263.

⁸⁸ Коень 2009. С. 267–309.

⁸⁹ Кальнев 2014б. С. 263.

⁹⁰ Там же. С. 264.

миссионер⁹¹. В связи с этим возникла потребность создавать и в городах противосектантские центры.

Конкретные предложения по устройству миссии были предложены в докладах «Об устройстве приходской миссии и об определении правового положения епархиальных и уездных миссионеров»⁹², «Миссионерские курсы и школы как средства приготовления людей, способных миссионерствовать, и желательная подготовка преподавания истории и обличения раскола и сектантства в духовных академиях и семинариях»⁹³, «О необходимости учреждения всероссийского православного религиозно-просветительского и благотворительного братства»⁹⁴, доклад профессора Н. И. Ивановского VI отделу Присутствия по вопросам о расколосектантстве и об устройстве миссии⁹⁵.

В этих докладах предлагалось создать всероссийскую миссионерскую организацию под руководством Совета при Святейшем Синоде⁹⁶, составной частью которой была бы противосектантская миссия, чего раньше не было, да и руководство противосектантской миссией не выходило ранее за пределы епархии.

Противосектантская миссия планировалась трех типов: народно-приходская, пастырско-приходская и специальная миссия на уровне епархии. В докладе профессора Н. И. Ивановского «Об организации внутренней православной миссии»⁹⁷ представлена была «Инструкция миссионерам уездным, окружным и миссионерам-сотрудникам», что говорит о системном подходе участников шестого Отдела к решению столь важных церковных задач. Священник С. Шлеёв представил свой взгляд

⁹¹ Кальнев 2014b. С. 263.

⁹² Об устройстве приходской миссии 2014.

⁹³ Миссионерские курсы и школы 2014.

⁹⁴ Буткевич Т., прот. 2014.

⁹⁵ Ивановский 2014а.

⁹⁶ Ивановский 2014d.

⁹⁷ Ивановский 2014с.

на устроение миссии в докладе «Всероссийское миссионерское общество для борьбы с расколосектантством»⁹⁸. Его специфической чертой стало предложение включить в противосектантскую борьбу единоверческий епископат и приходы. И. Г. Айвазов и М. А. Кальнев предложили проект учреждения миссии среди военного и морского духовенства⁹⁹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обнародование манифеста 1905 г. показало, насколько государственные соображения в борьбе с сектантами административно сковывали церковную противосектантскую миссию. И когда государство отказалось от перенятых у Церкви функций в борьбе с сектами, Церковь в новых политических условиях оказалась не совсем к ней готовой.

Дискуссия о методах ведения полемики с сектантами выявила тенденцию к осознанию необходимости перехода от ее простых способов, например «от Писания» по типу «цитата на цитату» или «цитата против ложного мнения», к необходимости использовать диалектические методы в богословской полемике. Борьба с сектантскими лжеучениями, длительное время рассматривавшимися как удел лиц малообразованных и вымысел неученых умов, показала, что для эффективного ее ведения следует привлекать святоотеческую методологию борьбы с ересями. Становился очевидным ограниченный потенциал библейского богословия, и одновременно росло понимание важности анализа религиозной жизни сектантов с позиции православной аскетики. Все это требовало создания новой дисциплины, впоследствии получившей название сектоведение, которая из периферийной в учебном плане и малоинтересной для студентов должна была занять достойное место в кругу богословских предметов. Хотя задачи сектоведения еще не были прояснены, но в речах выступавших сектоведение уже виделось как ересиология с привлечением достижений из других богословских наук...

⁹⁸ Шлеев С., свящ. 2014а.

⁹⁹ Айвазов, Кальнев 2014.

На столь высоком богословском форуме вновь было заявлено о необходимости сделать богословское образование прикладным, в том числе для решения задач борьбы с сектантством, а это требовало пересмотра перечня изучаемых предметов и перераспределения часов между ними. Этим надеждам суждено было сбыться лишь отчасти шесть лет спустя: в 1912 г. учредили кафедры сектоведения в духовных академиях Русской Церкви¹⁰⁰.

Рефлексия над методологией и содержанием полемики с сектантством шла одновременно с пересмотром форм противодействия сектантству. Росло понимание того, как важно в этой борьбе соборное начало на приходском уровне и одновременное выявление сильных и слабых сторон организованной миссии профессионалов-сектоведов вкупе с созданием специального Отдела при Синоде для координации противосектантской деятельности.

ИСТОЧНИКИ

Издания

ЖП 2014 — Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 2. Журналы и протоколы заседаний Пятого и Шестого отделов и общего собрания Присутствия. Т. 4. Продолжение журналов Шестого отдела. Журналы соединенных заседаний отделов. М., 2014. [Zhurnaly i protokoly zasedanii Vysochaishe uchrezhdenного Predsobornogo Prisutstviia. Tom 2. Zhurnaly i protokoly zasedanii Piatogo i Shestogo otdelov i obshchego sobraniia Prisutstviia. Tom 4. Prodolzhenie zhurnalov Shestogo otdela. Zhurnaly soedinennykh zasedanii otdelov. (Journals and minutes of meetings of the Highly Established Pre-Conciliar Presence. Volume 2. Journals and minutes of the meetings of the Fifth and Sixth Divisions and the General Meeting of the Presence. Volume 4. Continuation of the magazines of the Sixth Department. Magazines of the joint meetings of departments). Moscow, 2014.]

Сборник о смешанных браках 1906 — Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906. [Sbornik materialov po voprosam o smeshannykh brakakh i o veroisповедanii detei, ot sikh brakov

¹⁰⁰ Конь 2008. С. 29–35.

proiskhodiashchikh (Collection of materials on the issues of mixed marriages and on the religion of children, from these marriages occurring). Saint Petersburg, 1906.]

Иларион (Троицкий), сщмч. 2001 — *Иларион (Троицкий), сщмч.* Без Церкви нет спасения. М. — СПб., 2001. Т. 2. [*Hilarion (Troitsky), hieromartyr. Bez Tserkvi net spaseniia* (Without the Church there is no salvation). Moscow — Saint Petersburg, 2001. Tom 2.]

Доклады

Айвазов 2014а — *Айвазов И. Г.* К вопросу о миссионерских мерах по отношению к мистическим сектам. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // ЖП. 2014. Т. 4. С. 34–41. [*Aivazov I. G.* К вопросу о missionerskikh merakh po otnosheniiu k misticheskim sektam. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного Prisutstviia (To the question of missionary measures in relation to mystical sects) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. P. 34–41.]

Айвазов 2014б — *Айвазов И. Г.* Миссионерская полемика. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // ЖП. 2014. Т. 2. С. 244–256. [*Aivazov I. G.* Missionerskaia polemika. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного Prisutstviia (Missionary polemics) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 244–256.]

Айвазов 2014с — *Айвазов И. Г.* О распределении сект по религиям. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного при Святейшем Синоде Присутствия // ЖП. 2014. Т. 2. С. 257–262. [*Aivazov I. G.* O raspredelenii sekt po religiiam. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного pri Sviateishem Sinode Prisutstviia (On the distribution of sects on religions) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 257–262.]

Айвазов 2014d — *Айвазов И. Г.* Церковная дисциплина по отношению к сектантам. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // ЖП. 2014. Т. 4. С. 55–65. [*Aivazov I. G.* Tserkovnaia distsiplina po otnosheniiu k sektantam. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного Prisutstviia (Church discipline in relation to sectarians) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. P. 55–65.]

Айвазов, Кальнев 2014 — *Айвазов И., Кальнев М.* О пастырской-миссионерской деятельности военного и морского духовенства // ЖП. 2014. Т. 2. С. 265–266. [*Aivazov I., Kal'nev M.* O pastyrskoi-missionerskoi deiatel'nosti voennogo i morskogo

- dukhovenstva (On pastoral-missionary activity of the military and naval clergy) // *Zhurnaly i protokoly...* (Journal and protocols...). 2014. Том 2. Р. 265–266.]
- Александров Д., священник. 2014 — Александров Д., священник. К вопросу «о смешанных браках». Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // *ЖП*. 2014. Т. 2. С. 226–229. [*Aleksandrov D., priest*. K voprosu “o smeshannykh brakakh”. *Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenogo Prisutstviia* (On the question of “mixed” marriages) // *Zhurnaly i protokoly...* (Journal and protocols...). 2014. Том 2. Р. 226–229.]
- Буткевич Т., прот. 2014 — Буткевич Т., прот. О необходимости учреждения все-российского православного религиозно-просветительного и благотворительного братства. Доклад VI и VII отделам Высочайше учрежденного при Святейшем Синоде Присутствия // *ЖП*. 2014. Т. 2. С. 153–156. [*Butkevich T., archpriest*. O neobkhodimosti uchrezhdeniia vserossiiskogo pravoslavnogo religiozno-prosvetitel'nogo i blagotvoritel'nogo bratstva. *Doklad VI i VII otdelam Vysochaishe uchrezhdenного pri Sviateishem Sinode Prisutstviia* (On the need for the establishment of an All-Russian Orthodox religious-educational and charitable brotherhood) // *Zhurnaly i protokoly...* (Journal and protocols...). 2014. Том 2. Р. 153–156.]
- Ивановский 2014а — Ивановский Н. И. Доклад по вопросам о расколосектантстве и об устройстве миссии. Приложения к журналам VI Отдела // *ЖП*. 2014. Т. 2. С. 156–167. [*Ivanovskii N. I.* Doklad po voprosam o raskolosektantstve i ob ustroistve missii. *Prilozheniia k zhurnalam VI Otdela* (Report on the issues of secessionism and the organization of the mission) // *Zhurnaly i protokoly...* (Journal and protocols...). 2014. Том 2. Р. 156–167.]
- Ивановский 2014б — Ивановский Н. И. О церковном осуждении учения сектантов. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // *ЖП*. 2014. Т. 4. С. 41–43. [*Ivanovskii N. I.* O tserkovnom osuzhdenii ucheniia sektantov. *Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного Prisutstviia* (On the Church's condemnation of the teachings of sectarians) // *Zhurnaly i protokoly...* (Journal and protocols...). 2014. Том 4. Р. 41–43.]
- Ивановский 2014с — Ивановский Н. И. Об организации внутренней православной миссии. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия состоящей при нем особой подкомиссии под председательством профессора Н. И. Иванова и при участии в ней епархиальных миссионеров: священника Д. Александрова, херсонского М. Кальнева и харьковского И. Айвазова // *ЖП*. 2014. Т. 2.

- С. 229—236. [*Ivanovskii N. I.* Ob organizatsii vnutrennei pravoslavnoi missii. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenogo Predsobornogo Pristustviia sostoiashchei pri nem osoboi podkomissii pod predsedatel'stvom professora N. I. Ivanovskogo i pri uchastii v nei eparkhial'nykh missionerov: sviashchennika D. Aleksandrova, khersonskogo M. Kal'neva i khar'kovskogo I. Aivazova (On the organization of the internal Orthodox mission) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 229—236.]
- Ивановский 2014d — *Ивановский Н. И.* О централизованной внутренней православной миссии. Доклад VI отделу Присутствия особой состоящей при нем подкомиссии, под председательством профессора Н. И. Ивановского и при участии епархиальных миссионеров самарского священника Д. Александрова, херсонского М. Кальнева и харьковского И. Айвазова // ЖП. 2014. Т. 2. С. 236—238. [*Ivanovskii N. I.* O tsentralizovannoi vnutrennei pravoslavnoi missii. Doklad VI otdelu Pristustviia osoboi sostoiashchei pri nem podkomissii, pod predsedatel'stvom professora N. I. Ivanovskogo i pri uchastii eparkhial'nykh missionerov samarskogo sviashchennika D. Aleksandrova, khersonskogo M. Kal'neva i khar'kovskogo I. Aivazova (On the centralized internal Orthodox mission) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 236—238.]
- Задачи православной Церкви на Западе 2014 — [*В.*] Задачи православной Церкви на Западе и Юго-Западе России после указа 17 апреля 1905 г. // ЖП. 2014. Т. 4. С. 189—198. [[*V.*] Zadachi pravoslavnoi Tserkvi na Zapade i Iugo-Zapade Rossii posle ukaza 17 apreliia 1905 goda (The tasks of the Orthodox Church in the West and South-West of Russia after the decree of April 17, 1905) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. P. 189—198.]
- Кальнев 2014а — *Кальнев М. А.* О пастырско-миссионерских и церковно-дисциплинарных мерах по отношению к хлыстам и последователям других мистических сект. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия // ЖП. 2014. Т. 4. С. 21—31. [*Kal'nev M. A.* O pastyrsko-missionerskikh i tserkovno-distiplinarnykh merakh po otnosheniiu k khlystam i posledovateliam drugikh misticheskikh sekt. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenogo Pristustviia (On pastoral-missionary and church-disciplinary measures in relation to the khlysty and followers of other mystical sects) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. P. 21—31.]
- Кальнев 2014б — *Кальнев М. А.* О постановке миссионерского дела в городских приходах. Доклад VI отделу Присутствия. Приложения к журналам VI отдела //

ЖП. 2014. Т. 2. С. 262–265. [*Kal'nev M. A. O postanovke missionerskogo dela v gorodskikh prikhodakh. Doklad VI otdelu Prisutstviia. Prilozheniia k zhurnalam VI otdela (On the setting of missionary work in city parishes) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...).* 2014. Tom 2. P. 262–265.]

Миссионерские курсы и школы 2014 — Миссионерские курсы и школы как средства приготовления людей способных миссионерствовать, и желательная поставновка преподавания истории и обличения раскола и сектантства в духовных семинариях и школах. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия состоявшей при нем особой подкомиссии, под председательством профессора Н. И. Ивановского и при участии в ней епархиальных миссионеров самарского священника Д. Александрова, херсонского М. Кальнева и харьковского И. Айвазова. Приложения к журналам VI отдела // ЖП. 2014. Т. 2. С. 151–153. [*Missionerskie kursy i shkoly kak sredstva prigotovleniia liudei sposobnykh missionerstvovat', i zhelatel'naia postavnovka prepodavaniia istorii i oblicheniia raskola i sektantstva v dukhovnykh seminariakh i shkolakh. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchrezhdenного Prisutstviia sostoiavshei pri nem osoboi podkomissii, pod predsedatel'stvom professora N. I. Ivanovskogo i pri uchastii v nei eparkhial'nykh missionerov samarskogo sviashchennika D. Aleksandrova, khersonskogo M. Kal'neva i khar'kovskogo I. Aivazova. Prilozheniia k zhurnalam VI otdela (Missionary courses and schools as a means of preparing people capable of missionary work, and the desirable provision of teaching history and exposing schisms and sectarianism in theological seminaries and schools) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...).* 2014. Tom 2. P. 151–153.]

О мерах к нравственному оздоровлению 2014 — О мерах к нравственному оздоровлению расколосектантских приходов. Журнал № 15 заседаний VI отдела // ЖП. 2014. Т. 2. С. 137–138. [*O merakh k nrvstvennomu ozdorovleniiu raskolosektantskikh prikhodov. Zhurnal № 15 zasedanii VI otdela (On measures for the moral recovery of the schismatic sectarian parishes) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...).* 2014. Tom 2. P. 137–138.]

Об устройстве приходской миссии 2014 — Об устройстве приходской миссии и об определении правового положения епархиальных и уездных миссионеров. Доклад VI отделу Высочайше учрежденного Присутствия состоявшей при нем особой подкомиссии, под председательством профессора Н. И. Ивановского и при участии в ней епархиальных миссионеров самарского священника Д. Александрова, херсонского М. Кальнева и харьковского И. Айвазова. Приложения к журналам VI отдела //

- ЖП. 2014. Т. 2. С. 148–151. [Ob ustroistve prikhodskoi missii i ob opredelenii pravovogo polozheniia eparkhial'nykh i uezdnykh missionerov. Doklad VI otdelu Vysochaishe uchreh zhdennogo Prisutstviia sostoiavshei pri nem osobo podkomissii, pod predsedatel'stvom professora N. I. Ivanovskogo i pri uchastii v nei eparkhial'nykh missionerov samarskogo sviashchennika D. Aleksandrova, khersonskogo M. Kal'neva i khar'kovskogo I. Aivazova. Prilozheniia k zhurnalam VI otdela (On the structure of the parish mission and on the definition of the legal status of diocesan and uyezd missionaries) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 148–151.]
- Скворцов 1906 — Мнение действительного статского советника Скворцова по вопросу о браках старообрядцев и сектантов с лицами православного исповедания, поданное в Особое Совещание по делам веры 26 Ноября 1905 г. // Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906. С. 468–473. [Mnenie deistvitel'nogo statskogo sovetnika Skvortsova po voprosu o brakakh staroobriadtsev i sektantov s litsami pravoslavnogo ispovedaniia, podannoe v Osoboe Soveshchanie po delam very 26 Noiabria 1905 goda (The opinion of the actual State Councilor Skvortsov on the question of the marriages of Old Believers and sectarians with members of the Orthodox confession) // Sbornik materialov po voprosam o smeshannykh brakakh i o veroispovedanii detei, ot sikh brakov proiskhodiashchikh. Saint Petersburg, 1906. P. 468–473.]
- Суегов 2014 — Суегов Ф. И. О Высочайше утвержденном Предсоборном присутствии // ЖП. 2014. Т. 4. М., 2014. С. 275–340. [Suetov F. I. O Vysochaishe utverzhenno Predsobornom prisutstvii (On the highly established Preconciliar presence) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. Moscow, 2014. P. 275–340.]
- Шлеев С., священник. 2014а — Шлеев С., священник. Всероссийское миссионерское общество для борьбы с раскоleseктантством // ЖП. 2014. Т. 2. С. 238–244. [Shleev S., priest. Vserossiiskoe missiionerskoe obshchestvo dlia bor'by s raskolosektantstvom (The All-Russian missionary society for fighting schisms) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 2. P. 238–244.]
- Шлеев С., священник. 2014б — Шлеев С., священник. Выступление на заседании 30 ноября. Журнал № 2. Журналы соединенных заседаний III, VI и VII отделов Высочайше учрежденного Присутствия при Святейшем Синоде для разработки подлежащих рассмотрению на поместном церковном Соборе вопросов по вопросам о смешанных браках // ЖП. 2014. Т. 4. М., 2014. С. 147–148. [Shleev S., priest. Vystuplenie na zasedanii 30 noiabria. Zhurnal № 2. Zhurnaly soedinennykh zasedanii III, VI i VII otdelov Vysochaishe uchrezhdenno Prisutstviia pri Sviateyshem Sinoode dlia razrabotki podlezhashchikh rassmotreniiu na pomestnom tserkovnom Sobore voprosov po voprosam o smeshannykh brakakh // ЖП. 2014. Т. 4. М., 2014. С. 147–148.]

na zasedanii 30 noiabria. Zhurnal № 2. Zhurnaly soedinennykh zasedanii III, VI i VII otdelov Vysochaishe uchrezhdenного Priststviia pri Sviateishem Sinode dlia razrabotki podlezhashchikh rassmotreniiu na pomestnom tserkovnom Sobore voprosov po voprosam o smeshannykh brakakh (Speech at the meeting on November 30) // Zhurnaly i protokoly... (Journal and protocols...). 2014. Tom 4. Moscow, 2014. P. 147–148.]

ЛИТЕРАТУРА

- Булгаков 1913 — *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. К., ³1913. Т. 2. [*Bulgakov S. V.* Nastol'naia kniga dlia sviashchenno-tserkovnosluzhitelei (Handbook for clergy). Kiev, ³1913. Tom 2.]
- Конь 2008 — *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород, 2008. [*Kon' R. M.* Vvedeniensektovedenie (Introduction to sectology). Nizhny Novgorod, 2008.]
- Конь 2009 — *Конь Р. М.* Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 267–309. [*Kon' R. M.* Sektovedcheskaia tematika v trudakh sviatitelia Feofana Zatvornika (Sectological subjects in the works of st. Theophan the Recluse) // Russkaia patologiia. Materialy akademicheskoi konferentsii (Russian Patrology. Materials of the Academic Conference). Sergiev Posad, 2009. P. 267–309.]
- Конь 2013а — *Конь Р. М.* Исторический путь русского сектоведения // Материалы кафедры богословия: 2012–2013 гг. Сергиев Посад, 2013. С. 181–198. [*Kon' R. M.* Istoricheskii put' russkogo sektovedeniia (The historical path of Russian sectology) // Materialy kafedry bogosloviia: 2012–2013 gody (Materials of the Theology Department: 2012–2013). Sergiev Posad, 2013. P. 181–198.]
- Конь 2013б — *Конь Р. М.* История учреждения кафедры сектоведения в МДА // Материалы кафедры богословия: 2012–2013 гг. Сергиев Посад, 2013. С. 199–225. [*Kon' R. M.* Istoriiia uchrezhdeniia kafedry sektovedeniia v Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (The history of the establishment of the Department of Sectology in the Moscow Theological Academy) // Materialy kafedry bogosloviia: 2012–2013 gody (Materials of the Theology Department: 2012–2013). Sergiev Posad, 2013. P. 199–225.]
- Конь 2016 — *Конь Р. М.* Вклад ученого монашества в разработку сектоведческой тематики в России последней четверти XIX — начала XX в. // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. Вып. 14. С. 521–537. [*Kon' R. M.* Vklad uchenogo monashestva v

- razrabotku sektovedcheskoi temاتيki v Rossii poslednei chetverti XIX — nachala XX veka (The contribution of scholarly monasticism to the development of sectological themes in Russia in the last quarter of the 19th — early 20th centuries) // Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii (Proceedings of Nizhny Novgorod Theological Seminary). 2016. Vypusk 14. P. 521–537.]
- Конь 2017а — *Конь Р. М.* Браки с инославными и сектантами в России по документам подготовки Поместного Собора 1917–1918 гг. // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 305–348. [*Kon' R. M.* Braki s inoslavnyimi sektantami v Rossii podokumentam podgotovki Pomestnogo Sobora 1917–1918 godov (Marriages with heterodox and sectarians in Russia according to the documents of the preparation of the Local Council of 1917–1918) // *Voegoslavskii Vestnik* (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 305–348.]
- Конь 2017б — *Конь Р. М.* Представления новомучеников епископа Симона Шлеёва и архимандрита Сергия Шеина о браке православных с сектантами и инославными (по материалам выступлений на Предсоборном Присутствии 1906 г. в рамках подготовки к Поместному Собору 1917–1918 гг.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 14. С. 241–252. [*Kon' R. M.* Predstavleniia novomuchenikov episkopa Simona Shleeva i arkhimandrita Sergiia Sheina o Brake pravoslavnykh s sektantami i inoslavnyimi (po materialam vystuplenii na Predsobornom Pristutsvii 1906 goda v ramkakh podgotovki k Pomestnomu Soboru 1917–1918 godakh) (Representations of the new martyrs of the bishop Simon Shleev and archimandrite Sergius Shein about Orthodox marriage with sectarians and heterodox (based on the materials of the presentations at the Pre-Conciliar Presence in 1906 in preparation for the Local Council of 1917–1918)) // Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii (Proceedings of Nizhny Novgorod Theological Seminary). 2017. Vypusk 14. P. 241–252.]
- Красножен 1909 — *Красножен М. Е.* Новейшее законодательство по делам Русской Православной Церкви. Юрьев, 1909. [*Krasnozhen M. E.* Noveishee zakonodatel'stvo po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (The newest legislation on the affairs of the Russian Orthodox Church). Iur'ev, 1909.]
- Красножен 1913 — *Красножен М. Е.* Церковное право. Юрьев, 1913. [*Krasnozhen M. E.* Tserkovnoe pravo (Canon law). Iur'ev, 1913.]
- Михаил (Лузин), еп. 2009 — *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол. Толкования Соборных Посланий. М. — Сергиев Посад, 2009. [*Michael (Luzin), bishop.* Tolkovyi Apostol. Tolkovaniia Sobornykh Poslanii (The Acts and Epistles explained. Interpretations of General Epistles). Moscow — Sergiev Posad, 2009.]

Флоровский Г., прот. 1991 — *Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.* [*Florovsky G., archpriest. Puti russkogo bogosloviia (Ways of Russian theology). Vilnius, 1991.*]

Abstract

Kon R. M. The counter-sectarian activity of the Russian Church based on the materials of the Preparation for the Holy (Local) Council of 1917–1918

The article analyzes the discussion of the pre-conciliar institutions concerning: the state of the Church's anti-sectarian mission. It also looks at the measures that were taken against the sects in connection with the promulgation on April 17, 1905 of the "Manifesto on the freedom of religion in the Russian Empire" and the preparation of documents to combat sects, which were awaiting approval by the Council of 1917–1918. One of the primary tasks of the anti-sectarian mission was the problem of mixed Orthodox marriages with heretic sectarians, which, according to the Manifesto, had to be conducted through the Sacrament of marriage and registered in the Church. The next task was the urgent preparation of a document, which condemned sectarian delusions. On the one hand, to separate sectarians from the Church and thereby prevent them from using the church community as a space for preaching their delusions and, on the other hand, to keep waverers from sectarian temptations and to help them in their search for truth. Another task was a critical assessment of the accumulated experience of confronting sects and the development of new methods of polemics. To solve these problems they formed a holistic approach to the problem of sectarianism, which should cover all aspects of the struggle against it: from the theological training of missionaries to the establishment of a general church structure for its coordination. With a rather clear understanding of the essence of the external challenges of the Church, the anti-sectarian mission faced difficulties in overcoming them, which were caused by the peculiarities of the Synodal period, including state interference in the internal church life.

Keywords: Russian sectarianism, heresy, Sacrament of marriage, classification of sects, anti-sectarian mission, methodology of anti-sectarian polemics, Pre-Conciliar Presence of 1906.

П. К. ДОБРОЦВЕТОВ

ОТЕЦ ПОНТИЙ РУПЫШЕВ О ПРИЧИНАХ И СЛЕДСТВИЯХ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА¹

УДК 281.93 (261.7)

Аннотация

Статья знакомит читателя с еще не получившим широкую известность богословием протоиерея Понтия Рупышева (1877–1939), ученика св. Иоанна Кронштадтского. Приводятся интересные размышления отца Понтия об истории Вселенской и Русской Церквей и русского государства, а также его оригинальные историософия и эсхатология, в том числе его собственная периодизация церковной истории. В своих дневниках богослов проливает свет на истоки и причины русской революции, а также на ее последствия для Русской Церкви в XX и XXI в. Также данные материалы о служении и богословии отца Понтия Рупышева представляют интерес для истории православия в Литве, поскольку он основал в литовском селе Михново общину, которую духовно окормлял и которая существует по сей день, сохраняя заветы отца Понтия.

Ключевые слова: история Русской Церкви; протоиерей Понтий Рупышев; эсхатология; русское богословие; революция 1917 г.; пророчества о будущем России; святой Иоанн Кронштадтский; взаимоотношения Церкви и государства; антихрист; православие в Литве.

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

1. КРАТКОЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ
И ТВОРЕНИЯ ОТЦА ПОНТИЯ

Прошлый 2016 г. был ознаменован выпуском двухтомного собрания сочинений протоиерея Понтия Рупышева² — очень интересного подвижника, проповедника, духовного наставника, глубокого богослова и мыслителя. До этого память о нем и его духовном наследии хранились в недрах созданной им в послереволюционные 20-е годы церковной, по сути монашеской, общины в селении Михново в Литве. Община продолжила существование и после кончины отца Понтия в 1939 г. и, пройдя через годы лихолетья и войн, существует до сих пор, по пророческим словам отца Понтия³, храня память о своем создателе и духовном отце⁴. Данное издание делает мысли отца Понтия достоянием широкого круга современных читателей.

Отец Понтий родился в селе Ошмяны Виленской губернии в 1877 г.⁵ С детства жизнь его была ознаменована различными Божественными явлениями и видениями (Святой Троицы, Пресвятой Богородицы), воздействиями Божественной благодати⁶, а также благодатным общением с известными подвижниками своего времени: прпп. Варнавой Гефсиманским, Иосифом и Анатолием Оптинским и др.⁷ Но наибольшее влияние отец Понтий испытал со стороны святого Иоанна Кронштадтского, с которым познакомился еще в 1893 г., будучи гимназистом. Отец Иоанн Кронштадтский особо привечал и выделял отца Понтия среди прочих.

В 1901 г. отец Понтий женился и стал священником, а через десять лет — священником на Балтийском военном флоте. Он участвовал

² Рупышев П., прот. 2016.

³ Шальчюнас 2016. С. 598.

⁴ Об истории Михновской общины см. раздел: Михново. Воспоминания // Рупышев П., прот. 2016. Кн. 2. С. 259–472.

⁵ Корецкая 2016а. С. 9–61.

⁶ Подборку описаний фактов духовного и мистического опыта богообщения о. Понтия из его произведений и воспоминаний о нем см.: Доброцветов 2017. С. 38–41.

⁷ Шальчюнас 2016. С. 531.

в боевых действиях во время Первой мировой войны. В 1919 г. отец Понтий уехал из охваченного революцией и террором Петрограда, чудесным образом спасшись от облавы в поезде⁸, и поселился сначала в Двинске, где застал войну с красными и чудом остался жив, а затем в Вильно и, наконец, в 1921 г. в имении Миреч-Михновское, где основал свою общину. Там он скончался 23 января 1939 г. накануне прихода советской власти, которая наверняка бы его репрессировала, как некоторых членов его общины.

Духовно-писательское наследие⁹ отца Понтия можно разделить на:

1) «Духовный дневник» — собрание отдельных записей в виде глав (близких по характеру к тем, которые в святоотеческой традиции зачастую было принято группировать в сотницы). Издатели логично разделили их по некоторым темам. Эти главы носят дневниковый характер и написаны не для прочтения другими читателями, но обращены автором к самому себе, и даже к Богу. Это, пожалуй, самая ценная и богословски содержательная часть письменного наследия отца Понтия: молитвенная

⁸ Это заслуживает отдельного упоминания: «Все это путешествие было сплошное чудо Божие. Однажды батюшка ехал по железной дороге без бумаг, а это было равносильно смерти, так как на каждой остановке проверяли документы. В поезд попасть помог кондуктор, который дал место в кондукторском отделении, где были и другие пассажиры. И вот настала роковая минута, послышался шум в коридоре, и двери с шумом распахнулись. Вошло несколько чекистов, вооруженных с ног до головы. Короткая фраза: «Ваши документы, товарищи» — заставила всех вздрогнуть, и дрожащие руки потянулись в карманы. Батюшка не шелохнулся: ему нечего было доставать из кармана. Он опустил голову и весь углубился в молитву, вручая себя воле Божией. И Господь покрыл Своего избранника: чекисты точно не видели батюшки, брали у соседей документы, протягивали руки мимо батюшки, точно это было пустое место, и когда они, кончив проверку, вышли, стукнув дверью, батюшка очнулся от молитвы и был поражен гробовой тишиной, которая была кругом. Отец Понтий поднял глаза и увидел, что все смотрят на него с изумлением, а кондуктор только сказал: «Ну и счастливый же вы, батюшка!» Так Господь ослепил очи чекистов, которые не тронули батюшки» (Корецкая 2016а. С. 23–24).

⁹ См. также: Дობроцветов 2017. С. 34–38.

обращенность к Богу данных дневниковых записей и их внутренний характер в чем-то напоминают «Исповедь» блж. Августина;

2) несколько обращенных к народу поучений небольшого объема;

3) условно говоря, экзегетические схолии — заметки «на полях» — краткие комментарии к библейскому тексту созерцательного и пояснительного характера, довольно большого объема из-за помещения в них самого библейского текста;

4) письма к разным лицам;

5) наконец, некоторые рабочие материалы, в частности, планы проповедей и бесед с прихожанами, что свидетельствует о теоретической основательности подхода отца Понтия к делу проповеди и духовного окормления паствы.

2. ОТЕЦ ПОНТИЙ КАК БОГОСЛОВ

Отец Понтий родился в православной семье и рос в церковной среде. Около года он учился в Санкт-Петербургском университете, где изучал помимо профильных предметов и богословские; сдал экстерном семинарские экзамены в Виленской духовной семинарии и, таким образом, был посвящен в основы православной богословской науки и православной традиции. Круг чтения отца Понтия до революции автору данной статьи неизвестен, но можно с уверенностью утверждать, что он был значителен.

На его становление как православного священника оказало огромное влияние общение с отцом Иоанном Кронштадтским¹⁰. Из жизнеописания известно, что святой праведный Иоанн особенно привечал отца Понтия еще с юности. Можно сказать, что эта духовная связь с праведным Иоанном у священника сохранялась всю оставшуюся жизнь и отразилась в частых упоминаниях о святом Иоанне Кронштадтском и размышлениях о нем¹¹.

Волей судеб Божиих в лихолетье революции и Гражданской войны отец Понтий чудом спасся из большевистского Петрограда и без какой

¹⁰ Корецкая 2016а. С. 20–22.

¹¹ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 265–280.

бы то ни было собственной библиотеки оказался в Литве, в поместье Корецких. Члены семьи Корецких были воцерковленными людьми, ездили в Оптину, общались с некоторыми оптинскими старцами (прп. Анатолием и Нектарием), которые, как видно из воспоминаний, дарили им книги¹². Тем не менее систематической и крупной православной богословской библиотеки ни у них, ни у отца Понтия не было. Это обстоятельство удивительным образом отразилось на стиле мышления отца Понтия как богослова.

Сегодня в общепринятом понимании богослов — это, по сути, хорошо начитанный в церковной литературе человек. Труды таких богословов пестрят именами и цитатами, и чем больше — тем большим уважением пользуются. Напротив, принято считать подозрительным, если автор пишет что-то от себя, не цитируя известных святых отцов и богословов. Такой подход, с одной стороны, есть свидетельство укорененности в православной традиции, но, с другой, нередко вырождается в обычное схоластическое начетничество и компилятивное «цитатничество» из чужих текстов, не имея под собой ни живости мысли, ни новизны, ни тем более основанности на духовном опыте. Мы не знаем, что писал бы отец Понтий, окажись у него под рукой богатая библиотека, но Бог судил так, что в тех храмах, где ему приходилось служить, основной литературой были Библия и богослужебные книги, которые он и цитировал, и толковал. А если он и упоминал отдельные мысли и высказывания святых отцов и духовных писателей, то делал это крайне редко и, судя по всему, по памяти. Со всеми же важными текстами он ознакомился еще до своего отъезда в Литву. Он впитал их в себя навсегда, и они сделались важным «фоном» для его размышлений. Вот почему напрашивается вывод о том, что главным источником богословия для отца Понтия являлся (в силу объективного ограничения внешних источников) его внутренний духовный опыт богомыслия и наблюдения за духовной жизнью в ее многообразии. Его богословие самым живым образом сочетало в себе

¹² Корецкая 2016b. С. 611–621.

Писание, богослужебные тексты и эхо прочитанной им ранее богословской литературы. В этом случае тексты становились не чем-то внешним для его сознания, к чему нужно было специально обращаться, а органичной частью верующего сознания.

Высказывания отца Понтия, как правило, пронизаны спокойной уверенностью в том, о чем он пишет. Это слова знатока той духовной реальности, с которой ему приходилось иметь дело. У отца Понтия нет резких обличительных слов в адрес революционеров — разрушителей Святой Руси и т. п. Перед нами, скорее, плоды спокойных и глубоких размышлений, а также молитвенных созерцаний, подчас пророческих: о христианстве вообще, о России, Русской Церкви, — лишенных какой-либо политической ненависти к оппонентам, хотя и без елеяго с ними примиренчества, при полном осознании совершенных ими злодеяний по отношению к Церкви. Богословие отца Понтия открывает перед нами духовное измерение драмы русской революции.

3. О ПРИЧИНАХ И СЛЕДСТВИЯХ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА

а) Периоды в истории Церкви

Отец Понтий жил на переломе эпох — во времена крушения православной Российской империи и смены мирового порядка, как мы сейчас бы сказали, поэтому у него много историсофских рассуждений. В частности, заслуживает особого внимания его концепция исторических периодов в истории Церкви и их специфике. Богослов различал в истории Церкви семь периодов: «Первый период ее — апостольский, период духовного полета души во всех отношениях; второй, мученический, — истощение плоти ее; 3-й, исповедническо-учительный, — смятения мысли и души при одухотворении ее; 4-й — патриархальный — воспитания во благодати Божией; 5-й — очистительный, вводящий в свободу духа при тяжких для сей цели скорбях; 6-й — период славного воскресения для свидетельства на земле о Божественной истине; 7-й — небесный,

в котором ей [Церкви] уже нет места на земле из-за крайней жесточенности зла»¹³.

Отметим, что, по мысли отца Понтия, сам он и его современники жили в двух периодах: в четвертом (патриархально-воспитательном) и пятом («очистительном»). Это следует из его слов: «Русской революцией закончился 4-й период жизни Святой Церкви на земле — патриархально-воспитательный. В нем естество пришло в совершенное сообразование с духом (наверное, все-таки в лице выдающихся представителей Церкви, а не всех российских православных христиан — П. Д.). Поэтому мы видим в конце его великих праведников, как отцы Амвросий Оптинский, Варнава Гефсиманский, Варсонофий и Иосиф, Алексей, Валентин Амфи-театров, Георгий Коссов и многие другие, и даже мужа-апостола — отца Иоанна Кронштадтского. Наряду [с этим] видим и великое отступление от Бога и знамение его в лице Льва Толстого и его последователей. С русской революции начался период упадочный. Праведников перед ним Господь взял к Себе. В отступниках от Него явно обнаружилось их отступление. Те же, которые по неразумию и греховности своей и своих родителей еще не доспели до Царства Небесного, теперь чрез скорби и болезни доспевают»¹⁴.

Эти скорби, под которыми подразумеваются, вероятнее всего, гонения на Церковь в России, составляют собой содержание пятого периода — очистительного, начавшегося русской революцией 1905 — 1917 гг. (а по одному замечанию отца Понтия — смертью императора Александра II в 1881 г.). Исходя из отдельных замечаний богослова, получается, что этот период не будет продолжительным, но отец Понтий

¹³ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 176. Отметим некоторую параллель с учением Тертуллиана (155—225) в его трактате «Об одежде девственниц» о различных возрастах Церкви Христовой: детском возрасте (до Моисея), будучи природой, боящейся Бога, отрочестве (Моисей и пророки), юности (Евангелие), зрелости (Откровение Святого Духа) (см.: Фокин 2005. С. 137).

¹⁴ Там же. С. 273—274.

предсказывал скорое (заметим, звучащее парадоксально для того времени) падение коммунистического строя в СССР и возрождение православия в России: «Господь попустил ей краткое зло — коммунизм, но соответственно сему дал и великую благодать к несению его и препобеждению»¹⁵. «Падение русского народа (революция, большевизм, коммунизм) есть спасение мира, особенно Европы (от них же), а восстание от него, что, несомненно, будет, будет и воскресение мира для новой жизни»¹⁶.

О шестом и седьмом периодах истории Русской Церкви мы более подробно скажем ниже, а теперь перейдем непосредственно к теме русской революции.

б) Истоки русской революции

Переход от одной эпохи к другой — от православной монархии к советской власти — начался с насильственной смерти императора Александра II 1 марта 1881 г., продолжился русской революцией 1 марта 1917 г. и был вызван рядом факторов, о которых упоминает отец Понтий.

Суть русской революции богослов видит в том, что «Россия заставила своего царя последнего отречься от престола»¹⁷. Он не упоминает никаких конспирологических теорий на сей счет. Революция совершалась в массах как глобальное внутреннее изменение: «Вообще нужно иметь в виду, что изменение географическое, политическое, общественное и проч. жизни народов и государств всегда следует за изменением их отношения к религии и истине, так как внешнее и мирское есть следствие внутреннего» (1926)¹⁸. Он говорит об «упадке веры и благочестия в народе (пренебрежение уставами Святой Церкви)»¹⁹.

¹⁵ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 191.

¹⁶ Там же. С. 198–199.

¹⁷ Там же. С. 191.

¹⁸ Там же. С. 186.

¹⁹ Там же. С. 273–274.

Изредка отец Понтий упоминает и об активных участниках революции, говоря о «быстром и тонком действии разрушительных сил (Толстой и революционеры)»²⁰. Толкуя слова святого апостола Павла: «Как Ианний и Иамврий противились Моисею, так и сии противятся истине, люди, развращенные умом, невежды в вере»²¹, он добавляет в своих сохлжих: «Это курсистки и интеллигенты, отпавшие от веры и устроившие революцию. Но теперь безумие ее всем явно: но они не много успеют; ибо их безумие обнаружится перед всеми, как и с теми случилось»²²²³.

Нравственно-антропологическими причинами революции отец Понтий называет жизнь по плоти либо жизнь душевную при потере жизни духовной: «Где плоть, там бунт или революция... Плоть склонна к сребролюбию и прелести или обману и упрямю»²⁴, «Отец Иоанн Кронштадтский жил в то время, когда люди верующие жили душевной жизнью. Задача подвижника тогда заключалась в сохранении духовной жизни. Он был выше своего времени тем, что прозревал, к какой гибели придет эта душевная жизнь при утрате духовной, что и случилось после его смерти: русская революция и последствия ее. Сейчас такое время, когда верующие живут или духовной жизнью, или грубо плотской, в какую теперь погрузился весь мир. Подавляющее большинство их живет последнею жизнью, и Господь спасает их только скорбями и бедами. Чистая душевная жизнь куда-то исчезла с земли, жизнь духовная же у верующих полна ошибок и грубых заблуждений, каковы спиритизм, теософия и тому подобное, и это потому, что без душевной жизни в духовной будет всегда прелесть, потому что дух имеет дело с душой» (1933)²⁵.

²⁰ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 273–274.

²¹ 2 Тим. 3, 8.

²² 2 Тим. 3, 9.

²³ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 546.

²⁴ Там же. С. 464.

²⁵ Там же. С. 276–277.

Но в конце четвертого периода Бог не оставлял Россию без Своей помощи свыше и посылал духоносных подвижников, главным из которых отец Понтий называет святого праведного протоиерея Иоанна Кронштадтского: «Промыслом Божиим были воздвигнуты и великие, чрезвычайные силы: и явления веры и благочестия (о. Иоанн Кронштадтский, о. Амвросий Оптинский), и государственные и общественные личности (император Александр III) для руководства всей жизнью русского народа»²⁶.

Фигура святого Иоанна Кронштадтского для отца Понтия является центральной в его рассуждениях об этом предреволюционном периоде. «Историческое воспитание Русской Церкви во Христе закончилось дарованием ей, а с ней и всей Церкви, равноапостольного пастыря отца Иоанна Кронштадтского, а монашеству цвета его — отца Амвросия Оптинского»²⁷. «При отце Иоанне Кронштадтском было оскудение веры. Через него она была укреплена для настоящих испытаний» (1933)²⁸. «Отец Иоанн Кронштадтский побеждал весь мир, во зле лежащий»²⁹. Поэтому он есть поистине апостольский муж, явленный Богом Св. Церкви русской, а чрез нее и вселенской, во время упадка всеобщего веры и нравственности для укрепления сих пред великими испытаниями для очищения от греха (война 1914 г. и последовавшие за ней революции)» (1925)³⁰.

Отметим, кстати, что в 1925 г. отец Понтий предсказывал канонизацию святого Иоанна Кронштадтского: «Например, апостолы по широте духа относятся к 7-му периоду жизни Св. Церкви, хотя жили и подвизались в 1-м. Отец Иоанн Кронштадтский стоял гораздо выше духа своего времени (вероятно, в уровне с 6-м периодом жизни св. Церкви,

²⁶ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 273–274.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 276–277.

²⁹ См. 1 Ин. 5, 19.

³⁰ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 269.

когда и возможно его прославление во святых), живя и подвизаясь в 4-м» (1925)³¹. В соответствии с периодизацией отца Понтия и произошла канонизация святого Иоанна Кронштадтского в 1990 г. в период возрождения веры в России — в шестой период по отцу Понтию.

«В 1903 г. летом о. Иоанн Кронштадтский смертельно заболел. Господь Иисус Христос хотел взять его к Себе, чтобы уберечь от смуты 1905 г., но по слезной молитве русских людей оставил его им. Наступило это время, крестное для о. Иоанна, но по молитвам его еще не восторжествовали безумие и нечестие в России, и ей дано было время на покаяние. Но верные не исправились. Отец Иоанн умер, и разразилась война и революция. Теперь верные держатся только молитвами Божией Матери, и нужно сейчас каяться самым делом, исправлением жизни и призывая людей к такому же покаянию, ибо времени уже мало осталось до суда Христова» (1936)³².

Итак, по словам отца Понтия, русский народ «не внял голосу Божию. И начался суд: скончались означенные [святые] личности, были убиваемы потом слуги общественно-государственного порядка и спокойствия (министры). Смута стала открыто являть себя, покушаясь на них (революция 1905 г.), внешние враги стали теснить (японская война 1904—1905 гг.) и 1.III.1917 г. начался 6-й (5-й — П. Д.) период жизни Св. Церкви... После этого со времени русской великой революции русский народ предоставлен Промыслом Божиим самоопределению в духовном отношении. Грех же к тому времени дал Толстого, и как ему поклонялись, а Батюшку теснили, так и теперь большевики господствуют в России, а Церковь гонится»³³.

Отец Понтий в качестве симптомов и следствий русской революции также называет потерю единства государства и Церкви: «До 1905 г. жизнь созидалась — была общею в обществе (Церкви и государстве),

³¹ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 270.

³² Там же.

³³ Там же. С. 273—274.

не раздвоилась, и о. Иоанн Кронштадтский был созидателем ее, одним из них. С 1905 г. намечилось будущее раздвоение ее, которое привело к окончательному разделению Церкви и государства в 1917 г. Цельность ее до того времени сохранялась в отдельной личности Иоанна Кронштадтского и в других, а с того времени *осталась* лишь в Церкви, которая очистилась мученичеством в ней» (1924 г., имение Мереч-Михновское)³⁴.

в) Следствия русской революции

Следствием русской революции стали гонения на Церковь, а в духовном смысле — новое распинание Христа: «Вследствие отвержения людьми Бога с началом русской революции через Богочеловека Христа готов был совершиться Им суд Божий над людьми, но по непостижимому милосердию Божию он отложен на малое время. Христос же с того времени стал окончательно распинаться носящими Его имя, именуемыми христианами, а с Ним и все святые и Божия Матерь» (1935 г., Вильно)³⁵. «Со времени русской революции — начало конца мира и болезней его: остается мудрость, терпение и осторожность» (1937 г., Келья)³⁶.

Отношение к коммунизму у отца Понтия было неоднозначным. Так, он писал: «Коммунисты отрицают бытие Божие; по слову Божию («рече безумен»³⁷), они безумцы. Значит, Россией управляют безумцы. Слово же Божие говорит: «Не обличай безумна, да не возненавидит тебе»³⁸. Поэтому вразумлять их бесполезно».

Отец Понтий дает тонкую характеристику коммунизма: «Смешивают коммунизм с советской властью. Господь попустил это смешение, чтобы привести к сознанию, что власть есть над толпой, а не от толпы. Дал же свободу всем, дабы всякий вкусил, кого он желает, Христа или дьявола.

³⁴ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 275.

³⁵ Там же. С. 178–179.

³⁶ Там же. С. 179.

³⁷ Пс. 13, 1; 52, 2.

³⁸ Притч. 9, 8.

Значит, народы, и в частности, русский, созрели к сему выявлению» (1927)³⁹.

Коммунизм, с точки зрения отца Понтия, есть попущение Божие во избежание больших зол: «Когда Россия заставила своего царя последнего отречься от престола, то Господь готовил последний суд Свой над миром. Парламентаризм в России скорее изжил бы свой кризис, чем в Западной Европе. Народы возжелали бы опять правителя и явился бы антихрист, уже готовый. Но предстательством Божией Матери Россия еще помилована. Господь попустил ей краткое зло — коммунизм, но соответственно сему дал и великую благодать к несению его и препобеждению. И вот он изживает уже и скоро погибнет. Останется принесенное им зло, которое будет и дальше расти, как и данная для препобеждения его благодать, которая будет умножаться соответственно росту зла. Когда же зло столь широко возрастет, что слуги благодати Божией уже не смогут бороться с ним, ибо не будет больше слушающих их и приемлющих истину, то своеволие получит свою свободу. Произойдет новая, страшнейшая, уже всемирная революция, это исчадие сатаны, и в смуте ее явится антихрист, который завладеет народами, уставшими от смут, но отступившими окончательно от Бога. И как парламентаризм с его партиями есть обман, фальшь по существу, то сия фальшь и послужит к воцарению антихриста»⁴⁰.

Отметим отрицательное отношение богослова к парламентаризму (в особенности на русской почве), и к демократии как к фальшивке и орудию антихриста, и к революции как к способу прихода его к власти в мире.

Особенно хотелось остановиться на роли святых в данном периоде. Мы уже упоминали о том, каких, по мысли отца Понтия, Бог воздвиг святых в период дореволюционный. Но говорит богослов и о святых в период гонений, и о возрастании благодати в России в связи с возрастанием зла:

³⁹ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 188.

⁴⁰ Там же. С. 191.

«В мире одновременно действуют добро и зло. Если в России диавол гонит и мучит людей, то в остальных странах он правит ими. Поэтому там незачем и мучить ему их: они уже в его власти... Тем временем в России зреют и совершаются святые, а с другой стороны, наглеют и грубеют слуги диавола»⁴¹.

Эти слова объясняют наличие в советское время большого числа святых подвижников, исповедников Христовой веры, старцев, возможно, последние из которых — насельники Троице-Сергиевой Лавры схиархимандриты Кирилл (Павлов) и Наум (Байбородин) — отошли ко Господу в нынешнем 2017 г. И, как представляется, мы наблюдаем нынешнее тревожное оскудение в этом отношении. «Святыми ведь стоит мир, то есть их духом» (1931)⁴², — говорит отец Понтий. Никаких упоминаний о святых подвижниках в шестой период мы не находим у него, в отличие от четвертого и пятого периодов.

Далее отец Понтий затрагивает и вопрос о том, как Церкви жить в условиях советских богоборческих гонений: «Св. Церковь на земле называется воинствующею, то есть всегда находящеюся в состоянии войны и сражающеюся с врагом. Этим определяется ее поведение и состояние в мире. Какие же тут могут быть для нее постоянные правила и указания! С изменением отношения к ней мира, во зле лежащего, изменяется и ее отношение к нему. Так нужно разуместь и настоящее положение и состояние Русской Церкви в отношении к советской власти» (1927)⁴³. Из этих слов видно, что отец Понтий был сторонником скорее гибкого подхода в отношениях Церкви с советской властью. Любопытно, что в самом факте гонений на Церковь отец Понтий находит доказательство ее силы: «Когда государство не отделяется от Церкви или если и отделяется, то гонит ее, это значит, что оно считается с нею, что она сильна. Если же государство отделяется от Церкви, предоставляя ей

⁴¹ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 193.

⁴² Там же. С. 195.

⁴³ Там же. С. 188.

полную свободу жизни и самоуправления, и не трогает ее, оставляя ее в покое, это значит, такая Церковь не имеет для него значения. Такова, вероятно, будет официальная Церковь пред 2-м пришествием Христовым, подобно иудейской церкви пред 1-м. Поэтому не нужно стремиться к отделению Церкви от государства, как этого домогаются современные умники, чтобы чрез такое отделение не утратить [ее] значения для государства и общества. Можно только подчиниться этому требованию со стороны их, но не без борьбы, законными средствами осуществляемой»⁴⁴.

«Так и советская власть: если она противохристианская, то нужно молиться о ней, а когда она станет христианской, Церковь будет благословлять ее. Дело в принципе. Хотя вождь как личность есть образ Божией власти, но и при советской власти будут свои вожди, ибо масса всегда ищет их и слушается их. Лишь цари повелевают, не обращая внимания на личные желания и свободу подвластных им, а правитель советской власти поведет массы по свободному их устремлению и подчинению и согласно их христианских желаний и настроенности. История или тот же Промысл Божий вызвал народ к свободной жизни в мире, и идти против сего духа времени нерассудительно. Посему послание митрополита Сергия правильно и идти против него нельзя. Иначе придется отвергнуть мировое значение русского народа, так ясно предсказанное ему судьбами прежней его истории, его вождями и святыми подвижниками» (1928)⁴⁵.

Таким образом, отец Понтий допускает протест Церкви против гонений на нее, но в рамках светского законодательства, соглашается с позицией митрополита Сергия Страгородского по признанию Церковью советской власти, видит в победе советской власти некую волю самого народа и надеется, что с помощью молитв Церкви изменятся и народ, и власть, причем последняя станет христианской. В какой-то мере, как мне кажется, эти ожидания отца Понтия оправдались: об этом свидетельствует

⁴⁴ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 188–189.

⁴⁵ Там же. С. 190.

прекращение гонений на православие в 80-х гг. прошлого века в СССР и возрождение православия в России.

При этом богослов признает и отличие между мученичеством первых веков и мученичеством современным ему. Это отличие он видит в общей духовной слабости современных ему христиан: «Мы видим сейчас гонение на веру и Церковь, но не видим и не слышим открытого исповедания ее [веры] вплоть до обличения гонителей и притеснителей, что свидетельствует об умалении силы святого народа; не так было в период мученической жизни Св. Церкви, когда обличения последних (то есть мучеников) обращали к вере людей, а иногда и самих гонителей (см. Откр. 2, 12–17), — это свидетельствует о великой силе зла в наше время, которое может быть побеждено лишь кротостию. Посему прав митрополит Сергий в своих отношениях к советской власти» (1928)⁴⁶.

Кроме того, как это ни парадоксально, русская революция и большевизм, по мысли отца Понтия, стали спасением Европы и всего мира: «Падение русского народа (революция, большевизм, коммунизм) есть спасение мира, особенно Европы (от них же), а восстание [русского народа] от него, что, несомненно, будет, будет и воскресение мира для новой жизни (Рим. 11, 11, 12 и 15)»⁴⁷. На этих словах хотелось бы особо остановиться. Как представляется, их можно неправильно трактовать в том смысле, что для Бога Россия менее ценна, и Он устраивает из нее своего рода испытательный полигон, и дает наглядный пример неправильного пути, по которому не следует идти всему остальному миру. Такая трактовка входит в противоречие с признанием отцом Понтием особой, почти что мессианской роли русского народа (что вписывается в тематику нынешней конференции о Москве как Третьем Риме): «... послание митрополита Сергия правильно и идти против него нельзя. Иначе придется отвергнуть мировое значение русского народа, так ясно предсказанное ему судьбами прежней его

⁴⁶ Рупушев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 190.

⁴⁷ Там же. С. 198–199.

истории, его вождями и святыми подвижниками» (1928)⁴⁸. Скорее, эти слова стоит объяснить тем, что при большей склонности западных народов к принятию антихриста через посредство ложной формы правления — парламентаризма — и при духовном оскудении западного христианства, принявшего формы католичества и протестантизма, о которых, надо сказать, отец Понтий отзывается резко негативно, живя в их среде⁴⁹, эти народы, будучи духовно гораздо слабее, не смогли бы выдержать испытаний, попущенных русскому народу, и потому приняли бы антихриста.

Таким образом, для отца Понтия большевизм в России не есть еще сам антихрист, хотя все шло к тому, чтобы начало XX века стало концом мира.

4. ВЗГЛЯДЫ ОТЦА ПОНТИЯ НА НЫНЕШНИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ ЦЕРКВИ И РОССИИ

В заключение хотелось бы изложить взгляды отца Понтия относительно нашего с вами периода — шестого по его классификации. Прямым пророчеством звучат его слова, сказанные в 1924 г.: «Если и воскреснет, то не св. Русь, а Россия и не как православное государство, а как национальное с покровительственным отношением к православию и равноправием для других религий, как победная сила при свободе отношения к ней людей. Тогда окончательно каждый приготовит себе или блаженную вечность, или вечное мучение»⁵⁰. Однако, как он подмечает, «по восстановлении же России хотя и можно будет жить верующему,

⁴⁸ Рупышев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 190.

⁴⁹ «Католичество полно противоречий. Стремясь к чистоте, оно в то же время плотяно и к жизни по плоти стремится; стремясь к небесности, оно в то же время земно и к утверждению в земном на земле стремится; стремясь к смирению, оно полно гордости и высоко ценит себя; стремясь к любви, оно полно злобы и отчужденности. Отсюда лукавство его последователей и несознательное лицемерие в мысли (иезуиты), жизни и проч. Посему свет истины в нем едва брезжит» (1928) (Там же. С. 189).

⁵⁰ Там же. С. 275.

но с великими скорбями и трудом... Светочем для них единственным тогда будет Священное Писание»⁵¹.

Как пророчески-предостережительно пишет отец Понтий, «будет, будет и воскресение мира для новой жизни... Но надолго ли? Нет, ибо дары Божии обратятся на служение страстям, чего Господь не потерпит»⁵². Эти слова обращены ко всем нам, живущим именно в это время.

Итак, «...наступит 6-й период жизни Св. Церкви на земле, непродолжительный, после которого будет 7-й, антихристовый, и конец мира» (Келья)⁵³. В таких случаях возникает вопрос о правильном понимании выражений отца Понтия о временной длительности. Богослов не дает никаких конкретных хронологических указаний относительно исполнения своих предсказаний, однако вполне напрашивается сравнение с предыдущим периодом — пятым, который начался с русской революции и характеризуется отцом Понтием тоже как краткий, когда богослов пишет, что Господь попустил России «краткое зло — коммунизм»⁵⁴, как известно, продлившийся семьдесят лет. Пусть сравнительный анализ смысла слов «краткий» и «непродолжительный» станет нам и нашим современникам пищей для размышления и для осознания периода, в который мы живем, его важности и ответственности каждого православного христианина за то, насколько он может быть продолжительным. Ибо, по словам отца Понтия, «если 6-й период жизни Святой Церкви на земле, Филадельфийский, есть период славы истины Божией, которая есть любовь, то как верующие этого периода должны нести немощи мира (особенно же пастыри Церкви и предстоятели ее), а тем более немощи властей или государственные! Тут поистине нужно быть особенно мудрыми, как и чистыми как голубь, дабы устоять под натиском зла» (1925)⁵⁵.

⁵¹ Рупушев П., прот. 2016. Кн. 1. С. 546.

⁵² Там же. С. 198–199.

⁵³ Там же. С. 274.

⁵⁴ Там же. С. 191.

⁵⁵ Там же. С. 172.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Доброцветов 2017 — *Доброцветов П. К.* Традиционность и оригинальность богословских взглядов о. Понтия Рупышева // Международные Рупышевские чтения. Материалы конференции. М., 2017. С. 33–65. [*Dobrotsvetov P. K.* Traditsionnost' i original'nost' bogoslovskikh vzgliadov ottsa Pontii Rupyshava (Tradition and originality of theological views of Father Pontius Rupyshv) // Mezhdunarodnye Rupysheskie chteniia. Materialy konferentsii (International Rupyshv readings. Conference materials). Moscow, 2017. P. 33–65.]
- Корецкая 2016а — *Корецкая В. Н.* Жизнеописание протоиерея Понтия Рупышева // Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. М., 2016. Кн. 1. С. 9–61. [*Koretskaia V. N.* Zhizneopisanie protoiereia Pontii Rupyshava (Biography of Pontius Rupyshv) // Zhizneopisanie i dukhovnoe nasledie protoiereia Pontii Rupyshava (Biography and spiritual heritage of archpriest Pontius Rupyshv). Moscow, 2016. Kniga 1. P. 9–61.]
- Корецкая 2016б — *Корецкая Е. Н.* Путешествие в Оптину пустынь семьи Корецких. 1915 г. // Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. М., 2016. Кн. 2. С. 611–621. [*Koretskaia E. N.* Puteshestvie v Optinu pustyn' sem'i Koretskikh. 1915 god (Journey to Optina of the Koretsky family. 1915) // Protoierei Pontii Rupyshv. Dukhovnoe nasledie (Archpriest Pontius Rupyshv. Spiritual Heritage). Moscow, 2016. Kniga 2. P. 611–621.]
- Рупышев П., прот. 2016 — Жизнеописание и духовное наследие протоиерея Понтия Рупышева. Кн. 1. Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. Кн. 2. М., 2016. [*Zhizneopisanie i dukhovnoe nasledie protoiereia Pontii Rupyshava. Kniga 1. Protoierei Pontii Rupyshv. Dukhovnoe nasledie. Kniga 2* (Biography and spiritual heritage of archpriest Pontius Rupyshv. Book 1. Archpriest Pontius Rupyshv. Spiritual heritage. Book. 2), Moscow, 2016.]
- Фокин 2005 — *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. [*Fokin A. R.* Latinskaia patrologiia (Latin patristics). Moscow, 2005. Tom 1.]
- Шальчюнас 2016 — *Шальчюнас А.* Жизнь и служение прот. Понтия Рупышева // Протоиерей Понтий Рупышев. Духовное наследие. М., 2016. Кн. 2. С. 521–610. [*Shalchiunas A.* Zhizn' i sluzhenie protoiereia Pontii Rupyshava (Life and ministry of Pontius Rupyshv) // Protoierei Pontius Rupyshv. Dukhovnoe nasledie. Moscow, 2016. Kniga 2. P. 521–610.]

Abstract

Dobrotsvetov P. K. Father Pontius Rupyshev on the causes and consequences of the Russian revolution of 1917

The article introduces the reader to the archpriest Pontius Rupyshev (1877–1939), who is not yet widely known for his theology, a disciple of st. John of Kronstadt. Interesting reflections of Father Pontius on the history of the Ecumenical and Russian Church and the Russian state are given, as well as his original historiosophy and eschatology, including his own periodization of church history. In his diaries the theologian sheds light on the origins and causes of the Russian revolution, as well as on its consequences for the Russian Church in the twentieth and twenty-first centuries. Also these materials on the ministry and theology of Father Pontius Rupushev are of interest to the history of Orthodoxy in Lithuania, since he founded a community in the Lithuanian village of Mikhново, which he spiritually nourished and that exists to this day, preserving Father Pontius' heritage.

Keywords: the history of the Russian Church; Archpriest Pontius Rupyshev; eschatology; Russian theology; Revolution of 1917; prophecies about the future of Russia; st. John of Kronstadt; the relationship between the Church and the state; Antichrist; Orthodoxy in Lithuania.

ПРОТОИЕРЕЙ КОНСТАНТИН КОСТРОМИН

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ПЛАТОН,
ЕПИСКОП РЕВЕЛЬСКИЙ: ПРОБЛЕМА
СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ
НА ПОСТИМПЕРСКОЙ ТЕРРИТОРИИ¹

УДК 281.93

Аннотация

В статье рассказывается о жизненном пути сщмч. Платона (Кульбуша), тесно связанном с политическими событиями в России времен двух революций и Гражданской войны. Православный эстонец, он, по существу, создал национальный православный культурный центр в Санкт-Петербурге на основе эстонской православной общины. Затем его как человека, наделенного большим организаторским талантом и хорошо понимающего нужды православных эстонцев, поставили главой Православной Церкви Эстонии. Это послушание владыка Платон нес в весьма сложных общественно-церковных условиях. Как епископ он принял участие в Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. В ходе Гражданской войны владыка и его паства оказались между националистами, большевиками-интернационалистами, германофилами и немецкими оккупационными войсками. 14 января 1919 г., в числе других заложников из православного и лютеранского духовенства, епископ Платон был расстрелян большевиками.

Ключевые слова: православие в Прибалтике, епископ Ревельский сщмч. Платон (Кульбуш), новомученики Российские.

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

Священномученик Платон, епископ Ревельский, — один из первых новомучеников Церкви Русской, погибший от рук большевиков в Дерпте (ныне Тарту) в январе 1919 г. Бывший настоятель православного эстонского прихода в столице Российской империи, он 31 декабря 1917 г. стал епископом для Православной Церкви отделившейся Эстонии. Кажется бы, большевистский водоворот, захлестнувший Российскую империю, не должен был так же сильно затронуть ее бывшие окраины, оказавшиеся в результате крушения монархии в России, общего кризиса и боевых действий Первой мировой войны фактически отрезанными от Российского государства. Однако, история показала, что проблемы здесь оказались не меньшими, а, может быть, даже большими, чем в Советской России.

Причины проблем 1917–1920-х гг. лежат, конечно, в национальной политике России второй половины XIX — начала XX в. С приходом к власти еще императора Николая I была начата русификаторская политика территорий к западу от Киева, Полоцка, Пскова и Петрозаводска, ущемлявшая национальные чувства поляков, прибалтов, финнов². Отчасти по этой причине, отчасти по причине практической пассивности Церкви, православие совсем слабо распространялось у финнов, латышей и эстонцев. В конце XIX в. лютеранское население Эстонии было больше православного в десятки раз³. Отблеском резкой антинационалистической политики на самих окраинах стали запреты на появление национальных православных храмов на великорусских территориях, где та или иная окраинная нация была распространена. В столице Российской империи не было ни одного латышского, эстонского, финского православного храма вплоть до конца XIX в., несмотря на территориальную близость Финляндии и Прибалтики. Можно вспомнить долгую и практически безуспешную борьбу грузин за появление в столице их национального прихода, который в итоге возник только после 1991 г. В Санкт-Петербурге были только греческие приходы, поскольку их существование

² Дякин 1998. С. 28.

³ Кульбуш П., свящ. 1900. С. 66–73; Алексий II (Ридигер), патр. 1999. С. 119–369.

и поддержка греческих диаспор давали надежду на поддержку греками военных усилий России против турок в Малой Азии и на Балканах. Таким образом, проблема была создана самой политикой Российской империи и неспособностью (да и нежеланием) Церкви повлиять на ситуацию.

Будущий священномученик Платон, Павел Петрович Кульбуш, был этническим эстонцем, родившимся в Прибалтике. После окончания Рижской семинарии, где обучались православные эстонцы, он поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую окончил со степенью кандидата богословия. К этому времени в городе действовал приписной к Александро-Невской Лавре недружный прибалтийский православный приход, возглавлявшийся священником-латышом Адамом Симо, отцом будущего священномученика Николая Симо. Павел Кульбуш появлялся в этом приходе, и потому, когда группа православных эстонцев выдвинула идею создать в столице, в противовес мощной эстонской лютеранской общине, православную общину и храм, он дал согласие возглавить этот приход в качестве настоятеля. Через десять лет после его рукоположения в священник сан было начато строительство православного эстонского храма в Петербурге и образовалось братство во имя только что прославленного священномученика Исидора Юрьевского⁴.

Храм был закончен и освящен в 1907 г. В этот период, в ходе «первой русской революции», национальное движение на окраинах приобрело значительную силу. Священнику Павлу Кульбушу удалось создать полноценный национальный приход в столице, построив для него храм и выписав этнических эстонцев из метрических книг, которые велись в столичных храмах, — тем самым он, по сути, создал национальный культурный центр в Петербурге. В этом центре располагались типография, библиотека, лавка, школа, работный дом для девушек и некоторые другие социальные службы. К 1917 г. приход был достаточно многочисленным, насчитывал почти пять тысяч официально приписанных прихожан и являлся средоточием созданного незадолго до этого благочиния эстонских приходов Петроградской

⁴ Костромин 2009. С. 51–66; Власов 2016. С. 178–185.

епархии⁵. Правда, братство, испытавшее в связи с началом мировой войны экономический кризис, часть социальных инициатив свернуло⁶.

С началом Первой мировой войны православие в Эстонии оказалось напрямую зависящим от положения Рижской епархии, движения линии фронта и положения в столице. После обострения ситуации на фронте в 1915 г., отступления русских войск и сдачи Риги, Рижское епархиальное управление перебралось в расположенный наиболее близко к русской границе эстонский город Дерпт. Появление на территории Эстонии епархиального центра не привело к улучшению его церковной жизни, так как управление епархией осуществляли русские консисторские чиновники, не понимавшие национальных интересов местного населения и духовенства.

Отречение императора в феврале 1917 г. привело к примерно одинаковым результатам как в Петрограде, так и в ближайших к нему крупных городах. Как известно, власть в самом Петрограде разделили Временное правительство, сформированное на основе распущенной Государственной Думы, и Петросовет, в основной состав которого входили представители «левых» партий — эсеры, меньшевики, трудовики и большевики. То же самое стало происходить и в Эстонии. Четвертого марта в Дерпте, где по-прежнему находилось Рижское епархиальное управление, был собран Совет рабочих депутатов, в основном состоявший из большевиков⁷. При этом необходимо заметить, что большевизм среди эстонцев первоначально был распространен несколько меньше, чем среди латышей, поэтому советской власти уже в конце 1917 г. удалось собрать крупные боеспособные отряды латышских стрелков, действовавших не только в Латвии, но и в Советской России, а эстонских стрелков было заметно меньше и, за исключением боевых действий в самой Эстонии в 1917—1922 гг., они себя больше нигде и никак не зарекомендовали. В Петрограде большевики-

⁵ Чижов А., диак., Алексеев 1989. С. 134—139.

⁶ Костромин К., прот. 2017.

⁷ Тарту. URL: https://wiki2.org/ru/%D0%A2%D0%B0%D1%80%D1%82%D1%83#XX_век (дата обращения 20.11.2017).

эстонцы предпочитали собираться не у находившейся рядом православной эстонской церкви Святого Исидора Юрьевского, а возле лютеранской церкви Святого Иоанна на Офицерской улице (ныне улица Декабристов), где эстонцев было больше и где воспитательное воздействие христианской проповеди было меньшим⁸. В сентябре 1917 г. прошли выборы в Ревельский совет, где большевики также получили большинство. Вот почему 25 декабря большевикам удалось также бескровно ликвидировать двоевластие и в Дерпте. К 26 декабря они взяли власть и в Ревеле⁹.

Установление новой власти происходило на фоне резкой поляризации общественных настроений. В Эстонии они определялись общим положением региона. Вследствие усиления русификаторской политики в годы «первой русской революции» националистические настроения получили дополнительную пищу и к осени 1917 г. доминировали над остальными — Эстония жаждала самоопределения, отделения от бывшей Российской империи и устройства национального государства. Вторым влиятельным направлением продолжала оставаться русская великодержавность, хотя и заметно «просевающая» после неудач на фронте и падения самодержавия. Однако фронт проходил совсем рядом, а частично — и в самой Эстонии, так как немцы уже высадились на Эстляндских островах. Воевали на фронте в основном русские солдаты, а в эстонских городах проживало довольно много русских, многие из которых продолжали ностальгировать по большой сильной империи. Третьей силой, представленной в той же армии и среди коренных эстонцев, был большевизм. В 1917 г. он тоже играл на национальных чувствах эстонцев, требуя самоопределения наций и права на использование национального языка. Ну и, наконец, четвертой силой была пронемецкая партия, формировавшаяся в основном из остатков германского населения Прибалтики, приезжавшего сюда в течение долгого времени, начиная с XIII в. Основным объектом вождечества этой партии были конфискуемые недвижимость и накопления.

⁸ Аст 1991. С. 97–98.

⁹ Кэбин 1970. С. 21–22.

Остановить процесс экспроприации могла только германская армия, стоявшая у границ Эстляндии и готовая высадиться с островов на материк почти в любой момент. Наступление германской армии ожидалось, что усиливало позиции германофилов. К ним присоединялись те, кто впадал в панику от мысли, что Эстония вновь станет германским сателлитом.

Именно в таких общественных условиях, еще до большевистского переворота, в Дерпте стартовало обсуждение церковного будущего Прибалтики. Поскольку отделение прибалтийских народов от России казалось наиболее вероятным сценарием предстоящих событий, на повестке дня стояло оформление церковной независимости Эстонии, Латвии и Литвы. На съезде в Дерпте депутаты от эстонских приходов заявили о необходимости назначения на предполагаемую эстонскую кафедру этнического эста, перевода богослужения и церковной административной деятельности на эстонский язык, поскольку русский был им значительно менее понятен¹⁰.

Подходящей кандидатуры в самой Эстонии найти не удалось, и тогда обратили внимание на настоятеля петроградского эстонского прихода протоиерея Павла Кульбуша, который к тому моменту был уже несколько лет в разводе с женой. Участники съезда, бывавшие в Петрограде, могли свидетельствовать об исключительных административно-организаторских талантах священника. Еще до Февраля он активно занялся вопросами устройства епархиального производства церковных свечей; и изменения, происходившие в области управления страной, не заставили его отказаться от этой деятельности¹¹. Политические взгляды отца Павла не были определенными, так что его политический нейтралитет должен был представляться ценным качеством в трудных условиях Эстонии. Кандидатура протоиерея Павла Петровича Кульбуша прозвучала на съезде в Дерпте в августе 1917 г., а переговоры о назначении его на кафедру шли в октябре-ноябре.

Рубеж 1917—1918 гг. сопровождался плотной цепью событий. После захвата власти в крупных эстонских городах, большевики перекрыли

¹⁰ Чрезвычайный съезд Рижской епархии 1917. С. 149—157.

¹¹ Костромин К., прот. 2017.

движение между Петроградом и Ревелем, ибо опасались, что русская армия может прийти на помощь свергнутому временному правительству¹². Когда вопрос о назначении протоиерея Павла Кульбуша на эстонскую (Ревельскую) кафедру был решен, не было возможности добраться до Ревеля, где предполагалось провести его архиерейскую хиротонию. Только в 20-х числах декабря петроградский митрополит Вениамин (Казанский), его викарий епископ Лужский Артемий (Ильинский) и отец Павел Кульбуш, ставший архимандритом Платоном, смогли добраться до Ревеля, где петроградский митрополит провел в Александро-Невском соборе торжественное наречение, а 31 декабря 1917 г. — хиротонию архимандрита Платона во епископа Ревельского, викария Рижской епархии¹³. Главным предметом переговоров Рижской консистории и Святейшего Синода в Петрограде являлся статус и титул нового эстонского епископа. Эстонцы хотели иметь независимую епархию, а Синод настаивал на викариатстве. Последняя позиция и была осуществлена в конце 1917 г.

Почти сразу после рукоположения епископ Платон вынужден был ненадолго покинуть свою паству — он должен был представиться Святейшему Патриарху Тихону. Кроме того, он автоматически стал членом Поместного Собора Православной Российской Церкви, проходившего в то время в Москве. Пока епископ Платон ездил в Москву, ситуация в Эстонии быстро менялась (вероятно, именно политические и военные дела в Прибалтике заставили епископа Платона как можно скорее покинуть Москву и вернуться в Эстонию). На III Всероссийском съезде Советов делегаты от Эстонии провели решение о провозглашении эстонской автономии, дружественной Советской России, — Эстляндской трудовой коммуны. На съезде были провозглашены принципы главенства в Эстонии национальной культуры и национального языка, а также конфискации земель крупных земельных собственников¹⁴. В конце января 1918 г. епископ

¹² Кэбин 1970. С. 21.

¹³ Нестор (Кумыш), нером. 2003. С. 103–104.

¹⁴ Кэбин 1970. С. 26–27, 29.

Платон вернулся в Эстонию, однако уже в новом качестве — как временно управляющий Рижской епархией. Таким образом, он стал не викарным, а правящим архиереем¹⁵. Решение о назначении епископа Платона на Рижскую кафедру объяснялось не столько желанием эстонцев, сколько насущной необходимостью: из Прибалтики уехал бывший архиепископ Рижский Иоанн (Смирнов) и теперь, присутствуя на Соборе в Москве, зная о желаниях эстонцев, латышей и литовцев иметь национально ориентированных архиереев, а также о том, что происходит в Прибалтике, не особенно хотел туда возвращаться. Как раз на рубеже 1917–1918 гг. возникла договоренность о том, что он переместится на Рязанскую кафедру, которая оставалась вакантной уже более полугода, поскольку выборы правящего архиерея, проведенные уже дважды, не давали результата. Святейший Синод, еще осуществлявший высшую церковную власть, применил в этой ситуации исключительные полномочия по назначению в епархию архиерея, если выборным способом заместить кафедру не удастся¹⁶.

В Эстонии в конце января 1917 г. сложилась тяжелая ситуация. Эстляндская трудовая коммуна, созданная большевиками на основе Дерптских, Ревельских и прочих советов, была на грани гибели. Неудачные переговоры в Брест-Литовске и востребованность на фронте лозунга «ни мира, ни войны» привели к наступлению германских войск. Спешно созданные в конце января 1918 г. воинские части РККА, не имевшие боевого опыта и дурно управлявшиеся, не могли сдержать наступления немцев. Лозунги о национальных приоритетах в устах большевиков не работали, потому что Эстония, большая часть которой находилась в их руках, продолжала считаться автономной частью Советской России, но при этом правительство Петрограда не могло помочь Эстляндской трудовой коммуне ни деньгами, ни тем более войсками. Однако и репрессий эстонские большевики в эти первые месяцы своего доминирования в восточной и северной части Эстонии не проводили.

¹⁵ Нестор (Кумыш), иером. 2003. С. 104.

¹⁶ Гераськин 2017. С. 69–74.

К двадцатым числам февраля 1918 г. Эстония была полностью оккупирована немцами. Фронт эстонских националистов, контролировавший южную часть Эстонии, сдал свои позиции немцам, также использовавшим в своей риторике национальные лозунги. Балтийский флот ушел в Гельсингфорс (Хельсинки), к четвертому марта германскими войсками была взята Нарва. Возникшее в Эстонии в январе Временное правительство попыталось сохранить власть и в условиях оккупации, однако немцы произвели ряд арестов и расстрелов, и правительство вынуждено было свернуть свою деятельность, а лидеры эстонских националистов покинули Эстонию, отправившись в эмиграцию. Одновременно с поражением большевиков, сильно уменьшилось и русское население Эстонии, так как большевики ассоциировались с Советской Россией, а под немцами русские жить точно не хотели — им не приходилось ждать от германских властей никакого добра¹⁷.

Епископ Платон был эстонцем, принадлежавшим Православной Российской Церкви. Германские власти поняли это не сразу, поэтому в первые месяцы немецкой оккупации владыка не чувствовал ни давления, ни противодействия. Так, девятого апреля владыка Платон совершил освящение церкви Александра Невского в Дерпте, по случаю которого был проведен съезд эстонского духовенства. Более того, объединение всей Прибалтики в руках одной силы — кайзеровской Германии — давало епископу Платону возможность посетить Ригу, бывшую центром епархиальной жизни, а также Латвию и Литву, которые три года пребывали без архипастырского окормления и остро нуждались в приезде владыки. По прибытии в Ригу, он начал объезжать епархию, совершая богослужения в разных храмах едва ли не каждый день. Однако германская военная администрация поняла, от чьего имени и ради каких целей трудится епископ Платон. Ни существование на оккупированной территории Российской Церкви, ни ее деятельность в национальных интересах эстонцев, латышей и литовцев не входили в планы новых властей. В конце апреля — в мае

¹⁷ Исаков 2000. С. 22.

они многое сделали, чтобы усложнить передвижение по стране владыки Платона, в том числе запретив ему пользоваться услугами железной дороги. Это заставило епископа Платона несколько раз обращаться к германской администрации со все более резкими посланиями¹⁸.

Политика немцев была направлена как против русского влияния, так и против национальных интересов эстонцев. Этим объясняется противодействие активности будущего священномученика, однако непосредственного давления на него по-прежнему не оказывали, позволяя продолжать архипастырскую деятельность в пределах Дерпта и его окрестностей. Епископ Платон мог только с горечью наблюдать, как прекратилась его связь с руководством Российской Церкви, и он не мог знать подробностей большевистской политики в отношении Церкви. Другой причиной его бед стали притеснения эстонского населения, его паствы, в целях возвращения привилегированного статуса и потерянного имущества немецкому населению, проживавшему в Эстонии со времен первой оккупации Прибалтики в XIII в. Разумеется, наилучшие условия были предоставлены Лютеранской церкви.

Девятого ноября 1918 г. в Германии произошла революция. Деятельность германской оккупационной администрации оказалась практически парализована. В дело быстро вмешались государства Антанты, требовавшие сохранения в Эстонии германского воинского контингента, который должен был, по крайней мере до прибытия войск Антанты, выполнять полицейские функции по сохранению порядка и не допускать влияния в Эстонии большевиков Советской России. Однако эту функцию они не выполнили. В Эстонии восстановило работу Временное правительство, которое возглавил Константин Пятс. Появление его во главе Эстонской республики епископ Платон мог только приветствовать, так как Константин Пятс был выпускником Рижской духовной семинарии и продолжал оставаться православным¹⁹.

¹⁸ Нестор (Кумыш), иером. 2003. С. 105–110.

¹⁹ ЭБС 2002. С. 268–269.

Однако и большевики решили вернуть потерянную Эстонию. Они учли урок конца 1917 — начала 1918 г., усвоили принципы управления и методы контроля за общественным мнением, который применялся германской администрацией, и опыт, накопленный большевиками в России. Многие из них, такие как Виктор Кингисепп, прошли за 1918 г. богатый опыт работы в ВЧК и революционном трибунале²⁰. Теперь, в условиях Гражданской войны Советская Россия могла заметно лучше помочь эстонским большевикам захватить власть в стране. Сразу после революции в Германии ВЦИК аннулировал Брест-Литовский мирный договор. Двадцать восьмого ноября при поддержке отрядов латышских стрелков Я. Фабрициуса эстонские и русские части РККА перешли в наступление и взяли Нарву. Снова было провозглашено создание Эстляндской трудовой коммуны, а в декабре была провозглашена и ее «независимость» (таким образом, был устранен главный недочет политики большевиков Эстонии конца 1917 г.). Наступление развернулось в направлении Ревеля (Таллина)²¹.

В Дерпт отряды большевиков вошли без боя 22 декабря 1918 г. и первым делом устроили массовый террор. Были арестованы около пятисот человек, которые, по мнению большевиков, пользовались благоволением германских властей²². Почти одновременно, 12 декабря, на Ревельском рейде бросила якоря английская эскадра адмирала Синклера²³. Ее появление заставило большевиков поторопиться с репрессиями, так как уверенности в том, что существование Эстляндской трудовой коммуны продлится долго, не было. И действительно, уже в конце декабря между РККА и войсками Антанты начались боевые действия, а к маю 1919 г. об Эстляндской трудовой коммуне остались лишь воспоминания.

Какую позицию в этой борьбе должна была занять Православная Российская Церковь в лице епископа Платона (Кульбуша), совмещавшего

²⁰ ЭБС 2002. С. 118.

²¹ Кэбин 1970. С. 41–45.

²² Нестор (Кумыш), иером. 2003. С. 110–111.

²³ Кэбин 1970. С. 47–48.

две кафедры — Рижскую, пока еще кафедру правящего архиерея Прибалтики, преимущественно Латвии, и Ревельскую, пока еще викарную эстонскую.²⁴ Как эстонский архиерей, он, в любом случае, олицетворял национальные интересы эстонского населения. По приезду в Ревель, еще в январе 1918 г., ему подарили мантию в цветах эстонского национального флага, которой он и пользовался в поездках по Эстонии. Как исполняющий обязанности Рижского епископа он являлся связующим звеном между Церквами Прибалтики и Православной Российской Церковью Святейшего Патриарха Тихона. Иначе говоря, в борьбе между националистами, которые на протяжении конца 1917 — начала 1919 г. всегда оказывались на вторых ролях, интернационалистами-большевиками, которые играли на национальных чувствах эстонцев, германофилами, германскими оккупационными войсками и оккупационными войсками Антанты, епископ Платон занимал наименее «выгодную» позицию националиста, связанного с Россией, поэтому в данной ситуации он и его верная паства, прежде всего в лице верных ему священников, были почти обречены. Для большевиков епископ Платон был наиболее неприемлемой фигурой и как священнослужитель, и как представитель именно «русской» Церкви, и как сторонник «буржуазного национализма», и как «сотрудничавший» с германской оккупационной властью. Непосредственно перед тем он являлся персоной, сильно мешавшей немцам из-за того же национализма и церковных связей с Россией.

В конце декабря 1918 — начале января 1919 г. события в Дерпте разворачивались стремительно. Еще 10 декабря руководство Эстляндской трудовой коммуны в лице первого ее зампреда Х. Пегельманна издало декрет о выселке «попов всех вероисповеданий», а 12 декабря запретило праздновать церковные праздники²⁴. Двадцать второго декабря большевики вошли в Дерпт, а через шесть дней туда приехали комиссары А. Тийманн, О. Клазер, А. Куль и Э. Отть (двое последних будут принимать непосредственное участие в расстрелах 14 января). Уже

²⁴ Ильяшевич 2012.

30 декабря был обнародован запрет на совершение любых богослужений в Дерпте. Впрочем, владыка Платон, страдавший в эти дни воспалением легких, и не мог их совершать. В храмах, преимущественно лютеранских, прошли большевистские митинги, а храмы были фактически реквизированы. Буквально накануне, 26 декабря, в Везенберге (Раквере) был убит первый священномученик — отец Сергей Флоринский, а 8 января 1919 г. в Нарве — еще двое: священномученики Александр Волков и Димитрий Чистосердов²⁵. Второго января поздно вечером на улице был арестован епископ Платон, а также протоиереи Михаил Блейве и Николай Бежаницкий. Четырнадцатого января войска Антанты потеснили большевиков, наступавших в направлении Ревеля, и вышли к предместьям Дерпта. Именно тогда, покидая Тарту, большевики и расстреляли часть заложников, прежде всего православное и лютеранское духовенство²⁶.

Однако эта вспышка злобы оказалась последним аккордом в развернувшейся борьбе. Вскоре после гибели священномучеников — епископа Ревельского Платона и пресвитеров Михаила и Николая — история как германской Эстляндии, так и Эстляндской трудовой коммуны закончилась. Антанта создала в Эстонии аналог Веймарской республики в постреволюционной Германии: Церковь получила относительную свободу и был создан Синод Эстонской Апостольской Церкви. Президентом стал православный Константин Пятс. Строителем именно такой Эстонии и Церкви был священномученик Платон.

В январе-феврале 1919 г. изменили названия городов: Дерпт стал называться Тарту, Ревель — Таллином. Второго февраля 1920 г. в Тарту, на крови священномученика Платона, был подписан мирный договор между Советской Россией и Эстонской республикой. В современной Эстонской Апостольской Церкви Константинопольского Патриархата не любят вспоминать священномученика Платона (хотя именно на их территории находится его могила), потому что он был «русским эстонцем»,

²⁵ Нестор (Кумыш), иером. 2003. С. 20–22, 84–88.

²⁶ Там же. С. 112–117.

строившим Эстонскую национальную Православную Церковь как братскую и сыновнюю по отношению к Церкви Русской, каковой она по сути и являлась²⁷. Второй эстонский архиерей — архиепископ Александр (Паулус) был рукоположен по указу Святейшего Патриарха Тихона русскими архиереями Пскова и Выборга. Однако он же, в меняющихся условиях, в условиях кризиса Антанты и усиления Германии и СССР, вынужден был порвать с почти погибшей «патриаршей» Церковью²⁸. Вот почему все трудности, с которыми сталкивается сегодня Православие в Эстонии, являются наследием проблем, которые родились на национальных окраинах Русского Православия в результате гибели российской монархии и которые пытался решить или хотя бы пережить один из первых новомучеников Церкви Русской священномученик Платон, епископ Ревельский.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексий II (Ридигер), патр. 1999 — *Алексий II (Ridiger), patriarch*. Православие в Эстонии. М., 1999. [*Alexius II (Ridiger), patriarch. Pravoslavie v Estonii (Orthodoxy in Estonia)*]. Moscow, 1999.]
- Аст 1991 — *Аст К.* Губернский земский совет. Моменты 1917 г. // Ревель. Русский исторический журнал. 1991. № 1. С. 97–98. [*Ast K. Gubernskii zemskii soviet. Momenty 1917 goda (Provincial Local Council. Moments of 1917) // Revel'. Russkii istoricheskii zhurnal (Reval. Russian Historical Journal)*]. 1991. № 1. P. 97–98.]
- Балашов Н., прот., Прекуп И., прот. 2013 — *Балашов Н., прот., Прекуп И., прот.* Проблемы Православия в Эстонии: О книге архимандрита Григория Папатомаса «Несчастье быть маленькой церковью в маленькой стране». Т., 2013. [*Balashov N., archpriest, Prekup I., archpriest. Problemy Pravoslaviia v Estonii: O knige arkhimandrita Grigoriiia Papatomasa "Neschast'e byt' malen'koi tserkov'iu v malen'koi strane" (Problems of Orthodoxy in Estonia: About the book of Archimandrite Gregory Papatomas "The misfortune of being a small church in a small country")*]. Tallin, 2013.]

²⁷ Балашов Н., прот., Прекуп И., прот. 2013. С. 30–40 и далее; Rebase 2016.

²⁸ Алексий II (Ридигер), патр. 1999. С. 76 и далее.

- Власов 2016 — *Власов А. Г.* Из истории «Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского»: 1898–1911 гг. // Клио. 2016. № 1 (109). С. 178–185. [*Vlasov A. G.* Iz istorii “Sankt-Peterburgskogo pravoslavnogo estonskogo bratstva vo imia sviashchennomuchenika Isidora Iur’evskogo”: 1898–1911 gody (From the history of the “St. Petersburg Orthodox Estonian Brotherhood in the name of the Holy Martyr Isidor Yuryevsky”: 1898–1911.) // Клио (Clio). 2016. № 1 (109). P. 178–185.]
- Гераськин 2017 — *Гераськин Ю. В.* 1917 г. и ситуация в Рязанской епархии // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2017. № 1. С. 69–74. [*Geraskin Yu. V.* 1917 god i situatsiia v Riazanskoj eparkhii (Year 1917 and the situation in the Ryazan Diocese) // *Magistra Vitae*: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arkhologii (Magistra Vitae: an electronic journal on historical sciences and archeology). 2017. № 1. P. 69–74.]
- Дякин 1998 — *Дякин В. С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб., 1998. [*Diakin V. S.* Natsional’nyi vopros vo vnutrennei politike tsarizma (XIX — nachalo XX vekov) (The national question in the internal policy of tsarism (XIX — early XX centuries.)). Saint Petersburg, 1998.]
- Илляшевич 2012 — *Илляшевич В.* К 94-й годовщине Гражданской войны в Эстонии: Кто убил Тартуских священномучеников? URL: <http://www.baltija.eu/news/read/23017> (дата обращения 20.11.2017). [*Illiashevich V.* K 94-i godovshchine Grazhdanskoi voiny v Estonii: Kto ubil Tartuskikh sviashchennomuchenikov? (For the 94th anniversary of the Civil war in Estonia: Who killed the martyrs of Tartu?).]
- Исаков 2000 — Русское национальное меньшинство в Эстонской республике 1918–1940 / Под ред. С. Г. Исакова. Тарту, 2000. [*Russkoe natsional’noe men’shinstvo v Estonskoj respublike 1918–1940* (Russian ethnic minority in the Republic of Estonia in 1918–1940) / Pod redaktsiei S. G. Isakova. Tartu, 2000.]
- Костромин 2009 — *Костромин К. А.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения 2008. Альманах № 3 / Под ред. В. В. Антонова. СПб., 2009. [*Kostromin K. A.* Sviato-Isidorovskaia tserkov’ segodnia i sto let nazad (St. Isidore’s Church today and one hundred years ago) // Kolomenskie chteniia 2008. Al’manakh № 3 (Kolomna readings 2008. Almanac № 3) / Pod redaktsiei V. V. Antonova. Saint Petersburg, 2009.]

- Костромин К., прот. 2017 — *Костромин К., прот.* Свято-Исидоровский приход и его причт в 1917 г. // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после. Материалы научно-просветительской конференции Санкт-Петербург, 8 октября 2017 г. / Сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб., 2017 (В печати). [*Kostromin K., archpriest.* Sviato-Isidorovskii prikhod i ego pricht v 1917 godu (St. Isidor's parish and its clergy in 1917) // Pravoslavnye estontsy Peterburga. 1917: do i posle. Materialy nauchno-prosvetitel'skoi konferentsii Sankt-Peterburg, 8 oktiabria 2017 goda (Orthodox Estonians of Petersburg. 1917: before and after. Materials of the scientific-educational conference St. Petersburg, October 8, 2017) / Sostavitel' i redaktor protoierei K. Kostromin. Saint Petersburg, 2017 (In print).]
- Кульбуш П., свящ. 1900 — *Кульбуш П., свящ.* Православие и православные эстонцы в Прибалтийском крае и в столице // Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898—1899 гг. СПб., 1900. С. 66—73. [*Kulbush P., priest.* Pravoslavie i pravoslavnye estontsy v Pribaltiiskom krae i v stolitse (Orthodoxy and Orthodox Estonians in the Baltic region and in the capital) // Sankt-Peterburgskoe pravoslavnoe estonskoe bratstvo vo imia sviashchennomuchenika Isidora Iur'evskogo. Otchet o deiatel'nosti bratstva za 1898—1899 god (St. Petersburg Orthodox Estonian Brotherhood in the name of the Holy Martyr Isidor Yuryevsky. Report on the activities of the brotherhood for 1898—1899). Saint Petersburg, 1900. P. 66—73.]
- Кэбин 1970 — *Кэбин И.* Эстония — прошлое, настоящее. Т., 1970. [*Kebin I.* Estonia — proshloe, nastoiashchee (Estonia — past, present). Tallin, 1970.]
- Нестор (Кумыш), иером. 2003 — *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб., 2003. [*Nestor (Kumysh), hieromonk.* Novomucheniki Sankt-Peterburgskoi eparkhii (New martyrs of the St. Petersburg diocese). Saint Petersburg, 2003.]
- Чрезвычайный съезд Рижской епархии 1917 — Чрезвычайный съезд клира и мирян Рижской епархии в г. Юрьеве, Эстляндской губернии 25—26 мая 1917 г. // Рижские епархиальные ведомости. 1917. № 5—6, май-июнь. С. 149—157. [*Chrezvychainyi s"ezd klira i mirian Rizhskoi eparkhii v gorode Iur'eve, Estliandskoi gubernii 25—26 maia 1917 goda (Extraordinary congress of the clergy and laity of the Riga diocese in the town of Yuriev, Estland province on 25—26 May 1917) // Rizhskie eparkhial'nye vedomosti (Riga diocesan bulletin). 1917. № 5—6, May-June. P. 149—157.]*

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

- Чижев А., диак., Алексеев 1989 — Чижев А., диак., Алексеев А. А. Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге—Петрограде—Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 133—142. [*Chizhov A., deacon, Alekseev A. A. Russko-estonskii Isidorovskii prihod v Peterburge—Petrograde—Leningrade (Russian-Estonian Isidor parish in St. Petersburg-Petrograd-Leningrad) // Iz istorii pravoslaviia k severu i zapadu ot Velikogo Novgoroda (From the history of Orthodoxy to the north and west of Veliky Novgorod). Leningrad, 1989. P. 133—142.*]
- ЭБС 2002 — Эстонский биографический словарь / Сост. И. Коробов, Л. Раудтитс. Т., 2002. [*Estonkii biograficheski slovar' (Estonian Biographical Dictionary) / Sostavil I. Korobov, L. Raudtits. Tallin, 2002.*]
- Rebase 2016 — *Rebase V. Piiskopmärtar Platon. Historiograafilis-bibliograafiline uurimus.* Tartu, 2016.

Abstract

Kostromin Constantine, archpriest. Hieromartyr Plato, bishop of Reval: the problem of preserving Orthodoxy in the post-imperial territories

The article tells the life story of st. Plato (Kulbush), which closely related to the political events in Russia in the times of the two revolutions and civil war. An Orthodox Estonian, he, in fact, created a national Orthodox cultural center in St. Petersburg on the basis of the Estonian Orthodox community. Then he was appointed as head of the Orthodox Church of Estonia as a man endowed with great organizational talent and well aware of the needs of Orthodox Estonians. Bishop Plato carried this obedience in very difficult social and ecclesiastical conditions. As a bishop, he took part in the Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917—1918. During the civil war, the pastor and his flock were between nationalists, internationalist Bolsheviks, Germanophiles and German occupation forces. On January 14, 1919, among other hostages from the Orthodox and Lutheran clergy, Bishop Plato was shot by the Bolsheviks.

Keywords: Orthodoxy in the Baltic States, Bishop Reval hieromartyr Plato (Kulbush), New Martyrs of Russia.

С. В. БУРМИСТРОВА

ЭПОХА ГОНЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА

На материале лирики
новомученицы Татианы Гримблит¹

УДК 82.09

Аннотация

В статье анализируется малоизученный компонент отечественной культуры — религиозно-философская лирика первой трети XX в., в частности поэтическое творчество новомученицы Татианы Гримблит. Литературное наследие Т. Н. Гримблит составляет несколько десятков стихотворений, созданных в 1920–30-е гг. Их концептуальное содержание выдержано в едином христианском дискурсе и включает две постоянные темы. Одна из них связана с изображением жизни души лирической героини, другая — выражает авторскую рефлексию о новой исторической эпохе, наступившей в результате революционного переворота. Ведущими мотивами в лирическом тексте Т. Гримблит выступают мотивы духовного выбора, земного пути как движения к вечности, крестопрошения, противостояния человека обезбоженному миру, внутренней борьбы, одиночества и др. Большое значение для автора имеет также тема литературного творчества, которое осмысливается как дар от Бога. Молитва и поэтическое творчество помогают героине сохранить внутреннюю свободу в ситуации противостояния советской действительности. Изображение духовной и социальной реальности определяет специфику хронопической

¹ Статья является расширенным вариантом доклада, прочитанного на Покровской конференции в МДА 18 октября 2017 г. на секции: «Поместный собор 1917 г. и новомученики Церкви Русской».

системы, атрибутом которой становится принцип амбивалентности. Художественная образность в стихотворениях Т. Гримблит восходит к библейскому контексту, а также обнаруживает влияние фольклорной традиции.

Ключевые слова: религиозно-философская лирика, православная аксиология, эпоха гонений, библейский дискурс, мотив, исповедальность, лирическая героиня, картина мира, художественное пространство, амбивалентность, фольклорная традиция, натурфилософия.

В настоящее время в рамках академической науки складывается фундаментальное направление — религиозное литературоведение, сосредоточенное на исследовании взаимодействия православной традиции с художественным дискурсом. Методология и понятийный аппарат данного направления, как и само его наименование (в качестве синонимических используются также термины «религиозная филология», «богословско-догматический вектор», «конфессиональный (православный) подход»), вызывает оживленную дискуссию в филологических кругах². Не вдаваясь в ее подробности, отметим, что основной пункт, вызывающий критику, связан с принципами объективности и научности, в которых отказываются религиозной филологии и на этом основании рассматривают ее вне рамок научного литературоведения, относя к области нравственно-философской критики. Действительно, позиция отдельных исследователей, ставящих своей целью выяснение степени воцерковленности автора и вынесения соответствующего вердикта, представляется малопродуктивной, а их наблюдения — оценочно-субъективными.

Однако религиозная филология неоднородна, и ученых, разрабатывающих «богословско-догматический» подход и отождествляющих его с литературоведческим анализом, немного. Собственно, филологический анализ религиозных основ русской литературы, который может выражаться в рамках этноконфессиональной, а также номолого-аксиологической стратегии, имеет целью выявить адекватные тексту и художественному сознанию автора смыслы. Научное религиозное направление

² Более подробно об этом см.: Зырянов 2014.

ориентируется на исследовательский инструментарий и категориальный аппарат традиционного литературоведения, одновременно обогащая его методологию опытом богословской герменевтики. Иными словами, продуктивность данного подхода видится в его междисциплинарном характере, позволяющем наряду с классическими принципами литературоведческого анализа использовать те материалы, которые дает практика критико-богословской интерпретации: определение авторской системы ценностей, выявление связей художественного текста с текстом Священного Писания, изучение этноконфессиональных факторов, влияющих на поэтику произведения и т. д.

Несмотря на *“pro”* и *“contra”* в восприятии религиозной филологии, она интенсивно развивается и приобретает фундаментальный статус. Большой вклад в становление «религиозного литературоведения» внесли исследования М. Дунаева³, А. Панченко⁴, В. Котельникова⁵, В. Воропаева⁶, И. Есаулова⁷, П. Бухаркина⁸, В. Захарова⁹, В. Аношкиной-Касаткиной¹⁰ и др. Одновременно с разработкой методологической базы *“philologia sacra”* значительно расширяется и диапазон объекта исследования. В научный оборот вводятся тексты, которые по разным причинам не попадали в поле зрения ученых. В частности, из архивных источников извлекаются материалы (лирика, проза, дневники, мемуары, письма), исследование которых может существенно скорректировать традиционное представление о литературном процессе 1920–30-х гг. Корпус этих текстов, создававшихся преимущественно в условиях ссылки и лагерей,

³ Дунаев 1997–2000.

⁴ Панченко 2000.

⁵ Котельников 1994.

⁶ Воропаев 2014.

⁷ Есаулов 1995.

⁸ Бухаркин 1996.

⁹ Захаров 1994. С. 249–261.

¹⁰ Аношкина-Касаткина 2011.

раскрывает новые грани русской литературы и позволяет обозначить новую тему в литературоведении: художественное и публицистическое творчество мучеников и исповедников XX столетия.

В настоящее время данный материал освещается преимущественно в двух регистрах: публицистическом и научном. Собственно, филологические научные стратегии связаны с осмыслением обретенных произведений в литературном процессе первой половины XX в., в том числе в контексте региональной словесности. Однако малодоступность материала препятствует интенсивному процессу его научного описания. В течение последнего десятилетия было опубликовано не более десятка исследовательских работ, а также вышло несколько художественных изданий, познакомивших читателей с именами новых авторов. В небольшой антологии «Поэзия русских святых»¹¹ собраны стихотворения священномучеников Аркадия Гаряева, Владимира Лозина-Лозинского, Илии Громогласова, Павла Брянцева, Александра Хотовицкого, Николая Кобранова, мученицы Татианы Гримблит и др. Более развернуто представлено творчество новомученицы Татианы Гримблит. Ее поэзия издавалась отдельными сборниками¹² в 2008, 2013 и 2017 г.

Немногочисленность специальных исследований, сосредоточенных на анализе поэтики религиозного художественного дискурса 1920–30-х гг., не позволяет составить полное представление о его масштабе и значимости. Отдельные статьи¹³, появившиеся в последнее десятилетие и посвященные аспектному изучению творчества святых XX в., несомненно, вносят вклад в разработку данной темы и подчеркивают ее актуальность, но не снимают проблематичности ситуации. Более или менее полноценно в современном литературоведении представлено художественное и публицистическое наследие Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (в монашестве —

¹¹ Максимов Г., диак. 2012.

¹² Гримблит Т., мц. 2008; Гримблит Т., мц. 2013; Гримблит Т., мц. 2017; «Я решила идти за Тобой!» 2017.

¹³ См. об этом: Ничипоров 2016. С. 83–86; Ничипоров 2015. С. 160–163.

матери Марии). Его рецептивная парадигма начала формироваться в критике и мемуаристике первой половины XX в., а в настоящее время творчество матери Марии является объектом литературоведческого изучения¹⁴. Научный интерес к произведениям Е. Ю. Кузьминой-Караваевой объясняется уникальностью ее судьбы: многообещающая поэтесса, чье имя современники ставили в один ряд с именем М. Цветаевой, избрала путь жертвенного служения ближним. Концепт духовной любви и самопожертвования является определяющим не только в произведениях Е. Ю. Кузьминой-Караваевой, но охватывает большую часть художественно-публицистического дискурса мучеников и исповедников XX в.

Любовь к Богу и к ближним характеризует также поэтическую картину мира и систему ценностей новомученицы Татианы Гримблит. В отличие от Е. Ю. Кузьминой-Караваевой, Т. Н. Гримблит не была профессиональной поэтессой, а свои стихи она не предназначала для публикации. Ее судьба не пересекалась с такими гениями Серебряного века, как А. Блок, С. Городецкий, В. Иванов и другие, однако соприкоснулась с трагическими судьбами тех, чьи имена войдут в православные святцы. Большая часть ее жизни прошла вдали от столиц, в небольших провинциальных городах. Т. Гримблит родилась в 1903 г. в Томске, в семье, тесно связанной с православной культурой. Ее дед — протоиерей Антонин Мисюрев — принадлежал к племени наиболее образованных и духовно опытных священников Томска. Он преподавал богословские дисциплины в Томской семинарии, был законоучителем в мужских и женских гимназиях. Именно общение с дедом способствовало утверждению Татьяны в православии, помогло постичь глубину и красоту христианской веры, во имя которой она претерпела тюремные заключения, ссылки и мученическую кончину в годы советских гонений на Церковь. 23 сентября 1937 г. Т. Гримблит была расстреляна за «антисоветскую агитацию и вредительство» на Бутовском полигоне. Под «антисоветской агитацией» тройка НКВД, как отмечено в материалах дела, подразумевала «внедрение религиозных

¹⁴ Юрьева 2004.

чувств среди стационарных больных»¹⁵ в период ее работы медсестрой; а под «вредительством» — ту помощь, которую она оказывала заключенным за счет своих скромных денежных средств. 17 июля 2002 г. постановлением Священного Синода Татиана Гримблит причислена к сонму новомучеников и исповедников Российских.

Религиозно-этическая картина мира Т. Гримблит нашла воплощение не только в подвиге ее жертвенного служения людям и мученической кончине, но и в поэтическом творчестве, которое можно рассматривать как своего рода автокомментарий к ее жизни. Художественное наследие Т. Гримблит невелико и составляет две рукописные тетради, которые содержат несколько десятков стихотворных произведений, написанных в 1920—30-е годы. Несмотря на бессюжетность большинства лирических текстов Т. Гримблит, они выстраиваются в определенный сюжет, раскрывающий основные вехи духовного пути героини и отражающий облик эпохи.

По содержанию и поэтической образности стихотворения Т. Гримблит относятся к религиозно-философской лирике, в центре которой такие категории, как Бог, человек, душа, природа и др. Специфика духовной поэзии заключается прежде всего в предельной близости лирического субъекта и автора, возникающей благодаря общности их мировоззренческих позиций, душевного состояния. В этой связи важными признаками религиозно-философской лирики становятся автобиографичность и исповедальность. В духовно-исповедальной поэзии автор выражает тончайшие движения собственной души, запечатлевает процесс самопознания и богопознания. Нередко свои внутренние переживания Т. Гримблит передает в форме стихотворной молитвы, где граница между героиней и автором становится почти невидимой, а искренность и энергия слов, обращенных к Богу или к собственной душе, уже не позволяют воспринимать их только с точки зрения эстетической выразительности. Такую

¹⁵ Более подробно см. об этом: Государственный архив Томской области. Ф. 126. Оп. 4. Л. 12—20; Ф. 209. Оп. 1. Д. 1032. Л. 1-а-1-к; л. 8—13 об. (ЦА ФСБ России. Д. Р-1086).

лирику можно рассматривать как дневник, запечатлевший историю души поэта. Важно подчеркнуть, что это именно история, развернувшаяся во времени и характеризующаяся развитием.

Авторская рефлексия в поэзии Т. Гримблит включает две постоянные темы. Одна из них связана с изображением внутреннего состояния лирической героини, представленного в динамике развития ее духовного опыта. Другая тема определяется стремлением осмыслить новую историческую эпоху, наступившую в результате революционного переворота. Эти темы существуют в неразрывном единстве прежде всего потому, что новая эпоха начинает активно вторгаться в индивидуальное пространство, требуя от личности духовно-нравственного и политического самоопределения. Кроме того, сам процесс художественного воссоздания исторических реалий всегда предполагает соотнесенность с субъективным, личным пространством, так как представлен с позиции индивидуально-авторского восприятия. Иными словами, изображенная в тексте социально-историческая реальность — это модель данной реальности, построенная в соответствии с авторским замыслом.

Так, в лирическом описании истории души героини и ее взаимоотношений с советской действительностью важную роль играет мотив выбора. В ранней и зрелой поэзии Т. Гримблит он получает разное воплощение. В стихотворениях юной поэтессы мотив выбора выражается главным образом в ситуации выбора жизненного пути. Стремление героини жить со Христом обусловило ее конфликт с внешним миром. В новых исторических условиях духовный выбор героини приобретает экзистенциальное значение и ставит ее в положение отвергнутых обществом, юродивых:

Мир не понял меня и над скорбью святой,
Что в своей затаила груди,
Посмеется шутя и, смеясь над Тобой,
Приготовит мне крест впереди...
Пусть осудят меня и не будет друзей,
Я с Тобою останусь одна, —

ЭПОХА ГОНЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Только будь неразлучен с душою моею,
Помоги выпить чашу до дна¹⁶.

Уже в ранних стихотворениях мотив личного пути соотносится с евангельскими образами узкого пути, тесных врат, ведущих к спасению. Героиня предчувствует грядущие страдания, боль и утраты, которые неизбежны для тех, кто следует за Христом:

Ложь, клевета благодарностью будут
Мне за любовь, за труды.
Пусть меня каждый и все позабудут —
Помни всегда только Ты¹⁷.

Твердое намерение следовать христианским путем, несмотря на тяжелые испытания, выражено и в стихотворении «У Креста»:

Мне не радость сулит эта жизнь на земле —
Я решила идти за Тобой,
И в награду за то, что служу Красоте,
Мир покроет меня клеветой.
Но во имя Твое все готова терпеть —
Пусть я только лишь горе найду.
За Тебя, мой Господь, я хочу умереть,
За Тебя на страданье пойду¹⁸.

Предстоящие испытания не пугают героиню, а наоборот, усиливают жажду духовного подвига и желание оставаться верной христианским идеалам. Так, в стихотворении «Желание» (1920) раскрываются главные

¹⁶ «У Креста», 1922 г. (Гримблит Т., мц., 2008. С. 89).

¹⁷ «Ложь, клевета благодарностью будут» (Там же. С. 78).

¹⁸ «У Креста», 1922 г. (Там же. С. 89).

духовные координаты картины мира героини: это категории «Бог» и «ближние»:

Мне большего счастья не надо —
Хочу только ближним служить,
Ночами ж Тебя, мой Спаситель,
От чистого сердца хвалить¹⁹.

Социально-историческая ситуация 1920—30-х гг. позволила Т. Гримблит осуществить сердечное желание. Ее работа фельдшером, лаборантом носила характер жертвенного служения ближним. Т. Гримблит стремилась не только облегчить физические страдания людей, но и оказать им духовную помощь, поэтому она, как это отмечено в материалах дела, «вела с больными беседы на религиозные темы», «слабым же больным <...> надевала на шею кресты»²⁰. В стихотворном наследии Т. Гримблит также сохранились тексты, изображающие героиню в образе сестры милосердия:

Амбулатория порой
Привет и радость подарит
Под белоснежной тишиной
Мне дело милое таит...
Великих дел мне не дано,
И не хочу я славы в них,
Храню желание одно —
Уменьшить силу мук людских:
Единой чашей напою,
Утру на лбу холодный пот

¹⁹ «Желание», 1920 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 83).

²⁰ Более подробно см. об этом: Государственный архив Томской области. Ф. 126. Оп. 4. Л. 12—20; Ф. 209. Оп. 1. Д. 1032. Л. 1-а-1-к, л. 8—13 об. (ЦА ФСБ России. Д. Р-1086).

И тихо искру уроню
Любви, что сердце мне так жжет²¹.

Безусловно, служение Богу и ближним осуществлялось в ситуации противостояния советской идеологии. Государственные органы неоднократно подвергали молодую девушку тюремным заключениям, ссылкам в лагерь. В лирике Т. Гримблит мотивы изгнания и отверженности соотносятся с образом «креста», который становится для героини едва ли не главной опорой, дающей ощущение бесстрашия и свободы даже перед лицом смерти:

Я с Богом смерти не боюсь
И как умею помолюсь,
К Кресту прижавши грудь²².

Отсутствие страха перед смертью является свидетельством внутренней свободы героини, которую она переживает, даже находясь в тюремном заключении или ссылке. Ощущение внутренней свободы рождается у нее благодаря духовному опыту отсечения собственной воли, опыту следования путем Господним. В данном отрывке обращает на себя внимание интересное воплощение образа нательного креста и его значение для героини. Нательный крест приобретает в ее восприятии масштаб голгофского распятия, что подчеркнуто действиями героини: она не прижимает его к своей груди, но сама смиренно припадает к нему.

Картина мира в лирике Т. Гримблит моделируется с помощью контрастных оппозиций, подчиненных изображению внешней (социум, природа) и внутренней (пространство души) реальности. С одной стороны, хронологическая система содержит приметы социального пространства, доминирующими атрибутами которого выступают образы стальных решеток, «железом обитых дверей», «гробовой доски», утонувшего в страстях

²¹ «Чаша воды», 1933 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 228).

²² «В пути», 1927 г. (Там же. С. 115).

столичного города. С другой стороны, обезбоженному социуму противопоставлены природное бытие и мир души лирической героини. Особенность поэтики пространства в лирике Т. Гримблит состоит в ее амбивалентности: и внешняя, и внутренняя реальности обнаруживают разнополюсные начала. Так, образ современного общества функционирует преимущественно в негативном модусе как мир скорби и несправедливости, безумия и абсурда. Однако в ретроспективном освещении социум получает иные характеристики. В воспоминаниях героини дореволюционное прошлое воссоздается через образы «тихого, любимого детства», сибирской тайги, «прозрачной» и «быстрой» реки Томи.

Насыщенность лирики природными топосами подчеркивает их значимость для автора. Художественная натурфилософия в поэзии Т. Гримблит выражает отношение к природе как к пространству гармонии, сотворенному Богом и несущему радость и благо человеку. Способность прозревать божественное начало в природе становится неотъемлемой частью личности героини и отождествляется с ее творческой одаренностью. Красоту природы героиня наблюдает, даже находясь в тюремной камере:

Упали решетки окна,
Не слышу я звона ключей —
И снова я в поле одна...
Журчит беззаботный ручей...
Мечты мои, сон золотой!
Как полны вы красок, огня!
Вас даже разлукою злой
Никто не отнял у меня.
Кукушки не слышно, молчит,
А сердце покоем полно —
Решетку шутя золотит
Луч солнца, забравшись в окно²³.

²³ «Мечта», 1932 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 172).

Природа оказывает оживотворяющее действие на героиню, давая ощущение свободы. В стихотворении «На воле» (1932) природа ассоциируется с пространством воли и радости, что подчеркивается контрастным сопоставлением с образом тюремной неволи:

Ну, встречай меня, лес! Я под сенью твоей
Насладиться свободой хочу.
Солнце, ярче сияй, приласкай горячей —
Я любовью за все заплачу...
Сердце жадно рвалось за свободой бежать —
Но холодная сталь на окне
Своей жестко рукой налагала опять
Гнет страдания на душу мне.
Наконец — распахнулась тюрьма предо мной,
И колючая проволока — прочь!
Не идет конвой, не следит постовой,
И брожу по лесам день и ночь²⁴.

Натурфилософское содержание лирики Т. Гримблит обнаруживает близость фольклорной традиции. Так, природные стихии: лес, солнце, ветер, река и др. не только выполняют свое предназначение, но и в определенной степени персонифицируются, поскольку автор вводит интонацию обращения к ним лирической героини:

Скользнула, припала к земле,
Прижалась всей грудью моей:
Родная, будь матерью мне
И лаской твоею согрей²⁵.

²⁴ «На воле», 1932 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 186).

²⁵ «Мечта», 1932 г. (Там же. С. 172).

Ты, земля, меня жаром приветь,
Отдых дай на широкой груди²⁶.

Репрезентация и наименование отдельных природных образов у Т. Гримблит осуществляется также в соответствии с фольклорными канонами. Так, наиболее частой является словесная формула «мать сыра земля», месяц именуется «серебристым», облако видится героине «сказочным князем», а ветер — вестником, соединяющим с родиной. Ритмика некоторых стихотворениях приближена к народной песне:

Гой вы, поле, леса и цветы,
Дружно в пляску за ветром седым!
Порассейте вы думы мои
И потешьте приветом своим²⁷.

Амбивалентность природного хронотопа выражается в том, что сотворенный Богом природный мир неожиданно поворачивается своей разрушительной стороной. Однако подобная трансформация возникает только в том случае, если природные стихии выступают символами социальной действительности. Так, в стихотворении «Проснись» (1928) семантика неволи, злобы и безумия социального мира воплощается в образе пустыни:

Пустыню видела во сне:
Кругом песок лежал;
Горяч на солнечном огне,
Мне тело обжигал.
Хотелось лечь на миг один
На землю мать сыру,

²⁶ «Уральский лес», 1932 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 194).

²⁷ «Уральский лес» (Там же).

Но зной — пустыни властелин —
Вел низкую игру...
Сиянье северных огней
Причудилось мне вдруг,
Но нет, то солнце жжет сильнее,
Сдирая кожу с рук...²⁸

Однозначная идеальность отсутствует и в изображении духовной реальности. Так, в ранней лирике наряду с мотивами богопознания и жажды жертвенного подвига содержатся интонации сожаления героини об утраченной безмятежной юности, о возможном земном счастье, поэтому устремленность лирической героини к вечности изображается через динамику противоборствующих духовно-эмоциональных состояний: боли, вызванной отречением от земной части своей личности, и одновременно счастья, рожденного сознанием того, что через страдания она становится сопричастной Богу. Именно сораспятие со Христом, отречение от земных радостей, когда собственные «молодость, юность» предстают «в одежде терновой», осмысляются героиней как единственный для нее путь, ведущий ко спасению, к «неразлучности» с Богом, поэтому уже в ранних стихотворениях жизненный путь героини осмысляется как крестоношение, а в зрелой лирике данная семантика определяет весь ее образный строй.

В зрелом творчестве душа героини изображается как умудренная аскетическим опытом, способная прозревать миражность земных радостей и переживать подлинное счастье в богообщении. Молитвенное состояние души лирической героини позволяет ей смотреть на окружающий мир и на себя с позиции вечности, поэтому в лирике 1930-х гг. минувшая жизнь, преображенная памятью, не вносит противоречия во внутренний мир героини, но включается в поток вечности. Кроме того, возникающие в воспоминаниях героини картины детства,

²⁸ «Проснись», 1928 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 143).

родной сибирской природы, помогают ей преодолеть бесчеловечность настоящего:

Усни же спокойно тревожная дума —
Природы картина всегда дорога:
Средь бешеной жизни московского шума
Мне тихо смеется родная тайга²⁹.

В стихотворении «Двенадцать лет» (1933) изображаются основные вехи жизненного пути героини, где детство и юность представлены в контексте сакральной семантики богообщения и богооткровения. Кроме того, в этом произведении выражено предчувствие близкой смерти, поэтому вводится обобщенный взгляд на пройденный путь, подводятся его итоги. Двенадцать лет — это тот временной отрезок, который осмысливается как путь крестоношения, связанный с мотивами выбора, борьбы, тяжелых испытаний.

Тринадцатый год я дорогой иду —
Уж виден конец впереди,
И чудится детство в приятном бреду
И все пережитые дни...
Шестнадцати лет я молила тогда:
«О, Боже, меня избери
Возьми мои силы, пока молода,
Крестом за Тебя одари.
Пока еще чистое сердце мое
И мира не знает тревог —
Возьми и устроишь в нем Царство Твое,
Тогда не приступит порок».
Всегда припадала к Кресту Твоему,

²⁹ «Дорогая картина», 1930 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 159).

И Ты терпеливо внимал.
С семнадцати лет я узнала тюрьму,
Но волю Ты твердую дал.
В борьбе, в искушениях вся юность прошла,
Упреки и просьбы родных...
И много в те годы я слез пролила,
Но слов не забыла Твоих...
На ниве тюремной тринадцатый год
Тебе добровольно служу.
Как юность, и молодость пусть протечет:
К ногам Твоим их положу³⁰.

Духовное развитие лирической героини выражается также в появлении глубокого самоанализа. Внутренняя рефлексия обусловила трансформацию мотива выбора в зрелом творчестве. В стихотворениях 1930-х гг. для автора важно не столько обозначить свою жизненную позицию перед обществом, отстоять свое право следовать христианским заповедям, сколько самой внутренне утвердиться в состоянии непрерывного пребывания с Богом, поэтому в зрелой лирике мотив выбора реализуется не только как противостояние героини-христианки внешнему миру, но проецируется на пространство ее собственной души. При этом образный строй лирики все чаще осложняется символической семантикой. Так, в стихотворении «У Покрова» (1929), написанного в форме молитвы к Богородице, героиня утверждает, что, с одной стороны, уже сама сердечная мысль о Боге становится для нее защитой от злобы мира:

Знаешь все: как я сердцем на Бога взгляну —
Мир стоит предо мною стеной...³¹

³⁰ «Двенадцать лет», 1933 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 171).

³¹ «У Покрова», 1929 г. (Там же. С. 148).

В то же время героиня признается, что ее страшит не клевета, не насмешка, не разлука,

А сознание, что в сердце моем налита
Та же злоба, что в мире кипит...
О Святейшая мать, молись за меня
Волю Сына во мне утверди³².

Ряд произведений конца 1920-х — начала 30-х гг. по своей форме близки к жанру покаянной исповеди. В стихотворении «К Богу, к Богу сердце рвется...» (1927) содержится мотив смиренного признания человеческой немощи:

К Богу, к Богу сердце рвется,
И к Нему душа зовет,
Но не может, хоть и бьется,
Оборвать земли тенет.
Не могу рукою властной
С наболевшего плеча
Сбросить иго злобы страстной,
Лжи одежды совлеча³³.

Данный мотив сопрягается с контекстом апостольских посланий: *«Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»³⁴.*

³² «У Покрова» (Гримблит Т., мц. 2008. С. 148).

³³ «К Богу, к Богу сердце рвется...», 1927 г. (Там же. С. 148).

³⁴ См. Рим. 7, 14–19.

Мотив стремления к Богу как единственному источнику спасения и любви всегда дополняется осознанием собственной греховности и недостойности стать сопричастной этой любви:

Помилуй мя, Боже, помилуй меня
И в сердце смиренье всели,
И будет небесного отблеск огня
светить в беспокойные дни.
Ведь мне пред Тобой грехов не считать —
Их больше, чем капель в реке,
А Ты, Милосердный, даешь омывать
Всю скверну в сердечной тоске...
И совесть не может жить в сердце моем:
В нем гордость притон завела, —
Тогда она свитым из правды жгутом
Всю душу мою обвила.
И кажется, крест я несу за Тебя —
Тщеславие песни поет.
Помилуй мя, Боже, помилуй меня,
Покрепче пусть жгут обовьет.
Как сердце забьется, застонет в крови,
Тоской бесконечной горит,
Не думай, что подвиг — страданья твои,
То совесть укором звучит³⁵.

Глубокий аскетический самоанализ представлен также в стихотворении «Обличение» (1932), в котором героиня воспитывает свою душу:

Берегись, мое сердце, и в корне глуши
Злую дерзость решать и судить.

³⁵ «Помилуй мя, Боже», 1932 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 175).

Или в этом ты видишь смирение души,
Иль дана тебе власть обвинить?..
Не смотри высоко, кротко путь совершай,
Осуди прежде страсти свои.
Перед Господом душу всегда очищай,
Непорочную совесть храни³⁶.

Напряженность внутренней борьбы героини, исключавшей возможность самооправдания и жалости к себе, представлены в стихотворении «Страдай» (1932):

Боже, всей душой моею
Я к Тебе стремлюсь,
Но молиться не умею,
И всегда борюсь.
Ложь змеєю подкольной
Жалит сердце, грудь,
И, страстями уязвленный,
Труден узкий путь...
Надо, чтоб страданье было
На пути моем,
Чтобы сердце потопило
Злые страсти в нем³⁷.

Сквозным началом в поэзии 1920—1930-х гг. выступает сопряженность ситуации выбора с мотивом одиночества героини в земном мире, которое причиняет ей боль и страдание. Следует отметить, что знак отверженности накладывается на образ героини не только в результате ее взаимодействия с социальным миром, но также возникает в момент

³⁶ «Обличение», 1932 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 180).

³⁷ «Страдай», 1932 г. (Там же. С. 181).

воспоминаний о родной семье, размышлений о собственной юности и своем творчестве. Так, в стихотворениях разных лет содержатся строки, раскрывающие переживания героини из-за возникших в ее отношениях с близкими ситуаций непонимания и даже вынужденного им противостояния:

Пусть мне помощи рука Близкими не дастся,
Но с Тобой и скорбь легка, Скрашено ненастье³⁸.

Но готова служить всей душою Тебе,
Пусть враги мне родные мои³⁹.

Стихотворение «Знай», оставшееся незавершенным, обрывается на строфе, в которой предельно заостряется ситуация тотального одиночества, неприютности героини в земном мире:

В скитальческой жизни, вдали ото всех,
Мой путь вызывает лишь злобу и смех.
Куда приклонюсь?
Родные давно осудили и прочь
Прогнали меня даже в темную ночь...⁴⁰.

В стихотворении «Жизнь моя» (1927) мотив одиночества героини подчеркивается введением в текст контрастных духовно-эмоциональных состояний: веселья, характеризующего «шумную» молодежь, и тоски молитвенного настроения, присущих героине и ставящих ее в положение «безумной», юродивой:

³⁸ «На пути моем...», 1921 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 87).

³⁹ «У Креста» (Там же).

⁴⁰ «Знай», 1937 г. (Там же. С. 283).

Часто к нам сходилася
Молодежь тогда,
Шумно веселилася —
Далеко нужда.
Но тоска глубокая
Душу жгла мою:
Мыслями далекая,
Слезы затаю.
Пела, улыбалася —
Сердце как в огне:
Выдать я боялася
Дорогое мне...
Молодежь-то шумная,
Весело как ей —
Только я, безумная,
Все с тоской моей.
Будто веселилася
В танцах, за игрой,
А в душе молилася:
«Боже, будь со мной»⁴¹.

Особую боль героине приносит непонимание, исходящее от матери, которая не приняла ее выбора. Так, в четверостишье 1919 г., она обращается к матери:

Отпусти ты дочь Татьяну,
Пусть свой путь идет.
Не тревожь на сердце рану —
Много муки ждет⁴².

⁴¹ «Жизнь моя», 1927 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 117–118).

⁴² «Отпусти ты дочь Татьяну...», 1919 г. (Там же. С. 87).

Действительно, в 1920-м году после окончания гимназии, когда настало время для самоопределения во взрослой жизни, Т. Гримблит выразила горячее желание построить свою жизненную траекторию в соответствии с христианскими идеалами деятельного служения людям. Однако ее мать, недавно потерявшая мужа и вдовшая, насколько стремительно разрушается традиционный жизненный уклад и нравственные ценности, желала для своей дочери иного, более безопасного поприща.

Отсутствие взаимопонимания с матерью не вытеснило тем не менее ее светлого образа из души лирической героини. В стихотворении «Жизнь моя» 1927 г. ретроспективно воссоздается детство и юность героини. При этом мирные детские годы вызывают в памяти прежде всего образ «кроткой» материнской улыбки:

Вспомню жизнь короткую,
Прожитую мной,
И улыбку кроткую
Матери родной.
Детство улыбается
Миром и теплом,
Сердце загорается
Радостным огнем⁴³.

В стихотворениях 1920-х гг. часто повторяется мотив надежды на дающую силы молитву ближних, в том числе матери:

Легче вдруг стало душе,
С сердца как камень свалился:
Верно, тогда за меня
Кто-нибудь Богу молился⁴⁴.

⁴³ «Жизнь моя» (Гримблит Т., мц. 2008. С. 87).

⁴⁴ «Легче вдруг стало душе», 1920 г. (Там же. С. 89).

В стихотворении 1922 г. «Колыбельная песнь» образ лирической героини трансформируется в образ матери, молитва которой бережет младенца от зла:

Пусть бы скорби всей земли
Собрались, тебя пугая,
Ты ж спокойно, крепко спи —
Я молюсь, тебя качая.
Как сквозь занавес окна
Свет луны не достигает,
Так тебя молитва та
От скорбей и бед спасает⁴⁵.

В лирике Т. Гримблит возможность героини противостоять «страшному миру», что означает для нее быть внутренне свободной, осмысливается как благодатный дар. Сопричастность Божественной благодати она ощущает в момент молитвы, а также в ситуации творческого акта, когда она создает стихи. Свои поэтические способности Т. Гримблит воспринимает как дар от Бога, а потому относится к нему как к завету, заключенному с Богом и налагающему ответственность за этот талант. Поэзия приобретает для Т. Гримблит значение сакрального служения.

В стихотворении 1920 г. «Вдохновенье» лирическая героиня призывает к себе «дорогое вдохновенье», ибо оно позволяет ей преобразить убогие «жизни дни». Творчество дает возможность излечить страдающую душу:

Хочется вылить тоску одинокую,
Петь без конца я хочу.
Выскажу слово нагое, глубокое —
Душу на миг излечу⁴⁶.

⁴⁵ «Колыбельная песнь», 1922 г. (Гримблит Т., мц. 2008. С. 91).

⁴⁶ «Вдохновенье», 1920 г. (Там же. С. 81).

В стихотворении «Пускай» этого же года автор подчеркивает исповедальный характер своего творчества:

Пусть будут забавою людям
Страданья и муки мои:
Я душу свою открываю —
Над ней посмеются они.
Тоску и молитву святую
В стихах я моих излила,
Мечты и желания сердца
И все, чем я только жила⁴⁷.

Несмотря на боль лирической героини, вызванную превратным отношением окружающих к ее литературному таланту, она твердо заявляет в заключительных строчках:

Поймут ли меня или буду
Напрасно я бисер метать?
Так пусть надо мною смеются —
Я все-таки буду писать⁴⁸.

В этой связи становится очевидным, что лирика Т. Гримблит характеризуется не только через категорию исповедальности. Поэтическое слово приобретает у нее приметы проповеднического слова, а авторская позиция в тексте совмещает функции исповеди и проповеди. С помощью поэзии, осмысленной как дар Божий, Т. Гримблит стремится служить Богу и ближним, принести в мир добро и красоту и тем самым противостоять антихристианской эпохе. Воплощенная в лирике Т. Гримблит философия творчества вписывается в традицию духовной словесности,

⁴⁷ «Пускай», 1920 г. (Гримблит Т., мц., 2008. С. 82).

⁴⁸ Там же.

специфику которой Н. В. Гоголь выразил в емкой формуле: искусство должно быть «незримой ступенью к Богу».

ИСТОЧНИКИ

- Гримблит Т., мц. 2008 — *Гримблит Т., мц.* Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения. Реутов, 2008. [*Grimblit T., martyr.* Мне by zhizn' za Tebia polozhit'. Stikhotvoreniia (I would have a life for You. Poems). Reutov, 2008.]
- Гримблит Т., мц. 2013 — *Гримблит Т., мц.* Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения / Под ред. игум. Дамаскина (Орловского), прот. М. Максимова. Томск, 2013. [*Grimblit T., martyr.* Мне by zhizn' za Tebia polozhit'. Stikhotvoreniia (I would lay my life down for You) / Pod redaktsiei igumena Damaskina (Orlovskogo), protoierei M. Maksimova. Tomsk, 2013.]
- Гримблит Т., мц. 2017 — *Гримблит Т., мц.* Мне бы жизнь за Тебя положить. Стихотворения / Под ред. игум. Дамаскина (Орловского), прот. М. Максимова. М., 2017. [*Grimblit T., martyr.* Мне by zhizn' za Tebia polozhit'. Stikhotvoreniia (Would that I could lay my life down for You. Poems) / Pod redaktsiei igumena Damaskina (Orlovskogo), protoiereia M. Maksimova. Moscow, 2017.]
- Максимов Г., диак. 2012 — Поэзия русских святых / Сост. диак. Г. Максимов. М., 2012. [*Poeziia russkikh sviatykh* (Poetry of Russian saints) / Sostavil diakon G. Maksimov. Moscow, 2012.]
- Я решила идти за Тобой! 2017 — Я решила идти за Тобой! Жизнеописание новомученицы Татианы Гримблит. К 80-летию со дня мученической кончины... М., 2017. [*Ia reshila idti za Tобоi! Zhizneopisanie novomuchenitsy Tatiiany Grimblit. K 80-letiiu so dnia muchenicheskoi konchiny...* (I decided to follow You! Biography of the new martyr Tatiana Grimblit. To the 80th anniversary of the martyr's death...). Moscow, 2017.]

ЛИТЕРАТУРА

- Аношкина-Касаткина 2011 — *Аношкина-Касаткина В. Н.* Православные основы русской литературы XIX в. М., 2011. [*Anoshkina-Kasatkina V. N.* Pravoslavnye osnovy russkoi literatury XIX veka (Orthodox foundations of nineteenth-century Russian literature). Moscow, 2011.]
- Бухаркин 1996 — *Бухаркин П. Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII–XIX вв. Проблемы культурного диалога. СПб., 1996. [*Bukharkin P. E.*

- Pravoslavnaia Tserkov' i russkaia literatura v XVIII—XIX veka. Problemy kul' turnogo dialoga (Orthodox Church and Russian literature in the XVIII—XIX centuries. Problems of cultural dialogue). Saint Petersburg, 1996.]
- Воропаев 2014 — *Воропаев В. А.* Николай Гоголь: опыт духовной биографии. М., 2014. [Voropaev V. A. Nikolai Gogol': opyt dukhovnoi biografii (Nikolay Gogol: experience of spiritual biography). Moscow, 2014.]
- Дунаев 1997–2000 — *Дунаев М. М.* Православие и русская литература в 6 ч. М., 1997–2000. [Dunaev M. M. Pravoslavie i russkaia literatura v 6 chastiiakh (Orthodoxy and Russian literature in 6 parts). Moscow, 1997–2000.]
- Есаулов 1995 — *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. [Esaulov I. A. Kategoriiia sobornosti v russkoi literature (Category of catholicism in Russian literature). Petrozavodsk, 1995.]
- Захаров 1994 — *Захаров В. Н.* Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. Петрозаводск, 1994. С. 249–261. [Zakharov V. N. Paskhal'nyi rasskaz kak zhanr russkoi literature (Easter story as a genre of Russian literature) // Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII—XX vekov (The Gospel text in Russian literature of the XVIII—XX centuries). Petrozavodsk, 1994. P. 249–261.]
- Зырянов 2014 — *Зырянов О. В.* Русская классическая словесность в этноконфессиональной перспективе. Екатеринбург, 2014. [Zyrianov O. V. Russkaia klassicheskaiia slovesnost' v etnokonfessional'noi perspective (Russian classical literature in the ethnoconfessional perspective). Ekaterinburg, 2014.]
- Котельников 1994 — *Котельников В. А.* Православие в творчестве русских писателей XIX в. СПб., 1994 (Дисс.). [Kotel'nikov V. A. Pravoslavie v tvorchestve russkikh pisatelei XIX veka (Orthodoxy in the work of Russian writers of the XIX century). Saint Petersburg, 1994 (Dissertatsiia).]
- Ничипоров 2015 — *Ничипоров И. Б.* Поэтический мир Татьяны Гримблит // Московские епархиальные ведомости. 2015. № 12. С. 160–163. [Nichiporov I. B. Poeticheskii mir Tat'iany Grimblit (The Poetic World of Tatyana Grimblit) // Moskovskie eparkhial'nye vedomosti (Moscow diocesan news). 2015. № 12. P. 160–163.]
- Ничипоров 2016 — *Ничипоров И. Б.* Проповедник и ученый: к 55-летию со дня кончины святителя Луки (Войно-Ясенецкого) // Московские епархиальные ведомости. 2016.

№ 10. С. 83–86. [*Nichiporov I. B. Propovednik i uchenyi: k 55-letiiu so dnia konchiny sviatitelia Luki (Voino-Iasenetsкого) (Preacher and scientist: to the 55th anniversary of the death of st. Luke (Voino-Yasenetsky)) // Moskovskie eparkhial'nye vedomosti (Moscow diocesan news)*. 2016. № 10. P. 83–86.]

Панченко 2000 — *Панченко А. М. О русской истории и культуре*. СПб., 2000. [*Panchenko A. M. O russkoi istorii i kul'ture (On Russian history and culture)*. Saint Petersburg, 2000.]

Юрьева 2004 — *Юрьева М. В. Поэтическое творчество Е. Ю. Кузьминой-Караваевой*. М., 2004 (Дисс.). [*Iur'eva M. V. Poeticheskoe tvorchestvo E. Ju. Kuz'minoi-Karavaevoi*. Moscow, 2004 (Dissertatsiia).]

Abstract

Burmistrova S. V. The period of persecution of the Church in the mirror of russian literature of the XX Century: Based on the lyrical works of the new martyr Tatiana Grimblit

The article analyzes the little-studied component of Russian culture — the religious and philosophical lyrical poetry of the first third of the 20th century, in particular the poetic work of the new martyr Tatiana Grimblit. The literary heritage of T. N. Grimblit comprises several dozen poems created in the 1920s and 1930s. Their conceptual content is sustained in a single Christian discourse and includes two permanent themes. One of them is connected with the depiction of the life of the soul of the lyrical heroine, the other expresses the author's reflection on the new historical epoch that came as a result of the revolutionary coup. The motives in T. Grimblit's lyrical texts are the motives for spiritual choice, the earthly path as a movement towards eternity, bearing one's cross, human opposition to an godless world, inner struggle, loneliness, etc. The author also has an important theme for literary creativity, which is interpreted as a gift from God. Prayer and poetic creativity help the heroine to preserve inner freedom in a situation of opposition to Soviet reality. The image of spiritual and social reality determines the specificity of the chronotopic system, the attribute of which becomes the principle of ambivalence. The artistic imagery in the poems of T. Grimblit goes back to the biblical context, and also reveals the influence of the folklore tradition.

Keywords: religious and philosophical lyric poetry, Orthodox axiology, the era of persecution, biblical discourse, motive, confession, lyrical heroine, world view, artistic space, ambivalence, folklore tradition, natural philosophy.

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

СУББОТСТВО ЗАКОНА И МИЛОСЕРДИЕ ГОСПОДИНА СУББОТЫ (МФ. 12, 1–8)

К вопросу о богословии «двух Заветов»
в Евангелии от Матфея

УДК 22.06

Аннотация

Проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов является одним из перспективных, но малоизученных направлений современного библейского богословия. Интерес к этой теме обусловлен прежде всего определенным скептицизмом в научных кругах при попытках обстоятельно рассмотреть и дать развернутое обоснование теме единства двух Заветов. В данной статье вопрос единства рассматривается на примере евангельского пассажа (Мф. 12, 1–8), в котором красной нитью проходят «богословие» и «герменевтика» почитания субботы. На основании иудейских и христианских источников, а также самого Евангелия от Матфея как связного и последовательного рассказа автор приходит к выводу, что учение Христа не отменяет древнее законодательство, а возводит его на высоту оригинального замысла Божия о человеке. Его смысл заключается в милосердии как основополагающем принципе в диалектике богочеловеческих взаимоотношений, примером которой является взаимная обусловленность и взаимодополняемость Ветхого и Нового Заветов в домостроительстве спасения.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, суббота, закон, Ветхий Завет, Новый Завет, единство, милосердие, спасение, раввинистическая экзегеза, фарисеи, иудаизм, нарративный анализ, текст, читатель, библейское богословие, герменевтика, диалектика, прагматика.

1. ИДЕЙНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ

Обращаясь к литературным характеристикам и жанровым особенностям одного из наиболее полных, целостных и богословски выверенных описаний жизни и деяний Христа-Мессии — Евангелия от Матфея, — отметим некоторые темы и мотивы, которые создают своеобразный идейный фон для рассмотрения вопросов более глобального масштаба. Делая своими наблюдения одного из видных итальянских специалистов в области изучения данного Евангелия — М. Грилли (M. Grilli), укажем на то, что, «внимательно изучая евангельский текст, нельзя не заметить, что автор его, несомненно, укоренен в иудейской традиции». Кроме того, читая еще более пристально это повествование как единый и связный рассказ, невозможно упустить из виду и качественные стороны его содержания: все оно проникнуто семитским колоритом. То же самое можно сказать и о богословском лексиконе евангелиста Матфея: он говорит о Царстве Небесном¹, а не о Царстве Божьем; о власти *связывать* и *разрешать*², о *Законе* и *Пророках*. Типично и окружение Евангелия: оно палестино-иудейское. Типичны для этой культурной среды и постоянно используемые в нем риторические элементы: нумерические схемы, параллелизмы, инклюзии, хиазмы³, внутренние

¹ Ср. Мф. 13, 24, 31, 33, 44; 20, 1; 22, 2; 25, 1.

² Мф. 18, 18.

³ Инклюзия (от *lat. inclusio* < *includo* — «заключать, окружать») — риторический прием, заключающийся в том, что одно и то же слово повторяется в начале и в конце, в первом и последнем стихах, обозначая тем самым границы произведения или одной из его частей, которые становятся ею «обрамлены». Иногда она служит для эмфатизации какого-либо важного слова (ср.: Ионь 2, 1–11; Иер. 12, 10; Пс. 133, 2).

отсылки в тексте, — и само искусство композиции. Матфей владеет всеми этими литературными средствами выразительности и приемами блестяще, поскольку не только не мыслит себя в отрыве от иудаизма, но симпатизирует ему и хорошо знает его изнутри. Сами затрагиваемые им темы, среди которых привилегированное место занимают Тора и Пророки⁴, а также любовь как наибольшая заповедь и исполнение Закона⁵, являются основополагающими для раввинистической культуры.

Наконец, самобытное повествование Матфея буквально «сшито» из прямых цитат и аллюзий на ветхозаветные тексты⁶ и уделяет исключительное внимание израильскому народу в контексте Ветхого и Нового домостроительства спасения. Заметим также, что, пристально

Примером инклюзии служит и евангельский рассказ, которому посвящена данная статья: Мф. 12, 1–8 (*суббота: σάββατον*). Другие примеры инклюзий можно найти в комментарии: Davies, Allison. 2004. Vol. 1. P. 92–93. См.: Schökel 2000. P. 78.

Хиазм, или обратный параллелизм (*χιασμός* от греч. буквы *χ*), — это повторение слов, которые соответствуют или противопоставляются друг другу в обратном порядке, в соответствии со схемой: А, В | В' А' (ср.: Ис. 5, 20) или А, В, С | С', В', А' (ср.: Ис. 22, 22). См.: Bazyliński 2009. P. 184.

⁴ Стилизованное выражение «Закон и Пророки» (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*) встречается у Матфея трижды, в стратегически важных местах рассказа: ср. Мф. 7, 12; 11, 13; 22, 40. Ср.: Лк. 16, 16, 29; 24, 44; Ин. 1, 45.

⁵ Мф. 22, 37–40.

⁶ Как замечает Ж.-Л. Ска, в Евангелии от Матфея можно выделить три типа цитат: 1) прямые, вводимые непосредственно словами: «*Да сбудется реченное...*» — или, в кратком варианте, «*написано...*» (Мф. 1, 22–23; 21, 13); в некоторых случаях эти вводные формулы отсутствуют, цитаты являются имплицитными, но легко распознаются: ср. Мф. 10, 35–36; 2) скрытые аллюзии на великие события в истории Израиля или на некоторые фундаментальные — государственные и религиозные — институты израильского народа: например, исход и странствование в пустыне (Мф. 1–2); монархия, Храм, пророки (Мф. 1, 1; 9, 27; 12, 23; 15, 22...; 21, 11.46). Не всегда удается с точностью понять их смысл. 3) типологические аллюзии — прообразы великих персонажей Ветхого Завета: Авраам, Моисей, Иисус Навин, Давид, Соломон... (ср. Мф. 1, 21). Подробнее об этом см.: Ska 2004. P. 16–18.

вглядываясь в прошлое, настоящее и будущее своего народа и пытаясь последовательно проследить, какое место занимает ветхий и новый Израиль — иудеи и христиане — в современных ему верующих общинах, евангелист обнаруживает явные параллели с богословием апостола Павла, несмотря на имеющиеся между ними объективные различия, присущие каждому из них человеческие черты. Действительно, в их понимании закона, праведности, любви и исторических судеб богоизбранного народа можно найти много общего; хотя, по существу, сама «история спасения» как ключевая категория их богословской герменевтики, вбирающая в себя все вышеперечисленные понятия, мыслится каждым из них в совершенно оригинальном ракурсе. «Налицо различие видений, но в то же время общая укорененность в иудаизме»⁷.

2. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ДВУХ ЗАВЕТОВ: STATUS QUAESTIONIS

С позиций герменевтики, при углубленном изучении богословской композиции и органичной связи Евангелия от Матфея с иудейской традицией, обращает на себя внимание проблема соотношения Ветхого и Нового Заветов. Решение ее может быть сведено к следующему заверению Спасителя: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»⁸. Как понимать смысл этого исполнения, если и в самом Евангелии, и в произведениях других новозаветных авторов, преимущественно в посланиях апостола Павла, встречаются недвусмысленные высказывания, подвергающие жесткой критике иудейский Закон и тем самым вносящие очевидное противоречие в богословскую трактовку роли и места израильского народа в истории спасения?⁹

⁷ См.: Grilli 2011. P. 9.

⁸ Мф. 5, 17.

⁹ Среди наиболее авторитетных свидетельств следует обратить внимание на слова Нагорной проповеди, отмеченные противопоставлением — знаменитые *антитезы*:

Необходимо подчеркнуть, что наиболее распространенной является именно антитетическая модель, в соответствии с которой на основании старого иудейского мира воздвигается нечто новое — Царство Небесное как завершение всего искупительного дела Христова, а в условиях земного бытия это — Церковь, которой обещана неодолимость вратами адскими и пребывание в ней ее Основателя до скончания века¹⁰. С пришествием Христа все старое, ветхозаветное как бы отмирает, теряет свое прежнее прообразовательное значение, потому что явилась не сень грядущих благ¹¹, не образ, а сама Истина, к которой прообраз относится как к своему идеалу. И сам ветхозаветный Закон в деле оправдания человека теряет свое решающее значение; как учит апостол, *ослабленный плотью* Закон оказался бессильным освободить человека от закона греха и смерти¹². Христос Спаситель сообщил людям новый путь спасения и оправдания — через веру и покаяние, *потому что конец закона — Христос, к праведности всякого верующего*¹³.

В трудах западных ученых можно встретить совершенно различные мнения по данному вопросу, нередко противоречащие друг другу¹⁴.

«Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам» (Мф. 5, 21–22, 27–28, 31–32 и т. д.). Ср. также: 2 Кор. 3, 1–18; Гал. 4, 21–31; Рим. 9–11.

¹⁰ Мф. 16, 18; 28, 20.

¹¹ Евр. 10, 1.

¹² Рим. 8, 2–3.

¹³ Рим. 10, 4. Приводим здесь аргументацию прот. М. Сперанского, в определенном смысле являющуюся характерной для отечественной библейской науки по данному вопросу: Сперанский М., прот. 1964. С. 30.

¹⁴ Подробно эта проблема освещена в историко-эзегетическом эссе М. Грилли: см. след. примеч. Особый интерес здесь представляют герменевтические модели, подробно описанные и критически осмысленные автором. Они — следующие:

1) «конфликтальная», представленная Маркионом (ср.: *Tertullianus. Adversus Marcionem* 3, 6, 8–9 (R. Braun. P., 1994 (SC 399). P. 82–85); *Ireneus. Adversus haereses* 4, 34, 5 (A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau. P., 1965 (SC 100). P. 861));

В связи с этим представляет интерес критическое и панорамное исследование М. Грилли, в котором проблема взаимоотношений Ветхого и Нового Заветов подвергается серьезному пересмотру¹⁵. В результате проведенного историко-богословского обзора герменевтических моделей этих взаимоотношений и экзегетического анализа избран-

2) типологическо-аллегорическая, коренящаяся прежде всего в экзегезе Оригена на Востоке (ср.: *Origenes. Commentarium in Ioannem* 1, 36 (С. Blanc. P., 1966 (SC 120). P. 79–81); *De Principiis* 4, 1, 6 (H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1980. (SC 268). P. 280–283) и блж. Августина на Западе (*Augustinus. De catechizandis rudibus* 4, 8, 8–9 // PL 40, 327; *Enarratio in Psalmum* 143, 2 // PL 36, 67);

3) модель «обетование — исполнение» (*Epistula Barnabae* 1, 7; 4, 7; 5, 6; 12, 7 (P. Prigent, R. A Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 78–79, 96–99, 108–109, 170–171); *Epifanius. Panarion (Adversus haereses)* 33, 3–4 (G. Quispel. P., 1966 (SC 24bis). P. 46–49); *Augustinus. Contra Faustum* 1, 18, 4 // PL 42, 349–350; *Hieronymus. In Hieremiam* 6, 26 (S. Reiter. Turnhout, 1960 (CCSL 74). P. 319);

4) модель «истории спасения»: *Heilsgeschichte (Ireneus. Adversus haereses* 6, 11, 8; 1, 22, 1 (A. Rousseau, L. Doutreleau. P., 1974, 1979 (SC 211, 263). P. 161–171; 308–311); *Augustinus. De civitate Dei* 1, 13; 21; 17, 3 // PL 41, 394–395; 526).

В результате ученый разрабатывает и предлагает свою собственную модель соотношения двух заветов, называя ее «диалогической»: единством «лицом к лицу» (ср. Быт. 2, 20; *Aponius. In Canticum Canticorum* 1, 6 (B. de Vregille, L. Neyrand. P., 1997 (SC 421). P. 156–157); *Clemens Romanus. Ad Corinthiensis* 1, 4, 1 — 6, 2; 20, 1 — 21, 9; 26, 1 — 28, 4 (A. Jaubert. P., 1971 (SC 167). P. 105–108, 134–139, 144–147). Ср.: Мещер 1998. С. 40–44. См. соответственно: Grilli 2007. P. 27–67; 185–198). Необходимо также подчеркнуть, что избранные ссылки на патристические источники могут быть значительно расширены и дополнены, на основании классического труда А. де Любака, в 4-х томах: *Lubac de 1959–1964*, — несомненно, оказавшего определенное влияние и на разработанные М. Грилли модели: в 1-м томе, например, теме «двух Заветов» и, в частности, «согласию двух Заветов» (“*Concorde des deux Testaments*”), посвящается отдельная глава: *Lubac de 1959–1964. P. 305–363; 328–355*.

¹⁵ Ср. само заглавие книги: «Каково взаимоотношение двух Заветов? Критические размышления о классических герменевтических моделях, затрагивающих тему единства Священного Писания». См.: Grilli 2007.

ных текстов Священного Писания¹⁶, ученый делает важные выводы, затрагивающие преемство и органическое единство двух Заветов. В его представлении, Ветхий Завет не перестает сохранять своего значения и по сей день, являясь Первым и в этом смысле «никогда не расторгжимым» заветом «единого домостроительства спасения»¹⁷. Мы будем следовать в отмеченном направлении, заключающем в себе несомненные перспективы, с точки зрения библейского богословия, и попытаемся рассмотреть этот вопрос в контексте всего Евангелия, взяв за основу необыкновенно органичный и последовательный рассказ евангелиста Матфея.

3. АКТУАЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ: МФ. 12 КАК ЕВАНГЕЛИЕ В МИНИАТЮРЕ

В этой связи представляется очевидным, насколько плодотворно помещение евангельских текстов в богословскую панораму двух Заветов. Этот герменевтический принцип наглядно и объемно предстает, в частности в посланиях апостола Павла¹⁸, имея целью помочь православному читателю

¹⁶ Значительное место здесь отводится Нагорной проповеди (Мф. 5, 17–48) и посланиям ап. Павла. См.: Примеч. 37.

¹⁷ Эта проблема была сформулирована нами ранее в несколько ином контексте. См.: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 29–30 (Примеч. 26). Как видим, М. Грилли следует в русле передовых исследований по библейскому богословию, причисляя себя к сторонникам «первенства» и исключительной ценности Ветхого Завета в сравнении с Новым. Широко распространенная сейчас на Западе традиция именованя Ветхого Завета «Первым заветом» восходит к Д. Сандерсу: Sanders 1987. Р. 47–49. В свою очередь, о «никогда не расторгжимом» завете говорит известный немецкий богослов Н. Лофинк в одноименном труде: Lohfink 1989. Ср.: Mello 1987. Р. 219. Grilli 2007. Р. 10–12 (Примеч. 17); 188 (Примеч. 11).

¹⁸ Ср., в качестве наглядного примера эффективности, научной дальновидности и оправданности, с методологической точки зрения, подобного комплексного и систематического подхода презентацию М. Ковшова: Ковшов, Тодиев А., диак. 2017. С. 144–155.

дать однозначный и богословски аргументированный ответ на актуальные вопросы современной библеистики. Плодом такого исследования, наряду с укорененностью в святоотеческой традиции, естественно, станет и научная новизна, обеспечивающая возможность творческого подхода к изучению священного текста.

В рамках данного исследования мы рассмотрим один из ярких евангельских эпизодов, засвидетельствованный в синоптической традиции всеми тремя евангелистами¹⁹. Тем не менее уже при первом прочтении всех перечисленных текстов бросается в глаза рельефность и предельная детализация проблемы почитания субботы именно в версии Матфея. Действительно, данный текст содержит *in pise* богословскую программу всего Евангелия и является увертюрой к целой нарративной секции, в пределах которой Христос постепенно удаляется от Своего народа²⁰. Этот мотив наглядно просматривается уже на уровне лексики²¹: в 11-й главе Евангелия начинается противостояние с религиозной элитой израильского народа²². Универсальность и художественная выразительность данной

¹⁹ Мф. 12, 1–8; ср. пар.: Мк. 2, 23–28; Лк. 6, 1–5.

²⁰ Мф. 12, 1–16, 20. Ей можно дать следующее заглавие: «Иисус покидает Израиль». Ср.: Luz 1990. S. 225 (“Rückzug” Jesu). По мнению М. Грилли, данная секция имеет еще более широкие границы и начинается с 4-й главы: ср. Мф. 4, 17, где используется типичный для евангелиста маркер открытия новой нарративной секции: Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς. Ее главной темой являются «дела Христа» (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ: Мф. 11, 2), которые, как мы увидим вскоре, являются исключительно делами милосердия: Grilli 2011. P. 11–12. Нарративная композиция всего Евангелия, на которую мы будем ссылаться при изучении избранных текстов, была разработана нами ранее. См.: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 24–25.

²¹ Евангелистом трижды используется глагол ἀναχωρέω (отступать, удаляться). См. Мф. 12, 15; 14, 13; 15, 21. Ср. также: Мф. 13, 36а; 16, 4b.

²² Серию евангельских конфликтов открывает диспут по поводу власти отпускать грехи: ср. Мф. 9, 2–8, — вслед за которым идут еще два: трапеза с мытарями и грешниками (ст. 9–13) и диспут с учениками Иоанна о посте (14–17). Из этого видно, что для нарративной техники Матфея характерны композиционные «триады». Ср. ниже:

евангельской композиции проявляется в связности и последовательности развиваемых в ней богословских тем и мотивов, которые вновь и вновь попадают в поле зрения читателя, производя на него эффект *déjà-vu*²³.

Евангельский пассаж, на котором сосредоточится наш богословско-экзегетический анализ, имеет четкую структуру, он достаточно лаконичен и, говоря на языке метафор, стратегически «сшит» из прямых ветхозаветных цитат²⁴ и аллюзий²⁵; именно на их основании и строится аргументация. С формальной стороны, данный отрывок входит в состав следующих, более обширных разделов: Мф. 12, 1–50 («Конфликт с фарисеями»); 12, 1–21 («Суббота Христа»)²⁶. Уже при первом чтении текста бросается в глаза четко выраженный лексический спектр его семантического поля: мотив субботы, представленный в стратегически важных частях рассказа и характеризующий наиболее яркие моменты повествования:

Мф. 12, 1–21. Кроме того, обращает на себя внимание и техника противопоставлений, проявляющаяся в стратегическом расположении евангелистом материала. Так, между 11 и 12-й главами наблюдаются следующие структурные соответствия: вслед за описанием чудес Христовых (12, 1–21; ср. 11, 2–6) звучат строгие предостережения (12, 22–37; 11, 2–19) и, наконец, само провозглашение суда над Израилем (12, 38–45; 11, 20–24), которому противопоставлена проповедь спасения общине (12, 46–50; 11, 25–30). См.: Luz 1990. S. 225.

²³ Речь идет о следующих нарративных секциях, обнаруживающих между собой много общего в содержательном плане: Мф. 11–12 и 13, 53–16, 20. Общими являются, например, отвержение противниками сил Христа (*δυνάμεις*: Мф. 11, 20–24; 14, 2; ср. 13, 54–58); требование знамений (*σημεῖον*: Мф. 12, 38 и след.; 16, 1 и след.); соблазн для неприятелей (*σκανδαλίζω*: Мф. 11, 6; 13, 57; 15, 12.); исцеление слепых — слепота противников (Мф. 12, 22–24; 15, 14.30; ср. 9, 27–31); оставление Израиля (Мф. 12, 15; 14, 13; 15, 21; ср. 8, 16 и след.); наставления ученикам (Мф. 13, 10–23.36 и след.; 15, 11–20; ср. 17, 19 и след.) и др. См.: Luz 1990. S. 225–226.

²⁴ Ос. 6, 6.

²⁵ В издании Нестле—Аланда (NA²⁷) находим следующие ссылки, в порядке очередности: Втор. 5, 14; 23, 26; Исх. 20, 10 (Ин. 5, 10); 1 Цар. 21, 7; Лев. 24, 5–9; 2 Макк. 10, 3; Исх. 40, 23 и т. д.; Числ. 28, 9 (Ин. 7, 22 и след.).

²⁶ См.: Luz 1990. S. 226.

начало и концовка; возражение фарисеев; ответ Иисуса²⁷. Следующим важным мотивом является милосердие²⁸, на котором евангелист настаивает на протяжении всего Евангелия и, может быть, даже более сильно, чем евангелист Лука²⁹. Также обращает на себя внимание сопряженность мотивов осуждения и невиновности, намеренно противопоставленных Христом³⁰, а также актуализация Ветхого Завета на основании единой терминологии при описании голода и насыщения учеников³¹. Также в нарративную ткань рассказа вплетен мотив понимания, на котором сосредотачивает внимание Иисус, критикуя своих оппонентов. Он отмечает своеобразный полемический ритм повествования в его последовательном

²⁷ См. соответственно: Мф. 12, 1,8; 2; 5.

²⁸ ἔλεος; Мф. 12, 7.

²⁹ Sic, Grilli 2011. P. 61. К Данте восходит знаменитое сравнение евангелиста Луки с «описателем кротости Христа» (*mansuetudo Christi*) (см.: Dante. De Monarchia 1, 16, 2 // Barbi 1960). В самом деле, термин *mansuetudo*, путем аллегорезы ассоциировавшийся в латинской экзегетической традиции с тельцом — символом евангелиста Луки, обозначал *vultus characteristicus* Самого Христа, как, например, в законченной формулировке свт. Исидора Севильского: «Лука через таинственный образ тельца проповедует о Христе, принесенном в жертву за нас» (“Lucas per mysticum vituli vultum Christum pro nobis immolatum praedicat”) (*Isidorus Hispalensis. Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* 133 // PL 83, 117); она восходит к блаж. Августину: «Христос сравнивается с тельцом» и «Лука возвещается в тельце» (“Christus comparatur Vitulo”, “Lucas annuntiat in Vitulo”) (ср.: *Augustinus. Enarratio in Psalmum* 90 1, 6 // PL 37, 1153; *Tractatus in Joannis Evangelium* 36, VIII, 5–6 // PL 35, 1665). См.: Sarolli 1970.

Ключевым аргументом в пользу того, чтобы называть, в свою очередь, и Матфея «евангелистом ἔλεος» (милосердия), служит, по мысли М. Грилли, тот факт, что только в его Евангелии дважды цитируется и необыкновенно рельефно выступает знаменитое пророчество Осии (Ос. 6, 6). См. Мф. 9, 13а. Добавим, что на грандиозном по своим масштабам историческом полотне, которое разворачивает Данте перед глазами читателей, может занять достойное место и нарративный портрет милосердного Христа в изображении евангелиста Матфея.

³⁰ Ср. Мф. 12, 5б (ἀναίτιος) и 7б (κατεδικάσατε).

³¹ Ср. Мф. 12, 1. 3–4 (πεινάω — ἐσθίω).

развитии и раскрывает аргументационную стратегию Христа как Защитника невинных: ἀναγινώσκω³²!

Таким образом, большая часть отрывка посвящена обличительной речи Христа, которая выстроена и упорядочена для достижения совершенно определенной цели, апеллирует исключительно к авторитету Писания и выдвигает на передний план Его Самого как *Господина субботы, Который больше, чем храм*³³. Мессианское величие Иисуса является одним из характерных редакционных акцентов евангелиста Матфея, который развивается на протяжении всего Евангелия и достигает апогея в заключительном эпизоде, где Воскресший оставляет завещание апостолам³⁴. Данный текст интересен еще и тем, что затрагивает немаловажный вопрос о почитании субботы. Что означают столь резкие, на первый взгляд, слова Христа? Можно ли утверждать на основании этого и последующих эпизодов³⁵, что тем самым Он отменяет институциональное значение субботы как дня покоя³⁶? Иными словами, какова роль Ветхого Завета, по мысли евангелиста: утрачивает ли он свое значение с пришествием Христа?³⁷

³² Мф. 12, 3.5.7.

³³ Мф. 12, 8.6.

³⁴ Мф. 28, 18b–20. В данном месте у Матфея используется выражение, более характерное для Евангелия от Иоанна, где оно повсеместно подчеркивает неземное величие и славу Воплощенного Слова, имеющего единство жизни с Богом: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι (Мф. 28, 20b; ср. Ин. 6, 41 и др.).

³⁵ Ср. Мф. 12, 9–14.

³⁶ Ср. Исх. 20, 8–11.

³⁷ Рассмотрению этого вопроса, ключевого для понимания целей и задач подлинного библейского богословия, посвящена упомянутая выше монография М. Грилли: Grilli 2007. В ней ученый последовательно и аргументированно обосновывает неправомочность подобных утверждений, изначально акцентирующих внимание на противоречиях, и на наиболее спорных текстах, например, на евангельских антитезах (Мф. 5, 21–48), напротив, свидетельствует о том, что их можно понимать иначе, т. е. не нарушая единства двух заветов.

Проецируя рассмотрение данной проблемы в библейско-богословский ракурс, будет полезно привлечь, помимо святоотеческих комментариев, и иудео-христианские источники, раввинистические комментарии, а также и современные западные исследования, что позволит увидеть с разных сторон, существуют ли конкретные пути для снятия противоречий и устранения полемики. Какую роль, в таком случае, может сыграть адекватный экзегетический метод?

4. МЕТОДОЛОГИЯ И ПЛАН ИССЛЕДОВАНИЯ: ДИДАКТИКО-ПРАКТИЧЕСКИЙ РАКУРС

В контексте затронутой проблемы мы и проанализируем данный евангельский эпизод, последовательно применив к нему инструментарий нарративного анализа³⁸, то есть разработав его структуру, выявив внутреннюю связность и последовательность текста, его аргументационную стратегию и установив значение ключевых слов и высказываний. В ходе исследования будут активно привлекаться уже упомянутые параллельные места из прочих синоптиков³⁹, что позволит еще более рельефно раскрыть идейное своеобразие первого Евангелия и его место в разработке библейского богословия Нового Завета в границах рассматриваемой темы.

С методологической точки зрения, представляется важным при проведении экзегетического анализа данного евангельского текста подчеркнуть его последовательность, оперативность и функциональность, выстроив определенный алгоритм исследования. Отдавая предпочтение одной из излюбленных нумерических схем евангелиста, мы выделим в нем три основных этапа. На первом этапе будут рассмотрены формальные характеристики евангельского текста на предмет его единства и связно-

³⁸ По вопросу используемой в данном исследовании научной терминологии, а также применимости и перспектив интеграции нарративного анализа, а вместе с ним и нарративного богословия, в экзегетическую модель православной библеистики, отсылаю к статье: Филофей (Артюшин), иером. 2016.

³⁹ Мк. 2, 23–28; Лк. 6, 1–5.

сти, найдены его ключевые понятия и идеи, обосновано наличие в нем специфических богословских тем и мотивов, отмечена роль контекста, разработана его внутренняя логическая структура.

На втором этапе разработанный план будет применен с той целью, чтобы подробно описать и «наполнить» смыслом⁴⁰ выделенные ранее ключевые богословские термины и концепты, выявить и проанализировать определенную «семантическую конфигурацию» всего текста как единого целого⁴¹. Несомненно, одним из наиболее перспективных направлений экзегетического анализа на данном этапе является изучение, систематизация и адаптация обширного фактологического материала, общего и частного характера, прямо или косвенно развивающего и уточняющего заявленную тему: богословские энциклопедии, словари, комментарии, монографии и статьи.

Третий и заключительный этап должен стать своеобразным моментом истины: нашей задачей более не будет установление смысла сказанного, но установление того воздействия, которое текст оказывает на своих слушателей: будь то читатели времен первохристианской общины или современная научная аудитория. Иными словами, библейская экзегетика, понимаемая в данном случае как преимущественно научно-исследовательский, историко-филологический и аналитический метод выливается в подлинную герменевтику как богословскую перспективу, указывающую для каждого современного читателя конкретное направление, вектор движения, в границах широкой исторической панорамы, вовлекающей в себя, с одной стороны, жизненные реалии миссионерского пути Христа

⁴⁰ В текстуальной лингвистике этот процесс носит название сатурации, или семантизации. Ср.: Grilli 2009. P. 20–21. Подробное описание семантических функций текста (например, информативность, экономия, избыточность, художественность и т. д.) можно найти в следующем учебном пособии: Валгина 2003. С. 152–158.

⁴¹ При разработке данной терминологии, равно как и методологической парадигмы и постановки исследования, был использован комментарий М. Грилли: Grilli 2009. P. 12–21.

с учениками и первых христиан, в равной мере отраженные в евангельских событиях, и путь его самого как внимательного собеседника и активного участника всех происходящих событий, с другой. Таким образом, событийную полноту и реальность евангельских повествований обеспечивает именно вовлеченность читателя в смысловую канву рассказа, его способность адекватно реагировать на прагматические импульсы (призывы к действию), провоцируемые самим текстом.

5. ЕДИНСТВО И СВЯЗНОСТЬ ТЕКСТА⁴²

Предварим наш анализ таблицей с расположенным в ней в упорядоченной последовательности оригинальным греческим текстом, снабженным русским переводом. В трех параллельных столбцах расположены соответственно: 1) нарративные детали, воссоздающие исторический фон, или ситуативный контекст, повествования; 2) основные глагольные формы, указывающие на последовательное и динамическое развитие сюжета; 3) прямая речь действующих лиц, или персонажей⁴³.

¹ Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς
τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων·
οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπέφασαν
καὶ ἤρξαντο τίλλειν

⁴² Категории единства и связности являются основополагающими характеристиками любого текста. Подробнее об этом см.: Валгина 2003. С. 29–35. Как отмечает ученый, «целостность и связность — эти, по существу, основные конструктивные признаки текста — отражают содержательную и структурную сущность текста». И далее: «Целостность текста — это прежде всего единство тематическое, концептуальное, модальное. Смысловая цельность заключается в единстве темы — микротемы, макротемы, темы всего речевого произведения... Единство темы проявляется в регулярной повторяемости *ключевых слов...*» (С. 29–30).

⁴³ Используемая разбивка как методологический принцип т.н. «коммуникативного анализа» разработана М. Грилли на основании исследований по текстуальной лингвистике А. Никкаччи: Niccacci 1992, 1997. Ср.: Grilli 2009. P. 20. Примеч. 27.

СУББОТСТВО И МИЛОСЕРДИЕ ГОСПОДИНА СУББОТЫ

στάχους και ἐσθίειν.
2 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ·
ἰδοὺ οἱ μαθηταὶ σου ποιοῦσιν
ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ.
3 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·
οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ
ὅτε ἐπέινασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,
4 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ
καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον,
ὃ οὐκ ἔξον ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ
τοῖς μετ' αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις;
5 ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι
τοῖς σάββασι οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ
τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοι εἰσιν;
6 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.
7 εἰ δὲ ἐργάζεσθε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν,
οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναίτιους.
8 κύριος γὰρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

¹ В то время проходил Иисус

в субботу засеянными полями;

ученики же Его взалкали
и начали срывать

колосья и есть.

² Фарисеи, увидев это, сказали Ему:

вот, ученики Твои делают,
чего не должно делать в субботу.

³ Он же сказал им:

разве вы не читали, что сделал Давид,
когда взалкал сам и бывшие с ним?

⁴ Как он вошел в дом Божий
и ел хлебы предложения,

которых не должно было быть
ни ему, ни бывшим с ним,
а только одним священникам?

5

Или не читали ли вы в законе,
что в субботы священники в храме
нарушают субботу, однако невиновны?

6

Но говорю вам, что здесь Тот,
Кто больше храма;

7

если бы вы знали, что значит:
«милости хочу, а не жертвы»,
то не осудили бы невиновных,

8

ибо Сын Человеческий есть господин и субботы.

Как уже было отмечено выше, рассматриваемый отрывок начинает повествовательную линию 12-й главы Евангелия от Матфея и вводится характерными для него словами, маркирующими новую нарративную секцию Евангелия⁴⁴. Именно с этого момента повествование будет посвящено подробному рассмотрению богословия и герменевтики почитания субботы: «*Во время оно*»⁴⁵. Эпизод исцеления сухорукого, следующий за ним, продолжает тему субботы, но место действия при этом меняется: Иисус уходит *оттуда*⁴⁶ — указание на место предыдущего диспута

⁴⁴ Ее можно обозначить как «Церковь учеников» (Мф. 11–16), поскольку основное внимание евангелиста в ней занимают проблемы складывающейся общины учеников, прототипом которой является реально существовавшая первохристианская община, в чьих недрах и зародилось Евангелие, что находит подтверждение в исторических свидетельствах древности (110–115 гг. по Р. Х.), ср.: *Polycarpus Smyrn. Epistula ad Philippensis* 2, 2, 3 (= Мф. 7, 2; 5, 3.10); 7, 2 (= Мф. 6, 13; 26, 41) (Р. Th. Camelot. P., 1958 (SC 10 ter). P. 206–207, 214–215); *Ignatius. Ad Smyrnenses* 1, 1 (= Мф. 3, 15); 6, 1 (Мф. 19, 12) / *Ibid.* P. 154–155; 160–161); *Ad Polycarpum* 2, 2 (= Мф. 10, 16) / *Ibid.* P. 172–173). См.: Покорны, Геккель 2012. С. 472. Примеч. 551, 552.

⁴⁵ Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ: Мф. 12, 1; ср. Мф. 11, 25.

⁴⁶ В греч.: μεταβάς ἐκεῖθεν.

с фарисеями по случаю сорванных в поле колосьев — и входит в синагогу, где неожиданно⁴⁷ встречает сухорукого, новое действующее лицо⁴⁸. Предшествующие логии⁴⁹ сосредотачивают наше внимание на мессианском величии Христа, *кроткого и смиренного сердцем*⁵⁰. С богословской глубины этих ключевых слов Евангелия внимание читателя переходит к динамизму дальнейшего пути Мессии, отмеченному глаголом *πρεβόρμαι*.

С точки зрения содержания и стиля, этот текст представляет собой классический диспут и обращает наше внимание на целую серию ответных реакций со стороны различных персонажей, сталкивающихся с новизной Христовой проповеди: Иоанн Креститель; *род сей*, персонифицированные образы городов Хоразин и Вифсаида⁵¹. Единство и внутренняя связность повествования проявляются в четко выстроенной композиции отрывка: полемический выпад фарисеев, указывающих на виновность учеников перед лицом закона⁵², вызывает целую серию ответных выпадов со стороны Христа, построенных по нарастающей, *a minore ad maius*. Так,

⁴⁷ Внезапность происходящих событий обозначается в Евангелиях от Матфея и от Луки с помощью стандартного выражения *καὶ ἰδοὺ (и вот)*, этимологически ведущего происхождение от глагола *ὀράω*, inf. *ἰδεῖν*, impr. *ἰδέ*, interj. *ἴδε (вот, смотри!)*. Ср.: Мк. 3, 34; 15, 4; 16, 6; Ин. 1, 29; 3, 26. В Евангелии от Марка в подобных случаях используется иной грамматический вариант данной конструкции (*καὶ εὐθὺς: и тотчас*), указывающий более на мгновенность и скорость следования событий друг за другом. Ср. Мк. 1, 10.12.

⁴⁸ В параллельных местах у прочих синоптиков наблюдается четкая цезура при переходе к новому эпизоду. Евангелист Марк говорит о возвращении Христа в синагогу (Мк. 3, 1), что переносит наш взор к предыдущим событиям первой недели служения Христа в Галилее (1, 39). Евангелист Лука говорит о *другой* субботе (*ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ*: Лк. 6, 6) и тем самым свидетельствует о том, что прошла, по крайней мере, целая неделя с момента последнего диспута в поле.

⁴⁹ Мф. 11, 25—27 и 28—30.

⁵⁰ Мф. 11, 29b.

⁵¹ См. соответственно: Мф. 11, 2 след.; ст. 16 и след.; ст. 20 и след.

⁵² Мф. 12, 2.

сначала приводится в пример поступок царя Давида, в случае крайней необходимости прибегнувшего к полномочиям священника⁵³. Затем, с этого исключительного случая внимание переносится на повседневность священнодействий, совершаемых священниками в субботние дни, что, по логике закона, трактуемого фарисеями буквально, должно было бы также означать нарушение, даже осквернение (βεβηλόω), святости дня покоя. И, наконец, кульминацией развиваемой аргументации становится указание на то, что или *Того, Кто больше храма*⁵⁴. Заключительные стихи подводят итог диспуту, актуализируя события прошлого с целью подчеркнуть невиновность учеников⁵⁵. Ностальгический возглас: «*Если бы вы знали*» — резюмирует два предыдущих риторических вопроса, апеллирующих к знанию фарисеев⁵⁶.

Итак, используемая культовая терминология (дом Божий, храм, хлебы предложения, священники, суббота), а также многочисленные параллели, указывающие на единство двух Заветов (ученики — священники, невиновные; Христос — царь Давид), служат важными аргументами в пользу единства и логической связности текста, указывающего на новое, мессианское, толкование закона — галаху Христа. Его величественная фигура действительно выходит на передний план в самом конце диспута, где Он принимает мессианский образ *Сына Человеческого* и провозглашается *Господином субботы*⁵⁷.

Ниже приведена коммуникативная структура изучаемого текста. Ее цель — не только выявить в нем смысловые ориентиры и понять, в чем заключается повествовательная стратегия риторики Христа, но и найти красноречивые указания на ее практическую действенность — прагматизм — в отношении читателя.

⁵³ Мф. 12, 3–4.

⁵⁴ Мф. 12, 6.

⁵⁵ Ἀνατίτοις: Мф. 12, 5.7.

⁵⁶ Ср. соответственно: εἰ δὲ ἐγνώκατε: Мф. 12, 7; οὐκ ἀνέγνωτε: Мф. 12, 3–5.

⁵⁷ Мф. 12, 8.

Логическая структура текста: милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8).

1. Вводная часть: ситуативный контекст (ст. 1).
2. Начало диспута: провокационный вопрос фарисеев (2).
3. Содержание диспута: развернутый ответ Иисуса (3–7):
 - а) первый пример из Писания (агада Христа): *Давид и бывшие с ним* (3–4);
 - б) второй пример из Закона (галаха Христа): *священники и суббота* (5);
 - с) третья сентенция — логия «о превосходстве»: *то, что больше Храма* (6);
 - д) заключение — вывод: *пророчество* (7).
4. Заключение — христологическое обоснование: логия о Сыне Человеческом (8).

6. СЕМАНТИЧЕСКАЯ КОНФИГУРАЦИЯ ТЕКСТА И ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ

Повествование начинается с идиллического указания евангелиста на величественную фигуру Христа, проходящего *засеянными полями*. Глагол *πορεύομαι* однозначно указывает на путь Мессии, все ближе подводящий Его к Страданиям и Кресту. На таком идеальном фоне вслед за Учителем появляются силуэты учеников, жадно срывающих колосья, чтобы утолить голод⁵⁸. Замечание евангелиста о том, что описываемые события происходили «в субботу» (*τοῖς σάββασι*), вносит в рассказ интригу и тем самым

⁵⁸ В греч.: *ἐπείνασαν*. Значение ситуативного контекста проясняется на примере синоптического анализа. Матфей — единственный из евангелистов, кто «настаивает» на голоде учеников, используя глагол *πείνω* и тем самым как бы предвосхищая указание на голод царя Давида в 3 ст.: *ἐπείνασεν*. В Евангелиях от Марка и Луки более отчетливо живописуются действия учеников: подталкиваемые голодом, они начинают «творить [свой собственный] путь [в поле]» (*ὁδὸν ποιεῖν*), срывая колосья (Мк. 2, 23) и *растирая их руками*, как уточняет евангелист Лука (Лк. 6, 1).

уже подготавливает выход на сцену непримиримых оппонентов Христа — фарисеев. Налицо завязка сюжета, в котором с самого начала определены главные действующие лица, «театр действий» и предмет дискуссии.

Полемический выпад фарисеев, неожиданно встающих перед взором читателя, основан на конкретных фактах. Не случайно в поле зрения оппонентов попадают именно действия учеников⁵⁹, что не исключает и возможности того, что они уже продолжительное время пристально наблюдали за Христом и учениками. В самой формулировке провокационного вопроса заметно стремление подчеркнуть социальный контраст между учителями Закона и последователями Учителя-Христа: «*Вот, твои ученики...*». Второй немаловажный акцент затрагивает именно сферу действий: чего не подобает творить в субботу. В отличие от прочих евангелистов, у Матфея вместо прямого вопроса, более привычного в данной ситуации, используется несколько неожиданная формулировка: «*Вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу*»⁶⁰. Однако такая хладнокровная констатация факта — наподобие судебного вердикта, — которая возводит непреодолимый барьер и обращает наше внимание на намеренное повторение глагола «делать», имеет целью еще более воздействовать на слушателей.

Поднимаемый в этой реплике ветхозаветный контекст почитания субботы⁶¹ необыкновенно интересен, поскольку уже в конце I — начале II в. по Р. Х. в иудейской среде в непосредственной близости к проповеди Христа бытовали совершенно различные взгляды по вопросу интерпретации древнего законодательства, так называемой галахи⁶².

⁵⁹ Среди синоптиков только Матфей употребляет причастие ἰδόντες, которое является одним из маркеров диспутов в евангельской традиции. Ср.: Мф. 9, 11; 21, 15; Мк. 7, 2; Лк. 19, 7; ср. Мф. 28, 17.

⁶⁰ Мф. 12, 2; ср.: Мф. 9, 11; парал. Мк. 2, 24; Лк. 6, 2.

⁶¹ См. Исх. 20, 10; Суд. 5, 10.

⁶² Ср. евр.: הֲלָכָה. Значение данного *terminus technicus* восходит к евр. корню הָלַךְ, означающему «ходить»: исполнение Торы в самой Библии сравнивается с путем, по которому народ Божий должен идти. Ср. Исх. 18, 20; Еф. 2, 10. Таким образом, галаха, в отличие от агады (см. ниже: Примеч. 98), является расширительным толко-

Так, в Мишне, в трактате Йома, посвященном подробному описанию нормативной базы и практической реализации ритуалов, сопровождающих празднование Дня Очищения⁶³, содержится следующее предписание: «...еще сказал равви Матфей, сын Хараша: тому, кто страдает горлом, можно давать лекарства в рот в субботу, потому что здесь имеется возможная опасность для жизни, а возможная опасность для жизни оттесняет субботу»⁶⁴. В древнейшем галахическом мидраше⁶⁵ на книгу

ванием Торы, Закона. Кроме того, в более узком смысле, этот термин может обозначать решающую правовую норму в какой-либо правовой области иудейского закона либо сам динамизм как его отличительное качество: Sinclair 1997. P. 293.

⁶³ Ср.: Лев. 16, 2–34; 23, 26–32; Числ. 29, 7–11.

⁶⁴ Трактат Йома (т. Yoma) 8, 6. Немного ниже (§7) в Талмуде приводится похожий и, возможно, еще более красноречивый пример: «Если над кем-нибудь обрушилось здание (в День Очищения) и неизвестно, там ли он или не там, жив он или мертв, язычник он или еврей, то должно раскопать кучу; если его нашли живым, то копают дальше, если же он окажется мертв, то его оставляют» (цит. по изданию: Переферкович 1903. Т. 2. С. 351).

⁶⁵ Термин «мидраш» (מִדְרָשׁ) восходит к евр. корню פָּרַשׁ (искать, исследовать, спрашивать) и является наиболее важным, основополагающим литературным жанром в раввинистической традиции, поскольку «обозначает прежде всего особенные приемы раввинистической экзегезы и связан с поиском (li-derosh; евр.: לְרַשׁ — И. Ф.): т. е. именно с «поиском» значений и ответов в [самих] стихах Библии. Размышление, сама мысль в действительности являются не чем иным, как интерпретацией текста, «составлением мидраша»! По мнению М. Моттолезе, «здесь появляется, в самом центре иудейской мысли, в частности в наиболее важном направлении пост-библейского иудаизма, фарисейско-раввинистического (называемого также «классическим иудаизмом»), который приобретает четкие очертания ок. I в. по Р. Х., центральная диалектика. С одной стороны, без сомнения, иудаизм приобретает действительно «текстоцентрический облик»: хорошо видно, как происходит прогрессивная централизация Писания в религии Израиля; израильский народ становится действительно «народом Книги». Культура, а вместе с ней и культ вращаются вокруг Книги, вокруг событий, рассказанных в Книге, вокруг [правовых] норм, изложенных Книгой... Но в то же время и сразу же — и это является другой стороной диалектики — речь идет об «облике герменевтическом»: [сам] текст требует «объяснения»; слово предполагает комментарий; открываются интерпретационные процессы, которым нет конца... (Mottolese 2017. P. 2–3).

Исход — Мехильта Шемот — это основополагающее правило констатируется еще более ярко и пространно: «Равви Акиба сказал: если в случае убийства⁶⁶ дозволяется пренебречь храмовой службой, которая устраняет субботу, то подавно можно пренебречь субботой ради спасения жизни... Равви Йосе Галилейский говорит: в стихе “однако субботы мои соблюдайте”⁶⁷, слово “однако” (“ах”⁶⁸) указывает на ограничение; есть субботы (т. е. случаи), когда ты можешь не субботствовать (при спасении жизни человеческой, обрезании и храмовой службе⁶⁹), и есть субботы, которые ты должен соблюдать. Равви Симон, сын Менаси, толкует: “...Суббота передана вам, а не вы переданы субботе”. Равви Ионафан толкует: “и пусть хранят сыны Израилевы субботу, праздную субботу в роды свои”⁷⁰: нарушь одну субботу (в случае опасности для жизни), дабы иметь возможность хранить много суббот»⁷¹.

⁶⁶ Ср. Исх. 22, 1 [2]: *Если кто застанет вора подкапывающего и ударит его, так что он умрет, то кровь не вменится ему.* Ср. Исх. 21, 14.

⁶⁷ Исх. 31, 13.

⁶⁸ Евр.: $\eta\aleph$. Данная частица, в зависимости от контекста, может приобретать разные значения: как усилительно-эмфатическое (*воистину, конечно*: ср. 3 Цар. 22, 32) либо ограничительное (*только*: ср. Быт. 7, 23), так и противительное (*однако*: ср. Иер. 34, 4). Ср. ad locum: Holladay 2000 (HOL 411). Именно это последнее значение и обыгрывается в цитируемом мидраше. В Синодальном переводе, как бы то ни было, эта частица теряет свое исконное значение, заключающееся в акцентировании внимания на следующих за ней словах, и переводится упрощенно: *Скажи сынам Израилевым так: субботы Мои соблюдайте...* Ср., к примеру, пер. Вульгаты: *loquere filiis Israhel et dices ad eos videte ut* (дословно «смотрите, чтобы...»). Выделение наше. — *И. Ф.* sabbatum meum custodiatis.

⁶⁹ Ср.: Трактаг Шаббат (m. Shab) 16, 16. Приведем полностью указанную цитату из Тосефты («дополнение» к Мишне), проливающую свет на непреходящую важность человеческой личности, даже по смерти: «Запрещается спасать труп из огня в субботу. Р. Симон, сын Елеазара, сказал: Я слышал, что труп спасать можно». Цит. по: Переферкович 1903. Т. 2. С. 81.

⁷⁰ Исх. 31, 16.

⁷¹ Мехильта на книгу Исход (Mekh. Exod.) 31, 12. Цит. по: Переферкович 1905. Т. 7. С. 201.

Нельзя не удивиться поразительному созвучию вышеприведенной максимы с общеизвестными словами из Евангелия от Марка: «*Суббота для человека, а не человек для субботы*»⁷², сказанными именно в контексте диспута по поводу сорванных колосьев. Как ни странно, евангелисты Матфей и Лука опускают эти, ключевые в данном контексте, безапелляционные слова и тем самым сглаживают намеренно резкий контраст, который те создают в потоке речи по сравнению с предыдущими репликами Христа и фарисеев⁷³. По мнению широко известного исследователя межзаветной литературы Д. Чарльсворта, в этой максиме, вероятно, слышатся отголоски полемики исторического Иисуса⁷⁴ с отличавшейся необыкновенной строгостью фарисейской школой Шаммая⁷⁵ либо с уставом религиозной общины ессеев, которые, по всей видимости, отличались еще большим экстремизмом в толковании закона, чем прочие иудейские современники Христа⁷⁶.

В оригинале: *מסורה לכם שבת מסורין לשבת אהם וא'*. Цит. по критич. изд.: Hoffmann 1905. S. 160.

⁷² Мк. 2, 27. Ср. similiter: Макк. 5, 19: *Но Господь избрал не для места народ, а для народа это место.*

⁷³ Ср.: Мк. 2, 27–28; Мф. 12, 8; Лк. 6, 5.

⁷⁴ К вопросу об историческом Иисусе и истории Его поисков, а также о связанных с ними научных гипотезах, выдвигаемых в контексте историко-критических исследований см.: Brown 2010; Ткаченко 2016.

⁷⁵ Расцвет деятельности знаменитых Гиллеля и Шаммая в Иудее приходится на время царствования Ирода Великого, ок. 40 г. до н. э. — 10 г. н. э. Они жили еще до того, как появился титул «раввина», и были известны просто по почетному имени Старших. Как отмечает С. Вайлен, по мнению современных историков, оба они были фарисеями. Если Шаммай был строгим конструктивистом, то Гиллель, напротив, — более снисходителен. Важно подчеркнуть, однако, что в Мишне упоминается лишь о девяти разногласиях между ними самими. Большинство конфликтов происходили между основанными ими школами: Бэйт Хиллель и Бэйт Шаммай. Как свидетельствует традиция, этот конфликт с течением времени все более возрастал. См.: Wylen 2005. P. 55.

⁷⁶ Как отмечает Д. Чарльсворт, «набожные иудеи I в. принимали всерьез заповедь о соблюдении субботы как дня покоя (Втор. 5, 12). Раввины спорили между собой о том,

Подходя ближе к рассмотрению более частного случая открытого нарушения субботнего законодательства, отметим, что в Талмуде, в трактате Шаббат, подробно перечислены тридцать девять категорий и видов работ, запрещенных в субботу. Среди них находим и имеющие непосредственное отношение к нашему эпизоду виды деятельности: «посев, пахота, жатва, вязка снопов, молотьба, веяние, сортировка, помол, просевание, вымешивание теста, печение...»⁷⁷. В среде раввинов и дораввинских законников срывание колосьев действительно рассматривалось как одна из субкатегорий сбора урожая; в связи с чем, уже

что было разрешено делать в субботу, причем школа Шаммая почти всегда выступала в защиту более строгих правил, чем школа Гиллеля (m. Shab 1, 8; 3, 1). Раввины разрешали некоторые виды деятельности в субботу, такие как: укрывать горячую пищу платьем (Ibid. 4, 1), перебрасывать что-либо с одного балкона на другой (Ibid. 11, 2) или с одного судна на другое (Ibid. 11, 5). Они ратовали за то, чтобы снабдить закон казусами, при которых вина не вменялась бы: за непреднамеренные (Ibid. 7, 1) и намеренные, но, возможно, необходимые случаи нарушения [субботы] (Ibid. 7, 1; 7, 3). Санкции были мягкими, [было достаточно] лишь принести в Храме жертву за грех (Ibid. 7, 3; 11, 6). Было предусмотрено допущение и в случае намеренного осквернения субботы, когда, к примеру, только что родившая женщина нуждается в уходе (Ibid. 18, 3), либо когда над младенцем требуется совершить обрезание (Ibid. 18, 3; 19, 2)». Обращаясь к «Дамасскому документу» (общепринятое сокращенное обозначение CD), содержащему устав кумранской общины ессеев, ученый фиксирует поразительный контраст: в большей части текста (CD 10, 14 — 11, 18), состоящего из двух столбцов, находятся предписания, касающиеся надлежащего соблюдения субботы. В некоторых случаях они «шокируют своей строгостью; в субботу запрещено одалживать что-либо своему другу, или поднимать мелкий камешек, либо вытирать пыль в доме». Такой исключительный ригоризм проливает свет и на радикализм полемических выпадов Иисуса. См.: Charlesworth 1988. P. 66—67. См. ниже: Примеч. 80.

⁷⁷ Трактат Шаббат (m. Shab) 7, 2. Цит. по: Переферкович 1903. Т. 2. С. 44. На основании всех вышеприведенных примеров и цитат, а также учитывая специфику жертвоприношений и священнодействий, совершавшихся в Храме, о чем речь пойдет далее, будет интересно продолжить этот перечень: «ловля оленя, убой его, снятие с него кожи... стройка дома, разборка его... тушение огня, зажигание огня...». См.: Ibid.

позднее, в Мишне, этот вид деятельности, наряду с прочими, попал в список работ, *specialiter* запрещенных именно в субботу⁷⁸.

Возвращаясь вновь к рассматриваемому эпизоду, укажем на его тесную связь с последующим рассказом об исцеления сухорукого, выстроенном в виде сцены, сменяющей и в то же время развивающей предыдущую⁷⁹. Здесь Христос еще более авторитетно отмечает все доводы противников, апеллируя к здравому смыслу своих слушателей из иудейской элиты и, соответственно, вводя распространенный в раввинистических кругах аргумент *ad hominem*: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы!»⁸⁰

⁷⁸ Vermes 2003. P. 24–25.

⁷⁹ Мф. 12, 9–14.

⁸⁰ Мф. 12, 11–12. Среди евангелистов только Матфей приводит такое развернутое обоснование легитимности своих действий, в то время как Марк и Лука ограничиваются лишь указанием на необходимость *творить добро*, а не *зло*, *спасти*, а не *погубить* в субботу (ср.: Мк. 3, 4; Лк. 6, 9). Важным доводом в пользу историчности этих слов служит упомянутый выше Дамасский Документ, в котором встречается поразительно похожий принцип, предостерегающий ессеев не помогать животному, упавшему в «водоем» или «колодець» «в субботу» (CD 11, 13–14). По мнению Д. Чарльсворта, этот пример можно, с большой долей вероятности, считать следом «негативного влияния» ессеев на Иисуса. Его «очевидность является значительной, поскольку это не позволяет принять в качестве возможного вариант, что всякое возможное влияние ессеев могло происходить *только вслед за* Иисусом и со стороны членов ранних христианских общин, которые прежде были ессеями. Представляется в высшей степени неправдоподобным, чтобы христиане из язычников могли разработать антиессейскую полемику и вложить ее в уста Иисуса или чтобы обратившиеся ессеи могли создать речение, антитетическое по отношению к ессейской традиции и вложить его в уста того, кого они теперь уже считали своим Господом» (Charlesworth 1988. P. 67). Остается заметить, что сфера взаимовлияния евангельской и ессейской традиций не ограничивается лишь негативной стороной. К примерам «положительного влияния», в терминах Д. Чарльсворта, следует отнести первое блаженство Нагорной проповеди: Мф. 5, 3; пар. Лк. 6, 20b). См.: Ibid. P. 68–71.

Как отмечает один из наиболее видных специалистов по истории раннего иудаизма, британский ученый Г. Вирмеш, «ригористы среди законников, бесспорно, проводили различие между опасными для жизни и менее тяжкими заболеваниями, но более либеральное крыло в среде раввинов классифицировало исцеление от любой болезни как относящееся, в конечном итоге, к сфере спасения человеческой жизни... Однако то обстоятельство, что Иисус и поздние раввины, в особенности представители наиболее расположенной к такому снисходительному отношению школы Гиллеля Старшего, следовали той же самой доктринальной тенденции [в отношении толкования Закона], ставит большой знак вопроса вслед за утверждениями евангелистов⁸¹, что фарисеи, которые были свидетелями этого исцеления, придерживались того мнения, что Иисус совершил тягчайшее преступление»⁸². Читая заключительные строки эпизода исцеления сухорукого, мы впервые встречаем в Евангелии открытое указание на сговор фарисеев с целью погубить Христа⁸³. Более того, из повествования евангелиста Матфея наиболее отчетливо видно, что отправной точкой противостояния является именно субботний эпизод в поле, с самого начала обусловивший антагонистический настрой иудейских религиозных лидеров⁸⁴. Теперь они уже открыто подстерегают и стремятся уловить его в словах и подорвать значимость самих мессианских дел, а именно «дел спасения», на которых настаивает евангелист на протяжении всего повествования.

В свете вышесказанного не вызывает сомнений тот факт, что рассматриваемый цикл евангельских рассказов о субботе⁸⁵ определенно

⁸¹ Мк. 3, 6; Мф. 12, 14; Лк. 6, 11.

⁸² Vermes 2003. P. 47.

⁸³ Мф. 12, 14 пар.

⁸⁴ Подробно рассматривает и анализирует такой поведенческий тип (*"antagonistic attitude"*) фарисеев в Евангелии от Матфея Ё.-Э. Янг в рамках своей монографии, целиком посвященной трактовке темы субботы в контексте первого Евангелия: Yang 1997. P. 170.

⁸⁵ В Евангелии от Марка эти диспуты выстроены в целую, стратегически расположенную всего в одной главе коммуникативную цепь: ср. Мк. 2, 1–12.14–17.18–28; Мк. 3, 1–6. Всего их насчитывается пять. У Матфея в схожей форме расположены три

заклучает в себе обильный полемический материал, призванный усилить контрасты и наполнить содержанием форму диспута: «действия учеников (срывающих колосья. — *И. Ф.*), со всей очевидностью, просто не могли быть приравнены к воровству⁸⁶, и либерально настроенные евреи всех времен нашли бы этот вопрос тривиальным»⁸⁷. Таким образом, для того чтобы адекватно понять и оценить описанные в Евангелиях диспуты, необходимо принять во внимание, по крайней мере, три фактора: во-первых, понятия праведности, законопослушности и внешней нравственной безупречности, довольно часто чисто механически ассоциирующиеся у нас с обликом фарисеев, не всегда соответствовали действительности. Так, в Талмуде, в трактате Сота, перечисляются различные категории фарисеев: от праведников до лицемеров, — что проливает свет на неоднородность, а равно и на небезукоризненность приводимых ими трактовок Закона: «Когда был разрушен второй храм, размножились фарисеи («подвижники»), которые не ели мяса и не пили вина... С тех пор как умер равви Меир, нет более слагателей притч. С тех пор как умер Бен-Аззай, нет более прилежных. Со смертью Бен-Зомы прекратились толкователи... Со смертью равви Ханины, сына Досы, прекратились люди дела (чудотворцы)... Равви Финеес, сын Иaira, говорит: с тех пор как разрушен Храм, стали стыдиться хаверы и благоверные и стали покрывать главу (от стыда), и стали опускаться люди дела... Равви Элизер Великий говорит: ...мудрецы (ученые) стали как «соферы» (школьные учителя), а «соферы» как «хаззаны» (начальные учителя),

диспута, объединенные темой почитания субботы: Мф. 12, 1—14.22—37; у Луки в данном контексте встречаются всего два диспута: Лк. 6, 1—11. Отметим, что для Матфея важно рассмотреть эту тему в как можно более широком контексте. Поэтому вся 12-я глава в нем может рассматриваться как один единый день слов и дел Мессии: упомянутая выше «суббота Христа». Ср. также многозначительное указание на субботу в Мф. 24, 20 и возможные интерпретации его коммуникативного потенциала в контексте богословия общины Матфея: Yang 1997. P. 230 и далее.

⁸⁶ Ср. Втор. 23, 25.

⁸⁷ Vermes 2003. P. 24.

а “хаззаны” как ам-ха-арецы (т. е. язычники. — *И. Ф.*), ам-ха-арецы опускаются все ниже, и никто не ходатайствует, никто не просит. На кого нам опереться? На Отца нашего, что на небесах»⁸⁸.

Во-вторых, упомянутые нами диспуты «не затрагивали вопросов жизни и смерти, а скорее, степень неотложности исцелений, которая была разрешена Законом, — область, в которой раввины имели различные мнения по данному вопросу»⁸⁹. В таком случае становится понятной многозначительная ремарка одного из евангелистов, обличающая весь трагизм и внутреннюю изнанку действий фарисеев (выделение наше. — *И. Ф.*): «...должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали. И, возрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит...»⁹⁰. Следуя указанной логике — логике Милосердного Христа, *Кроткого и Смиренного сердцем Раба Господня*⁹¹, мы можем вместе с М. Фритц, авторитетной исследовательницей раввинистического наследия и культуры, продолжить эти красноречивые слова священного автора и пояснить, что «они молчали, так как знали, что [Законом] было разрешено спасти жизнь в субботу. В самом деле, раввины сурово критиковали того, кто промедлил в том, чтобы помочь опасно больному человеку, поскольку каждое промедление могло стать [для него] вопросом жизни и смерти»⁹².

В-третьих, Сам Христос в Евангелиях открыто исповедует свою приверженность иудейским обычаям, соблюдая, в том числе, и зако-

⁸⁸ Трактат Сота (m. Sota) 9, 15. Цит. по: Переферкович 1903. Т. 3. С. 333–334.

⁸⁹ Fritz 2017. P. 19.

⁹⁰ Мк. 3, 4–5.

⁹¹ Ср. Мф. 11, 29; 12, 17–21. Следует обратить внимание на то, что данная ветхозаветная цитата из первой песни Раба Господня (Ис. 42, 1–9) приводится евангелистом непосредственно после первых трех диспутов, создавая резкий контраст не только по отношению к предыдущим, но и последующим стихам, где обильные исцеления — «дела милосердия» — Мессии вновь подадут фарисеям повод к обвинениям в адрес Того, Кто совершает чудотворения силою веельзевула, князя бесовского (Мф. 12, 14).

⁹² Schechter 1961. P. 152; цит. по: Fritz. 2017. P. 19.

нодательство субботнего дня. Так, евангелист Марк с самых первых страниц своего рассказа замечает: «*И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил*»⁹³. Евангелист Лука, предвзято изложив стратегически важный эпизод об инаугурации общественного служения Христа⁹⁴ дает еще более существенный комментарий: «*И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать*»⁹⁵. Проповедь и истолкование Писания в синагоге в лучших традициях иудейского церемониала становятся своеобразной увертюрой ко всему последующему пути Мессии, но не ограничиваются лишь этой функцией: они с самого начала наполняют его прообразовательным смыслом, черпая этот высший, Божественный, смысл именно из ветхозаветных слов пророка Исаии⁹⁶.

⁹³ Мк. 1, 21. Синод. пер. (*и вскоре...*) не передает важного семантического нюанса стилизованного греч. выражения *καὶ εὐθὺς*, смысл которого заключается в указании на стремительность развития событий: *и тотчас...* См. выше: Примеч. 47.

⁹⁴ Речь идет о знаменитом Назаретском манифесте Христа (Лк. 4, 16–30), поднимающем ключевые темы и вопросы и закладывающем герменевтическую программу всего Евангелия. Подробнее об этом см.: Artyushin 2014. Р. 111–161.

⁹⁵ Лк. 4, 16 (Разрядка курсива наша. — И. Ф.)

⁹⁶ В цитате, приведенной евангелистом (Лк. 4, 18–19), совмещено два пророчества из т.н. «корпуса Трито-Исаии»: Ис. 58, 6; 61, 1–2. Исключая из второго пророчества указание на день мщения (צָרָה וְכַעַס), Христос в Евангелии от Луки сосредотачивает все внимание слушателей на лете Господнем приятном (ἐν καιρῷ κυρίου δεχτός; евр. יָצַדְתִּי־נַחֲשׁ). В данном контексте не вызывает сомнений, что евангелист, как рассказчик, преследует двойную цель: с одной стороны, он намеренно описывает с особой торжественностью «первую субботу проповеди Христа», вслед за которой обязательно последуют и другие (ср. Лк. 6, 6): на это прямо указывает необыкновенно редкое в НЗ выражение *κατὰ τὸ εἰωθὸς* (ср.: Деян. 17, 2; Мк. 10, 1; Мф. 27, 15). Более того, он обставляет почитание этого субботнего дня такими важными ритуальными подробностями, которые легко запечатлеваются в уме и буквально встают перед глазами внимательного читателя. Достаточно сравнить зачин и концовку этого уникального в евангельской традиции и удивительного по идиллической тональности синагогального богослужения: *Ему подали книгу, пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано...*

Исходя из приведенных аргументов становится ясно, почему в Евангелии от Матфея Христос не дает фарисеям прямого ответа на поставленный вопрос, а апеллирует непосредственно к авторитету Писания, в котором и находит высшее выражение воля Бога. Случай с Давидом и бывшими с ним, описанный в 1 Цар. 21, 1–6, становится наглядной иллюстрацией всего происходящего, несмотря на очевидную разницу в историческом контексте и мотивации обоих событий. Как известно, Давид, даже еще не будучи царем, был вынужден искать пропитания в храме ввиду продолжавшихся преследований со стороны Саула, в состоянии отчаявшегося беглеца, перед лицом смертельной опасности. Действительно, по описанию книги Царств, Давид приходит в Номву к священнику Ахимелеху совершенно один и со смирением обращается к нему, не прося ничего, кроме простого хлеба, для себя и своих спутников, которых он намеренно оставил позади из опасения за их жизнь, намереваясь сам позднее принести им все необходимое. Как видим, из лаконичной реплики Христа, в которой стратегическую роль связующего звена играет мотив сильного голода, который утоляется

И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им... (Лк. 4, 17.20–21a). С другой стороны, — и в этом заключается прагматизм евангельского рассказа, — описываемая «суббота Христа» непосредственно входит в тот сотериологический ракурс, который также наглядно просматривается в повествовании и становится еще более осязаемым, если принять во внимание тот факт, что оригинальным языком, на котором текст этого пророчества прозвучал из уст исторического Иисуса, был именно еврейский. Ключевым термином в нем является רָצוֹן (желание, благоволение, снисходительность, помощь), которому в Евангелиях соответствует греч. ἔλεος: оба этих термина — богословских *par excellence* — имеют необыкновенно широкий спектр значений, которые творчески осмысливаются и интегрируются каждым из евангелистов в своей богословской композиции. См. об этом ниже. Ср.: Vacchiocchi 1980. P. 145–146; Rordorf 1968. P. 67–68; См. *status quaestionis* в: Yang 1997. P. 243–246. По вопросу подлинно иудейского контекста и колорита жизни и учения Христа, подтверждаемого в т.ч. и на основании археологических свидетельств, отсылаю к монографии: Wylen 2005.

путниками незамедлительно⁹⁷, довольно трудно представить себе, в каком безвыходном положении пребывал будущий царь и до какой степени смирения и благородства он возвысился, совершая подобный акт милосердия. Сама повествовательная манера пересказа священного текста (агада⁹⁸ Христа), в лучших традициях раввинистических толкований⁹⁹, изобличает свободу Новозаветного Толкователя Закона

⁹⁷ В прочих Евангелиях эта подробность передается еще более ярко: Давид сам берет хлеба предложения (Лк. 6, 4) и раздает их другим (Мк. 2, 26; Лк. 6, 4). При сравнении этих двух эпизодов, в контексте Ветхого и Нового Заветов, необходимо уточнить, что в тексте 1 Цар. 21, 3–6 нет прямого указания на голод *Давида и бывших с ним*, хотя о нем, безусловно, свидетельствуют сами действия персонажей в сюжетном замысле рассказа. В таком случае, с формальной точки зрения, смысловое единство двух рассказов обеспечивает упоминание о (хлебных) колосьях — хлебах предложения. Подробнее об этом и других, в строгом смысле, несоответствиях евангельского рассказа Матфея экзегетическим критериям применения аналогии (упомянутый ниже прием *g'zēra' šāwâ*) см. в: Yang 1997. P. 173 и далее.

⁹⁸ От евр. חָפַץ > חִפְּלִי (hifil): рассказывать, излагать, говорить. Агада, по сути, является «нарративным жанром, вбирающим в себя рассказы, мудрые изречения, нравственные сентенции и вопросы веры» и в качестве герменевтического приема призванным привлечь внимание и обострить слух верующей аудитории. Это достигалось раввинами, с одной стороны, за счет упрощения, «семплификации», с другой же — обогащения исходного повествовательного материала разного рода рассказами, речениями и историями, пользовавшимися большой популярностью. См.: Epiquez 2009. P. 44.

⁹⁹ Стоит заметить, что этот случай с Давидом был обильно прокомментирован в раввинистической литературе, причем *locus comunitis* в ней является стремление оправдать действия царя и даже обезопасить его от каких-либо подозрений в нарушении закона. По мнению раввинов, голод может быть связан с опасностью для жизни, а опасность для жизни, в свою очередь, служит основанием для нарушения субботней заповеди (ср.: m. Yoma 8, 6). Однако, как отмечает У. Луц, толкование закона в устах Христа является чисто раввинистическим, но «до определенных границ: [по мнению тех же раввинов,] нельзя обосновать галаху с по мощью лишь одного аггадического примера». Матфея же, как это видно из ст. 7, интересует не столько сама возможность исключения, допускаемого в данной критической ситуации, сколько формулировка основополагающего истолковательного принципа в отношении закона: Luz 1990. S. 230–231. Ссылки на талмудические источники см.: Там же.

и Его творческое осмысление самого ветхозаветного текста при проведении аналогий. В иудейской экзегетической традиции такая практика интертекстуальной интерпретации использовалась повсеместно; кроме того, она засвидетельствована в одном из семи, ставших классическими, герменевтических принципов (*middôt*), сформулированных великим Гиллелем¹⁰⁰, — *g^ezēgā' šāwâ* (умозаключение по аналогии), суть которого сводится к следующему: два или более текстов, нередко совершенно различные по содержанию, становятся объектом сравнения и взаимной интерпретации на основании одного общего или близкого по значению термина либо фразы, посредством которых проясняется самый контекст их употребления¹⁰¹. О богословской нагрузке, которую несет на себе такой экзегетический прием, свидетельствуют примеры подобного рода в посланиях апостола Павла¹⁰².

Таким образом, в словах Христа звучит призыв выйти за пределы узкопонимаемого в данной ситуации законодательства и обратить взоры к исторической реальности более широкого масштаба: к истории спасения, у истоков которой стоит Бог и в которую уже вписан золотыми буквами образ великого царя, сам по себе взывающий к милосердию и сострадательности. Отсюда и постоянное обращение Учителя к фарисеям как к потенциальным ученикам: «*Не читали ли вы?*» На этот раз Он апеллирует непосредственно к Закону, диктуя вопрошающим Свою галаху, полностью соответствующую, к примеру, тем толкованиям, которые в начале II в. давал Закону знаменитый

¹⁰⁰ Число правил на протяжении истории варьировалось: если Гиллель в I в. до Р. Х. выделял только семь правил, то раввин Йишмаэль во I–II вв. по Р. Х. насчитывал их уже 13, а раввин Элиэзер во II в. по Р. Х. — уже 32: Capelli, Menestrina 2017. P. 205.

¹⁰¹ Дословный перевод евр. *הַרְבֵּי הַדְּבָרִים* — примерно следующий: «одинаковая категория (или решение)». Подобный пример находим и в НЗ: ср. Деян. 13, 32–37, с аллюзиями на тексты ВЗ: Пс. 15, 10b^{LXX} и Ис. 55, 3b^{LXX}, — где ключевой является лексема *שֶׁשֶׁטֶח* (святой). Ср.: Capelli, Menestrina 2017. P. 205.

¹⁰² Ср. 1 Кор. 3, 19–20 [Иов. 5, 13; Пс. 93, 11^{LXX}]. См.: Bazyliński 2009. P. 196–197. Подробно этот вопрос освещается в следующей статье: Plag 2005. P. 135–140.

равви Акива¹⁰³, с той лишь разницей, что на тот момент Храм был уже разрушен и потому само это галахическое правило не имело более практической значимости¹⁰⁴. На фоне усиливающегося контраста, вводимого глаголом βεβήλω, который в данном ритуальном контексте имеет еще более острую полемическую окраску, означая буквально «осквернять, бесчестить [субботу]», не вызывает сомнений аргументационная тактика Христа, по примеру фарисеев щепетильно форсирующего и драматизирующего события. Намеренно плеонастическое упоминание о субботе и субботах во множественном числе (τοῖς σάββασι), а равным образом и о лицах и предметах священных: Закон, храм, священники (νόμος, ἱερεῖς, ἱερόν) — создает в самой Его речи очаг напряжения, ввиду радикализма мотива осквернения, противопоставляемого всему этому спектру проявлений сакральности; мотива, который, несомненно, воскрешал в памяти правоверных иудеев самые трагические страницы недавней истории, например: осквернение иерусалимского Храма в эпоху Маккавеев¹⁰⁵.

В контексте всего сказанного немаловажен и сам формальный, технический, принцип, на который опирается такой эмоционально яркий,

¹⁰³ Равви Акива и Йишмаэль, по аналогии с Гиллелем и Шаммаем, были основателями двух школ, которые в исторической ретроспективе пришли на смену предыдущим, к 100 г. по Р. Х. уже исчезнувшим. Новое разделение между либералами и консерваторами обосновал Собор 71 раввина, состоявшийся в Синедрióне. Акива сделался повсеместно известным и величайшим раввином своего времени. Необходимо заметить, что большинство талмудических законов цитируются именно под именем Акивы. Согласно его толкованиям, «во всей Торе нет ни единого постороннего слова. Каждое повторение, каждая фраза или буква, которая, строго говоря, является посторонней, была помещена в Тору [Самим] Богом как призыв к интерпретации»: Wylen 2005. P. 57.

¹⁰⁴ См.: Vermes 2003. P. 25.

¹⁰⁵ Это событие, произошедшее в 164 г. до Р. Х., в правление Антиоха IV Епифана (175–163 до Р. Х.), описано в: 1 Макк. 2, 12; Иудиф. 9, 8. Ср. Деян. 24, 6; *Heliodorus*. *Aethiopia* 2, 25, 3; 10, 36, 3 / *Héliodore*. Vol. 1, 3. 1960. P. 79.121. См.: GELNT 1998–2000; Bauer 1979. P. 138.

богословски насыщенный и намеренно развернутый ответ: он построен по музыкальному принципу *crescendo* в виде сменяющих друг друга и дидактически метко выстроенных толкований Писания и Закона. Тем самым герменевтика Христа, постепенно и неуклонно посвящающего фарисеев, а через них и собственных учеников в богословские глубины Своего учения, вбирает в себя новый принцип, также общеизвестный в раввинистических кругах: *qal wa-hómer*¹⁰⁶, или *a minori ad maius* (от меньшего к большему). Такой риторический прием производит необходимый эффект на основании стратегически выстроенной и потому яркой сюжетной линии властного монолога Христа, где, на первый взгляд, действует несколько иной принцип: от частного к общему¹⁰⁷. Действительно, от исключительного и потому притягательного по своей силе примера (*casus unicus*) — жертвенного поступка беглеца Давида, обратившегося за помощью к служителю культа, чтобы добыть пропитание для своих слуг (деяние поистине царского достоинства), — внимание слушателей переходит на широкую, но не менее близкую любому верующему сердцу панораму (*locus generalis*) обрядовых установлений Закона, где священные храмовые ритуалы и жертвы за грехи народа имели конечной целью не что иное, как его духовное обновление, внутреннее перерождение и освящение.

¹⁰⁶ В евр. קל והמור — «легкий и тяжелый». Яркий пример использования этого правила находим в упомянутом выше эпизоде исцеления сухорукого, следующего непосредственно за рассматриваемым диспутом: Мф. 12, 11–12.

¹⁰⁷ Этот принцип также входил в обиход раввинистических толкований: ср. принцип: *kelal u-fraṭ u-fraṭ u-klal* (евр. כלל ופרט ופרט וכלל: от общего к частному и от частного к общему); он, к примеру, проиллюстрирован в словах ап. Павла (Рим. 13, 8–10), являющихся к тому же прекрасным комментарием к манифесту милосердия, разворачиваемому Христом в Евангелии от Матфея: *Не оставляйтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон [общее]. Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» [частное] и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя» [частное]. Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона [общее]. См.: Capelli, Menestrina 2017. P. 206.*

Итак, Христос, в лучших традициях ветхозаветных пророков, возвышает само значение Закона, переводя его из сферы чисто правовой в духовно-нравственную. Два новых мотива, осквернение субботней святости и невинность перед лицом Закона священников, совершающих священные действия в храме, подытоживают свидетельства Писания в защиту учеников, которые находят в лице Нового Давида, своего милосердного Учителя, не только безупречного Адвоката, но в первую очередь любящего Отца, по примеру Давида, окружающего их всесторонней заботой¹⁰⁸.

Логия, которая доводит до смыслового завершения судебную тираду Мессии и становится ее кульминацией, поражает прямолинейностью и безапелляционностью: «...но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше Храма»¹⁰⁹. Теперь уже на передний план выходит мессианская фигура Христа, Сына Человеческого, рисующего автопортрет по аналогии с той обличительной речью, которую Он произнесет немного позднее, как бы подводя черту под бесплодными выпадами и напрасным поиском знамений со стороны фарисеев и вновь воскрешая в памяти идилическую

¹⁰⁸ Типология «Христос — царь Давид», несомненно присутствующая в данном эпизоде у Матфея, особенно отчетливо прослеживается и развивается на протяжении всего Евангелия. Более того, сам факт, что Матфей представляет Иисуса как «Мессию из рода Давидова», является «одним из наиболее неопровержимых достижений богословия евангелиста»: Kim 2005. P. 235. Отдельные новозаветные авторы, предшественники Матфея, уже прие знали происхождение Иисуса от Давида (ср., например: Рим. 1, 3–4); однако именно этот евангелист настаивает на нем больше других. Важно добавить, что данную типологическую модель Матфей перечитывает заново в свете двух необычайно важных богословских аспектов: чудотворения и милосердия (ср. Мф. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30.31; 21, 14–15). Подробнее об органической связи ветхозаветного образа Давида как кроткого и милосердного царя с отличительными мессианскими чертами Христа в Евангелии от Матфея и о ее возможной интерпретации см.: Kim 2004. P. 234–250. Ср.: Yang 1997. P. 176.

¹⁰⁹ Мф. 12, 6. В греч. тексте стоит вводное λέγω δὲ ὑμῖν, маркирующее особо торжественный контекст речений Христа, как правило, в контексте христологического откровения. По меткому замечанию Ё.-Э. Янга, основной темой этой евангельской секции (Мф. 11–12) является именно христология: Yang 1997. P. 142.

картину славного прошлого Израиля на примере рельефных образов новых глашатаев спасения и печальников своего народа: царя Соломона и пророка Ионы¹¹⁰. Во всех этих контекстах сопоставление с Храмом, Соломоном и Ионой заключает в себе немаловажный прагматический потенциал: Христос ставит Себя выше Закона и выше ветхозаветных праведников не в смысле превосходства, а в смысле исполнения и актуализации до последней черты и йоты¹¹¹ древнего законодательства и древних идеалов праведности и святости. Сами понятия «древности» и «ветхости», применительно к единому Завету с Богом, не являются уже более приемлемыми и достаточно адекватными для того, чтобы передать всю новизну и радикализм тех перемен, которые вносит в ветхозаветную историю учение и самый пример милосердных слов и дел Учителя, «Книжника Нового и Старого»¹¹², Богослова двух Заветов. Именно осознания необходимости исполнить, довести до совершенства Закон, наполнить «молодым вином новые мехи»¹¹³ и не хватает евангельским фарисеям, которые в контексте Нового Завета представляют собой скорее нарративный типаж, доведенный в Евангелии до гротеска, антиидеал буквоедства, буквализма, морализма и лицемерия, исторические корни которого скрываются в сложных перипетиях жизненной ситуации (*Sitz im Leben*) первохристианской евангельской общины. Возникающий на этом

¹¹⁰ Мф. 12, 41–42. Ср. пар. Лк. 11, 31–32. Во всех перечисленных примерах греч. текст сохраняет в себе загадку, поскольку содержит формы среднего рода: *μεῖζον* (ст. 12) и *πλεῖον* (41–42), т. е. буквально «то, что больше». Такая амбивалентность является характерным элементом проповеди Христа, заинтересованного в том, чтобы сделать достоянием малого числа избранных «мессианскую загадку» (ср. Мк. 1, 25; 3, 12; 7, 36; 8, 30), и служит важным аргументом в поддержку ее историчности. Ср.: Luz 1990. S. 231. Примеч. 37.

¹¹¹ Ср. Мф. 5, 18: *Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота (ἰῶτα) или ни одна черта (κεφαλαί) не прейдет из закона, пока не исполнится все.*

¹¹² Ср. Мф. 13, 52 и одноименный научно-популярный комментарий М. Грилли: «Книжник Ветхого и Нового...» (Grilli 2009).

¹¹³ Ср. Мф. 9, 16–17 парал.

фоне стереотип формальной праведности, превзойти которую Христос и призывает своих учеников, апеллируя к так называемой «большей праведности, преизобилующей» плодами любви и милосердия¹¹⁴, в конечном итоге, вновь и вновь возвращает их, а вместе с ними и нас, в лоно Закона, в котором привилегия быть большим или меньшим зависит исключительно от того, насколько хорошо они поймут и начнут исполнять, «творить» малейшую заповедь евангельской Торы и учить этому других¹¹⁵.

Итак, логики о Том, Кто больше Храма, больше Соломона и Ионы, затрагивают непосредственно авторитет ученика в толковании воли Божией, изложенной в Декалоге, и расставляют в рассмотрении этого кардинально важного вопроса новые смысловые акценты. Кроме того, развернутое учение Христа о Том, Кто больше, переносит наше внимание из чисто вербальной сферы — сферы информации — в сферу воздействия речи на слушателей — прагматики, ведь сами слова здесь не только рисуют идеал фарисея, законоучителя, законника — от раввина до простого ученика, но и в определенном смысле диктуют всем без исключения императив воплотить его в жизнь. Единственное условие, необходимое для этого, заключается в том, чтобы, во-первых, исполнить Закон. Во-вторых, исполнение Закона означает не совершенное упразднение его, но, скорее, преемство с ним¹¹⁶.

Пример такого последовательного продолжения, преемства, Нового Завета по отношению к Ветхому предлагается *tout court*. Пророчески звучит начальный возглас к заключительной реплике речи Мессии: «[О] *если бы вы знали*», — указывающий на безысходность сложившейся ситуации. Это трогательное восклицание, исполненное жалости, сожаления

¹¹⁴ Мф. 5, 20: ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεόν... Ср. пер. Вульгаты: nisi abundaverit iustitia vestra plus quam...

¹¹⁵ Мф. 5, 19. Обратим внимание на исключительный интерес Матфея к вопросу о том, как стать *большим* в Царствии Небесном (Мф. 18, 1.4). Ср. парал.: Мк. 9, 34–37; Лк. 9, 46–48.

¹¹⁶ Fritz 2017. P. 20.

и выражающее жалобу, что необыкновенно свойственно ветхозаветным пророческим оракулам¹¹⁷, соответствует двум предыдущим вопрошаниям Христа: «Разве вы не читали?» — раскрывая тем самым один из Его излюбленных дидактических приемов¹¹⁸, в котором черпает силы герменевтика «двух Заветов». Суть ее заключается в диалектическом единстве:

¹¹⁷ Ср. исследование П. Бовати, посвященное исследованию особого пророческого жанра — судебной жалобы, петиции, состязания, иска. В еврейском языке все эти значения заключает в себе термин צָרָה. По мнению итальянского ученого, в этом необыкновенно эмоциональном и экспрессивном и не лишенном крайне резких высказываний (ср. Ос. 9, 4; 11–16) судебном разбирательстве Бога и пророка со своим «жестоко-войнным» народом (ср. Исх. 32, 9), постоянным объектом обвинений, конечной целью которого является опытное познание и обращение к Богу как заключительный этап Божественного Откровения и исполнение Его спасительной воли, и заключается вся пророческая литература (Bovati 1986. P. 359). См.: Artyushin 2014. P. 529. Примеч. 51.

¹¹⁸ Ср., например, эпизод с *богатыми юношей* (Мф. 19, 16–26), в котором на вопрос последнего о *жизни вечной* (ст. 16) Христос отвечает другим вопросом (17), затем следует новый вопрос собеседника (18а), и только непосредственно за ним следует ответ Христа (18b–20). Остается добавить, что стратегический прием ответа вопросом на вопрос — также чисто раввинистический. Укажем и на то, что такой «диалектический» прием является необыкновенно действенным, с герменевтической точки зрения, и ярко характеризует не только педагогические и дидактические принципы талмудических школ (ср.: Wypen 2005. P. 70–75), но и саму экзегетическую модель раввинистических комментариев: «...еврейская религия живет за счет постоянной диалектики между “письменной Торой” и “Торой устной”, между *Scriptura* и *Traditio*. Они образуют два очага одного круга — языкового круга (и круга Откровения), который все время исключительно динамичен... Диалектические отношения устанавливаются между текстом и интерпретацией — или, используя более уточненную терминологию... — раввинистическая культура имеет текстоцентрическую природу, но вместе с тем и преимущественно герменевтическую. Одного *текста* недостаточно, он требует *интерпретации* (и, возможно, скажем здесь *en passant*, именно это препятствует возникновению фундаментализма) (курсив наш. — И. Ф.). С одной стороны, Книга остается неоспоримо *primum* и *medium* для всевозможных размышлений (и кажется, что она заключает в себе все). С другой, мощь интерпретационной деятельности проявляется с необыкновенной силой (и кажется, что она переходит за пределы самого текста)» (Mottolese 2017. P. 4).

вопросы, которые задает Учитель, *de facto* имеют целью сформировать в учениках Царства целостное представление о предмете, рассмотреть проблему с разных сторон и на основании поставленных вопросов, аналогий и противопоставлений привести их к опытному разумению того, на чем покоится центр тяжести, на чем *весь Закон и Пророки висят*¹¹⁹: что является первостепенным, а что — лишь только контрастным обрамлением либо уточняющим комментарием основополагающей истины. Однокоренные лексемы ἀνέγνωτε (дважды) и ἐγνώχετε, отделенные друг от друга полновластным λέγω δὲ ὑμῖν, — своеобразный нарративный водораздел всей речи. Они отбивают ритм монолога Христа, в котором слышатся ностальгия и несбывшиеся надежды Учителя: «*Не читали ли вы?* — *но Я говорю вам — знали бы вы...*».

Препопданный урок прочтения и истолкования священного текста резюмируется в прямой цитате из пророчества Осии¹²⁰, которое величественно и картинно выражает Божественную волю, в виде диалектического противопоставления: *милости хочу, а не жертвы*¹²¹. С коммуникативной точки зрения интересно продолжить эту цитату, к чему

¹¹⁹ Мф. 22, 40. Ср. рус. пер.: ...на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

¹²⁰ Ос. 6, 6.

¹²¹ Большинство ученых сходится во мнении на том, что греч. отрицание καὶ οὐ (ср. евр. וְלֹא) в этой цитате следует понимать не в смысле абсолютного антитезиса, исключая второго элемент (жертвы), а в смысле сравнения, сопоставления (ср. греч. ἢ; евр. הֲ), которое не случайно находится непосредственно в следующем полустии пророчества (Ос. 6, 6б: *и Боговедения более, нежели всеожжений*). В таком случае первый элемент выдвигается на первый план, приобретает большее значение, а перевод, соответственно, может быть скорректирован следующим образом: *Я желаю милости больше, чем жертвы*. По всей вероятности, именно такой смысл и вкладывал в эти слова сам пророк, что впоследствии нашло отражение в Таргуме и прочих иудейских экзегетических источниках. Подробно *status quaestionis* филологических и богословских нюансов данного стиха освещен в следующих комментариях: Luz 1990. S. 44–45; Davies, Allison 2004. P. 105.

имплицитно подталкивает сама риторика Христа, на протяжении всего диспута неустанно взывавшего к доводам разума, к способности творческого осмысления и уразумения слов Писания, со стороны фарисеев: «...и Боговедения [желаю] более, нежели всесожжений». В другом месте контекст данного пророчества еще более прозрачен: «Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих»¹²². Из этих слов, вводящих многозначительный контраст между священнодействиями в Храме и исполнением Божиего закона, становится понятна мотивация Христа, дополняющего эту панораму суда Божия важным элементом: указанием на присутствие в ней лиц, не виновных перед законом и тем не менее настойчиво осуждаемых беспощадными и непримиримыми ревнителями и блюстителями его обрядовой чистоты.

В этом смысле на страницах Евангелия милующая «высшая праведность» Мессии и пунитивная, наказующая, прямо пропорциональная по отношению к содеянному преступлению, «линейная справедливость» фарисеев, мнимых знатоков Закона, намеренно вступают между собой в неразрешимое противоречие. По нашему глубокому убеждению, снять его представляется возможным лишь при обращении к достоверным свидетельствам прошлого и внимательном изучении исторического опыта раннехристианской Церкви, с которым это противостояние непосредственно и неразсторжимо связано. Подводя промежуточный итог проведённого анализу семантических коннотаций проблемы, укажем на то,

¹²² Ос. 4, 6. Термин «(Бого)ведение» (ἐπίγνωσις θεοῦ) в обоих случаях указывает на глубинную связь подлинного благочестия, т. е. опытного знания Бога, со знанием нужд ближнего, т. е. милосердием, любовью, благоволением. В этих словах так же, как и в Ос. 6, 6, вся смысловая нагрузка падает на подлинную «иерархию ценностей» (используя выражение Ж.-Л. Ска), которая «ставит «благость» (или «верность») и «знание Бога» (термин, который в ВЗ и, в особенности у Осии, обозначает также и закон, понимаемый в смысле воли Божией) выше жертвоприношений» (Ska 2004. P. 31. Примеч. 26).

что Милосердие (ἔλεος)¹²³ как Божественный и теперь уже, несомненно, жизненный принцип мессианской общины учеников Христовых служит для читателя маяком в опытном познании и практическом применении субботнего законодательства.

7. КОММУНИКАТИВНЫЙ КОНТЕКСТ И ПРАГМАТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ТЕКСТА

Заключительный этап проведенного нами экзегетического анализа предполагает синтетическое рассмотрение проблемы, теперь уже в новом ракурсе: в рамках исторической ситуации, имеющей непосредственную связь с вопросом почитания субботы. Начнем с самого евангельского текста, причем с заключительного и потому наиболее важного момента диспута, намеренно оставленного нами за пределами «семантической конфигурации»: финала богословской аргументации Мессии. Логия о Сыне Человеческом заключает в себе и немаловажный прагматический потенциал, поскольку не только вводит в повествование новый смысловой вектор — царственное господство¹²⁴ и власть Мессии, но и отмечает ключевой логический поворот по отношению ко всем предыдущим стихам: «...ибо Сын Человеческий есть господин и субботы»¹²⁵. В чем

¹²³ По вопросу детального рассмотрения проблематики, связанной с пониманием этого яркого богословского термина, имеющего целый спектр значений в евр. тексте (ср. *евр.* טַרְחָה), наряду с перечисленными нами выше (милость, благодать, расположение, верность), в контексте греческой античности, ВЗ, ранней иудейской литературы и НЗ, отсылаю к следующей статье в богословском словаре Г. Киттеля: Bultmann 1935. S. 474–483.

¹²⁴ Матфей более других евангелистов сосредотачивает на этом внимание: кульминацией в развитии данной темы становится «интронизация» Мессии в евангельском эпилоге (Мф. 28, 16–20), когда Воскресший *κύριος* облачается поистине властью Эсхатологического Владыки и Судии, как *παντοκράτωρ*, и получает от Бога полномочия вселенского масштаба: ср. *passivum divinum ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία* (дана мне всякая власть: ст. 18). Подробнее об этом см. в статье: Филофей (Артюшин), иером. 2016. С. 154–155.

¹²⁵ Мф. 12, 8. В нарративной терминологии в таком случае принято говорить о феномене *turning point* (крутой поворот событий), наиболее сильно воздействующий на восприятие

же заключается это Божественное Господство Христа, Его исключительная власть над Ветхим и Новым в законе? В каких категориях мог мыслить эту прерогативу Мессии сам евангелист: идет ли здесь речь о качественном превосходстве нового над старым либо эти слова могут быть поняты в совершенно ином смысле? И, наконец, подводя итог изученной полемике Христа с фарисеями, зададимся вопросом, какую роль играет с пришествием Мессии субботний день, сохраняет ли он свое значение для Его последователей в свете Воскресения?

В самом деле, мысленно переносясь в эпоху первых христиан — время становления и кристаллизации разнообразных нормативных положений, традиций и институтов в ранней Церкви, находим многочисленные письменные свидетельства, проливающие свет на проблему почитания субботы. Первое, что необходимо принять во внимание, — это окончательное отделение христиан от синагоги, исторически оформившееся в конце I — начале II в. по Р. Х.¹²⁶ Его результатом стало не только все более усиливающееся противостояние между христианами и иудеями, но и возникновение новых, дотоле неизведанных проблем, теперь уже внутри самой первохристианской общины, которая, как известно, состояла как из христиан, выходцев

читателя и сообщающий ему особый прагматический стимул. На уровне синтаксиса он выражается в употреблении причинной частицы γάρ (ибо, ведь), скандирующей решающий поворот событий в преддверии развязки сюжета. По определению Ж.-Л. Ска, *turning point* «обыкновенно обозначает начинающийся спад действия. В этот момент появляется элемент, который приводит движение нарратива к его логическому завершению. [Он] соответствует решающему изменению направления в драматическом действии» (Ska 2000. P. 27, 29). По вопросу взаимосвязи, взаимообусловленности и взаимовлияния данной нарративной категории с такими, как: *climax*, *resolution* и *denouement*, см.: Там же. С. 27–30.

¹²⁶ Как справедливо отмечают У. Геккель и П. Покорны, в самом Евангелии отчетливо видны следы этого недавно произошедшего разделения (ср. Мф. 23): «Возник драматический конфликт, который привел к вытеснению христиан из синагоги. Ко времени возникновения Евангелия община Матфея уже не была частью синагоги» (Покорны, Геккель 2012. С. 450–451). Всестороннему рассмотрению этого вопроса посвящена докторская диссертация М. Дейси: Dasy 2010.

из язычников, так и из иудео-христиан¹²⁷. Исторические корни этого болезненного разделения следует искать в событиях, последовавших непосредственно за разрушением Иерусалима в 70 г. по Р. Х., когда влияние Иерусалимской Церкви, находившейся в тесной связи с иудаизмом, стало постепенно сходить на нет. Как справедливо отмечает М. Фритц, по мере возрастания числа язычников в ранней Церкви и ее все большей эллинизации, постепенно утратилась ее связь со своими иудейскими корнями. Более того, в лоне самой Церкви наметилась тенденция к тому, чтобы провозгласить себя «напрямую против» иудаизма. Ее радикализм черпал силы в нараставшем конфликте и разделении и, как следствие, породил идеологию вытеснения¹²⁸, которая заключается в том, что завет Бога с еврейским народом был прерван и Церковь встала на его место в качестве нового народа Божия, благодаря восстановлению и исполнению нарушенного завета с Богом во Христе. Отголоски этого особенно отчетливо слышатся прежде всего в Послании Варнавы (70–150), где прямо говорится о том, что иудеи «потеряли навсегда то, что получил Моисей (т. е. завет. — И. Ф.), ибо Писание говорит: “Моисей был на горе и постился сорок дней и сорок ночей и принял завет от Господа, скрижали каменные, написанные рукою Божию”¹²⁹. Но они, обратившись к идолам, лишились его»¹³⁰. В этом послании говорится не только о завете, но и об иудейских религиозных обрядах, в том числе и о почитании субботы, которая отныне уступает место «восьмому дню, в который Иисус воскрес из мертвых»¹³¹.

¹²⁷ В применении к церковной общине евангелиста Матфея этот вопрос обстоятельно был рассмотрен нами в статье: Филофей (Артюшин), иером. 2017. С. 43–49.

¹²⁸ В англ.: *supersessionism*. Здесь и ниже в изложении данного вопроса следуем по преимуществу богословской аргументации М. Фритц: Fritz 2017. P. 19.

¹²⁹ Исх. 34, 28; 31, 18.

¹³⁰ Epistula Barnabae 4, 6с–7. Ср.: 14, 5 (P. Prigent, R. A. Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 96–99, 178–181). Цит. по: Дунаев 2008. С. 91.

¹³¹ Epistula Barnabae 15, 1–9 (P. Prigent, R. A. Kraft. P., 1971 (SC 172). P. 182–189). Продолжая список антииудейских цитат, укажем на «Разговор с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа, где восьмой день, по мысли апологета, связывается с обрезанием,

Несмотря на такую негативную оценку «иудейской субботы» в этом и целом ряде других христианских источников, общеизвестно, что в IV в. в эллинистическом Египте, в частности в Александрии, и на остальных территориях эллинистического христианского Востока практиковалось совместное почитание субботнего и воскресного дня, продолжавшееся, по крайней мере, до V в. В исследовании Р. Крафта приводится перечень цитат из христианских авторов и произведений IV в., проливающих свет

но не перестает называться первым: «И заповедь об обрезании, повелевающая, чтобы младенцы обрезывались непременно в восьмой день (ср. Быт. 17, 12 — *И. Ф.*), была прообразом истинного обрезания, которым мы обрезались от заблуждения и греха через Господа нашего Иисуса Христа, воскресшего из мертвых в первый день недели...» (Bobichon 2003. P. 288—287). Цит. по: Преображенский П., прот. 1995. С. 198. Ср.: 2 Еnoch 33, 1—2 “And I appointed the eighth day also, that the eighth day should be the first-created after my work, and that the first seven revolve in the form of the seventh thousand, and that at the beginning of the eighth thousand there should be a time of not-counting, endless, with neither years nor months nor weeks nor days nor hours”: Charles 1913. P. 451. Позднее свт. Киприан Карфагенский называет «восьмой день» днем после субботы, днем воскресения, когда Господь подает духовное обрезание: *Cyprianus. Carthaginiense Concilium sub Cypriano tertium* 3, 3, 1 // PL 3, 1053. Ср.: Ер. 64 (G. Hartel. Vindobonae, 1871 (CSEL 3). P. 719). Свт. Амвросий Медиоланский развивает эту мысль, называя восьмой день днем совершенного обрезания, который был передан всему человечеству: *Ambrosius. Ер. 31, 6* (Maug. 44): Orontiano (O. Faller. Vindobonae, 1968 (CSEL 82). P. 218—219): «Ветхий Завет знает эту восьмерицу, которую по-латыни мы называем октавой; как говорит Екклесиаст: *Давай часть тем семи и даже тем восьми* (Еккл. 11, 2). Седмерица принадлежит Ветхому Завету, восьмерица — Новому, когда Христос воскрес и воссиял день нового спасения, тот день, о котором говорит пророк: *Возрадуемся и возвеселимся в этот день, который сотворил Господь* (Пс. 117, 24). В этот день в сердца человеческие излился свет полного и совершенного обрезания (*fulgor plenae adque perfectae circumcisionis*)». Цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. 2014. С. 343. В сочинении, приписываемом свт. Афанасию Великому, также число «семь» оказывается символом Ветхого Завета, а «восемь» — Нового: *Athanasius. De sabbatis et circumcisione* [Sp.] 4 // PG 28, 138BC. Позднее блж. Августин выразит ту же мысль в «Граде Божием», делая радикальные выводы именно в отношении преемства двух Заветов: *Quid enim aliud circumcisio significat, quam vetustate exuta naturam renovatam? Et quid aliud quam Christum octavus dies, qui hebdomada complete, hoc est post*

на непреходящее значение субботы и ее особую, отличительную литургическую функцию в жизни ранней Церкви, наряду с богослужением воскресного дня¹³². К примеру, свт. Епифаний Саламинский (Кипрский) в своем «Изложении веры» говорит, что «в некоторых местах и по субботним дням совершаются синаксы¹³³ (христианские собрания. — *И. Ф.*)». В послании Псевдо-Игнатия к Магнезийцам¹³⁴ находим еще более убедительное свидетельство в пользу субботы: «...и потому не будем более субботствовать по-иудейски и увеселяться в праздности... Но каждый из вас пусть субботствует духовно, увеселяясь в изучении законов... И после того как он почит субботу, пусть каждый христианолюбец празднует день Господень, день Воскресный, Царский, день наиболее величественный из всех»¹³⁵.

sabbatum, resurrexit? Parentum mutantur et nomina, omnia resonant novitatem, et in Testamento vetere adumbratur novum. Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus, nisi occultatio novi? Et quid est aliud quod dicitur novum, nisi veteris revelatio? (*Augustinus. De civitate Dei* 16, 26, 2 // PL 41, 505). Ср. русский пер.: Ибо что другое значит обрезание, как не возобновление, по отложении ветхости, природы? И что иное обозначает восьмой день, как не Христа, Который по истечении седмицы, т. е. после субботы, воскрес? Изменяются даже имена родителей; все носит печать новизны, и Заветом Ветхим осеняется Новый. Ибо что называется заветом Ветхим, как не прикровение Нового, и что — Новым, как не откровение Ветхого? (Цит. по: Августин, блж. 1998. С. 150). Приведенный, далеко не полный перечень святоотеческих цитат основан на следующих исследованиях: Fritz 2017. P. 22–23. Примеч. 9; Vacchiocchi 1999. P. 275–307.

¹³² Kraft 1965. P. 18–33.

¹³³ *Epifanius. Panarion. De fide* 24, 7C (К. Holl. В., 1933 (GCS 37). S. 525). Ср. выше: Ibid. 24, 2–7. Все перечисленные там предписания, затрагивающие почитание святости Великой Субботы, могут быть с тем же успехом перенесены и на святость «малой субботы», намеренно противопоставляемой здесь литургическому циклу Страстной седмицы.

¹³⁴ Речь идет об анонимном христианском авторе (из Антиохии или Сирии), который значительно расширил послания свт. Игнатия Антиохийского примерно в то же самое время, что и упомянутый выше свт. Епифаний закончил написание «Панариона», т. е. около 380 г. См.: Kraft 1965. P. 23–24.

¹³⁵ *Ps.-Ignatius. Ad Magnesianses* 9, 3–4 (F. X. Funk, F. Diekamp. Tübingen, 1913. Vol. 2. S. 234–258).

В заключение, проанализируем следующее свидетельство из «Апостольских постановлений», древнейшего из дошедших до нас сборников церковных законов: «Я, Петр, и я, Павел, постановляем: рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия, ибо суббота, сказали мы, имеет образ создания, а день Господень — воскресения»¹³⁶.

Отмеченная в последней цитате связь субботы с сотворением мира является, на наш взгляд, важнейшим аргументом в защиту уникальности и нерасторжимости Божественного замысла, который кроется в Ветхом Завете и, соответственно, в словах Христа, вновь и вновь обращающих умы и сердца подлинных учеников к исконному, единственно возможному, оригинальному смыслу, заключенному в этом замысле Бога о субботе действительно всемирного масштаба. Слова Бытописателя раскрывают этот смысл, открывают волю Божию о спасении человека и устанавливают важнейший богословский критерий для понимания места Ветхого в Новом Завете и наоборот: *«Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал»*¹³⁷. Переводя рассмотрение данного вопроса в метафизическую плоскость, укажем на то, что в субботнем благословении и покое кроется глубинная диалектика между имманентностью Бога по отношению к сотворенному миру на протяжении первых шести дней творения, дней вовлеченности Бога в дело особого Промысла о человеке¹³⁸, и Его трансцендентностью в день

¹³⁶ Constitutiones Apostolorum 8, 33, 2 (M. Metzger. P., 1987 (SC 336). P. 240–241. Цит. по: Постановления апостольские 2008. С. 227).

¹³⁷ Быт. 2, 1–3.

¹³⁸ Ср. параллельный текст в Быт. 2, 4–8, из которого видно, что сотворение человека является не просто продолжением, а настоящей кульминацией всего дела творения. См. след. примеч.

седьмой, который становится уникальным даром Бога сотворенному человеку, даром Божественной любви и милосердия¹³⁹. Дар этот состоит в свободе и цельности всего человеческого бытия, заключенного в диалектическом единстве между шестью днями дел и одним днем покоя. Это единство никак не может быть понято в привычных для современного человека категориях суточного цикла, сменяющих друг друга минут, часов, дней и вносимых ими в нашу жизнь ограничений. Напротив, в исконно библейском смысле такая временная динамика и напряжение, возникающее между числами «шесть» и «один», характеризующее всю «драму творения», означает вовсе не фрагментарность, а полноту заключенной между этими двумя полюсами реальности¹⁴⁰.

Завершая проведенное исследование попыткой богословского синтеза, приведем злободневные слова британского монаха-ученого — *beatæ theologiae* — Г. Дикса, отстаивавшего актуальность и литургическую роль субботы в жизни современного человека: «До сих пор все еще слишком часто полагают, что почитание христианского воскресенья является продолжением, в несколько иной форме, [почитания] иудейской субботы... но главные идеи, лежащие в основе двух этих видов почитания, были с самого начала достаточно отличны друг от друга. Воскресенье было, с точки

¹³⁹ В раввинистической традиции намеренное сопоставление рассказов об установлении субботы и «двойном» благословении ее со стороны Бога (ср. необычное повторение: *и благословил, и освятил*; евр. בָּרַךְ וְקִדְּשׁ — Быт. 2, 3) и предшествующего ему описания сотворения Адама и Евы и беседы с ними (ср. Быт. 1, 26–31 и 2, 1–3) основано на их непосредственной близости друг к другу в тексте книги Бытия: действительно, такая стратегическая связь двух пассажей, по мнению раввинов, могла иметь только один смысл. Он заключался в том, что суббота была формальным установлением обручения Бога с человеком: *И обручу тебя Мне навек* (Ос. 2, 19). См.: Fritz 2008. P. 103, 113

¹⁴⁰ Ср.: Fritz 2017. P. 15. В библейских рассказах этот риторический прием — меризм — используется необыкновенно часто: сам термин происходит от греч. μερισμός («разделение», «распределение») и обозначает совокупность или единое целое, сводя их к двум элементам (не являющимся крайними), выбранным из полного перечня, или разделяя их на две половины. Ср.: Втор. 4, 6; Пс. 36, 7; 49, 3. См.: Bazyliński 2009. P. 190–191.

зрения первых христиан, лишь только днем, предписанным для [совершения] общего богослужения, посредством провозглашения Откровения Господня и смерти Господней, до тех пор пока Он не придет... в первые три века не предпринималось никаких попыток обосновать почитание воскресного дня с помощью четвертой заповеди... христиане и вовсе не испытывали колебаний для того, чтобы рассматривать воскресенье как обычный рабочий день так же, как и их [иудейские] соседи, после того как они уже сходили на синакс и [приняли участие] в Евхаристии в церкви»¹⁴¹.

Возвращаясь теперь к богословию субботы, отметим, что именно в этом, необыкновенно глубоком измерении полноты, на которую указывает само священное число «семь», столь важное и для иудейской, и для христианской традиций, и заключается «драма человека», столь живописно и реалистично отраженная в Евангелии. Именно до такой полноты бытия, полноправной имманентности и трансцендентности по примеру Бога, и стремится возвысить человека Христос как Господин субботы: с одной стороны, указывая ему на необходимость ежедневно *творить добро, а не зло*, воплощая в жизнь Божественный императив: *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд*¹⁴²; а с другой, — уже здесь, на земле, вступать с Богом в единый завет обручения святости и покою той эсхатологической реальности, Той нескончаемой Субботы, того непрекращающегося праздника, прообразом и исторической увертюрой которого являлся Псалом 92, исполнявшийся в Храме левитами в день субботний¹⁴³ — «Песнь

¹⁴¹ Dix 1975. P. 336. Цит. по: Fritz 2017. P. 20.

¹⁴² Лк. 6, 36. Интересно, что евангелист Матфей, с формальной точки зрения, радикализует этот принцип, поставляя на место *милосердия совершенство* (ср. Мф. 5, 48: τέλειοι; Лк.: οἰκτίρμονες), но при этом ничуть не умаляя ни отменяя этим значение первого: Совершенство мыслится именно в категориях *исполнения*, взаимопроникновения, взаимовлияния и актуализации ветхого в новом.

¹⁴³ Таково надписание этого псалма в еврейском тексте: מְזִמֹּר שִׁיר לַיהוָה הַשַּׁבָּת (*Песнь на день субботний. Благо есть славить Господа и петь имени Твоему, Всевышний*). В тексте этого хвалебного псалма находим стратегически переплетенными рассмотренные

на день субботний» — песнь на грядущий день совершеннейшей субботы и покоя в жизни вечной¹⁴⁴.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Амвросий Медиоланский, свт. 2014 — *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2014. Т. 4. Ч. 1. [*Sviatitel' Amvrosii Mediolanskii. Sbranie tvoreni* (Saint Ambrose of Milan. Collection of works). Moscow, 2014. Tom 4. Chast' 1.]

Августин, блж. 1998 — *Августин Аврелий*. Творения. Т. 4. О граде Божиим. Книги XIV—XXII. СПб. — Киев, 1998. [*Avgustin Avrelii. Tvoreniia*. Tom 4. O grade Bozhiem. Knigi XIV—XXII (Works. Volume 4. City of God. Books XIV—XXII). Saint Petersburg — Kiev, 1998.]

Дунаев 2008 — Письмо апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. Творения святых отцов и учителей Церкви / Под ред. А. Г. Дунаева. М., 2008. С. 87—115. [*Poslanie apostola Varnavy (Epistles of the Apostle Barnabus) // Pisaniia muzhei apostol'skikh. Tvoreniia sviatykh ottsov i uchitelei Tserkvi. Izdatel'skii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (The writings of the apostolic fathers. Works of holy fathers and teachers of the Church) / Pod redaktsiei A. G. Dunaeva. Moscow, 2008. P. 87—115.]*

Переферкович 1903, 1905 — Талмуд. Мишна и Тосефта / Критич. пер. Н. Переферковича. СПб., ¹1903. Т. 2. Кн. 3—4; ²1905. Т. 3. Кн. 5—6; Т. 5; Т. 7. Кн. 13. [*Talmud. Mishna i Tosefta / Kriticheskii perevod N. Pereferkovicha. Saint Petersburg, ¹1903. Tom 2. Kniga 3—4; ²1905. Tom 3. Kniga 5—6; Tom 5; Tom 7. Kniga 13.]*

Постановления апостольские 2008 — Постановления апостольские. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. [*Postanovleniia apostol'skie (Apostolic decrees). The Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2008.]*

выше евангельские мотивы: *милость* и истина (ст. 2), премудрость Божиих *помышлений* и *неразумие* невежд и людей *несмысленных* (5—6), *творение беззакония* со стороны нечестивцев (7.9), *праведность* Бога и человека (12.15), *плоды правды* (14).

¹⁴⁴ Трактат Тамид (m. Tamid) 7, 4. Цит по: Переферкович 1903. Т. 5. С. 397. Многочисленные свидетельства сотериологических коннотаций субботы в иудейских источниках, а также обширная библиография по данному вопросу доступны в статье: Stefanovic 2011. P. 261—284.

- Преображенский П., прот. 1995 — Разговор св. Иустина с Трифоном иудеем // Св. Иустин. Философ и мученик. Творения / Под ред. прот. П. Преображенского. М., 1995 (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 123–358. [Razgovor sviatogo Iustina s Trifonom iudeem (The conversation of st. Justin and Triphon the Jew) // Sviatoi Iustin. Filosof i muchenik. Tvoreniia. (St. Justin. Philosopher and martyr. Works) / Pod redaktsiei protoiereia P. Preobrazhenskogo. Moscow, 1995 (Biblioteka ottsov i uchitelei Tserkvi). P. 123–358.]
- Barbi 1960 — Le opere di Dante. Testo critico della Società dantesca italiana / Ed. M. Barbi et al. Firenze, 1960. URL: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=4&id-lang=OR> (дата обращения 22.11.2017).
- Bobichon 2003 — *Justin Martyr*. Dialogue avec Tryphon / Ed. Ph. Bobichon. Fribourg, 2003. Vol. 1 (Paradosis: études de littérature et de théologie anciennes 47.1).
- Héliodore 1960 — *Héliodore*. Les Éthiopique (Théagène et Chariclée) / Ed. R. M. Ratsenbury, T. W. Lumb, J. P. Maillon. P., 1960. Vol. 1. Livres 1–3; Vol. 3. Livres 8–10.
- Hoffmann 1905 — Mechilta de-Rabbi Simon b. Jochai: ein halachischer und haggadischer Kommentar zu Exodus, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen rekonstruiert und mit erklärenden Anmerkungen und einer Einleitung versehen / Hsgb. Dr. D. Hoffmann. Frankfurt a. M., 1905.
- Nestle, Aland 1993 — *Nestle E., Aland K. Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, 1993.

ЛИТЕРАТУРА

- Валгина 2003 — Валгина Н. С. Теория текста. Учебное пособие. М., 2003. [Valgina N. S. Teoriia teksta. Uchebnoe posobie (Textual theory. Textbook). Moscow, 2003.]
- Ковшов, Тодиев А., диак. 2017 — Ковшов М. В., Тодиев А., диак. Цели и задачи научно-исследовательского проекта «Концепция “двух веков” в корпусе текстов ап. Павла» // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения СПбДА. 16–17 ноября 2016 г. Ч. 1. Библистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. СПб., 2017. С. 144–155. [Kovshov M. V., Todiev A., daikon. Tseli i zadachi nauchno-issledovatel'skogo proekta “Kontsepsiia ‘dvukh vekov’ v korpusе tekstov ap. Pavla” (Goals and objectives of the research project “The concept of “two centuries” in the corpus of texts Apostle Paul”) // Aktual'nye

- voprosy sovremennoogo bogosloviia i tserkovnoi nauki. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii, posviashchennoi 70-letiiu vozrozhdeniia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 16–17 noiabria 2016 goda. Chat' 1. Bibleistika. Bogoslovie. Tserkovnoe iskusstvo i arkhitektura (Topical issues of modern theology and church science. Materials of the international scientific and theological conference dedicated to the 70th anniversary of the revival of the Saint Petersburg Theological Academy. November 16–17, 2016. Part 1. Biblical studies. Theology. Church art and architecture). Saint Petersburg, 2017. P. 144–155.]
- Мецгер 1998 — *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., 1998 (Современная библеистика). [*Metzger B. M.* Kanon Novogo Zaveta. Vozniknovenie, razvitie, znachenie (Canon of the New Testament. Appearance, development, meaning). Moscow, 1998 (Sovremennaia bibleistika).]
- Покорны, Геккель 2012 — *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М., 2012 (Современная библеистика). [*Pokorný P., Heckel W.* Vvedenie v Novyi Zavet. Obzor literatury i bogosloviia Novogo Zaveta (Introduction to the New Testament. A review of the literature and theology of the New Testament). Moscow, 2012 (Sovremennaia bibleistika).]
- Сперанский М., прот. 1964 — *Сперанский М., прот.* Святой апостол и евангелист Матфей. Историко-экзегетический очерк // БТ. 1964. Вып. 3. С. 5–33. [*Speransky M., archpriest.* Sviatoi apostol i evangelist Matfei. Istoriko-ekzegeticheskii ocherk (The Holy Apostle and Evangelist Matthew. Historical and exegetical essay) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 1964. Vypusk 3. P. 5–33.]
- Ткаченко 2016 — *Ткаченко А. А.* Поиск исторического Иисуса и синоптическая проблема: состояние на начало XXI в. // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2016. С. 185–198. [*Tkachenko A. A.* Poisk istoricheskogo Iisusa i sinopticheskaia problema: sostoianie na nachalo XXI veka (Search for the historical Jesus and the synoptic problem: the state at the beginning of the XXI century.) // Sovremennaia bibleistika i Predanie Tserkvi: Materialy VII Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Modern Biblical Studies and the Tradition of the Church: Materials of the VII International Theological Conference of the Russian Orthodox Church). Moscow, 2016. P. 185–198.]

- Филофей (Артюшин), иером. 2015 — *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* Sovremenniy metod narrativnogo analiza i perspektivy ego ispol'zovaniia v pravoslavnoi bibleistike (Modern method of narrative analysis and prospects for its use in Orthodox biblical studies) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 16–17. Vypusk 1–2. P. 23–55.]
- Филофей (Артюшин), иером. 2016 — *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов Кафедры Библеистики МДА. 2016. № 3. С. 142–159. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* Put' Messii v Evangelii ot Matfeia: tekst i bogoslovie v svete narrativnogo analiza (The Way of the Messiah in the Gospel of Matthew: Text and Theology in light of narrative analysis) // Sbornik trudov Kafedry Bibleistiki Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (Collected Works of the Department of Bible Studies Moscow Theological Academy). 2016. № 3. P. 142–159.]
- Филофей (Артюшин), иером. 2017 — *Филофей (Артюшин), иером.* «Идите, научите все народы...»: Христос и ученики в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 21–55. [*Philotheus (Artiushin), hieromonk.* "Idite, nauchite vse narody...": Khristos i ucheniki v Evangelii ot Matfeia ("Go, teach all nations...") Christ and the disciples in Matthew's Gospel // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 21–55.]
- Artyushin 2014 — *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del "vedere Gesù" nel Vangelo di Luca. R., 2014 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203).
- Bacchiocchi 1980 — *Bacchiocchi S.* Divine Rest for Human Restlessness. A Theological Study of the Good News of the Sabbath for Today. R., 1980.
- Bacchiocchi 1999 — *Bacchiocchi S.* From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity. Biblical Perspectives. R., 1999.
- Bauer 1979 — *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / Ed. W. Bauer, F. W. Gingrich, F. W. Danker.* Chicago — L., 1979.
- Bazyliński 2009 — *Bazyliński S.* Guida alla ricerca biblica. R., 2009 (Subsidia Biblica 35).
- Bovati 1986 — *Bovati P.* Ristabilire la giustizia: procedure, vocabolario, orientamenti. R., 1986 (Analecta Biblica 110).

- Brown 2010 — *Brown C.* Исторический Иисус, поиски // Словарь Нового Завета. Т. 1. Иисус и Евангелия / Под. ред. Г. Д. Макнайт С. М. И. Говард. М., 2010. С. 290–305 (Современная библеистика).
- Bultmann 1935 — *Bultmann R.* Ἔλεος, ἐλεέω, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, ἀνέλεος, ἀνελεήμων // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1935. Bd. 2. S. 474–483.
- Capelli, Menestrina 2017 — I grandi interpreti della Bibbia nella tradizione ebraica // Vademecum per il lettore della Bibbia / Ed. P. Capelli, G. Menestrina. Brescia, 2017 (Biblia. Associazione laica di cultura biblica). P. 203–218.
- Charles 1913 — 2 Enoch, or the Book of the Secrets of Enoch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English: with introductions and critical and explanatory notes to the several books. Vol. 2. Pseudepigrapha / Ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 425–469.
- Charlesworth 1988 — *Charlesworth J. H.* Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries. New York, 1988 (The Anchor Bible Reference Library).
- Dacy 2010 — *Dacy M.* The Separation of Early Christianity from Judaism. Ph.D. Thesis (University of Sidney, 2001). New York, 2010.
- Davies, Allison 2004 — *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. L. — New York, 2004. Vol. 1–2.
- Dix 1975 — *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1975.
- Enriquez 2009 — *Enriquez D.* L'ermeneutica ebraica delle origini tra filosofia e sapere rabbinico // Mediaeval Sophia: studi e ricerche sui saperi medievali. 2009. Vol. 5. P. 28–59.
- Fritz 2008 — *Fritz M. P.* And I Will Betroth You to Myself Forever // *Fritz M. P.* Daughter of a Voice. I — Thou Encounters in the Book of Genesis. Bloomington (IN), 2008.
- Fritz 2017 — *Fritz M. P.* Sabbath Rest and Sunday Worship: We Are Entitled to Both // Spirituality and the Jewish-Christian Dialogue: The Way Supplement. 2017. Vol. 97. P. 38–51. URL: <https://batkol.info/festivals/the-sabbath/sabbath-rest-sunday-worship/> (дата обращения 16.11.2017). P. 38–51.
- GELNT 1998–2000 — A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testament / Ed. J. H. Thayer. Electronic edition. New York, 1998–2000.
- Grilli 2007 — *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna, 2007.

- Grilli 2009 — *Grilli M.* L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8, 27–10, 52. Lettura in chiave comunicativa. Bologna, 2009.
- Grilli 2011 — *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna, 2011.
- Holladay 2000 — *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner / Ed. W. M. Holladay.* Leiden — Boston — Köln, 2000.
- Kim 2004 — *Kim J. R.* “Perché io sono mite e umile di cuore” (Mt. 11, 29): studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo: dimensione cristologica e risvolti ecologici. R., 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Theologica 120).
- Kraft 1965 — *Kraft R. A.* Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity // *St. Andrew's University Seminar Studies.* 1965. Vol. 3. P. 18–33.
- Lohfink 1989 — *Lohfink N.* Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. Freiburg im Breisgau, 1989.
- Lubac de 1959–1964 — *Lubac de H.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. P., 1959–1964. Vol. 1–4 (Théologie 41, 42, 59).
- Luz 1990 — *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2. (Mt. 8–17). Neukirchen — Vluyn, 1990.
- Mello 1987 — *Mello A.* Questa è la nuova alleanza nel mio sangue. Tesi sull'unità dell'antica e della nuova alleanza // *Studi ecumenici.* 1987. Vol. 5. P. 209–220.
- Mottolese 2017 — *Mottolese M.* La Parola—Scrittura nel pensiero e nell'esperienza del giudaismo rabbinico. URL: http://www.progettoculturale.it/cc_i_new_v3/allegati/6797/Mottolese-Relazione.pdf (дата обращения 10.11.2017).
- Niccacci 1992 — *Niccacci A.* Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica // *Liber Annuus.* 1992. Vol. 42. P. 85–108.
- Niccacci 1997 — *Niccacci A.* La narrativa di Mc 1 // *Entrarono in Cafarnaò.* Festschrift V. Ravanelli / Ed. M. Adinolfi, K. Kaswalder. Jerusalem, 1997. P. 59–71.
- Plag 2005 — *Plag C.* Paulus und die Gezerah schawa. Zur Übernahme rabbinischer Aua slegungskunst // *Judaica.* 2005. Vol. 50. № 2–3. P. 135–140.
- Rordorf 1968 — *Rordorf W.* Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church / Ed. A. A. K. Graham. Philadelphia, 1968.
- Sanders 1987 — *Sanders J. R.* First Testament and Second // *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and culture.* 1987. Vol. 17. P. 47–49.

- Sarolli 1970 — *Sarolli G. R.* Luca, santo // Enciclopedia Dantesca. R., 1970. URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-luca_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-luca_(Enciclopedia-Dantesca)/) (дата обращения 22.11.2017).
- Schechter 1961 — *Schechter S.* Aspects of Rabbinic Theology. New York, 1961.
- Schökel 2000 — *Schökel L. A.* A Manual of Hebrew Poetics. R., 2000 (Subsidia Biblica 11).
- Sinclair 1997 — *Sinclair D.* Halakhah // The Oxford Dictionary of the Jewish Religion / Ed. R. J. Z. Werblowsky, W. Geoffrey. New York — Oxford, 1997. P. 293–294.
- Ska 2004 — *Ska J.-L.* Cose nuove e cose antiche (Mt. 13, 52). Pagine scelte del Vangelo di Matteo. Bologna, 2004.
- Stefanovic 2011 — *Stefanovic R.* “The Lord’s Day” of Revelation 1, 10 in the Current Debate // Andrew’s University Studies. 2011. Vol. 49. № 2. P. 261–284.
- Vermes 2003 — *Vermes G.* The Authentic Gospel of Jesus. L., 2003.
- Wylen 2005 — *Wylen S. M.* The Seventy Faces of Torah. The Jewish Way of Reading the Sacred Scriptures. New York, Mahwah (NJ), 2005.
- Yang 1997 — *Yang Y.-E.* Jesus and the Sabbath in Matthew’s Gospel. Sheffield, 1997 (Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series 139).

Abstract

Philotheus (Artyushin), hieromonk. Sabbath of the law and the mercy of the Lord of the Sabbath (Mt. 12, 1–8): On the question of the theology of the “two testaments” in the Gospel of Matthew

The problem of the relationship between the Old and New Testaments is one of the most promising, but little studied directions of modern biblical theology. Interest in this topic is due primarily to a certain skepticism in the scientific community when trying to consider in detail and give a detailed justification for the theme of the unity of the two Covenants. In this article, the question of unity is examined on the example of the gospel passage (Mt. 12, 1–8), in which theology and the hermeneutics of the worship of the Sabbath are a recurring theme. Based on Jewish and Christian sources, as well as Matthew’s gospel as a coherent and consistent story, the A. comes to the conclusion that the teaching of Christ does not abolish ancient legislation, but elevates it to the height of God’s original plan for man. Its meaning is in charity as a fundamental principle in the dialectic of divine-human relationships, an example of which is

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

the mutual conditioning and complementary character of the Old and New Testaments in the economy of salvation.

Keywords: Gospel of Matthew, Sabbath, law, Old Testament, New Testament, unity, mercy, salvation, rabbinic exegesis, Pharisees, Judaism, narrative analysis, text, reader, biblical theology, hermeneutics, dialectics, pragmatics.

М. С. ИВАНОВ

ТАЙНА ЖИЗНИ

УДК 128

Аннотация

Статья представляет собой философское эссе, в котором делается экскурс в историю решения вопроса о смысле жизни. Приводятся естественнонаучные взгляды, философские воззрения разных эпох по этому вопросу, сравниваются секулярный подход и христианское понимание смысла человеческой жизни. Автор показывает, что подлинное объяснение смысла жизни способно дать только христианство, и, исходя из православных позиций, делает вывод о том, что к вечной жизни можно приобщиться еще при земном бытии и жить ею в условиях времени.

Ключевые слова: смысл жизни, сущность жизни, естественные науки, философия, религия, вечная жизнь.

Проблема сущности жизни своими корнями уходит в глубь веков. На протяжении тысячелетий человеческая мысль бьется над этой проблемой, пытается хоть как-то понять феномен жизни и на вопрос, что есть жизнь, дать более или менее приемлемый ответ, который хоть в какой-то мере удовлетворил бы всех. Однако, как ни парадоксально, такого ответа не существует до сих пор. Парадокс заключается в том, что жизнь — эта наиреальнейшая реальность — для многих продолжает скрываться в тайне мироздания. Это, естественно, не означает, что жизнь не является предметом исследования. Она широко изучается на разных уровнях: на физиологическом, биологическом, психологическом, социологическом. Ни одна религия не обходит эту тему молчанием. Проблема жизни до сих пор остается едва ли не центральной в философии. И тем не менее

«человечество, пока не в силах понять, зачем оно существует. Одна из научных теорий, которая предлагает весьма реалистичное видение ситуации, — это теория хаоса. Она заключается в том, что жизнь — это лишь случайное сочетание химических реакций и биологических мутаций. Вот и все — замечает тот же автор и продолжает: мы — это случайность, а может быть, даже ошибка в истории Вселенной... Мы живем уже очень долго на этой планете, но пока так и не поняли, что такое человеческая жизнь». В некоей безысходности он делает весьма пессимистическое заключение: «Не стоит (даже — *М. И.*) пытаться понять вселенский смысл жизни». Вместо этого он предлагает человечеству решить задачу, которую считает самой главной, — «разобраться в самом себе». Такая задача заслуживала бы внимания, если бы не тот тупиковый путь, каким автор предлагает ее решать. Это нужно делать, — заключает он, — с помощью сознания, «которое нам подарила эволюция»¹.

Надежда приблизиться к решению обсуждаемой проблемы, казалось бы, забрезжила с появлением в биомедицинской науке принципиально нового направления в изучении человека, т. е. геной инженерии, с помощью которой человек подошел чуть ли не к святой святых своей жизни — он приблизился к истокам ее зарождения. С оптимизмом, достойным лучшего применения, в это время заговорили даже о том, что медицинская наука в каком-то смысле опередила философию, которая веками пытается понять, что такое жизнь, но делает это теоретически и абстрактно, а современная медицина подошла к пониманию этого феномена практическим путем. Однако эта надежда по мере развития биомедицины становится все более иллюзорной, поскольку исследования, ведущиеся в ее сфере, относятся к физиологии, биологии, психологии человека и вообще не касаются фундаментальных вопросов человеческой жизни: ее содержания, цели, смысла, онтологии, экзистенции человека. Более того, эти исследования, как показывают последние результаты

¹ Весселов Л. Что такое жизнь? URL: <https://elhow.ru/psihologija/psihologicheskie-ponjatija/chto-takoe-zhizn> (дата обращения 16.08.2017).

биомедицины, нередко проводятся при полном равнодушии к медицинской этике, что приводит к коммерциализации медицины, к манипуляции над человеческим организмом, к превращению человека в биологический конструкт. Сегодня вполне реальной стала угроза клонирования человека.

Попытки понять жизнь предпринимаются по трем основным направлениям: по линии естествознания, в рамках философии и религиозной мысли. Естественные науки стремятся реконструировать эволюционное зарождение жизни. С этой целью была выдвинута гипотеза праорганизма, в основе которого должны находиться некие системы как прообразы будущих клеток. Однако было совершенно очевидно, что эти гипотетические системы не в состоянии совершить гигантский скачок из неживой материи в живую, что подтверждалось древней мудростью: все живое происходит только от живого. Натуралистический подход к пониманию жизни при всех его многочисленных попытках ожидаемого результата не принес до сих пор.

Со своих позиций понять сущность жизни стремится философская мысль. В отличие от естественнонаучного подхода, она уже в древний период своего зарождения всю окружающую действительность воспринимает как нечто живое, одушевленное. Таковой она воспринимает и саму материю. Этим объясняется, например, признание философом Платоном наличие у мира некоей души, которая является связующим началом между жизнью мира и жизнью Божества и одновременно принципом самой жизни.

Средневековая мысль продолжила развитие идеи античного гилозоизма, соотнося ее при этом с христианским вероучением. Философы этого периода предприняли попытку построить своего рода «иерархию жизни», начало которой они видели в Боге, а продолжение — в духовном измерении тварного мира, человека и даже животных.

Существенные изменения идея жизни претерпевает в эпоху Возрождения. Несмотря на то, что своим основанием она имеет антропоцентризм, который был присущ и Средневековью, ренессансный антропоцентризм существенным образом отличается от антропоцентризма Средних веков, где человек никогда не рассматривался вне Бога, то есть сам по себе. Соответственно, не рассматривалась и жизнь человека в ее автономном

существовании, то есть опять-таки как сама по себе и при этом только в ее земном предназначении, что имело место в эпоху Возрождения, поэтому в период Ренессанса философское осмысление жизни уходило на второй план, уступая место наслаждению жизнью. Однако при этом «платоновская линия интерпретации жизни как универсального явления, пронизывающего всю Вселенную», не только сохраняется, но иногда даже усиливается². «Многие мыслители Ренессанса уделяли особое внимание рассмотрению понятия “жизнь” одновременно в космическом и антропологическом аспектах, говоря о «живом единстве» Вселенной и выделяя человеческий индивид (микрокосм) и космос (макрокосм) как проявления всеобщего принципа жизни...»³. Одновременно «формируется новое понимание жизни, исходящее из опытного наблюдения над Вселенной и развертываемое в рамках зарождающегося естественно-научного подхода к действительности. Внутри этого направления предпринимаются первые попытки естественным образом объяснить, как сам факт жизни, так и ее отдельные аспекты и характеристики»⁴. Тем самым усиливаются натуралистические представления о жизни, с одной стороны, способствовавшие зарождению «философии жизни», а с другой, — приводившие ко все большей утрате самого смысла жизни, которая стала пониматься лишь как биологический феномен. Здесь сказались противоречия Нового времени, выразившиеся в механистическом подходе к жизни одних философов и в признании некой жизненной силы, которая действует в мире самостоятельно, другими философами.

Что касается русской философии, то ей в понимании сущности жизни и в поисках ее смысла, казалось бы, могла помочь ее характерная черта: в ней всегда в значительной мере присутствовал этический момент. Однако ориентиры, какие русская мысль находила в таких случаях, не позволяли ей разработать глубоко продуманную, аргументированную

² Пономарев, Фокин и др. 2008. С. 212.

³ Там же.

⁴ Там же.

и согласованную философию жизни. Над философами довлел плюрализм мнений, порождавший разные фазисы такой философии. Если в Древней Руси мыслители не только признавали тайну жизни, но и благоговели перед ней, то, начиная с петровских времен, когда стала зарождаться новая философия, в основу которой был заложен антропологизм, философы стали видеть в человеке, по замечанию одного из историков русской философии, то, что видела «в нем медицина, физиология, химия»⁵. Одновременно проблема жизни как проблема духовная, личностная уступает место другим проблемам: социальным, общественным, историческим. «С ходом истории утилитарная ориентация человека не ослабляется, а наоборот, становится определяющей»⁶. При этом материалистическое осмысление жизни выходит на первый план. «Тенденция интерпретировать понятие жизни исходя из повседневной жизнедеятельности человека (и его земного предназначения — *М. И.*) находит продолжение в философско-идеологических построениях марксизма»⁷.

Однако осознание того, что понять жизнь через призму материалистического учения не удастся, стало приводить многих представителей «философии жизни» к убеждению, что в постижении сущности жизни нужно искать, как выразился один из современных философов, гораздо «более высокий этаж». «Жизнь, — замечает он, — есть более фундаментальная категория, и предметная деятельность является (всего лишь — *М. И.*) ее средством»⁸. «Более высокий этаж» он предлагает искать в культуре, где, по его убеждению, хранятся «жизненные смыслы». Именно они контролируют жизнь человека и регулируют его поведение, «замещая или ставя под контроль биогенетические поведенческие программы»⁹. Для философа «жизненные смыслы» важны потому, что «с ними, — как он замечает, —

⁵ Горфункель 1980. С. 7.

⁶ Там же. С. 352.

⁷ Пономарев, Фокин и др. 2008. С. 223.

⁸ Чешев 2016. С. 28.

⁹ Там же.

связана высшая психическая жизнь человека»¹⁰. При этом самой этой жизни автор высказывания придает неоправданно высокий статус: для него она является настоящей «духовной жизнью», или «духовностью», что, естественно, не имеет почти ничего общего с духовной жизнью в православии. Понятие «духовность» и «духовная жизнь», как известно, были заимствованы светской культурой из христианского лексикона, однако претерпели кардинальное переосмысление, в результате чего понятие «духовный» стало означать всего лишь «культурный», «интеллектуальный», «начитанный», «образованный» и т. п. «Философия жизни, — по замечанию другого современного философа, — переоценивает биологический момент, смешивает психическое и духовное»¹¹. В результате жизнь, являющаяся самой сутью бытия, до сих пор так и остается нераскрытой тайной философии.

Что касается христианства, то оно также не упраздняет этой тайны. Однако в ее постижении оно продвинулось (благодаря Божественному Откровению) гораздо дальше и глубже. Видя, что в границах земного бытия феномен жизни понять невозможно, христианство преодолевает эти границы и входит в ту сферу, где действительно присутствуют «жизненные смыслы», однако не в культурном только контексте, а в контексте бытийственном, онтологическом. Это сфера, где открываются два начала бытия: первое, безначальное начало, в котором «было Слово и Слово было у Бога, и Слово было Бог»¹², и второе, «в начале которого “Бог сотворил небо и землю”»¹³. Тем самым первый шаг, сделанный христианством в процессе постижения тайны жизни, кардинальным образом отличается от предпосылок, из которых исходит в понимании жизни натуралистическая философия, не признающая обоих начал жизни: Божественного, поскольку не верит в существование Бога, и тварного, поскольку верит в вечность материи и в ее способность осуществлять самозарождение жизни.

¹⁰ Чешев 2016. С. 28.

¹¹ ФЭС 1997. С. 482.

¹² Ин. 1, 1.

¹³ Быт. 1, 1.

Словосочетание «безначальное начало» антиномично. Буквально оно свидетельствует о начале, которое начала не имеет. Применительно к жизни оно, по выражению свт. Григория Нисского, означает Божественную «Саможизнь» (*греч. αὐτοζωή*), «Жизнь как таковую»¹⁴, свидетельством чего являются слова Христа: «Я есть... Жизнь»¹⁵. Одновременно эти слова, как и слова: «Я есть Тот, Кто есть»¹⁶, дают основание святоотеческой мысли обнаружить вторую особенность Божественной жизни — ее совпадение с Божественным бытием. Для Бога «быть и жить», как замечает блж. Августин, — это «одно и то же»¹⁷. Богу, по мысли свт. Афанасия Великого, не свойственно бытие — становление, ибо только Он обладает бытием и жизнью Сам по Себе¹⁸. Пожалуй, самым удивительным в богословии святых отцов представляется тот факт, что в размышлении о Божественной жизни они проявляют особое дерзновение в своих попытках сопоставить эту жизнь с Самой Божественной Сущностью, об абсолютной непостижимости Которой они не устают повторять. Свт. Кирилл Александрийский свидетельствует прямо и однозначно: Бог есть «Жизнь по природе и Жизнь по сущности» (*ἡ κατὰ φύσιν ζωή, ἡ οὐσιώδης ζωή*)¹⁹, подчеркивая тем самым, что Божественная Жизнь является самой сущностью бытия. В этой связи здесь можно привести пример того, как святоотеческая мысль получает продолжение не только в христианском богословии, но и в христианско-ориентированной философии. Так, наш русский философ В. Соловьев, размышляя о тайнах и глубинах подлинной

¹⁴ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 3, 6, 75 (W. Jaeger. Leiden, 1960 (GNO 2). P. 212).

¹⁵ Ин. 14, 6.

¹⁶ Исх. 3, 14.

¹⁷ *Augustinus. De Trinitate* 4, 10 // PL 42, 896–897.

¹⁸ *Athanasius Alexandrinus. Oratio contra gentes* 9, 30, 41 (R. W. Thomson. Oxford, 1971. P. 22, 82, 112); *Epistula de decretis Nicaenae synodi* 11 (H. G. Opitz. Bd. 2.1. B., 1940. S. 9–10).

¹⁹ *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Johannem* 1, 6 (Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). P. 74–79).

жизни, в одном из своих сочинений заметил: «Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы»²⁰. А в высказывании священника Павла Флоренского о том, что истинная жизнь — это жизнь в Истине, можно усмотреть аллюзию на слова Христа: «*Я есть... Истина и Жизнь*»²¹. При этом отец Павел в дополнение замечает, что истинная жизнь «возможна только в любви, подчеркивая тем самым онтологическую связь между Божественной Жизнью и Божественной Любовью»²².

Одним из свойств Божественной жизни является ее вечность. Относительно самого понятия «вечность» необходимо сделать небольшую оговорку. Чтобы это понятие стало доступным современному человеку, по замечанию Вл. Лосского, ему нужно иметь вместо «рационалистического рассуждения» «созерцательное разумение». «Современный человек... — пишет Лосский, — должен (в этом вопросе — *М. И.*) иметь мужество мыслить». В противном случае, «вечность, подобно времени, становится линейной: мы мыслим ее как какую-то неоконченную линию, а бытие мира во времени, от сотворения до (Второго — *М. И.*) пришествия оказывается всего лишь ограниченным отрезком этой линии... Так вечность сводится к какой-то временной длительности без начала и конца, а бесконечное — к неопределенному. Но во что же превращается трансцендентность? Чтобы подчеркнуть все убожество этой философии... достаточно напомнить, — замечает Лосский, — что конечное несоизмеримо с бесконечным»²³. Поэтому, «говоря о вечности, — заключает богослов, — следует избегать категорий, относящихся ко времени... Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категория времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятие: неподвижность, неизменность, непреходящесть

²⁰ Соловьев 1966. С. 290.

²¹ Ин. 14, 6.

²² Пономарев, Фокин и др. 2008. С. 235.

²³ Лосский 1972. С. 149.

некоей статичной вечности: это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, то эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности... Божественная... вечность не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной эону. Она трансцендентна и тому, и другому. Необходимая здесь апофаза запрещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики»²⁴. Святоотеческой мысли было присуще, по выражению Лосского, не только «мужество мыслить», но и дерзновение мыслить, открывавшее ей онтологические просторы Божественной Жизни. «Божественная Жизнь, — по замечанию свт. Григория Нисского, — едина и непрерывна сама в себе; она беспредельна, вечна и ниоткуда никаким пределом не заключена в отношении безграничности»²⁵.

При этом Божественная вечность включает в себя сразу всю полноту бесконечной жизни в абсолютном совершенстве²⁶.

Еще одной тайной Божественной жизни является Троичное обладание ею. Хотя Бог Отец есть не только Жизнь, но и Источник Жизни, превечно рождающий Сына и изводящий Святого Духа, Бог Сын и Бог Дух Святой, наравне с Богом Отцом, есть одна и та же Жизнь, ибо есть одно и то же Божество. Троипостасность Божества не делит единую Жизнь на три составляющих; Святая Троица — это не три, а одна Божественная Жизнь. Ее единство, по замечанию протоиерея Георгия Флоровского, это «совершенное единство бытия и жизни в Трех Ипостасях, каждая из Которых являет в Себе всю полноту Божественной Жизни»²⁷.

В отличие от Бога, Который, — как пишет свт. Григорий Нисский, — «есть Жизнь сама по себе», созданный Богом мир «получает от Него

²⁴ Лосский 1972. С. 149.

²⁵ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 1, 1; 2, 1 (W. Jaeger. Leiden, 1960 (GNO 1). S. 22, 226).

²⁶ Пономарев, Фокин и др. 2008. С. 199.

²⁷ Флоровский Г., прот. 2002. С. 454.

раздаяние благ», наивысшим из которых является жизнь²⁸. Тварная жизнь, таким образом, является даром Божиим, а само творение имеет жизнь, по замечанию ряда отцов Церкви, не по сущности (то есть не само по себе), а как результат приобщения к жизни Божественной. Основа жизни тварного мира находится не в самом этом мире, а в Божественной воле. Тварные существа, по мысли блж. Августина, «существовали и не существовали до того, как были созданы; они существовали в Божественном предведении, но не существовали в собственной природе»²⁹. А прп. Максим Исповедник отмечает: «Тварные существа “суть образы и подобия Божественных идей”, которым они “причастны”. В творении Творец осуществляет, “сущетворит и изводит” Свое предсуществующее в Нем от вечности ведение. В творении изводится из “не сущих” новая реальность, которая становится носителем Божественной идеи, и осуществить ее должна в своем собственном становлении»³⁰. Рассуждая об этой реальности, в появлении которой всеовершенный Бог не нуждался, прот. Г. Флоровский задается вопросом: «К чему это парадоксальное дополнение абсолютной бесконечности Божественной сущности?» Понимая, что рационального ответа на такой вопрос быть не может, он ищет его в метафизических глубинах Божественной любви и делает следующий вывод: Божественная жизнь, причастником которой становится весь тварный мир, — это «тайна, неразрешимая загадка бесконечной любви» Бога³¹. Не в Божественном существе, а в воле Бога, проявлением которой является Его любовь, жизнь тварного мира находит свое основание, ибо этот мир, подчеркнем еще раз, иносущен, иноприроден Богу. Такая иноприродность определяется происхождением жизни тварного мира «из ничего». Творение «из ничего» — это появление некоего «вне», происхождение «другого» — «наряду с Богом. Конечно, не в смысле

²⁸ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium 3, 6* (W. Jaeger. Leiden, 1960 (GNO 2). S. 212).

²⁹ Цит. по: Флоровский Г., прот. 2002. С. 329.

³⁰ Цит. по: Там же. С. 297.

³¹ Цит. по: Там же. С. 318.

какого-либо ограничения Божественной полноты, но в том смысле, что возникает» новая, «вторая иносущная (Богу — *М. И.*) сущность, или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный... субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении... создается совершенно новая... действительность. В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает «другое», что существуют «некие иноприродные тварные капли «наряду с “безмерным и безграничным морем сущности”, как выражался о Боге свт. Григорий Богослов»³². «Есть бесконечное расстояние между Богом и творением; это — расстояние природ. Все отстоит от Бога, по выражению прп. Иоанна Дамаскина, “не местом, но природой”»³³. Отмеченная особенность творения с особой силой подчеркивается во многих святоотеческих высказываниях, в которых святые тайнозрители описывают соединение человека с Богом. В последнее время часто цитируется прп. Макарий Великий, говорящий о душе, которая достигла единства с Богом. В этом единстве душа ощущает, что она и Бог составляют как бы одно целое, потому что она обожена. Однако после этих слов прп. Макарий однозначно и решительно заявляет: «Он — Бог, а она (душа) — не Бог... Он — Творец, а она — творение; Он — Создатель, а она — создание, и нет ничего общего между *Его* и *ее* естеством» (выделено курсивом мной — *М. И.*)³⁴. Никакой общности между этими естествами не создает даже Божественный образ, носителем которого является человек. Творение, по свидетельству свт. Афанасия Великого, «нимало (то есть несколько — *М. И.*) не подобно по сущности (выделено курсивом мной — *М. И.*) своему Творцу»³⁵. А поскольку Божественная Жизнь, как было отмечено выше, является самой сущностью бытия, то и приобщение к ней не может быть вхождением во внутритроичную Жизнь Божества.

³² Цит. по: Флоровский Г., прот. 2002. С. 283.

³³ Цит. по: Там же. С. 283.

³⁴ *Ps-Macarius Aegyptius*. Homiliae spirituales 69, 4 // PG 34, 816.

³⁵ *Athanasius Alexandrinus*. Orationes contra Arianos 1, 20 // PG 26, 53.

В отличие от Бога, бытие и жизнь тварного мира, по выражению блж. Августина, «не совпадают. Быть для него означает не то же самое, что жить»³⁶, поэтому существа, наделенные свободной волей, могут существовать и в смерти. В таком случае они живут уже как бы по новому закону существования, точнее, как выражается Флоровский, по «противозакону», порожденному грехом, и совершают свое «метафизическое (или онтологическое — М. И.) самоубийство», однако им «не дано силы на самоупразднение. Тварь неуничтожима, и не только тварь, утвердившаяся в Боге как в источнике истинного бытия и вечной жизни (и выполнившая свое божественное предназначение — М. И.), но и тварь, определившая себя против Бога» и подчинившаяся злу. Зло лишь «опустошает бытие», однако не может уничтожить жизнь того, кто этому злу подчинился³⁷.

В заключение следует отметить, что подлинная жизнь в мире, который «лежит во зле»³⁸, открылась в своей полноте в Воплощении Второй Ипостаси Святой Троицы. Победивший смерть, Христос, как гласит Священное Писание, стал «Начальником жизни»³⁹. Причем эта жизнь открывается не в отдаленной перспективе, не в потустороннем мире, а здесь и сейчас. К ней можно приобщиться в условиях земного существования и жить вечной жизнью в условиях времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Горфункель 1980 — Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
[Gorfunkel' A. Kh. Filosofia epokhi Vozrozhdeniia (Philosophy of the Renaissance). Moscow, 1980.]
- Лосский 1972 — Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. 1972. Вып. 8. С. 9–128. [Lossky V. N. Ocherk misticheskogo bogoslovia Vostochnoi

³⁶ Augustinus. De Genesi ad litteram 1, 5 // PL 34, 250.

³⁷ Флоровский Г., прот. 2002. С. 286–287.

³⁸ 1 Ин. 5, 19.

³⁹ Деян. 3, 15.

- Tserkvi (Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church) // Bogoslovskie turdy (Theological works). 1972. Vypusk 8. P. 9–128.]
- Пономарев, Фокин и др. 2008 — *Пономарев А. В., Фокин А. Р., Смирнов Д. В., Казарян А. Т. Жизнь* // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 195–246. [*Ponomarev A. V., Fokin A. R., Smirnov D. V., Kazarian A. T. Zhizn' (Life)* // Pravoslavnaia Entsiklopediia. 2008. Tom 19. P. 195–246.]
- Соловьев 1966 — *Соловьев В. С. Собрание сочинений*. Бр., 1969. Т. 3. [*Solov'ev V. S. Sbranie sochinenii (Collected works)*. Br., 1969. Tom 3.]
- СЭС 1980 — Советский энциклопедический словарь / Под ред. А. М. Прохорова. М., 1980. [*Sovetskii entsiklopedicheskii slovar' (Soviet encyclopedic dictionary)* / Pod redaktsiei A. M. Prokhorova. Moscow, 1980.]
- Флоровский Г., прот. 2002 — *Флоровский Г., прот. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии*. СПб., 2002. [*Florovsky G., archpriest. Vera i kul'tura: izbrannye trudy po bogosloviu i filosofii (Faith and culture: selected works on theology and philosophy)*. Saint Petersburg, 2002.]
- ФЭС 1997 — *Философский энциклопедический словарь* / Под ред. Е. Ф. Губского и др. М., 1997. [*Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' (Philosophical encyclopedic dictionary)* / Pod redaktsiei E. F. Gubskogo i drugie. Moscow, 1997.]
- Чешев 2016 — *Чешев В. В. Антропологический смысл категории «деятельность»* // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 22–32. [*Cheshev V. V. Antropologicheskii smysl kategorii "deiatel'nost'" (Antropologicheskii smysl kategorii "deiatel'nost'")* // Voprosy filosofii (Philosophical questions). 2016. № 2. P. 22–32.]

Abstract

Ivanov M. S. The mystery of life

The article is a philosophical essay in which the A. makes an excursion into the history of the solution of the question of the meaning of life. The natural-scientific views, philosophical views of different epochs on this issue are given, the secular approach and the Christian understanding of the meaning of human life are compared. The A. shows that only Christianity can provide a true explanation of the meaning of life, and, proceeding from Orthodox positions, concludes that one can become attached to eternal life even under earthly existence and live it in conditions of time.

Keywords: meaning of life, the essence of life, natural sciences, philosophy, religion, eternal life.

А. Р. ФОКИН

УЧЕНИЕ МАРИЯ ВИКТОРИНА О ДУШЕ И ЕЕ МЕСТЕ В ИЕРАРХИИ СУЩЕГО¹

УДК 128 (211)

Аннотация

Статья посвящена исследованию учения Мариа Викторина (ок. 281/291–382) о душе, ее природе, происхождении и месте в иерархии сущего по его теологическим трактатам о Троице в широком историко-философском контексте. Вначале проводится краткий анализ результатов основных зарубежных исследований по данной теме. Далее автор, основываясь на трактате «О рождении Божественного Слова», проводит реконструкцию психологической доктрины Викторина, согласно которой души занимают среднее, промежуточное положение в иерархии бытия. При этом такое положение является не статичным, а динамичным. Помимо индивидуальных душ, Викторин признает существование мировой, или всеобщей, души. В вопросе о происхождении души Викторин стремится согласовать библейское представление о сотворении души человека Богом с платоновским учением о предсуществовании душ. Показывается, что, согласно Викторину, душа представляет собой независимую сущность, или субстанцию, поскольку она обладает самостоятельным и независимым существованием и может становиться подлежащим («субъектом») Божественного Ума и Духа. Природа души определяется тремя важнейшими характеристиками: мышлением, самодвижением и бестелесностью. В каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей; для того чтобы душа их осознала, необходимо ее просвещение Божественным Логосом. Душе свойственны два вида мышления: чистое интеллектуальное мышление; и мышление по-

¹ Статья написана в рамках гранта Российского гуманитарного научного Фонда (РГНФ-РФФИ), проект № 15–03–00222 «Теологические трактаты Мариа Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

средством чувства. Душа даже в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать Его. Отмечается, что характерной чертой учения Викторина о душе является преобладание в нем платонических и философских элементов над элементами христианскими и богословскими, вследствие чего его учение представляется внутренне противоречивым и несогласованным.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, раннее христианство, Марий Викторин, Плотин, Порфирий, теология, онтология, психология, душа, тело, разум, интеллект, познание, творение.

1. STATUS QUAESTIONIS

Учение римского ритора, философа и богослова Мария Викторина (ок. 281/291—382) о душе, ее природе, происхождении и месте в иерархии сущего представляется одним из самых сложных и запутанных в его философско-теологической системе². Несмотря на то, что серьезно изучать наследие Викторина начали уже в конце XIX в.³, первым исследованием, специально посвященным его учению о душе, была статья Юбера де Лёсса, увидевшая свет в 1939 г. В ней рассматривалась проблема предсуществования душ⁴, представление о котором Викторин заимствовал из греческой философии, но верил, что оно имеет основания в Библии⁵. Исследователь полагает, что у Викторина речь идет не о каком-то «идеальном», а о «реальном» существовании душ до творения материального мира⁶ в Божественном Логосе⁷; он также рассматривает разные варианты,

² Ср.: Hadot 1968. P. 197.

³ Подробнее об истории изучения наследия Мария Викторина и его современном состоянии см.: Фокин 2007. С. 14—49. Из ранних авторов, касавшихся различных аспектов учения Мария Викторина о душе, следует упомянуть обзорные работы Г. Коффмана (Koffmane 1880. P. 16—18), Г. Гайгера (Geiger 1888) и Э. Бэнца (Benz 1932. S. 123—127).

⁴ Leusse de 1939. P. 197—239.

⁵ Ibid. P. 239.

⁶ Ibid. P. 200.

⁷ Ibid. P. 202.

предлагаемые христианским мыслителем для объяснения тех причин, по которым нематериальные души нисходят в этот земной мир⁸; затрагивает вопрос о различии между всеобщей душой и индивидуальными душами⁹, а также о трехчастной структуре души¹⁰. При этом французский ученый опирается большей частью на поздние библейские комментарии Викторина, уделяя меньшее внимание его метафизическому трактату «Против Ария», в котором, однако, содержится немало важных мест для понимания учения Викторина о душе. Кроме того, де Лёсс использовал старое издание трудов Викторина в «Патрологии» Ж.-П. Миня¹¹, изобилующее многочисленными неточностями и дефектами и не основанное на критическом изучении рукописной традиции. В конце исследования автор кратко касается вопроса о зависимости учения Викторина о душе от учения Плотина¹² и приходит к выводу об очевидных параллелях между этими двумя мыслителями: «И у того, и у другого одна и та же концепция материи, источника всего зла; та же концепция души, источника жизни и света; та же концепция падения души, спровоцированного излишним жаром — причиной падения для души и жизни для материи... У Викторина, как и у Плотина, ниспадение предсуществующей души оказывается одновременно и свободным, и вызванным определенной необходимостью природы и внутренней предрасположенностью»¹³.

Тот же недостаток, связанный с отсутствием критического издания оригинальных латинских текстов Викторина, сказался и на пространной

⁸ Leusse de 1939. P. 205–214, 222–224 и др.

⁹ Ср.: «Индивидуальная душа получает свою жизнь от Логоса при посредстве “всеобщей и источниковой души”» (Ibid. P. 221). Здесь же в примечании 3 автор говорит, что «существование всеобщей души утверждается два-три раза в сочинении Викторина (ср.: PL 1116B; 1121B); она называется там *fontanea* и *fons animae*».

¹⁰ Ibid. P. 222.

¹¹ См.: PL 8, 993–1310. О новых критических изданиях догматических и экзегетических трудов Викторина см. в нашей книге: Фокин 2007. С. 33–34, 44–46.

¹² Leusse de 1939. P. 230–235.

¹³ Ibid. P. 232, 235.

статье другого французского ученого, Поля Сежурнэ, для «Словаря католического богословия»¹⁴. В статье он коснулся отдельных аспектов учения Викторина о душе, таких как ее происхождение и место в иерархии существ, соотношение всеобщей души и частных душ, структура души, предсуществование частных душ, их воплощение и падение в материальный мир и последующее освобождение от его оков¹⁵. При этом французский ученый описывает эти составляющие психологического учения Викторина без какой-либо связи с философской традицией, но с позиций строгого католицизма, делая немало фантастических предположений и неверных выводов, основанных на искаженном тексте оригинала и своем богатом воображении.

После того как в 1960 г. усилиями французских ученых П. Анри и П. Адо появилось первое критическое издание теологических трактатов Мария Викторина¹⁶, а затем усилиями А. Лохера и Ф. Гори критическое издание его экзегетических сочинений¹⁷, исследования по психологическому учению Викторина поднялись на качественно новый уровень. Уже в 1962 г. вышла статья Пьера Адо¹⁸, посвященная сравнительному анализу образа Божественной Троицы в человеческой душе у Викторина и Августина. В ней французский ученый рассмотрел данное Викторином определение души как образа Божественного Логоса — сущности разумной, которая есть жизнь и самодвижение, и указал на отличие образа от подобия¹⁹. Он также подробно разобрал тринитарную структуру души, представляющую собой единство трех сил или элементов: бытия, жизни и мышления, благодаря которым в душе отпечатлен образ трех Ипостасей Божественной

¹⁴ Séjourné 1950. Col. 2887–2954.

¹⁵ Ibid. Col. 2929–2938.

¹⁶ Henry, Nadot 1960. Второе исправленное и дополненное издание: Henry, Nadot 1971.

¹⁷ Locher 1972. Более новое критическое издание принадлежит Ф. Гори: Gori 1986.

¹⁸ Nadot 1962.

¹⁹ Ibid. P. 411.

Троицы²⁰, наконец, он остановился на жизненных и познавательных актах души, подражающих актам Божественного Логоса²¹. По мнению Адо, у Викторина, как и у Плотина, душа стоит в таком же отношении к миру, как и Логос к душе: она есть источник движения и жизни для материального мира, так же как Логос есть источник движения и жизни для души²². Как установил французский ученый, существует неоспоримое сходство между описанием структуры души у Викторина, Плотина и Порфирия²³.

Более подробно освещению этого влияния неоплатонизма на учение Викторина о душе посвящена большая монография того же П. Адо «Порфирий и Викторин»²⁴. В ней французскому ученому удалось выделить в тексте трактата «Против Ария» несколько групп философских фрагментов, в которых обсуждаются, в том числе, вопросы о предсуществовании души, ее падении, о структуре души и образе Троицы, причем автор усматривает в этих характеристиках ясное влияние философии Порфирия²⁵. В соответствии с порядком этих фрагментов Адо подробно разбирает учение о «ноэтических уровнях» души, соответствующих уровням сущего: умопостигаемом, рациональном и чувственном²⁶. Исследователь показывает, как различным уровням мировой реальности соответствуют различные действия мировой души, которые суть различные модусы познания души и ориентации ее внимания по отношению к умопостигаемому миру идей или к материи²⁷. Он также обращается к проблематике «умопостигаемой триады» (бытие, жизнь, мышление) применительно к душе, показывая, что бытие души отражает в себе первое Единое,

²⁰ Hadot 1962. P. 413–416.

²¹ Ibid. P. 418–420.

²² Ibid. P. 423–424.

²³ Ibid. P. 434–435.

²⁴ См.: Hadot 1968. Vol. 1–2.

²⁵ Ibid. Vol. 2. P. 35–38 (§§ 57–60).

²⁶ Ibid. Vol. 1. P. 178–206.

²⁷ Ibid. Vol. 1. P. 182–183.

которое Порфирий отождествлял с чистым Бытием, а жизненная сила и движение души отражают второе Единое — Сущее и Ум²⁸. При этом главной целью французского ученого в данном исследовании было не столько понять и реконструировать целостное учение Викторина о душе, сколько использовать его как дополнительный источник наших знаний о философской системе Порфирия, влияние которого на Викторина он считал определяющим²⁹.

В 1974 г. вышла статья Мэри Кларк, американской исследовательницы и переводчицы теологических трактатов Викторина, посвященная отдельным аспектам его антропологии в связи с современными ему философскими учениями³⁰. В ней рассматривается природа человеческой души как «внутреннего человека», наделенного двумя силами или способностями — жизнью и мышлением³¹, и обсуждается место души в иерархии сущего, занимающей промежуточную позицию между миром умопостигаемым и чувственным³². Автор рассматривает процесс интеллектуального познания души, направленного на мир идей, и формирование ее самопознания, а также процесс отворачивания души от сверхчувственного мира и обращение ее к материи³³. Вслед за П. Адо, американская исследовательница обращается к вопросу об образе Божиим в душе, который она видит в способностях жизни и мышления; причем особый акцент она делает на бесстрастии души даже в состоянии соединения с телом³⁴. Кларк также высказывает гипотезу об «андрогинизме» души у Викторина (у которого на самом деле речь идет о человеке-андрогине и Логосе-андрогине), отождествляя с «женской

²⁸ Hadot 1968. Vol. 1. P. 330–345.

²⁹ См.: Ibid. Vol. 1. P. 40–41, 79, 89, 179 и др.

³⁰ Clark 1974. P. 149–166.

³¹ Ibid. P. 150–151.

³² Ibid. P. 151–152.

³³ Ibid. P. 153–158.

³⁴ Ibid. P. 158–160.

фазой» души ее желание оживотворять и порождать, а с «мужской фазой» — духовно воскресать³⁵. Кларк впервые обращает внимание, что у Викторина присутствует восходящее к Филону Александрийскому и Оригену учение о двойственном творении человека: творении «внутреннего человека» (души) по образу Божию в небесном мире и творении его материального тела из земли. Как полагает исследовательница, Викторин проводит соответствующее различие между двумя духами (умами) и двумя душами в человеке: земной человек создан из материального тела, материальной души и материального ума (что Викторин связывает со словами Быт. 2, 7); в него Бог вдунул божественную (небесную) душу и божественный (небесный) ум, сотворенный посредством дуновения Святого Духа³⁶. В связи с этим Кларк скептически настроена в отношении принятия Викторинем теории предсуществования души в смысле ее *вечного* существования наряду с Богом³⁷.

В 1987 г. вышла пространная статья, посвященная антропологии Мария Викторина и принадлежащая перу молодого испано-итальянского исследователя Массимо Стефани³⁸. В ней автор подробно рассматривает доктрину Викторина о «нисхождении» души в мир в космологической перспективе. Для этого он сначала определяет круг релевантных текстов и дает их суммарное содержание³⁹, а затем, путем сопоставления параллельных мест у Викторина и в других философских текстах поздней античности («Герметический корпус», Нумений, Порфирий, Халкидий, Макробий и др.), проясняет такие важные ее составляющие, как соотно-

³⁵ Clark 1974. P. 162.

³⁶ Ibid. P. 163.

³⁷ Ibid. P. 164.

³⁸ Stefani 1987. P. 63–112. Данная статья представляет собой большую часть диссертации того же автора, защищенной им через год, в 1988 г. в Университете Наварры, см. Stefani 1988. P. 107–288. Название статьи (равно как и сама идея) заимствованы автором из упомянутой выше монографии П. Адо; см.: Hadot 1968. P. 181.

³⁹ Stefani 1987. P. 64–67.

шение мировой души и индивидуальных душ⁴⁰, нисхождение души через небесные сферы⁴¹, эфирная или звездная «колесница души»⁴², учение о двух умах и двух душах⁴³, представление о двойном творении человека в александрийской традиции (у Филона, Климента, Оригена, Амвросия) и принятии его Викториним⁴⁴. При этом больший упор Стефани делает на теологических трактатах Викторина, чем на его библейских комментариях.

Наконец, в 1990 г. вышло большое исследование Вернера Штайнмана «Метафизика души у Мария Викторина»⁴⁵. В первой, основной части своей работы немецкий исследователь рассматривает следующие темы, составляющие, по его словам, «метафизику души» (*Seelenmetaphysik*) у Викторина: предсуществование души⁴⁶, ее ниспадение в мир и воплощение⁴⁷, ее освобождение и возвращение в небесный мир⁴⁸, ее новое состояние после этого возвращения⁴⁹; в конце ученый поднимает вопрос о согласовании этой доктрины с библейским учением о творении человека по образу Божию⁵⁰. Штайнман также анализирует отдельные аспекты учения Викторина о душе в его дохристианских логико-риторических сочинениях, а затем сравнивает это учение с «метафизикой души» в его теологических трактатах и библейских комментариях⁵¹. Во второй части исследования автор пытается установить философские источники

⁴⁰ Stefani 1987. P. 68–69.

⁴¹ Ibid. P. 71–76.

⁴² Ibid. P. 76–88.

⁴³ Ibid. P. 93–104.

⁴⁴ Ibid. P. 105–110.

⁴⁵ Steinmann 1990. Как и предыдущее, это исследование представляет собой диссертацию, защищенную автором в Гамбургском университете в 1988 г.

⁴⁶ Ibid. S. 28–36.

⁴⁷ Ibid. S. 36–47.

⁴⁸ Ibid. S. 48–56.

⁴⁹ Ibid. S. 56–64.

⁵⁰ Ibid. S. 64–70.

⁵¹ Ibid. S. 71–83.

и основания викториновой «метафизики души», особенно выделяя среди них Плотина, Порфирия и Ямвлиха⁵². В заключение автор перечисляет основные положения викториновой «метафизики души», в которых содержатся нехристианские (философские) элементы, такие как представление о всеобщности души, о помрачении души как результате соединения с телом и материей, о разных степенях этого помрачения, о том, что душа через самопознание может осознать свою истинную природу и вернуться к своему началу и т. д., и высказывает убеждение: все они так или иначе восходят к метафизике Порфирия⁵³.

В России философско-богословское наследие Мария Викторина до сих пор остается малоизученным, а тема души и познания освещается лишь в одной работе — нашей монографии 2007 г. «Христианский платонизм Мария Викторина», где мы кратко коснулись таких вопросов, как существование мировой души, ее происхождение, место в иерархии сущих, роль в мироздании, а также предсуществование индивидуальных душ, природа души, ее способности и некоторые другие вопросы⁵⁴. Однако там эта тема была раскрыта нами лишь в общих чертах, без углубления в детали и источники. Настоящее исследование призвано восполнить данную лакуну. В нем мы, опираясь как на результаты исследований западных ученых, так и на наш собственный опыт прочтения и перевода теологических трактатов Мария Викторина⁵⁵, предпримем попытку реконструировать его учение о душе и предложить свои ответы

⁵² Stefani 1990. S. 91–110.

⁵³ Ibid. S. 113–120.

⁵⁴ См.: Фокин 2007. С. 139–148.

⁵⁵ В настоящее время вышел из печати наш перевод первого теологического трактата Мария Викторина — «О рождении Божественного Слова» (Фокин 2017b), а также опубликованы фрагменты из трактата «Против Ария» и «Гимнов о Троице» в следующих изданиях: Фокин 2011; Фокин 2017а. Полный перевод всех теологических трактатов Викторина о Троице готовится нами в рамках проекта РГНФ-РФФИ № 5–03–00222 «Теологические трактаты Мария Викторина: синтез раннехристианской теологии и философской мысли поздней античности».

на некоторые из упоминавшихся выше трудных вопросов. При этом мы будем основываться *исключительно* на его *теологических трактатах о Троице* ввиду того, что именно они, по мнению большинства ученых, являются основным источником наших знаний о метафизике и психологии Викторина. Что же касается его библейских комментариев, в которых учение о душе в целом совпадает с учением, изложенным в теологических трактатах, то они требуют специального исследования.

2. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

Прежде чем перейти непосредственно к текстам Викторина, следует отметить, что мы не находим в его теологических трактатах целостного учения о душе, такого, как, например, учение о Божественной Троице. Его представления о душе, ее природе, происхождении, уровнях и способностях души, ее месте в иерархии сущих рассеяны здесь и там по его теологическим трактатам⁵⁶. В этом нет ничего удивительного, поскольку основной целью этих сочинений было опровержение арианского учения о творении Сына «из ничего» и доказательство единосущия Отца и Сына⁵⁷. В связи с этим мы, вслед за другими учеными, вынуждены реконструировать психологическое учение Викторина, выискивая у него по крупицам те места, где он упоминает о душе, ее происхождении, способностях или состояниях. Дело также осложняется тем обстоятельством, что далеко не всегда ясно, где Викторин говорит о всеобщей, или мировой, душе, а где — о душе индивидуальной, а также идет ли речь о чисто когнитивной, или о перформативной активности души⁵⁸. Нет ясности и с источниками его мнений, идентифицировать которые очень сложно, а порой практически невозможно. По примеру некоторых предыдущих ученых

⁵⁶ См., например: Stefani 1987. P. 65.

⁵⁷ Подробнее об этом см.: Фокин 2007. С. 59–66.

⁵⁸ В связи с этим, в ходе работы над переводом его теологических трактатов о Троице нам часто приходилось отмечать такие места вопросом, о какой душе там идет речь.

мы построим наше исследование на анализе основных фрагментов из теологических трактатов Викторина, в которых говорится о душе. При этом целесообразно будет рассмотреть тексты в хронологическом порядке их появления⁵⁹. По ходу изложения мы постараемся установить возможные философские источники психологического учения Викторина, а в конце сделать обобщающие выводы.

3. ДУША, ИДЕИ, ОТЕЧЕСКИЙ УМ И СВЯТОЙ ДУХ

В трактате «О рождении Божественного Слова» (*Liber de generatione Divini Verbi*), первом из цикла теологических трактатов о Троице, в котором Викторин ведет полемику со своим вымышленным адресатом — арианином Кандидом, представляющим точку зрения крайних ариан⁶⁰, по вопросу о том, возможно ли отнести понятие рождения к Богу, встречается ряд интереснейших фрагментов, относящихся к душе. Уже в самом начале первой главы мы читаем:

«Поскольку нашей душе сообщен Отеческий Ум (*νοῦς πατριχός*) и ниспосланный свыше Дух приводит в движение от вечности начертанные в нашей душе образы идей, наша душа как бы в некоем умном вознесении желает видеть неизреченные предметы и неисследимые тайны Божиих волений и деяний, хотя ныне для нее, обитающей в этом теле, их трудно даже постичь, а выразить просто невозможно»⁶¹.

⁵⁹ Реконструкцию этого порядка провел в свое время П. Адо; см.: Hadot 1971. P. 253–262, 301–303.

⁶⁰ По мнению большинства ученых, этот Кандид, представляющийся другом Викторина и признаваемый таковым самим Викторином, на самом деле является вымышленным персонажем — псевдонимом самого Викторина. См.: Simonetti 1963. P. 155; Simonetti 2006. P. 842; Nautin 1964. P. 309, 317, 319; Hadot 1971. P. 272–275.

⁶¹ *Marius Victorinus. De generatione Divini Verbi* 1:6–12. Последняя фраза является аллюзией на знаменитое высказывание Платона о познании Демиурга в «Тимее» (*Plato. Timaeus* 28c:3–5 (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4.)). Еще ближе по форме к фразе Викторина знаменитое высказывание из «Герметического корпуса»: «Бога постичь

Из этого небольшого отрывка можно вывести несколько важных заключений для реконструкции учения Викторина о человеческой душе. Во-первых, очевидно, что речь здесь идет об индивидуальной душе каждого человека. Во-вторых, в каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей. Отсюда также следует, в-третьих, что и сами души вечны или, по крайней мере, существовали до того, как стали обитать в этом теле. В-четвертых, образы вечных идей в душе, соединенной с телом, находятся в смутном, неясном состоянии; чтобы душа их осознала и восприняла, ей необходимо получить непосредственное просвещение от Божественного Ума и Духа, Которые воздействуют на душу непосредственно изнутри. В-пятых, душа и в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать тайны Божии.

В рассматриваемом фрагменте присутствует несколько герменевтических трудностей. Прежде всего, из текста не ясно, что такое «Отеческий Ум» (или «Ум Отца», для него Викторин использует греческое выражение *νοῦς πατριῶς*) и чем он отличается от «ниспосланного свыше Духа» (*spiritus desuper missus*). Как установил П. Адо⁶², выражение *νοῦς πατριῶς*, встречающееся также у Аврелия Августина⁶³, восходит к Порфирию⁶⁴ и Халдейским Оракулам⁶⁵. Действительно, как сообщает Августин, «Порфирий говорит о Боге Отце и Боге Сыне, которого по-гречески называет “отеческий Интеллект или отеческий

трудно, а выразить невозможно тому, кому и постичь тяжело» (Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν. φράσαι δὲ ἀδύνατον ᾧ καὶ νοῆσαι δύνατον. Corpus Hermeticum. Fr. 1.1:1–2 (A.-J. Festugière, A. D. Nock, P., 1954. Vol. 3. P. 2)).

⁶² См.: Henry, Hadot 1960 (SC 69). P. 690; Hadot 1968. P. 194, 266–267, 309–310.

⁶³ Paternus intellectus. См.: Augustinus. De civitate Dei 10, 23. 29 // PL 41, 300. 307.

⁶⁴ См.: Porphyrius. De regressu animae. Fr. 8.

⁶⁵ См.: Oracula Chaldaica. Fr. 38:1 (Ἐννοια πατρός (É. des Places. P., 1971. P. 76); ср. также: Fr. 3 :1–4:1 (É. des Places. P., 1971. P. 64).

Ум» (*paternum intellectum vel paternam mentem*)»⁶⁶. Таким образом, если довериться свидетельству Августина, речь здесь идет о Сыне Божиим, Которого Викторин называет также Логосом и многими другими именами, как, например, в этом отрывке из первой книги трактата «Против Ария»:

«Сын есть Глагол (*Verbum*) и Глас (*vox*); Он есть Жизнь, Слово (*Λόγος*), Движение, Ум (*Noûς*), Премудрость, первое Существование и Сущность (*existentia et substantia prima*), Действие Потенции (*actio potentialis*), первое Сущее (*ὄν primum*), истинно Сущее (*vere ὄν*), из Которого, и через Которого, и в Котором все сущие (*ὄντα*)⁶⁷; Он есть средний в углу, образуемом Троицей; Он являет предсуществующего Отца (*Patrem praeeexistentem*) и наполняет Собой Святого Духа (*Sanctum Spiritum*) для [осуществления] совершенства»⁶⁸.

Таким образом, возвращаясь к нашему первому фрагменту о душе, можно заключить, что человеческие души имеют внутри себя непосредственную связь или доступ к Божественному Логосу («Отеческому Уму»), Который им «сообщен» (*lat. inditus*, букв. «вложен», «встав-

⁶⁶ *Augustinus. De civitate Dei* 10, 23 // PL 41, 300 = *Porphyrius. De regressu animae*. Фг. 8.

⁶⁷ Ср.: Рим. 11, 36; Кол. 1, 16–17.

⁶⁸ *Adversus Arium* 1, 56 :15–20. Последняя фраза (*complet Sanctum Spiritum in perfectionem*) допускает различные варианты перевода: «и наполняет Святого Духа, чтобы совершенство было полным» (Henry, Hadot 1960. (SC 68). P. 365); «посылает Святой Дух для совершенства» (*Marius Victorinus* 1981. P. 181–182). Впрочем, из латинского текста до конца не ясно, о чем совершенстве идет речь: творений, которым сообщается Святой Дух, или самого Святого Духа, Который в системе Викторина есть Божественное Самосознание и Блаженство и благодаря Которому достигается полнота бытия в Троице (см.: Фокин 2014. С. 414–415). Судя по контексту, речь все же идет о совершенстве творений: «Действительно, все [творения] возникают Словом Силы и все становятся совершенными Премудростью Святого Духа» (*Adversus Arium* 1, 56:23–25).

лен»); а Он, в свою очередь, посылает для их просвещения Святой Дух, Который неотделим от Него Самого, будучи Божественным Мышлением и Самосознанием⁶⁹. Именно Святой Дух непосредственно воздействует на человеческую душу, просвещает ее и ведет к припоминанию вечных идей (*intellegentiae*, букв. «умозрений», «мыслей»), «образы» (*figurationes*) которых вечно в ней «запечатлены» (*inscriptas ex aeterno*)⁷⁰ и которые она схватывает непосредственно, когда с ней соединяется Божественный Ум⁷¹. Эти вечные идеи, которые Викторин называет иногда «умозрениями» (*intellegentiae*), иногда логосами (*λόγοι*, «смыслами»), иногда «умопостигаемыми» (*intellectibilia*), иногда «истинно сущими»

⁶⁹ См., например, *Adversus Arium* 1, 58:1–3; 2, 2:31–32; 3, 8:42–43; 3, 9:1–7; 3, 9:1–7; *Hymni*. 1, 75–78 и др. Подробнее о связи Сына и Духа, образующих собой вторую диадку в тринитарной доктрине Мария Викторина, см.: Фокин 2014. С. 413–419.

⁷⁰ Сходное представление об отпечатках идей Ума в душе встречается у Плотина: «Ведь это чистое начало души и ума принимает запечатленные [в нем] следы» (τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπιεικόμενα ἔχουσα. *Plotinus*. *Enneadeae* 5, 3. 3:11–12 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden)). В латинской философской традиции Цицерон использовал выражение *inchoatae intellegentiae* для указания на врожденные душе идеи, на основе которых развивается ее познание под воздействием чувств (см.: *Cicero*. *De legibus* 1, 30:7–11).

⁷¹ Ср. параллельное место в *De generatione Divini Verbi* 8:2–7, где также речь идет о вхождении Божественного Ума в душу, обеспечивающем ей как самопознание, так и познание идей. Сходное место есть и в *Adversus Arium* 1, 58:23–24, где говорится, что души благодаря просвещающему действию Святого Духа (*per Sanctum Spiritum administratorem*) в своем познании и любви восходят «к божественным и животворящим умозрениям» (*ad divinas et vivefacientes intellegentias*). Представление об идеях, начертанных в душе Умом, которые можно познать благодаря исходящему от него просвещению, встречается и у Порфирия: «Телом Ума должно считать разумную душу, которую питает Ум находящимися в ней мыслями, которые он отобразил и запечатлел от истины Божественного закона, приводя к их осознанию через имеющийся в нем свет» (νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. *Porphyrius*. *Ad Marcellam*. 26:8–11 (É. des Places. P., 1982. P. 121)).

(*quae vere sunt*)⁷², вечно содержатся в Божественном Логосе, Который, согласно Викторину, есть «Семя всех сущих»⁷³ и в Котором «все сущие восуществлены»⁷⁴, то есть содержатся сущности всех сущих.

Все это ясно свидетельствует о том, что даже в своих христианских сочинениях, призванных служить укреплению новой религии, которую с таким воодушевлением Викторин принял на закате своей жизни⁷⁵, он не смог, да и не захотел пересмотреть свои платонические взгляды в области метафизики и психологии. При этом нетрудно заметить, что рассмотренное выше представление об отпечатках идей в душе, запечатленных в ней «вечно» (*ex aeterno*), имплицитно предполагает и вечное существование самой души⁷⁶, что, как мы увидим далее, представляло для Викторина определенную трудность при согласовании этого положения с библейским учением о творении человека, которое он принимал и которое стремился примирить со своими платоническими убеждениями.

⁷² См.: De generatione Divini Verbi 7:4–6; 13–14; 8:2–3. О понятии «истинно сущие» речь пойдет ниже, в § 4.

⁷³ Eorum quae sunt semen λόγος est (De generatione Divini Verbi 25. 7); ср. также: semen omnium quae sunt (Adversus Arium 1, 19:20); semen est et velut elementum omnium quae sunt (Adversus Arium 1 25:25–26).

⁷⁴ Insubstantiata enim sunt omnia ὄντα in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ (Adversus Arium 1, 26:3–4).

⁷⁵ См.: *Augustinus. Confessiones.* 8, 2:4–5 (L. Verheijen. Turnholti, 1981 (CCSL 27). P. 116); а также: Фокин 2007. С. 52–54.

⁷⁶ Эмплицитно об этом вечном (*ex aeterno*) существовании душ в Божественном Логосе Викторин говорит, например, в своем «Комментарии на Послание к Ефессянам»: «Итак, во-первых, давайте посмотрим, почему он сказал таким образом: Избрал нас Бог. Конечно же он избрал нас, поскольку мы уже были, и избрал во Христе. Итак, и мы и Христос были прежде. И что значит прежде? Конечно же от вечности. Ибо он сказал следующее: прежде сложения мира. Ведь Он говорит, что избрал нас прежде сложения мира. Он избрал только тех, кто уже были, и затем, когда сказал: во Христе, то есть в Нем, значит, и Христос был, и мы были во Христе. Ведь не может быть, чтобы Христос был, а нас не было, если Он избрал нас в Самом Христе. Итак, мы были духовными, если мы были во Христе, а если мы были во Христе и были духовными, то были, как он после добавил, прежде сложения мира» (Commentarius in Epistulam ad Ephesios. 1, 4:30–40).

4. ДУША — СУБСТАНЦИЯ МЫСЛЯЩАЯ И СУЩАЯ

Следующий важный отрывок встречается в конце 7-й — начале 8-й главы рассматриваемого трактата. Вот, что мы там читаем:

«[7] Итак, умопостигаемые сущие суть истинно сущие, а мыслящие сущие — просто сущие. Все они принадлежат к душам, по природе надежным мышлением, но еще не обладающим актуальным познанием, а лишь приспособленным к мышлению. В самом деле, когда Ум (*ὁ νοῦς*), пробуждаясь в душе, просветляет и просвещает мыслящую потенцию души, придает ей вид и форму, тогда рождается [истинное] мышление и совершенство души. И поэтому душа называется также субстанцией, поскольку всякая субстанция есть субъект. А субъект является подлежащим чего-то иного. Душа же является подлежащим для Ума (*τῷ νοῦ*) и Духа. Следовательно, душа — это субстанция. [8] Таким образом, все те [сущие], которые являются душами, суть просто сущие (*ὄντα*), а не истинно сущие. Итак, наша душа постигает истинно сущие, поскольку, если в душу, способную к мышлению, входит Ум (*νοῦς*), она постигает также и сущие (*ὄντα*), то есть сами эти мыслящие [сущие] — ведь душа понимает, что она есть душа; и так исходя из сущих [в душе] возникает познание самих сущих, то есть истинно сущих»⁷⁷.

Из этого отрывка можно извлечь новые важные сведения для реконструкции учения Викторина о душе. Прежде всего, речь здесь идет о природе души, точнее, *индивидуальных душ* — ведь души тут упоминаются во множественном числе: *animae intellectuales*, а также об их месте в иерархии сущего. В самом начале отрывка встречаются две пары взаимосвязанных понятий:

- *умопостигаемые сущие (intellectibilia) — мыслящие сущие (intellectualia)*
- *истинно сущие (quae vere sunt) — просто сущие (quae sunt tantum)*

⁷⁷ Victorinus. De generatione Divini Verbi 7:13–8:7.

Выясним, что они означают. Под *умопостигаемыми сущими* здесь, по всей вероятности, понимаются Божественные *идеи*, которые обладают истинным неизменным бытием и потому называются истинно сущими⁷⁸. Что же касается *мыслящих сущих* (*intellectualia*), то это, как поясняет здесь же сам Викторин, *человеческие души*, которые по природе способны к мышлению (*animarum in natura intellectualium*), но еще не обладают актуальным познанием (*nondum intellectum habentium*)⁷⁹. Это возможно, если

⁷⁸ В той же главе к «истинно сущим» Викторин помимо наиболее абстрактных идей (таких как существование, жизнь, мышление и бытийность, жизненность, мысленность) относит также идеальные понятия — знание, науку, добродетели, теорию, мнения и совершенство (*cognoscentia, disciplina, virtutes, λόγοι, opinionones, perfectio. De generatione Divini Verbi 7:2–6*). Перечисленные здесь понятия взяты преимущественно из различных диалогов Платона (см.: *Plato. Sophista 248e; 260a* (J. Burnet. Oxford, 1900 (1967). Vol. 1); *Phileb 66a–b* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2) и др.). Кроме того, сюда же Викторин относит некие «занебесные сущие» (*omnia supracaelestia*), — видимо, те, которые принадлежат к миру истинно сущего, лежащему за пределами видимого неба (ср. *Adversus Arium 3, 3:21: a divinis et supracaelestibus; 4, 11:23: vivunt supracaelestia*). Это выражение весьма сходно с выражением Платона из *Федра*: *ὑπερουράνιος τόπος*, «занебесная область» истинно сущего — чистых идей, которую созерцают божественные души, взойдя вместе с богами на небесный хребет (см.: *Plato. Phaedrus 247c* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2); ср. также: *Nadot 1968. P. 180. Примеч. 1*). Но самое интересное, что среди этих «занебесных сущих» Викторин упоминает «дух, ум и душу» (*spiritus, νοῦς, anima. De generatione Divini Verbi 7:3*). Сходный перечень со включением в него Бога Отца и Сына—Иисуса мы находим и в *Adversus Arium 1, 25:42–44* (*Catena enim Deus, Iesus, spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia*). О каком духе, каком уме и какой душе здесь идет речь? Вероятно, под духом здесь понимаются ангельские духи, пребывающие выше видимого мира. (Ср. *Adversus Arium 4, 11:9–10. archangelos, angelos, thronos, glorias ceteraque quae supra mundum sunt*). Они же, вероятно, именуются и умом (умами). Но что такое здесь занебесная душа? Возможно, это те божественные души, которые, согласно «Федру», движутся вслед за колесницей Зевса и другими богами и еще не упали в материальный мир. Но возможно, что это и мировая душа из «Тимея», коль скоро она стоит здесь в единственном числе.

⁷⁹ Само различие между мыслящим и мыслимым (*νοερά и νοητά*), восходящее к метафизике Аристотеля и Плотина, характерно для позднего неоплатонизма — Ямвлиха, Прокла, Дамаския и др. См., например: *Proclus. Theologia. Platonica. 4, 1* (H. D. Saffrey,

только души уже обрели тела и чувственное познание, покинув область чисто умопостигаемого, что хорошо согласуется с идеей предсуществования душ. Далее, души называются здесь *просто сущими*, поскольку они обладают нематериальным, духовным бытием, как и идеи, но не являются неизменными по своей природе и связаны с материальными телами⁸⁰. Все они выстроены Викторином в общую *иерархию сущих*, состоящую из четырех уровней:

«Из сущих одни суть истинно сущие (*vere quae sunt*), другие — [просто] сущие (*quae sunt*), третьи — не истинно не сущие (*non vere non sunt*), а четвертые — [просто] не сущие (*quae non sunt*)»⁸¹.

«Отсюда происходит такой естественный порядок сущих (τῶν ὄντων iste naturalis ordo): истинно сущие (ὄντως ὄντα), сущие (ὄντα), не истинно не сущие (μὴ ὄντως μὴ ὄντα), не сущие (μὴ ὄντα)»⁸².

В данной иерархии, наиболее близкий аналог которой встречается гораздо позднее у Прокла⁸³, *истинно сущие* — это умопостигаемые идеи, *просто сущие* — это мыслящие души, *не истинно не сущие* — это тела,

L. G. Westerink. P., 1981. Vol. 4. P. 6); 4, 37 (H. D. Saffrey, L. G. Westerink. P., 1981. Vol. 4. P. 110); *Proclus. Commentaria in Cratylum* (G. Pasquali. Leipzig, 1908. S. 59:9–11, 60:21–25, 64:28–65:1); *Proclus. Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Leipzig, 1906. Bd. 3. S. 102:3–5) и др. Следует отметить, что Марий Викторин иногда говорит о вечном мире идей в его отличии от материального космоса в целом как о *intellectibilibus atque intellectibus, noetis et noeris* (см.: *Adversus Arium* 1, 60:10–11; 1, 61:12; 4, 2:18–19; 4, 25:20).

⁸⁰ Ср.: *De generatione Divini Verbi* 9:26–27 (Sed cum sit anima substantia, dicitur et ista versibilis. «Но хотя душа является сущностью, именуется и она изменяемой»).

⁸¹ *De generatione Divini Verbi* 6:5–6.

⁸² *De generatione Divini Verbi* 8:19. Ср. также: *De generatione Divini Verbi* 11:1–2.

⁸³ *Proclus. Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Bd. 1. Leipzig, 1903. Vol. 1. S. 233:1–4): «Некоторые из древних называют истинно сущим (ὄντως ὄν) область умопостигаемого (τὸ νοητὸν πλάτος), не истинно сущим (ὄντως ὄν) — [область] душевного (τὸ ψυχικόν), не истинно не сущим (ὄντως δὲ ὄν) — [область] чувственно воспринимаемого (τὸ αἰσθητόν), а истинно не сущим (ὄντως δὲ ὄν) — материю (τὴν ἕλην)».

а не *сущие* — это материя⁸⁴. Отождествление мыслящих сущих с душами в целом было характерно для неоплатонизма, в частности для Порфирия⁸⁵, который рассматривал душу как мыслящую субстанцию (*νοερὰ οὐσία*)⁸⁶, называя ее так потому, что она способна мыслить всеобщий Ум, который у Порфирия, так же как и у Плотина, есть нераздельное единство мыслящего и мыслимого (*νοῦν καὶ νοούμενον ἕλον ἕλω*)⁸⁷. Сходным образом у Викторина душа рассматривается как «подлежащее для Ума (τῷ νοῷ) и Духа» (*subiacet τῷ νοῷ et spiritui*). Вероятно, под «Умом» и «Духом» Викторин понимает здесь Логос и Святой Дух, Которые, как мы упоминали выше, в тринитарном учении Викторина образуют нерасторжимое единство. Отсюда также следует, что душа — это *особая сущность*, или *субстанция* (*substantia*). Она называется субстанцией или субъектом (*subiectum*) потому, что как бы «лежит под» (*subiacet*) Умом и Духом, то есть воспринимает Их в себя⁸⁸. Данное представление может восходить к Плотину, согласно которому душа есть подлежащее или материя для Ума, от которого она воспринимает свою форму в процессе мышления⁸⁹.

Сходным образом мыслит и Викторин: для того чтобы в человеческой душе пробудился дремлющий в ней ее собственный ум (*noster νοῦς*)⁹⁰ и начал мыслить истинно сущее (умопостигаемые идеи), необходимо воздействие

⁸⁴ Подробнее об иерархии сущего и не сущего у Викторина см. в нашей статье: Фокин 2016. С. 130–169.

⁸⁵ См.: Hadot 1968. Р. 101.

⁸⁶ *Porphyrius*. De abstinence 1, 30 (A. Nauck. Leipzig, 1886. S. 107–108); *Sententiae* 32 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 22–35).

⁸⁷ *Porphyrius*. *Sententiae* 44:11 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 57).

⁸⁸ К этой теме души как субстанции Викторин вернется ниже, в 10-й главе трактата.

⁸⁹ См.: *Plotinus*. *Enneadae* 3, 9:5; 5, 1:3 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951, 1959. Vol. 1. Р. 415. Vol. 2. Р. 265–266) и др.; ср. также: Hadot 1968. Р. 195.

⁹⁰ Данное выражение содержится здесь же, в 7-й главе трактата: *De generatione Divini Verbi* 7.7. Ср. сходное выражение у Порфирия: «наш разум... созерцатель» (*ὁ ἡμέτερος νοῦς ... θεωρός*, *Porphyrius*. *Sententiae* 43:41–42 (E. Lamberz. Leipzig, 1975. Р. 46)). Очевидно, в данном случае речь идет об уме как части или способности человеческой

на него со стороны Божественного Ума (νοῦς) — Логоса-Духа. Как замечает в связи с этим П. Адо, термин «ум» (νοῦς) используется здесь в двух разных смыслах: «С одной стороны, “наш” ум приближается к “умопостигаемым” сущностям, а значит, он ниже, чем уровень умопостигаемого; с другой стороны, ум пробуждается в душе, чтобы просветить нашу интеллектуальную способность и входит в нас, а значит, он трансцендентен самой душе»⁹¹. Как предполагает французский ученый, вполне вероятно, что на Викторина оказала влияние аристотелевская теория двух умов — *активного* и *пассивного*; первый приходит извне (θύραθεν) и пробуждает мыслящую способность, дремлющую в душе, которая становится умом, постепенно овладевающим всем тем, чем активный ум обладает актуально⁹². В случае с Викториним речь идет скорее о неоплатонической интерпретации теории Аристотеля. Так, согласно Плотину и Порфирию, собственный ум души есть одновременно и способность получить интеллектуальное просвещение свыше, и совокупность идей и понятий, врожденных душе и запечатленных в ней, которые ожидают, когда они будут обнаружены и развиты⁹³. Что

души, от которого Викторин отличает Божественный Ум, отделенный от души и отождествляемый им с Логосом и Святым Духом.

⁹¹ Hadot 1968. P. 192.

⁹² См.: *Aristoteles*. De anima 3, 5, 430a. Ср. также интерпретацию Александра Афрондсийского, весьма близкую к Викторину: «Таким же образом и Божественный Ум, с одной стороны, всегда действует сам (поэтому он существует актуально), а, с другой, [действует] через орган, когда от соединения тел и их сочетания происходит таковой орган. Ибо тогда он производит уже некое вещественное действие и таковым является наш ум» (τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεῖος νοῦς αἰεὶ μὲν ἐνεργεῖ (διὸ καὶ ἔστιν ἐνεργεῖα), καὶ δι' ὄργανου δέ, ὅταν ἐκ τῆς συγχρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς εὐκρασίας γένηται ὄργανον τοιοῦτον. ἰλικὴν γὰρ ἤδη τινὰ τότε ἐνεργεῖαν ἐνεργεῖ καὶ ἔστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς. *Alexander Aphrondisiensis*. De anima (I. Bruns. В., 1887. S. 112: 27–30). См.: Hadot 1968. P. 193.

⁹³ См., например: *Plotinus*. Enneadae 1, 1. 13; 1, 2. 4; 3, 9. 15 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951. Vol. 1. P. 61); *Porphyrius*. Ad Marcellam 10 (É. des Places. P., 1982. P. 111–112); *Commentaria in Parmenidem* 4, 23–25 (P. Hadot. P., 1968. Vol. 2. P. 68); *Ad Gaurum*. 12, 3 (K. Kalbfleisch. В., 1895. S. 51) и др.

же касается активного ума, то у Плотина и Порфирия его место занимает всеобщий Ум, всегда находящийся в состоянии актуальности⁹⁴.

Так или иначе, согласно рассматриваемому отрывку из трактата Викторина, посредством интеллектуального познания и самопознания человеческая душа может открыть в себе совершенный мир истинно сущих идей и достичь совершенного мышления, для чего она нуждается в помощи и просвещении со стороны Божественного Логоса, который по своей природе находится выше души, но может соединяться с ней непосредственно.

5. ДВА ВИДА МЫШЛЕНИЯ ДУШИ

Далее в 9-й главе трактата Викторин подробнее останавливается на том, какое мышление свойственно душе как мыслящей субстанции:

«Мышление действует двояким образом: посредством своей собственной мыслящей потенции, а также посредством чувства, которое есть как бы подражание мышлению. В свою очередь, чувство, поскольку оно является подобием постигнутого умом и подражанием мышлению, если оно совершенным образом постигает действие мышления, которое укрепляет его в осуществлении его действия, то становится чувством, подобным и близким к чистому мышлению. И таково то [мышление], которое постигает небесные [объекты] и те, которые существуют в эфире, и те, которые рождаются и воспроизводятся в природе и материи (*in ὕλη*), и иные [вещи] подобного рода, потенция [к познанию] которых заключается в чувственном познании, и бытие которых есть некоторым образом и бытие, и небытие. В самом деле, небо и всё, что в нем, и весь мир, состоящий из материи и формы (*ex ὕλη*), находится в смешанном состоянии, а значит, он не является простым. Итак, части этого мира, которые причастны мыслящей душе, принадлежат к силе и природе

⁹⁴ См., например: *Plotinus. Enneadae* 5, 1, 3; 5, 9, 5 (Р. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. P. 265, 416) и др.

[не] истинно не сущих. Ведь они пользуются мышлением, но мышлением, которое сообразно чувству; и согласно чувству они непостоянны и изменчивы, а согласно мышлению — постоянны и неизменны»⁹⁵.

Из данного отрывка можно заключить, что, согласно Викторину, человеческая душа способна к двум видам мышления. Первое реализует собственно *интеллектуальную потенцию души (propria potentia intellectualis, iuxta intellegentiam)*; оно *простое и чистое (pura intellegentia)* и не связано с материей и телесными чувствами. Такое истинное мышление направлено прежде всего на *умопостигаемые сущие* — идеи; и если наш ум правильно его использует, то он постигает идеи, получает от них свою форму и достигает состояния покоя⁹⁶. Но интеллектуальное мышление может быть направлено и на саму душу, которая тоже является умопостигаемой сущностью⁹⁷; в последнем случае это будет *самопознание*, о котором упоминалось в предыдущем фрагменте⁹⁸; вероятно, оно является более низкой формой мышления, поскольку предполагает осознание душой различия между ней самой и идеями⁹⁹.

⁹⁵ De generatione Divini Verbi 9:5–22.

⁹⁶ См.: De generatione Divini Verbi 7:7–9 (In ista noster νοῦς si recte ingreditur, comprehendit ista et ab his formatur et stat intellegentia iam non in confusione inquisitionis existens. «Если наш ум правильно подступает к этим [идеям], он постигает их, получает от них форму и прекращает [свой поиск], как мышление, которое существует уже без [всякого] смущения, происходящего от поиска»).

⁹⁷ Ср. упоминание о душе среди истинно сущих в De generatione Divini Verbi 7:3.

⁹⁸ Ср. также ниже в De generatione Divini Verbi 10:23: intellegit et semet semet ipsam.

⁹⁹ См.: De generatione Divini Verbi 7:10–13. См. также: Hadot 1968. P. 190. О том, что душа может обращаться к мышлению как умопостигаемых идей, так и самой себя, говорит также Порфирий (*Porphyrius. Symmikta Zetemata (Zetemata; Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft. Heft 20 / Hrsg. H. Dörrie. München, 1959. S. 83, 85) = Nemesius. De natura hominis 3, 21 (M. Morani. Leipzig, 1987. S. 38)*); ср. также: *Plotinus. Enneadae 5, 3, 6, 1–5 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. P. 306)*.

Другой вид мышления души — это мышление посредством *чувства* (*sensus, iuxta sensum intelligentia*), или *чувственное познание* (*sensualis intelligentia*), которое есть как бы *подражание мышлению* (*imitatio intelligendi, imitamentum intellegendi*) или *подобие постигнутого умом* (*simulacrum intellecti*); оно направлено на различные материальные предметы, будь то небесные или земные — на все, что состоит из материи и формы (*ex ὕλη consistens et specie*) — и воспринимает их различные качества, будучи не в состоянии постичь саму подлежащую им бесформенную материю¹⁰⁰. Позднее, в трактате «Против Ария» Викторин назовет эту силу чувственного познания (*sensibilis potentia*) «материальным умом» (*hylicus νοῦς*)¹⁰¹.

Чувственное познание возникает в душе, когда она обращается от мира умопостигаемого к миру чувственному и к материи, и, очевидно, предполагает соединение души с телом¹⁰². При этом если сила чувственного познания получает помощь от интеллектуального познания, то такое познание становится подобным и близким к чистому мышлению. Как предположил П. Адо, речь здесь вновь идет о присутствии высшей способности в низшей, подобно присутствию активного Ума (Логоса) в пассивном уме души (ее собственном уме): «Высшая способность присутствует в низшей, то есть пользуется ею как инструментом и производит действие, по своей форме соответствующее низшей способности, а низшая способность находится в гармонии с высшей и обращается к ней... И так же, как активный ум активизирует ум пассивный в той мере, в какой тот расположен к полу-

¹⁰⁰ Ср.: De generatione Divini Verbi 9:23–25.

¹⁰¹ См.: Adversus Arium 1, 62:32–33; ср. также: Plotinus. Enneadae 4, 3, 23 (Р. Henry, Н.-R. Schwyzer. Р. — Br. — Leiden, 1959. Vol. 2. Р. 48–49).

¹⁰² Как полагает П. Адо, у Викторина «чувственное мышление есть мышление, свойственное воплощенной душе; оно есть мышление одушевленных существ и имеет своим объектом сущие, наделенные душой и умом» (Hadot 1968. Р. 198). Однако *эксплицитно* Викторин не говорит о том, что чувственное познание связано с воплощением, но лишь с направленностью на материю и материальные предметы.

чению просвещения, точно так же и ум души активизирует способность чувственного восприятия в той мере, в какой это последнее расположено к восприятию действия мышления. В этом случае чувственное восприятие “уподобляется” мышлению и становится “близким к нему”¹⁰³. Возможно также, что учение Викторина о двух видах мышления представляет собой интерпретацию учения Платона в «Тимее» о двух видах движения мировой души в отношении к иному или к тождественному, в результате которых рождаются либо истинные мнения и убеждения, основанные на чувстве, либо ум и знание, основанные на мышлении¹⁰⁴.

В связи с этим встает вопрос: о какой душе и о чем интеллектуальном и чувственном мышлении в данном фрагменте трактата Викторина идет речь? Об индивидуальной душе и ее мышлении? Но как индивидуальное мышление может постигать сразу все, что находится на и небе, и на земле? Скорее всего, речь здесь идет уже о *всеобщей*, или *мировой*, душе, представление о которой Викторин заимствовал из неоплатонической традиции, восходящей к тому же платоновскому «Тимею»¹⁰⁵.

¹⁰³ Nadot 1968. P. 198–199. Здесь же Адо отмечает, что выражения *propinquus* и *vicinus* (букв. «близкий» и «соседний») могут иметь два разных значения: подобия по действию и близости в пространстве. Первое означает, что если чувственное познание находится в гармонии с интеллектуальным мышлением и позволяет ему действовать через себя, то, реализуя свою способность, оно становится подобным ему. Второе же указывает на близость низших частей разума к высшим частям способностей чувственного восприятия и желания, помещающимся в мозге.

¹⁰⁴ Plato. *Timaeus* 37ac (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4); см. также: Nadot 1968. P. 200.

¹⁰⁵ Plato. *Timaeus* 30b; 34b–36d (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4.); *Leges* 10, 896e–897d (J. Burnet. Oxford, 1907 (1967). Vol. 5); см. также: *Plotinus*. *Enneadae* 1, 1, 13; 2, 2, 1; 2, 3, 13; 2, 9, 5; 3, 2, 3; 4, 4, 16; 4, 7, 9; 5, 1, 2; 5, 1, 12; 5, 2, 1–2; 6, 4, 4 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1951–1973. Vol. 1. P. 60–61, 158–160, 175–177, 2228–230, 270–271. Vol. 2. P. 93–94, 213–214, 262, 286–287, 290–296); *Corpus Hermeticum*. *Κλέτης* 10, 7. 11 (A.-J. Festugière, A. D. Nock. Vol. 1. P., 1946 (1972). P. 116); *Macrobius*. In *somnum Scipionis*. 1, 12, 7 (M. Armisen-Marchetti. P., 2001. P. 67) и др.

В самом деле, Викторин говорит здесь, что есть некие «части этого мира, которые причастны мыслящей душе» (*huius mundi quae partes sunt participantis animae intellectualis*) и которые по своей природе относятся к «не истинно не сущим», то есть к материальным предметам. Очевидно, речь идет не о людях или, по крайней мере, не только о людях, но и о всех существах, наделенных душой и чувствами; либо даже вообще о всех чувственно-воспринимаемых предметах, которые оживляет и приводит в движение мировая душа. Об этом одушевляющем и животворящем космическом действии мировой души, которая получает импульс от Божественного Логоса, Викторин неоднократно говорит в своем трактате «Против Ария»¹⁰⁶. Но перейдем к следующему отрывку из трактата «О рождении Божественного Слова».

6. МИРОВАЯ ДУША КАК БЕСТЕЛЕСНАЯ, МЫСЛЯЩАЯ И САМОДВИЖУЩАЯСЯ СУБСТАНЦИЯ

В 10-й главе трактата мы встречаем следующую важную характеристику природы души:

«Таким же образом и душа, насколько она мыслящая, она есть душа, и насколько она всегда движется и движется сама по себе, она есть душа, причем не согласно удвоению и не согласно акциденции¹⁰⁷, но насколько душа есть эти качества, она есть субстанция, так же как и само качество есть материя ($\psi\lambda\eta$), и сама субстанция — материя ($\psi\lambda\eta$). Вместе с тем душа отличается от материи ($\psi\lambda\eta$). Ведь некоторые утверждают, что душа есть материя ($\psi\lambda\eta$)¹⁰⁸, поскольку и у души, и у материи ($\psi\lambda\eta$)

¹⁰⁶ См.: *Adversus Arium* 1, 26:26–43; 4, 11:7–38 и др. См. также: Hadot 1968. P. 180–186; Stefani 1987. P. 63–112; Фокин 2007. С. 133–135.

¹⁰⁷ Т. е. способности мышления и самодвижения не приводят к разделению единой души на две части и не являются ее привходящими признаками, но совпадают с самой субстанцией души.

¹⁰⁸ Имеются в виду стоики, для которых человеческая душа, будучи частью мировой пневмы, телесна. См.: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum* 7, 156–157 (R. D. Hicks).

подлежащее и качество есть одна и та же субстанция. Но, как я сказал, [душа] отличается [от материи], поскольку душа, будучи мыслящей, сама собой познает саму себя. А материя (ὕλη), поскольку совершенно никаким образом не мыслит, не обладает ни мышлением, ни чувством при восприятии. И по этой причине душа принадлежит к сущим, насколько она есть сама по себе чистая, а в смешении с материей (τῆ ὕλῃ) она относится к не истинно не сущим, и только материя (ὕλη) — к не сущим. И душа — всеобщая кормилица, и материя (ὕλη) — всеобщая кормилица. Но душа, благодаря своей собственной силе, есть всеобщая кормилица и производительница жизни, а материя (ὕλη), будучи бесплодной и косной без души, вечно ожидает одушевления, получая [свою] душу от [мировой] души»¹⁰⁹.

В этом отрывке содержатся несколько важных положений. Во-первых, очевидно, речь здесь идет вновь не об индивидуальных душах, а о мировой, или всеобщей, душе, названной «всеобщей кормилицей» (*omnium nutrix*) и «производительницей жизни» (*vitae generatrix*)¹¹⁰. Во-вторых, тут ясно утверждается, что душа представляет собой *независимую сущность*, или *субстанцию*, не просто потому, что она является подлежащим для Божественного Ума или Духа, но она сама по себе обладает самостоятельным существованием и особыми

L., 1925. P. 258, 260); Stoicorum veterum fragmenta. 1, 136–139, 142, 518; 2, 443, 773, 780, 804–807 (H. von Arnim. Stuttgart, 1964. Vol. 1. P. 38–39, 116–117; Vol. 2. P. 146, 217–218, 222–223).

¹⁰⁹ De generatione Divini Verbi 10:19–36.

¹¹⁰ В первой книге трактата «Против Ария» Викторин также называет душу «матерью занебесных сущих» (*eorum quae super caelum sunt mater. Adversus Arium 1, 61:13*), а в четвертой книге говорит о «всеобщей и источниковой душе» (*animae <...> illius universalis atque fontanae. Adversus Arium 4, 5:10–11*), которую он рассматривает как «источник души» (*fontemque animae*), откуда происходят индивидуальные души (*animae uniuscuiusque*), одушевляющие собой различные тела (*animanda. Adversus Arium 4, 11:13–17*).

качествами, совпадающими с ее субстанцией. В-третьих, природа души — как всеобщей, так и каждой в отдельности — определяется тремя важнейшими характеристиками: душа является *мыслящей, самодвижущейся* и *бестелесной*. Каждая из этих характеристик очень важна, поскольку душа является душой только потому, что обладает ими. В самом деле, она есть сущность *мыслящая (intellectualis)*, и не просто мыслящая, но и *самосознающая*, способная познавать саму себя (*intellegit et semet semet ipsam*)¹¹¹. Далее, душа есть сущность *живая*¹¹², поскольку обладает способностью *постоянного движения* и *самодвижения (semper movetur et a se movetur)*. Эта характеристика души, восходящая к платоновскому «Федру»¹¹³, наряду с мышлением, является определяющей: в трактате «Против Ария» Викторин прямо говорит, что самодвижение (*quod a se movetur; a se se movens*) входит в определение сущности души (*in definitione animae... proprie et substantialiter*) и даже есть сама сущность души (*substantia animae*)¹¹⁴. Там же Викторин включает характеристики разумности (*rationalis*) и жизненного движения (*vita*) в библейское понятие образа Божия, по которому сотворена человеческая душа¹¹⁵.

¹¹¹ Что такое мышление души, на что оно направлено и каковы его разновидности мы уже рассмотрели выше.

¹¹² Хотя Викторин в этом фрагменте не использует термин «жизнь» (*vita, vivere*) по отношению к сущности души, он прямо говорит об этом в первой книге трактата «Против Ария»: «Душа живет потому, что имеет жизнь как свою сущность» (*anima autem vivit quod vitam substantiam habet. Adversus Arium 1, 20:35*).

¹¹³ См.: *Plato. Phaedrus. 245c* (J. Burnet. Oxford, 1901 (1967). Vol. 2).

¹¹⁴ *Adversus Arium 1, 20:43–46*; ср. также: *Adversus Arium 1, 27:26–29*; *1, 32:40–42*.

¹¹⁵ См.: *Adversus Arium 1, 20:33–36, 50–51*. «Следовательно, когда мы называем душу разумной, то говорим, что она [сотворена] по образу Божию, ведь душа — это не само Слово-Разум (*λόγος*), но она разумна (*rationalis*). И еще: поскольку Христос целиком есть Жизнь, а душа живет потому, что имеет жизнь как свою сущность, значит, душа [сотворена] по образу Божию... Но быть разумным (*rationalis*) означает быть разумным по образу Слова-Разума (*τῷ λόγῳ*)». Ср. также: *Adversus Arium 1, 32*.

Итак, душа отличается от тела и материи тем, что сама по себе обладает мышлением и жизнью, которых лишена материя. Отсюда выводится третья характеристика души: она *бестелесна и нематериальна*. Хотя у души и материи общим является то, что они суть субстанции, способные воспринимать в себя нечто и порождать¹¹⁶, на самом деле они — полная противоположность друг друга. Так, хотя и душа, и материя являются «всеобщей кормилицей» (*omnium nutrix*)¹¹⁷, но душа оживляет все и дает всему рождение и жизнь благодаря своей собственной силе, а материя, будучи сама по себе бесплодной и пустой¹¹⁸, лишь воспринимает жизнь и душу извне — от мировой души.

Наконец, из данного отрывка можно заключить, что душа занимает некое промежуточное положение в иерархии сущих: с одной стороны, будучи сущей, насколько она существует «сама по себе в чистоте» (*ipsa sola pura*), она принадлежит к миру *истинного бытия*, а с другой стороны, насколько она соединяется с телами и материей (*mixta τῆ ὕλη ea quae non vere non sunt*), она принадлежит к миру *становления*, или *не истинно не сущего*. Данное представление также восходит к платоновскому «Тимею», где мировая душа характеризуется как «третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного», «смешанный из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах»¹¹⁹.

¹¹⁶ Ср. также: *Adversus Arium* 1, 3:16–29.

¹¹⁷ В приложении к материи этот термин напоминает платоновское выражение «восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (*πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην*). *Plato*. *Timaeus* 49a (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4)).

¹¹⁸ *Sine anima effeta et densa facta*. Ср.: *Plotinus*. *Enneadae* 3, 6, 19:24–25 (P. Henry, H.-R. Schwyzer. P. — Br. — Leiden, 1973. Vol. 3. P. 366).

¹¹⁹ *Plato*. *Timaeus* 35a (J. Burnet. Oxford, 1904 (1967). Vol. 4). Ср. также с мнением Порфирия о душе, которое приводит Прокл (*Proclus*. *Commentaria in Timaeum* (E. Diehl. Leipzig, 1903. Bd. 1. S. 257).

7. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДУШИ: ТВОРЕНИЕ
ИЗ НИЧЕГО ИЛИ ИСХОЖДЕНИЕ
ИЗ СУЩНОСТИ БОГА?

В 26-й главе трактата Викторин мимоходом затрагивает тему происхождения души, пытаясь переосмыслить платоновское учение о предсуществовании душ в свете библейского учения о творении человека. При этом данное рассуждение осложняется вопросом о душе Иисуса Христа — воплощенного Логоса, а также о происхождении Самого Логоса от Бога Отца:

«Если Бог *вдохнул душу* людей [в них]¹²⁰ изнутри Самого Себя, так неужели же Он не извел изнутри [Самого Себя] Творца всяческих, Избавителя и Освятителя той самой души и Спасителя всего человека, возводящего его в ангельское достоинство? Итак, что же еще? Он образовал человека *из земли*¹²¹, а также других скотов, четвероногих и всех остальных [живых существ], а из воды [произвел] живую душу птиц и всех остальных [живых существ, обитающих] в воде¹²², другими словами, из одного [вида сущего Он сотворил] другой [вид], и именно это значит: “из не сущих”¹²³. Но что же ты скажешь об Иисусе: откуда Он? Ведь Сын *прежде всего*¹²⁴. Итак, неужели из пустоты и вообще из совершенного ничто? Далее, Он снабдил Его тело душой или духом? Но Иисус не имел тела прежде, чем пришел в мир, однако [имел] душу. Итак, неужели Бог и в Него *вдохнул [душу]*? Нет, в Него нет. Но каким же образом тогда [Бог *вдохнул*] в Него? Ведь Он не имел тела. Но то, что Бог *вдохнул [в Него]*, был Сам Сын. Если это так, значит, Сын от Бога. Так же и Дух, ведь Дух не происходит из ничего. В самом деле, Бог сказал: *Всех духов Я произвел вдуновением*¹²⁵»¹²⁶.

¹²⁰ Ср. Быт. 2, 7.

¹²¹ Ср. Быт. 2, 7.

¹²² Ср. Быт. 1, 20–25.

¹²³ Ср. 2 Макк. 7, 28.

¹²⁴ Ср. Кол. 1, 17.

¹²⁵ Ср. Ис. 57, 16.

¹²⁶ De generatione Divini Verbi 26:3–19.

В этом фрагменте ясно видно, что взгляды Викторина на происхождение человеческой души сложились под влиянием двух традиций — библейской и философской, которые ему не всегда удается согласовать друг с другом. Действительно, с одной стороны, Викторин в согласии с библейским рассказом о сотворении человека полагает, что человеческая душа была сотворена посредством ее *вдуновения* (*inspiratio, insufflatio*)¹²⁷ Богом в тело человека, созданное, как и тела прочих животных, из земли. С другой стороны, он отрицает, что это было творением из ничего¹²⁸: скорее, это было *изведением души изнутри* Самого Бога (*inspiravit intus ex Se*) — из того потенциального состояния, в котором она *вечно* находилась в Боге вместе со всеми другими душами и духами, которых Бог также произвел Своим вдуновением (*insufflando*) изнутри Самого Себя еще прежде творения мира¹²⁹. То же самое касается и души Иисуса Христа: она вместе с другими душами также существовала прежде своего соединения с телом, и в нее был «вдохнут», то есть с ней соединился

¹²⁷ Ср. также: *Adversus Arium* 3, 6:12–13: *Certe insufflatione Dei anima nobis atque ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima*. Используемое здесь Викториним по отношению к душе выражение *ex eo pars in nobis est, quae in nobis est maxima* может быть понято в том смысле, что наша душа есть как бы некая часть от Бога, присутствующая в нас и являющаяся наивысшей частью человека. Но возможно и другое понимание: «и поэтому (*ex eo*) она есть в нас та часть, которая в нас наивысшая». Кроме того, для описания происхождения души Христа Викторин употребляет еще один термин — *insibilare* (букв. «свистеть», «вдуть»), который, в отличие от терминов *inspiratio* и *insufflatio*, явно не библейского происхождения.

¹²⁸ Викторин не признавал учения о творении из ничего, поскольку он не допускал самого понятия абсолютного небытия; см.: *De generatione Divini Verbi* 24:3–25. 10. Подробнее об этом см. в нашей статье: Фокин 2016. С. 160–163.

¹²⁹ Такому способу происхождения более соответствует термин «порождение» (*generatio*), чем «творение» (*effectio*), о чем Викторин прямо говорит в *De generatione Divini Verbi* 6:2–4 (*Deinde secundum generationem a Deo aut secundum effectioem quae sunt arrauerunt*. «Далее, сущие произошли от Бога согласно порождению или согласно творению»).

Сам Сын — Логос, Который впоследствии (возможно, при посредстве той же человеческой души) соединился с человеческим телом Иисуса¹³⁰.

Вместе с тем Викторин проводит четкое различие между сущностью души и сущностью Бога. Об этом он говорит в третьей книге трактата «Против Ария», поясняя, что «Слово (λόγος) и Дух (πνεῦμα) превосходят душу Своей высшей сущностью (*sua superiore substantia*), ведь сущность души совершенно иная и низшая (*longe alia substantia animae et inferiore*), поскольку душа была вдувана [в человека] от Бога и рождена (*a Deo insufflata et genita*)»¹³¹; она «является низшей (*inferior*) и получила начало или, скорее, была сотворена (*orta vel facta*) Богом и Словом (λόγῳ)»¹³²; а потому ее можно назвать лишь подобной Богу по сущности (ὁμοιούσιος), но не единосущной Ему (ὁμοούσιος)¹³³. Для более глубокого понимания учения Викторина о душе следует обратиться к его главному теологическому трактату «Против Ария», что требует особого исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги. Как мы показали, в философско-богословской системе Мария Викторина души занимают среднее, промежуточное положение в иерархии бытия: будучи мыслящими сущими, они находятся ниже истинно сущих и умопостигаемых идей, но выше чувственно воспринимаемых тел и материи. При этом такое положение является не статичным, а динамичным: насколько душа существует сама по себе и сохраняет свою чистоту, настолько она принадлежит к миру подлинного бытия, и насколько она соединяется с телами и материей, настолько она принадлежит к миру становления, или не истинно не сущего. Помимо индивидуальных душ, Викторин, как и платоники, признает существование мировой,

¹³⁰ Ср.: *Adversus Arium* 1, 26:20–43; 3, 11:22–12:46; 3, 3:30–52; 4, 7:10–15 и др.

¹³¹ *Adversus Arium* 3, 11:30–32.

¹³² *Adversus Arium* 3, 12:12.

¹³³ *Adversus Arium* 3, 12:21.

или всеобщей, души, которую он называет «всеобщей кормилицей» и «производительницей жизни»; она охватывает собой все части мира — как небесные, так и земные — и является источником частных душ. В вопросе о происхождении души Викторин стремится согласовать библейское представление о сотворении души человека Богом посредством ее вдунувения в тело с платоновским учением о предсуществовании душ, которые Бог посредством Своего вдунувения извел изнутри Самого Себя, где они находились вечно, созерцая вечные идеи.

Согласно Викторину, всякая душа представляет собой независимую сущность, или субстанцию, поскольку она обладает самостоятельным и независимым существованием и может становится подлежащим («субъектом») Божественного Ума (Логоса) и Св. Духа. Природа души определяется тремя важнейшими характеристиками: мышление, самодвижение и бестелесность; так что главные силы, или способности, души — это жизненное движение и мышление, которые совпадают с самой субстанцией души. В каждой душе от вечности запечатлены образы вечных Божественных идей, которые находятся в ней в смутном и неясном состоянии по причине ее соединения с телом; а для того чтобы душа их осознала, необходимо ее просвещение Божественным Логосом. Душе свойственно два вида мышления: во-первых, простое и чистое интеллектуальное мышление, направленное прежде всего на умопостигаемые сущие, а также на саму душу (самопознание); во-вторых, это мышление посредством чувства, которое есть подражание истинному мышлению, к чему оно может приближаться по мере очищения. Для того чтобы в душе пробудился дремлющий в ней пассивный ум и начал мыслить истинно сущее, необходимо воздействие на него со стороны активного Божественного Ума — Логоса-Духа, Который по своей природе находится выше души, но может соединяться с ней непосредственно, поэтому душа даже в состоянии соединения с телом сохраняет возможность вернуться к Богу и непосредственно познавать Его. Вместе с тем душа по своей сущности лишь подобна Богу, а не единосущна Ему. В целом характерной чертой учения Викторина о душе является преобладание в нем платонических и философских элементов

над элементами христианскими и богословскими, вследствие чего его учение представляется внутренне противоречивым и несогласованным.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Фокин 2011 — *Марий Викторин*. Против Ария. Кн. 3. Гл. 4–9 / Пер. с лат. и комментариями. А. Р. Фокина // *Философия религии: Альманах*. 2011. № 3. С. 286–297. [*Marii Viktorin. Protiv Ariia. Kniga 3. Glavy 4–9 (Against Aria. Book 3. Chast' 4–9) / Perevod s latinskogo i kommentarii. A. R. Fokina // Filosofii religii: Al'manakh (Philosophy of religion: Almanac)*. 2011. № 3. P. 286–297.]
- Фокин 2017а — *Марий Викторин*. «О рождении Божественного Слова», «Против Ария», «Гимны о Троице» (фрагменты) // *Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 2. Золотой век святоотеческой письменности (начало IV — начало V в.)* / Пер. с лат. А. Р. Фокина, под общей ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2017. С. 514–532. [*Marii Viktorin. "O rozhdenii Bozhestvennogo Slova", "Protiv Ariia", "Gimny o Troitse" (fragmenty) ("On the Birth of the Divine Word", "Against Aria", "Hymns of the Trinity" (fragments)) ("On the Birth of the Divine Word", "Against Aria", "Hymns of the Trinity" (fragments)) // Sviatye Ottsy i uchiteli Tserkvi. Antologiiia. Tom 2. Zolotoi vek sviatotecheskoi pis'mennosti (nachalo IV — nachalo V veka) (Holy Fathers and teachers of the Church. Anthology. Tom 2. The Golden Age of the patristic writing (beginning of the IVth — beginning of the Vth century)) / Perevod s latinskogo A. R. Fokina, pod obshchei redaktsiei mitropolit Volokolamskogo Ilariona (Alfeeva). Moscow, 2017. P. 514–532.]*
- Фокин 2017б — *Марий Викторин*. О рождении Божественного Слова / Пер. с лат. А. Р. Фокина // БТ. 2017. Вып. 47–48. С. 481–525. [*Marii Viktorin. O rozhdenii Bozhestvennogo Slova (On the birth of the Divine Word) / Perevod s latinskogo A. R. Fokina // Bogoslovskie trudy (Theological works)*. 2017. Vypusk 47–48. P. 481–525.]
- Gori 1986 — *Marii Victorini Opera. Pars II. Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses* / Ed. F. Gori. Vindobonae, 1986 (CSEL 83.2).
- Henry, Hadot 1960 — *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* / Ed. P. Henry, P. Hadot. P., 1960 (SC 68, 69).

- Henry, Hadot 1971 — *Marii Victorini Opera*. Pars I. Opera theological / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971 (CSEL 83.1).
- Locher 1972 — *Marius Victorinus*. Commentarii in Apostolum / Ed. A. Locher. Leipzig, 1972.
- Marius Victorinus 1981 — *Marius Victorinus*. Theological Treatises on the Trinity. Wash., 1981. (Fathers of the Church 69).

Цитируемые сочинения Мария Викторина

- Adversus Arium — Henry, Hadot 1971. P. 54–277.
- Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios — Gori 1986. P. 1–94.
- De generatione Divini Verbi — Henry, Hadot 1971. P. 15–48.
- Hymni de Trinitate — Henry, Hadot 1971. P. 285–305.

ЛИТЕРАТУРА

- Фокин 2007 — Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. [Fokin A. R. Khristianskii platonizm Mariia Viktorina (Christian Platonism of Marius Victorinus). Moscow, 2007.]
- Фокин 2014 — Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. [Fokin A. R. Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoj patristike (Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics). Moscow, 2014.]
- Фокин 2016 — Фокин А. Р. Модусы сущего и не сущего у Мария Викторина // Платоновские Исследования IV/1 (2016). М. — СПб., 2016. С. 130–169. [Fokin A. R. Modusy sushchego i ne sushchego u Mariia Viktorina (Modes of being and non being in Marius Victorinus) // Platonovskie Issledovaniia IV/1 (2016) (Platonic Research IV / 1 (2016)). Moscow — Saint Peterburg, 2016. P. 130–169.]
- Benz 1932 — Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932.
- Clark 1974 — Clark M. T. The Psychology of Marius Victorinus // Augustinian Studies. 1974. Vol. 5. P. 149–166.
- Geiger 1888 — Geiger G. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Lansdht, 1888.
- Hadot 1962 — Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // StP. 1962. Vol. 6. P. 409–442.
- Hadot 1968 — Hadot P. Porphyre et Victorinus. P., 1968. Vol. 1.

- Hadot 1971 — *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971.
- Koffmane 1880 — *Koffmane G.* De Mario Victorino, philosopho christiano. Breslau, 1880.
- Leusse de 1939 — *Leusse de H.* Le probleme de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus // Recherches de science religieuse. 1939. T. 29/2. P. 197–239.
- Nautin 1964 — *Nautin P.* Candidus l'Arien // L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac. T. 1. Exégèse et patristique. P., 1964. P. 309–320.
- Séjourné 1950 — *Séjourné P.* Victorinus Afer // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1950. T. 15/2. Col. 2887–2954.
- Simonetti 1963 — *Simonetti M.* Nota sull'Ariano Candido // Orpheus. 1963. Vol. 10/2. P. 151–157.
- Simonetti 2006 — *Simonetti M.* Candido Ariano // Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. / Diretto da A. Di Berardino. Genova — Milano, 2006. Vol. 1. P. 842.
- Stefani 1987 — *Stefani M.* Sull' antropologia di Mario Vittorino (La “discesa” vivificante dell' anima in prospettiva cosmologica) // Scripta Theologica. 1987. Vol. 19. P. 63–112.
- Steinmann 1990 — *Steinmann W.* Die Seelenmetaphysik des Marius Victorinus. Hamburg, 1990.

Abstract

Fokin A. R. Marius Victorinus' doctrine on the soul and its place in the hierarchy of beings

This article deals with Marius Victorinus' (ca. 281/291–382) doctrine on the soul, its nature, origin and place in the hierarchy of beings represented in his theological treatises on the Trinity. The author proposes an original reconstruction of the psychological doctrine of Victorinus, according to whom the souls occupy a middle, or intermediate position in the hierarchy of beings. At the same time their position is not static, but dynamic. There is also a world-soul, or universal soul, which penetrates all parts of the world and becomes the source of individual souls. Regarding the question on the origin of souls, Victorinus seeks to reconcile the biblical and Platonic doctrines. The author shows that, according to Victorinus, the soul is an independent entity or substance, since it has an independent existence and becomes a subject of the Divine Intellect and Spirit. The nature of the soul is determined by three main features: intellection, self-movement and incorporeality, which coincide with the very substance of the soul. Every human soul from eternity possesses the images of eternal Divine ideas; in order to grasp them, the soul has to receive enlightenment from the Divine Logos. Two types

УЧЕНИЕ МАРИЯ ВИКТОРИНА О ДУШЕ

of thinking are inherent to the soul: first, simple and pure intellectual thinking directed to the intelligible beings and the soul itself; secondly, a thinking through senses which is an imitation of true thinking. The soul, even in a state of its union with a body, possesses an opportunity to return to God and to contemplate him directly. The characteristic feature of Victorinus' doctrine on the soul is the predominance of platonic and philosophical elements over Christian and theological ones, so that his teaching seems internally contradictory and incoherent.

Keywords: ancient philosophy, Neoplatonism, early Christianity, Marius Victorinus, Plotinus, Porphyrius, theology, ontology, psychology, soul, body, intellect, knowledge, movement, creation.

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

ИОАНН КЕСАРИЙСКИЙ И СЕВИР
АНТИОХИЙСКИЙ: ТЕКСТЫ
И ПОЛЕМИКА ХАЛКИДОНИТОВ
И ИХ ПРОТИВНИКОВ (508–520)

УДК 239

Аннотация

В статье рассматривается полемика Иоанна Кесарийского Грамматика и Севира Антиохийского относительно формул согласования христологии Халкидонского Собора и свт. Кирилла Александрийского, которая отвергалась противниками Халкидона во главе с Севиром. Проводится анализ мнений древних и современных исследователей. Богословская активность Иоанна Грамматика и Севира связана с текстами, написанными ими в период полемики. За основу берется версия, выдвинутая Ж. Лебоном, поскольку он предлагает наиболее полный охват и ретроспективу событий. С отдельными мнениями Ж. Лебона полемизировали другие исследователи, в разное время занимавшиеся этой проблематикой. Автор данной статьи предлагает свой взгляд на полемику этих двух богословов, учитывая все имеющиеся современные точки зрения и собрав воедино свидетельства авторов VI–VII вв.

Ключевые слова: Иоанн Кесарийский Грамматик, Сефир Антиохийский, Лебон, де Аллэ, Ришар, Апология, «Филалет», «Апология Филалета», «Флорилегий Кирилла», семь тезисов, Флорилегий, Халкидонский Собор, халкидониты.

Об Иоанне Кесарийском Грамматике мы имеем самые краткие и обрывистые сведения в сочинениях древних христианских авторов. Сам Грамматик никак не говорит о себе в своих текстах. По данным, имеющимся в нашем распоряжении, активность Иоанна Грамматика приходилась

на начало VI в.¹ Именно в этот период христологическая полемика приближалась к максимальной точке противостояния. Иоанн Кесарийский был одним из тех, кто защищал халкидонское учение о двух природах во Христе и единстве Ипостаси. Его главным оппонентом был противник Халкидонского Собора Севир Антиохийский (465—538).

По хронологии Ж. Лебона, полемика между Иоанном Грамматиком и Севиром Антиохийским велась в пределах двух первых десятилетий VI в.². События можно разделить на три этапа. Первая определяется периодом до 512 г. В это время появились два сочинения: одно из них было дифизитского характера и принадлежало халкидонитам³ под названием «Флорилегий Кирилла» (*Florilegium Cyrilli*)⁴, другое называлось «Филалет» (Друг истины)⁵ и было составлено Севиром Антиохийским для опровержения «Флорилегия». Во время второго этапа со стороны халкидонитов появляется некий текст в ответ на «Апология Филалета»⁶ Севира, название текста в точности неизвестно. Возможно, это апология Халкидонского Собора против евтихиан или «Флорилегий» дифизитского содержания с комментариями. Этот «Флорилегий», возможно, принадлежал Иоанну Грамматику. Появление «Апологии Филалета» и второго халкидонского «Флорилегия»-апологии датируется временем не позднее 512 г.⁷ К третьей

¹ Ш. Мёлле полагает, что Иоанн Кесарийский — один из самых замечательных богословов того времени. Период его наибольшей активности приходится на период до 518 г. (Moeller 1944—1945. P. 78).

² Ж. Лебон — единственный, кто предложил целостную реконструкцию полемики между Севиром и халкидонитами в лице Иоанна Грамматика, поэтому мы будем исходить из нее.

³ Lebon 1909. P. 125, 129.

⁴ Hespel 1955.

⁵ Hespel 1952. Его греческое название — «Κύριλλος ἡ Φιλαλήτης» («Кирилл или Филалет»).

⁶ Hespel 1971.

⁷ Lebon 1909. P. 135. Ж. Лебон определяет написание обоих сочинений между 510 и 512 г.

фазе относятся так называемые «семь тезисов», «Апология Халкидонского Собора» (*“Apologia Concilii Chalcedonensis”*)⁸ Иоанна Кесарийского и три книги Севира «Против нечестивого Грамматика» (*“Contra impium Grammaticum”*)⁹. Этот этап полемики имел место между 514 и 520 г.

«Флорилегий Кирилла» включал в себя 250 глав (*κεφάλαια*) свт. Кирилла Александрийского. Его автор или авторы неизвестны¹⁰. Этот текст сохранился и дошел до нас в полном объеме¹¹. В это время Сеvir

⁸ Richard, Aubineau 1977.

⁹ Lebon 1933, 1929, 1938.

¹⁰ История этого так называемого «Флорилегия Кирилла» намного длиннее. Он, скорее всего, уже существовал в 482 г., его автором ошибочно назвали некоего переписчика Дорофея. Этот «Флорилегий» был послан Александрийским патриархом Иоанном Талайей папе Симпликию. «Флорилегий» включал в себя 244 цитаты (*χρήσεις διάφοροι*) свт. Кирилла Александрийского и был посвящен доказательству того, что учение отцов полностью согласно с верой Халкидонского Собора. Когда Сеvir был в Константинополе, Иоанн Газофилак передал данный, именовавшийся монофизитами «несторианским», «Флорилегий» патрицию Аппиону, который вручил его Севиру. Это, возможно, и был тот самый «Флорилегий», о котором у нас идет речь и который стал причиной появления Севирина труда «Апология Филалета» (см.: Honigmann 1951. P. 9–11).

¹¹ Данный «Флорилегий» находится в сирийской рукописи вместе с «Филалетом» Севира Антиохийского. Эта рукопись до своего критического издания Р. Хеспелом значилась под наименованием Vat. syr. 139 (140) в Ватиканской библиотеке. Рукопись под номером 140 содержит «Апологию Филалета». Существует также и греческая версия 139-й рукописи (cod. 165 из библиотеки св. Марка в Венеции), в которой отсутствует «Филалет», то есть само опровержение, но есть только «Флорилегий». Данная версия дошла до нас в трех рукописях. Именно они вошли в основу критического издания Р. Хеспела, опубликовавшего этот греческий текст в серии “Bibliothèque du Museon”. Название «Апология Филалета» было дано самим Севирином. Это сочинение включает в себя две части: в первой Сеvir полностью передает все цитаты, собранные халкидонитами; во второй части он пытается показать, используя разные выдержки из «Флорилегия» халкидонитов, что извлечения из сочинений свт. Кирилла были вырваны из контекста и, более того, сфальсифицированы, поэтому не могут быть использованы в защиту учения о двух природах, но, напротив, при правильном толковании доказывают правоту точки зрения Севирина об одной природе.

еще не был епископом, а являлся игуменом монастыря близ города Майюма в Палестине¹². С 508 г. он с другими монахами находился в Константинополе для противодействия последователям Халкидонского Собора. Начало хождения «Флорилегия Кирилла» в Константинополе датируется 511 г.¹³ До появления монографии Ж. Лебона¹⁴ исследователи считали, что этот текст и есть та самая «Апология Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского или одна из ее частей. Эта ошибочная атрибуция объяснялась некорректными данными рукописи Vat. syr. 139, недоступностью текстов и рядом неточных исторических свидетельств авторов того времени, например прп. Анастасия Синаита, который считал, что «Филалет» Севира — это ответ на «Апологию» Иоанна Грамматика¹⁵.

Второй текст или, точнее, упоминание о нем Ж. Лебон считает указанием на некий иной «Флорилегий» халкидонитов, который мог быть составлен Иоанном Кесарийским. Это предположение восходит к той же сирийской рукописи (Vat. syr. 139 (140)). С появлением этого второго «Флорилегия», включающего в себя выдержки из свт. Кирилла, Ж. Лебон связывает появление «Апологии Филалета» Севира, доверяясь данным рукописи без исследования самого текста. Впервые описание манускрипта было сделано в «Каталоге» Ассемани в XVIII в.¹⁶ Авторы рассматривают текст как принадлежащий Иоанну Кесарийскому Грамматику, делая такой вывод из данных самой рукописи и из исторических свидетельств прп. Анастасия Синаита, Захарии Схоластика и других,

¹² Епископская хиротония Севира состоялась 6 ноября 512 г. в Константинополе (см.: Allen, Hayward 2004. P. 12).

¹³ Lebon 1909. P. 125.

¹⁴ Lebon 1909.

¹⁵ Прп. Анастасий Синаит говорит, что «Филалет» был ответом Севира на «Апологию» Иоанна Грамматика (*Anastasius Sinaita. Viae Dux* 6, 1:116–121 (К.-Н. Uthemann. Louvain, 1981 (CCSG 8). P. 99)).

¹⁶ Assemani 1719–1728.

где смешана хронология событий и персоналии, в связи с чем нарушена и сама атрибуция фрагментов «Апологии» Иоанна Грамматика, которые стали доступны исследователям только в XX в. По этой причине в «Каталоге» Ассемани говорится о «Флорилегии Кирилла», «Апологии Халкидонского Собора» как об одном тексте, принадлежащем Иоанну Грамматику, а «Филалет» Севира рассматривается в качестве ответа на этот текст кесарийца. Ф. Дикамп передает самый важный для нас фрагмент вместе со словами Севира Антиохийского¹⁷:

«Иоанн (*Johannes*) из прежде бывших Символов, в Никее и Константинополе, показывает, что есть две природы во Христе Господе через единство ипостаси в едином лице соединенные без смешения... [Далее уже слова Севира] Безрассудное и нечестивое желание тех, кто составил "*Librum Capitulis*"¹⁸, и к тому же привел в виде предлога повод, что это ради опровержения безумия безбожных евтихиан, создав то, что есть на самом деле Апология в защиту тех, которые в Халкидоне на Соборе нечестиво были собраны <...> Это истинная «Апология», которая прилагается ниже, и каждая из этих «глав» ("*capitulis*") в тщательнейшем исследовании [мною] будет привлекаться [для исследования], чтобы огласить истинные изречения св. Кирилла, которые автор этой книги нечестиво искажает, то добавляя в них нечто

¹⁷ Этой точки зрения, помимо авторов VI–VII вв. и братьев Ассемани, придерживаются и современные ученые (Diekamp 1907. P. XLIX. Примеч. 2). Ф. Дикамп в описании этого текста говорит, что он был составлен Иоанном Грамматиком Кесарийским и написан в защиту Халкидона, имел «серию цитат» из текстов свт. Кирилла. Текст составлен до 512 г., т. е. до хиротонии Севира в епископа Антиохийского. Последний для его опровержения составил «Филалет». С. Веле, базируясь на том же самом свидетельстве, полагал, что автор «Флорилегия» был именно Иоанн Кесарийский, однако С. Веле не смешивает его с «Апологией». Он исключает более позднюю датировку «Филалета», поскольку Сефир писал его, когда был монахом, но еще не стал епископом (см.: Vaillé 1903. P. 111–112).

¹⁸ Дословно «Книгу из глав», то есть «Флорилегий Кирилла». Т. е. сделал подборку текстов из сочинений свт. Кирилла Александрийского.

от своего, то удаляя. Тогда как действительно разумно, что мы всегда имели наставников истины, [поэтому] мы приводим из самих его [Кирилла] слов образ мыслей Кирилла... Название же [моей] книги есть “Кирилл”, или “Филалет”...»¹⁹.

На основании этого текста, где есть и слова самого Севира, Ж. Лебон делает несколько иные выводы, по сравнению со сделанными до него. По его мнению, эти данные могут служить указанием на некий существовавший в то время текст, который, скорее всего, принадлежал Иоанну Кесарийскому. Упоминание о евтихианах снабжает сообщение Севира очень важной деталью. Иоанн Грамматик, считает Ж. Лебон, составил сборник из цитат свт. Кирилла Александрийского, чтобы опровергнуть евтихиан, но на самом деле он написал «Апологию Халкидонского Собора»²⁰. Это вполне вписывается в исторические реалии второго десятилетия VI в., когда действовал Типос императора Анастасия, запрещающий Халкидонский Собор, поэтому замечание Севира о том, что Грамматик прибегнул к хитрости для прикрытия своих истинных намерений, упомянув в заглавии текста евтихиан, которых осуждали как противники, так и последователи Собора, может выглядеть правдоподобно. На этом основании Ж. Лебон считает данное свидетельство указанием на существование некоего «Флорилегия», принадлежавшего Иоанну Кесарийскому²¹, сам же текст не мог носить названия «Апологии», которая появилась позже, после 514 г. Называя текст «Апологией», Сефир, скорее всего, выражается в общем смысле: существовала некая защитительная речь, в которой было приведено большое количество мест из свт. Кирилла, поэтому и называть ее следует «Кирилловым Флорилегием». Иными словами, согласно Ж. Лебону,

¹⁹ Цитата из «Каталога» Дж. С. Ассемани приведена по: Diekamp 1907. P. XLIX. Примеч. 2. Это перевод на латинский с сирийской рукописи, сделанный в «Каталоге» Ассемани.

²⁰ Lebon 1909. P. 129.

²¹ Там же.

были два так называемых «Кирилловых Флорилегия»: автором второго из них мог быть Иоанн Кесарийский²².

Идея Ж. Лебона заключается в том, что он на основании выше-приведенного текста разделяет эти данные как относящиеся к разным этапам полемики. Наличие имени *Johannes* и дальнейшее перечисление возможных текстов, принадлежащих этому автору, может указывать на Иоанна Кесарийского, который на разных этапах дискуссии с Севиром и его последователями составлял полемические тексты в ответ на прои-ски противников Халкидонского Собора. Исследователь распределяет сведенную воедино информацию рукописи по разным этапам полемики, пытаясь дать более ясную последовательность событий. Наличие в руко-писи Vat. syr. 140 текста «Апология Филалета» заставляет Ж. Лебона включить и этот текст Севира в полемику с халкидонитами, что, как увидим ниже, было неверным решением.

Таким образом, полемика в Константинополе между последователями Халкидона и Севиром, по реконструкции Ж. Лебона, включала в себя две пары текстов: 1) “*Florilegium Cyrilli*” неизвестных авторов — «Филалет» Севира в первой фазе (до 512); 2) «Апология Халкидонского Собора» или второй «Флорилегий Кирилла», как предлагает Ж. Лебон, автор котрого, возможно, был Иоанн Кесарийский, — «Апология Филалета» Севира во второй фазе (не позднее 512).

Однако в версии Ж. Лебона относительно первых двух фаз полемики есть много нестыковок. Как мы уже отметили выше, возникает проблема

²² Возможно, существовал еще третий «Флорилегий», принадлежащий свт. Македо-нию, патриарху Константинопольскому (495—511), который имел «пронесторианскую тенденцию». Вполне вероятно, что «Флорилегий» свт. Македония все же существовал и был составлен на базе уже написанного «Флорилегия» со своими собственными комментариями и с сильным акцентом именно на двойстве природ во Христе после Воплощения. В третьей книге «Против нечестивого Грамматика» Ж. Лебон находит доказательства существования «Флорилегия» свт. Македония Константинопольского, но он, по его мнению, не относится к полемике Севира с халкидонитами (Lebon 1909. P. 126. Примеч. 4).

с идентификацией и авторством двух вышеупомянутых «Флорилегиев» и так называемой «Апологии», с одной стороны, а с другой — со временем датировки и причинами появления «Апологии Филалета» Севира Антиохийского. Что касается «Флорилегиев», то для этого могло быть несколько причин: во-первых, свидетельство прп. Анастасия Синаита; во-вторых, данные «Каталога» Ассемани; в-третьих, не совсем точные свидетельства авторов VI в.: Иоанна Бар Афтонья²³, Захарии Схоластика²⁴ и Захарии Ритора²⁵.

Иоанн Бар Афтонья говорит о последователях Диодора, Феодорита и Нестория, которые сфальсифицировали слова свт. Кирилла, чтобы показать, что он учил о двух природах во Христе после соединения. После того как был составлен этот текст, продолжает Иоанн, они передали его Константинопольскому патриарху Македонию²⁶. Сам Македоний, добавив туда еще и другие выдержки из отцов, лично представил его императору Анастасию. Последний обратился к Севиру, который

²³ Иоанн являлся игуменом монастыря св. Фомы в Селевкии на р. Оронт в то же самое время, когда Сефир был игуменом монастыря в Майюме. В 508—511 гг. он вместе с Севиром находился в Константинополе, где и написал «Жизнь Севира» (Hespel 1955. P. 22—23; Allen, Hayward 2004. P. 4—9).

²⁴ Одни ученые идентифицируют этого персонажа с Захарией Ритором, другие придерживаются иного мнения. Возможно, это тот Захария, который был епископом г. Мелитины на острове Лесбос примерно в 536 г. Этот Захария также около 515 г., будучи в Константинополе, написал свою версию «Жизни Севира» на греческом языке, дошедшую до нас в сирийском переводе (Hespel 1955. P. 17. Примеч. 56).

²⁵ Данный Захария, по мнению современных ученых, также находился в Константинополе в 508—511 гг. Автор «Церковной истории». Этого автора мы можем встретить под именем Pseudo-Zacharia (Kugener 1900 P. 29).

²⁶ Свт. Македоний был патриархом Константинопольским в период с 496 по 511 г. Считается, что он, скорее всего, составил некий «Флорилегий» несторианского и апокрифического характера. Иными словами, это был «Флорилегий» с явным акцентом на двух природах во Христе с сомнительными цитатами из отцов. Ж. Лебон говорит, что какое-то сочинение свт. Македония существовало, но его следует отличать от нашего «Флорилегия» (Lebon 1909. P. 126—127).

нашел его абсолютно неприемлемым и еретическим, решив написать на него опровержение. Так и появился «Филалет»²⁷; также возможно, что именно это стало причиной появления «Типоса» императора Анастасия, запрещавшего решения Халкидонского Собора²⁸. Захария Схоластик передает нам схожую информацию о том, что «последователи нечестивого Нестория» испортили и сфальсифицировали тексты свт. Кирилла, против которых Севир и написал «Филалет»²⁹. Захария Ритор в «Истории» также говорит о последователях Диодора и Нестория, которые составили «двенадцать глав Кирилла» (“*duodecim Cyrilli κεφάλαια*”). Севир в ответ на это составил свой первый текст «Филалет»³⁰.

Сообщения Иоанна Бар Афтонья, Захарии Схоластика и Захария Ритора свидетельствуют о том, что «Флорилегий Кирилла» действительно составлен в строго дифизитском духе и может указывать на тех последователей Собора, которые принимали христологию свт. Кирилла, но более искали в его текстах доказательство двойства природ, чем их единства. Такая позиция была достаточно распространена среди богословов конца V — начала VI в. Самыми яркими ее представителями были монахи константинопольского монастыря Неусыпающих (Акимитов). В конечном итоге, это направление было отвергнуто и осуждено во времена императора Юстиниана³¹, когда

²⁷ *Vie de Sévère par Jean Supérieur du monastère Beith-Aphtonía* (M.-A. Kugener. Turnhout, 1981 (PO 2.3). P. 255–256).

²⁸ См.: Moeller 1961. P. 240–245.

²⁹ *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique* (M.-A. Kugener. P., 1904 (PO 2.1). P. 105–106).

³⁰ *Zacharias Rhetor. Historia Ecclesiastica II* (E. W. Brooks. Louvain, 1965 (CSCO 88. Syr. 42). P. 35). Есть еще одно свидетельство Захария Ритора, не упомянутое Ж. Лебоном, которое не вписывается в его схему. Речь идет о том, что «Филалет», написанный Севиром, был составлен в ответ на «семь тезисов дифизитов» (Ibid.). Эти т.н. «семь тезисов», о которых мы упоминали выше, Ж. Лебон приписывает Иоанну Грамматику и относит их к третьему этапу полемики. Подробнее о «семи тезисах» см. ниже.

³¹ Это случилось в 534 г. при участии папы Иоанна II за отказ принимать формулу скифских монахов «един от Троицы плотию пострадал» (“*unus de Trinitate passus est*

в христологии Халкидонского Собора искали не только две природы, но и единство Ипостаси как противопоставление единой сложной природе. Иоанн Кесарийский был из числа тех, кто богословствовал именно таким образом, используя кирилловы формулы, в том числе и «единая природа Бога Слова воплощенная». Такая христология не могла быть принята Акимитами. На этом основании можно предположить, что Иоанн Кесарийский не был автором «Флорилегия Кирилла» или некой иной апологии Халкидонского Собора, как-либо связанной с этим «Флорилегием».

Доказательства того, что «Флорилегий Кирилла» не принадлежал Иоанну Кесарийскому мы находим в послании Севира к Сергию Грамматика (515–520), в котором он говорит «о писаниях еретиков». Сеvir, вспоминая о своем пребывании в Константинополе (508–512), говорит, что «еретики» собрали двести пятьдесят «свидетельств» из сочинений свт. Кирилла. В них были представлены выдержки из текстов alexandрийца в защиту двух природ во Христе. Сам Сеvir составил против этих «вымышленных писаний» книгу под названием «Филалет»³². Имя Иоанна Грамматика здесь Сеvir не упоминает, как он делает это в трех словах «Против нечестивого Грамматика», что подтверждает вышесказанное.

Относительно данных по второму этапу полемики версия Ж. Лебона оставляет много сомнений. Французский исследователь базировался исключительно на предположении, говоря, что в этот период была написана так называемая первая «Апология» халкидонитов. Его мнение основывается на свидетельстве Севира Антиохийского. Об Иоанне Грамматике в этом тексте прямо не сообщается, но говорится лишь о последователях Халкидонского Собора, которые составили некий текст

carne”). В 533 г. у св. императора Юстиниана возник конфликт на этой почве с Акимитами. В преддверии диспута с Сеviром и его последователями (536) Юстиниану было необходимо устранить оппозицию в лице Акимитов (Helmer 1962. S. 57; Грацианский 2009. С. 110).

³² *Severus Antiochenus. Oratio ad Nephaliium, Eiusdem ac Sergii Grammatici Epistulae mutuae* (J. Lebon. Louvain, 1949 (CSCO 119, 120. Syr. 66, 67). P. 90).

против «нечестия безбожных евтихиан» (*deliria atheorum Euthychianiarum*). На этом основании Ж. Лебон предполагает, что эта «Апология» представляла из себя сборник цитат свт. Кирилла в защиту двух природ. Этот текст не сохранился. Ж. Лебон предлагает называть его «Флорилегием Кирилла», а не «Апологией», как передается в словах Севира. Это Ж. Лебон объясняет невозможностью исповедовать и защищать Халкидонский Собор открыто из-за действия «Энотикона» Зенона, поэтому название этого текста, скорее всего, было другим. «Флорилегий» — наиболее нейтральное.

Бельгийский ученый М. Ришар, издатель всего корпуса текстов Иоанна Кесарийского, основываясь на анализе латинских фрагментов, считает, что в «Апологию» мог входить некий «Флорилегий» с комментариями самого автора, фрагменты которого он находит в отрывках, переданных Севиром. «Флорилегий», по мнению М. Ришара, был четвертой и последней частью «Апологии»³³. Однако самого «Флорилегия» мы не находим ни в греческих, ни в сирийских фрагментах; и если он был, то принадлежал не к тому «Флорилегию»-апологии, о котором выше говорит Ж. Лебон, приписывая его Грамматике, а к «Апологии», написанной в третьей стадии полемики с Севиром, то есть после 514 г.

³³ М. Ришар предпринял попытку реконструировать последовательность данных фрагментов «Апологии», так как они, по его мнению, могли бы находиться в греческом тексте Иоанна Грамматика. По мнению М. Ришара, латинские фрагменты важны для реконструкции «плана» текста «Апологии». Сравнивая греческий текст фрагментов с латинским из «Против нечестивого Грамматика» Севира, он разделил 118 фрагментов этого текста, в соответствии с их содержанием, на четыре части: 1) параграфы 1–28 являются изложением дифизитского учения и опровержением критических возражений монофизитов против последователей Халкидонского Собора; 2) параграфы 29–49 отражают историческую и богословскую экспозицию отношений свт. Кирилла Александрийского с Восточными; 3) параграфы 50–69 содержат критику первого трактата Севира «К Нефалию»; 4) параграфы 70–118, скорее всего, являются «Флорилегием», который был снабжен богословским заключением самого автора (Richard, Aubineau 1977. P. XIV).

Еще более слабой является позиция Ж. Лебона относительно «Апологии Филалета». Он считает, что этот текст имеет антихалкидонскую направленность и был составлен Севиром в Константинополе не позднее 512 г. в защиту «Филалета». Ошибочность такого мнения Ж. Лебона показал Р. Драге³⁴. Он говорит, что «Апология Филалета» Севира по своей тематике не является антихалкидонским сочинением, но было направлено против афтартодокетов, последователей Юлиана Галикарнасского³⁵, употреблявших Севиров текст «Филалет» в защиту своего учения. На этом основании Р. Драге считает, что «Апология Филалета» была написана после 520 г. Севир полемизирует в ней не с халкидонитами, а с последователями Юлиана Галикарнасского и по понятным причинам мы не находим там ни слова об Иоанне Грамматике³⁶.

Исходя из всех вышеприведенных данных относительно первых двух этапов полемики, предложенных Ж. Лебоном, не представляется возможным приписать текст «Флорилегий Кирилла» Иоанну Кесарийскому по нескольким причинам: во-первых, его главный оппонент Севир Антиохийский никогда не говорит об этом ни в своем «Филалете», написанном против вышеуказанного «Флорилегия», ни в других своих текстах; во-вторых, современные этой полемике источники также не сообщают об Иоанне Грамматике как об авторе этого текста; в-третьих, христология «Флорилегия Кирилла» не соответствует взглядам Иоанна Кесарийского, который более тяготел к христологии, выражаемой формулой «единая ипостась Бога Слова». Относительно «Филалета» Севира подавляющее большинство источников, как и сам автор, подтверждают, что этот текст написан в ответ на появление «Флорилегия

³⁴ Draguet 1924.

³⁵ Севир полемизировал с Юлианом Галикарнасским о нетленности тела Христова. Это случилось после того, как Севир бежал из Антиохии в Египет, то есть после 518 г. (тексты Юлиана и его взгляды см.: Давыденков О., свящ. 2008. С. 158–177). Данную полемику Р. Драге датирует 20-ми годами VI в.

³⁶ Draguet 1924. P. 50–74.

Кирилла», опровергая свидетельство Анастасия Синаита о том, что «Филалет» был составлен в ответ на «Апологию» Иоанна Грамматика. Данное сообщение Анастасия Синаита не может рассматриваться как заслуживающее доверия, поскольку противоречит словам Севира и источникам, хронологически более близким к происходящим событиям. Эпизод полемики, о котором идет речь, имел место в Константинополе между 508 и 512 г., когда Севир находился там в качестве монаха и еще не принял епископский сан, тогда как «Апология» Иоанна Кесарийского написана в годы епископства Севира в Антиохии. Таким образом, у нас нет подтверждения того, что Иоанн Кесарийский на этом этапе принимал активное участие в полемике и писал какие-то тексты против оппонентов.

Что касается так называемого второго «Флорилегия Кирилла», о котором говорит Ж. Лебон, опираясь на свидетельство из «Каталога» Ассемани, то здесь, скорее всего, имело место сплетение разных эпизодов. Это сообщение, по нашему мнению, необходимо разбить на соответствующие каждому периоду полемики составляющие. Во-первых, Севир четко говорит об «Апологии» Халкидонского Собора. Именно на этом делается акцент в его словах. К этой «Апологии», по-видимому, прилагался «Флорилегий» с выдержками из текстов свт. Кирилла Александрийского. Очевидно, что речь идет о некоем едином тексте, который состоял из разных частей. Севир в своих словах «Против Грамматика» приводит комментарии и самого Грамматика, и цитируемых им отцов, что может указывать на существование двух частей. Именно об этом говорит издатель фрагментов Иоанна Кесарийского М. Ришар в своем исследовании его текстов, как мы отметили выше. По его мнению, параграфы (фрагменты) 70—118 и есть части того самого «Флорилегия»³⁷. С изрядной долей уверенности можно говорить о том, что речь идет именно о дошедшей до нас «Апологии», принадлежащей Иоанну Кесарийскому и составленной после 514 г., реакцией на которую со стороны Севира были три слова «Против нечестивого

³⁷ Richard, Aubineau 1977. P. XIV.

Грамматика» (*Contra impium Grammaticum*). Доказательством тому являются сто восемнадцать фрагментов «Апологии» и «Флорилегия», находящиеся в этих текстах Севира. Во-вторых, в непосредственной связи с упоминанием об «Апологии» и «Флорилегия» стоит указание на «Филалет». Это соответствует сообщению прп. Анастасия Синаита о том, что составитель опирался именно на этот источник. Однако это хронологическая ошибка: «Филалет» и «Апология» Грамматика — это тексты разных периодов. Основной аргумент против этого мнения заключается в том, что Сеvir писал опровержение на «Апологию» Иоанна Кесарийского уже будучи епископом, то есть после 512 г. Три Слова «Против нечестивого Грамматика» — это то самое опровержение «Апологии» Грамматика, в которых мы находим сто восемнадцать ее фрагментов, цитированных Севиром.

Упоминание о "*deliria atheorum Euthychianitarum*" подтолкнуло Ж. Лебона к теории существования вне «Апологии» еще одного флорилегия, но уже принадлежащего Иоанну Кесарийскому. С хождением этого второго «Флорилегия» Ж. Лебон увязывает появление «Апологии Филалета» Севира. Однако отсутствие текста «Флорилегия» Иоанна Грамматика, его фрагментов или какого-либо намека на него оставляет версию Ж. Лебона бездоказательным предположением и подтверждает, по нашему мнению, компилятивный характер сообщения «Каталога» Ассемани. «Апология Филалета», как показал Р. Драге, также не является текстом антихалкидонской направленности и написана Севиром по другому поводу и в другом месте. Таким образом, по версии Ж. Лебона, мы не можем однозначно утверждать, что Иоанн Кесарийский принимал участие во втором этапе полемики, протекавшей в Константинополе около 512 г. Однако известность его имени среди оппонентов и большая активность в последующие годы побуждала приписывать ему разного рода тексты, что подтверждается упоминанием его имени в произведениях современных ему авторов.

Третий этап полемики проходил в период между 514 и 520 г. Говоря о нем, мы рассмотрим так называемые «семь тезисов» из письма Филоксена

Маббугского³⁸ «К Марону»³⁹, игумену одного из монастырей в Сирии. Марон просит пояснений относительно «семи тезисов», которые перечисляет в своем послании. Эти тезисы следующие⁴⁰.

1. «Противники говорят, что действительно [во Христе] “две природы”, добавляя “нераздельные”»⁴¹.

2. «Выражение “единая природа воплощенная” они толкуют как “две” [природы], одна — Слова, другая — Его человечества, как говорит Кирилл в своем послании к Суккенсу»⁴².

3. «Они говорят против нас, что если мы исповедуем Христа единосущным Отцу по Своему Божеству и единосущным по Своему человечеству, то, безусловно, нам необходимо исповедовать также и две природы»⁴³.

4. «Поскольку Слово не “восприняло человека”, будучи воплощенным, мы не помышляем, таким образом, что Оно имело “две ипостаси”»⁴⁴.

5. «Действительно, Томос Льва и то, что на Халкидонском Соборе было сделано и сказано не касательно определения веры, мы принимаем и не относительно Символа, и не относительно учения, и не относительно

³⁸ Филоксен, епископ Маббугский, один из яростнейших противников Халкидонского Собора, создал сильную оппозицию халкидонскому учению в Сирии в среде монахов. Во многом благодаря ему с Антиохийской кафедры был смещен патриарх Флавиан (512) и поставлен будущий идеолог монофизитства Севир. Филоксен занимал кафедру с 484 по 518 г. Был сослан после восшествия на трон императора Юстина (518–527). Умер или же был задушен дымом в ссылке в 523 г.

³⁹ Lebon 1930.

⁴⁰ Ibid. P. 60–61.

⁴¹ “Primum hoc (est): Dicunt nempe adversarii ‘duas naturas’ addendo ‘non separatas’”.

⁴² “Secundum: ‘Unam naturam incorporatam’ explicant per ‘duas [naturas]’, unam scilicet Verbi et alteram humanitatis eius, ut dicit Cyrillus in sua ad Succensum epistula”.

⁴³ “Tertium: Dicunt contra nos, si confiteamur Christum consubstantialem Patri secundum Divinitatem Suam et consubstantialem nobis secundum humanitatem Suam, nos prorsus debere duas quoque naturas confiteri”.

⁴⁴ “Quia nempe Verbum non ‘hominem assumpsit’ cum incorporatum est, non cogitamus quoad illud ‘duas hypostases’”.

истолкования, но только лишь [относительно] того, что касается анафем и осуждения Нестория и Евтихия»⁴⁵.

6. «Не подобает, говорят они, анафематствовать последователей Дидодора и Феодора, которые умерли, будучи епископами, совершая святые Таинства, занимали (свои) кафедры, управляя вверенной им паствой»⁴⁶.

7. «Не подобает анафематствовать кости и пепел, которые уже не могут принести вреда слушателям своими наставлениями»⁴⁷.

Марон также спрашивает пояснений у Филоксена о недавнем Соборе халкидонитов в Александретте Киликийской, где были составлены вышеприведенные «семь тезисов»⁴⁸. Этот небольшой Собор состоялся между 514—518 гг. и имел целью защитить учение Халкидонского Собора. На нем было составлено послание императору Анастасию, в котором находились вышеперечисленные «семь тезисов». Сам текст послания не сохранился. Главным действующим лицом Собора и составителем послания Ж. Лебон считает Иоанна Кесарийского. Основанием для этого служит глосса на полях — «Иоанн Грамматик» напротив «семи тезисов», что может также указывать на его авторство.

Наряду с глоссой «Иоанн Грамматик» в этом же послании на полях есть и другая — «Зенон», стоящая напротив слова «император». Ошибочность этой глоссы очевидна, поскольку царствование императора Зенона закончилось в 491 г., однако это никак не ставит под сомнение, продолжает

⁴⁵ “Tomum nempe Leonem et ea, quae in synodo Chalcedonensi facta et dicta sunt, neque quoad fidei definitionem recipimus, neque quod symbolum, neque quoad doctrinam, neque quoad interpretationem, sed solummodo quoad anathemata et quoad depositionem Nestorii et Eutychetis”.

⁴⁶ “Sextum: Non decet, aiunt, anathematizari sectatores Diodori et Theodori, qui mortui sunt cum essent episcopi et acra mysteria peragerent et sedes (suas) tenerent atque administrarent ecclesias”.

⁴⁷ “Septimum: Odiosum est anathematizari ossa et cineres, quae iam non possunt sua indicatione auditoribus suis nocere”.

⁴⁸ Текст послания передает название “Alessandria minora” (Lebon 1909. P. 145. Примеч. 1). Это маленький городок в провинции Киликия на юго-востоке Малоазийского полуострова.

Ж. Лебон, истинность первой глоссы. Ошибочность второй могла бы свидетельствовать о неверности первой, однако Ж. Лебон утверждает обратное, что глосса «Зенон» неверна, ибо не соответствует своему историческому контексту, тогда как «Иоанн Грамматик» не может быть ошибочна, поскольку вся информация, которую мы имеем в «семи тезисах», соответствует историческим данным, которые выдвигает французский ученый. Ж. Лебон не видит препятствия, чтобы признать, что именно Иоанн Кесарийский был ключевой фигурой на Соборе в Александретте, который составил послание к императору Анастасию с «семью тезисами». Богословское содержание «семи тезисов» признается соответствующим позиции Иоанна Кесарийского⁴⁹. Речь здесь может идти именно о Соборе последователей Халкидона в Александретте. Ж. Лебон считает, что этот Собор был ответом на монофизитский Собор в Тире (514/515), на котором «Энотикон» императора Зенона был истолкован в явно антихалкидонском смысле⁵⁰. По мнению Ж. Лебона, из послания к Марону можно понять, что во время его написания, Филоксен уже был знаком с текстом «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского⁵¹.

Богословский аспект «семи тезисов» представляется Ж. Лебону двойственным. В первых четырех пунктах формулируется учение о двух природах, защищается доктрина Халкидонского Собора о том, что Христос — это две нераздельные природы, божественная и человеческая. Кириллова формула «единая природа Бога Слова воплощенная» понимается в смысле двух природ, как в послании свт. Кирилла «К Суккенсу». С пятого пункта и далее позиция меняется. Здесь отвергается «Томос» Льва как догматический документ, а также постановления относительно халкидонской веры и самого Халкидонского Собора, символа и его ин-

⁴⁹ Lebon 1909. P. 142.

⁵⁰ Ibid. P. 152. Примеч. 2. Важность этого Собора была также особо выделена моим физитскими историками Захарией Схоластиком, Иоанном Бар Афтонья и Михаилом Сирийцем.

⁵¹ Ibid. 1909. P. 145.

терпретации, принимаются лишь анафемы и осуждения на Нестория и Евтихия. В шестом и седьмом пунктах отвергаются осуждения Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского *post mortem*, поскольку они умерли в мире с Церковью, занимая епископские кафедры.

Филоксен, комментируя этот текст, говорит, что это еще более абсурдная вещь, чем та, которая была сделана халкидонитами перед этим, то есть на Соборе в Халкидоне. По словам Филоксена, они уже не помнят того, что принимали в Халкидоне вместе с «Томосом» Льва. Здесь Филоксен говорит о том, что они «написали длинную апологию» в защиту этих двух деяний, скрывая свое отношение к еретикам, которых осуждали. После некоторых рассуждений о вере Филоксен вновь упоминает об этой «живой апологии»⁵². На этом послание обрывается.

Ж. Лебон делает следующее заключение: во-первых, в Александrette Киликийской около 514–518 гг. состоялся Собор халкидонитов, на котором Иоанн Кесарийский был одним из главных действующих лиц. Он, скорее всего, и написал «Апологию Халкидонского Собора», включавшую в себя семь тезисов, на которые Марон хотел получить ответ у Филоксена; во-вторых, Филоксен в то время, когда писал ответ Марону, уже был знаком с «Апологией» Иоанна Кесарийского, поскольку он говорит о некоей апологии, в которой находились эти семь тезисов; в-третьих, это послание было написано Филоксеном точно после смещения епископа Антиохийского Флавиана (512), вместо которого был поставлен Севир, и после монофизитского Собора в Тире (514/515). Ответом на эту «Апологию» Иоанна Грамматика были три слова Севира «Против нечестивого Грамматика»⁵³. Таким образом, по мнению Ж. Лебона, «Апология

⁵² Lebon 1909. P. 145–146.

⁵³ Таким образом, Ж. Лебон признает, что «семь тезисов» могли входить в текст «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского. Французский ученый даже готов допустить, что Иоанн Кесарийский мог написать две «Апологии Халкидонского Собора», одна из которых была составлена непосредственно на Соборе и включала в себя «семь тезисов» (Ibid. P. 145–146).

Халкидонского Собора» Иоанна Грамматика, в которую, возможно, входили рассмотренные нами «семь тезисов», могла быть написана между 515 и 518 г. в ответ на антихалкидонский собор в городе Тире (514/515)⁵⁴.

Серьезную критику позиции Ж. Лебона относительно «семи тезисов» предложил А. де Аллэ⁵⁵. По его мнению, глосса на полях «Иоанн Грамматик» не может быть достаточной, чтобы идентифицировать Иоанна Кесарийского как автора послания, составленного на Соборе в Александретте Киликийской императору Анастасию. Как известно, говорит А. де Аллэ, это послание было написано в начале VI в., однако рукопись письма, дошедшая до нас, восходит к IX в. Из этого ученый делает вывод о том, что традиция этой рукописи остается для нас неизвестной в течение нескольких веков. Мы не знаем ничего об авторе этой глоссы на полях, причин и критериев, которыми он руководствовался. Эти вопросы, говорит А. де Аллэ, не имеют ответа, но, скорее, дают нам возможность сделать совершенно противоположный вывод. Нельзя выстраивать всю аргументацию на глоссе «Иоанн Грамматик» так, как это сделал Ж. Лебон. Находящаяся в той же рукописи глосса «Зенон» ошибочна вне всякого сомнения, что может напрямую указывать и на ошибочность глоссы «Иоанн Грамматик». Следовательно, обе эти глоссы не являются подлинными⁵⁶. «Апология Халкидонского Собора», известная Филоксену еще до послания Марона, не принадлежала Иоанну Кесарийскому, но была составлена иным другим автором. А. де Аллэ называет ее «анонимной». Его аргументы можно свести к следующим пунктам:

⁵⁴ М. Ришар принимает, что семь тезисов из соборного послания не перекликаются с «Апологией» Иоанна, однако он считает, что Иоанн Кесарийский мог бы принять их без какого-либо колебания из дипломатических соображений (Richard, Aubineau 1977. P. VIII–XII, XI. Примеч. 28–29).

⁵⁵ Halleux 1963.

⁵⁶ А. де Аллэ считает вполне возможным, что глосса «Зенон» относится к «Энотикону» этого императора, о котором тоже говорится в этом письме. Однако это предположение нельзя принять, поскольку глосса не стоит в родительном падеже, поэтому, считает ученый, она не имеет никакого отношения к «Энотикону» (Halleux 1977. P. 596).

1. Если бы Иоанн был автором «Апологии», то сам Марон, без сомнения, упомянул бы имя Иоанна Кесарийского в своем послании, где говорилось о Соборе в Александретте и о «семи тезисах».

2. Филоксен не передает официального названия этой Апологии, потому что она имеет характер некоего сборника, которые были очень распространены в то время; скорее всего, это был патристический флорилегий с анонимными комментариями.

3. Тон «анонимной» Апологии⁵⁷, судя по «семи тезисам», защитительный, тогда как имеющаяся у нас «Апология» Иоанна Кесарийского, напротив, стремится опровергнуть монофизитов в том, что они противоречат отцам, не принимая Халкидонский Собор.

4. Если Иоанн Кесарийский был автором этой «анонимной» апологии и Филоксен это знал, то в таком случае, почему он не написал опровержение, как это сделал Севир? Ответ: он не знал, кто автор.

5. С доктринальной точки зрения Иоанн Кесарийский не мог принять эти «семь тезисов» даже по дипломатическим соображениям, поскольку они противоречат один другому в фундаментальных вопросах⁵⁸.

Опираясь на вышеприведенные мнения, мы полагаем, что нет оснований утверждать, будто Иоанн Кесарийский мог быть главным действующим лицом на Соборе в Александретте Киликийской. На это указывают прежде всего «семь тезисов». Их богословское содержание противоречиво и размыто не только по отношению к ним самим, но и, что более важно, по отношению к «Апологии» кесарийца. Основываясь на содержании «семи тезисов», можно предположить, что на Соборе в Александретте присутствовали, скорее всего, две группы богословов, которые были не во всем согласны друг с другом. Первые четыре пункта могли быть составлены Иоанном Кесарийским и/или богословами, которые разделяли христологию Халкидонского Собора и свт. Кирилла

⁵⁷ Имеются в виду сами «семь тезисов», поскольку от этой «Апологии» ничего не сохранилось.

⁵⁸ Halleux 1977. P. 596–600.

как взаимодополняющий друг друга синтез⁵⁹ и рассматривали тезисы свт. Кирилла в контексте халкидонской христологии. Пятый, шестой и седьмой пункты — практически полные антиподы первым четырем. Их составители видят в Халкидоне победу антиохийского богословия, с исключением из него или серьезной коррекцией формулировок свт. Кирилла⁶⁰.

Упоминание о том, что принятие Халкидона допустимо не с точки зрения «определения веры и не относительно символа, или учения, или истолкования», можно объяснить действием «Энотикона» императора Зенона и «Типоса» императора Анастасия, которые запрещали обращение к Халкидону как к авторитетному церковному Собору, наряду с другими первыми тремя Вселенскими Соборами. Здесь очень справедливо звучит вышеприведенное замечание Филоксена о том, что они (халкидониты) уже не помнят того, что делали раньше, то есть того, что принимали на Соборе, и того, о чем говорят сейчас⁶¹. Такой подход действительно более согласуется с позицией тех, кто следовал предписаниям «Энотикона», например, епископ Флавиан Антиохийский (498—512), который принимал веру первых трех Вселенских Соборов, умалчивая о Халкидоне. На Соборе в Антиохии в 509—510 гг. Флавиан принял только анафемы Халкидонского Собора на Нестория и на Евтихия, но не сам халкидонский томос так же, как это сделал Собор в Александретте Киликийской. Епископ Иоанн Кладиопольский из Исаврии

⁵⁹ К таким богословам того времени можно отнести монаха Нефалия и Иоанна Скифопольского, оба они полемизировали с Севиром Антиохийским и придерживались схожих с Иоанном Грамматиком взглядов.

⁶⁰ Этот аспект отмечается многими современными учеными, исследовавшими труды богословов, близких по воззрениям к несторианству, и сами несторианские источники после Халкидонского Собора (Bethune-Baker 1908; Anastos 1962. P. 117—140; Halleux 1993. P. 38—51, 163—178; Grillmeier 1975. P. 501—519).

⁶¹ Если бы это отметил Филоксен, то это не осталось бы без внимания и у Севира Антиохийского, который написал три слова «Против Иоанна Грамматика». Однако Севир ничего подобного не говорит.

предложил принять Халкидонский Собор по анафематизмам, но не по вероопределению⁶².

На основании всего вышесказанного, мы считаем, что на Соборе в Александретте Киликийской были две группы богословов. Их объединяли не общие богословские взгляды, а только общая борьба против монофизитов. Их отношение к Халкидонскому Собору было различно: первые вырабатывали христологические формулы и терминологию, которые стали основой для неохалкидонизма, или кириллова халкидонизма (1–4 тезисы)⁶³; позиция вторых (5–7 тезисы) не имела никаких перспектив в продолжающейся полемике с монофизитами и была осуждена в лице монахов Акимитов, постепенно утратив богословскую актуальность⁶⁴.

⁶² См.: Lebon 1909. P. 47, 52–56; Lebon 1930. P. 60; Moeller 1961. P. 240.

⁶³ Термин протопресвитера Иоанна Мейендорфа, который точнее выражает суть богословского синтеза Халкидона и свт. Кирилла Александрийского, нежели понятие «неохалкидонизм». О. Иоанн Мейендорф говорит, что некоторые западные исследователи видят в неохалкидонизме лишь искусственную попытку примирить свт. Кирилла с Халкидоном, которую в действительности они считают возвращением к монофизитству (Ж. Лебон, М. Ришар и Ш. Мёлле; к ним мы можем добавить и К.-Х. Утеманна). На самом же деле неохалкидонизм не отвергает Халкидона, но является поистине возвращением к истинному халкидонизму. По мнению ученого, христологические споры начала VI в. следует оценивать как халкидонизм, выраженный в терминах христологии свт. Кирилла, Халкидонского Собора и антиохийской богословской традиции, но не как некий неохалкидонизм, сделавший уступку монофизитам или как «искусственную попытку примирить свт. Кирилла с Халкидоном» (Мейендорф И., протопр. 2000. С. 34–35). Эту точку зрения о. Иоанна Мейендорфа в самых существенных моментах разделяет канадский ученый П. Грэй (Gray 1979; Gray 1982).

⁶⁴ О. Иоанн Мейендорф говорит, что «халкидонизм акимитов, главных противников монофизитства в Константинополе в первые годы VI столетия, также был антиохийским. Даже если не верить монофизитским источникам, утверждающим, что монахи официально праздновали память Нестория, несомненно, что акимиты отказывались признать учение о *“communicatio idiomatum”*. Последнее явствует из переписки Юстиниана с папой Иоанном II в 533–534 гг. Акимиты активно боролись не только против теопасхистских формул, но считали, что и термин *θεστόκος* не должен приниматься буквально. Поэтому

Глоссу «Иоанн Грамматик» на полях рукописи можно интерпретировать по-разному, однако необходимо согласиться с А. де Аллэ, что мы не знаем, когда, кем и при каких обстоятельствах она была вписана. Апология, о которой говорит Филоксен Маббугский, не может быть той «Апологией Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, поскольку в ней отсутствует всякий намек на частичное принятие Халкидонского Собора или отвержение его вероучения, а говорится о его истинности и приверженности отцам. И хотя первые четыре пункта тезисов полностью согласуются со взглядами Иоанна Кесарийского, однако ни один фрагмент сохранившейся «Апологии» Кесарийца не подтверждает сказанного в пятом, шестом и седьмом пунктах. Возможно, семь тезисов, переданных в послании «К Марону», являлись частью некоего совместного текста послания императору Анастасию и перекликались с текстом, который Филоксен называет Апологией, поскольку это именование применяется к любой защитительной речи.

Таким образом, в нашем исследовании мы попытались рассмотреть разные точки зрения относительно полемики между последователями Халкидонского Собора в лице Иоанна Кесарийского Грамматика и его оппонента — главного противника Халкидона Севира Антиохийского в первые два десятилетия VI в. На основании отрывочных и часто ошибочных исторических свидетельств мы можем сказать, что Иоанн Грамматик и Севир были известными личностями в свое время, поэтому полемика между ними «обросла» различными подробностями, не добавляющими ясности. Основанием тому являлась полемика между ними, выраженная в написании «Апологии Халкидонского Собора» Иоанном Кесарий-

сам папа Иоанн II назвал их несторианами» (Мейендорф И., протопр. 2000. С. 39–40). П. Грэй говорит об «антиохийском халкедонизме» (*“Antiochene-Chalcedonianism”*), последователями которого он считает «строгих халкидонитов». Строгих в том смысле, что христология свт. Кирилла была для них несовместима с халкидонской. По своим богословским воззрениям они были «антиохийцами», защищавшими и принимавшими Халкидон до последней буквы. К ним П. Грэй причисляет свт. Геннадия I Константинопольского, Акимитов, Василия Киликийского (Gray 1979. P. 80).

ским, что было явной оппозицией действиям императора Анастасия и противникам Халкидонского Собора. В «Апологии» была представлена богословская точка зрения последователей Халкидона и свт. Кирилла Александрийского на ипостасное соединение Слова со Своей плотью. Выражением дискуссии явились также три слова «Против нечестивого Грамматика» Севира Антиохийского, в которых было сформулировано монофизитское понимание таинства Боговоплощения. Именно эта полемика получила широкую известность среди древних и современных авторов и породила множество разных версий противостояния этих двух богословов. Эти версии мы и попытались представить в нашей статье.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Assemani 1719–1728 — Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. Vol. 4. R., 1719–1728.
- Diekamp 1907 — *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster in Westfallen, 1907.
- Hespel 1952 — *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe* / Ed. et trad. par R. Hespel. Louvain, 1952 (CSCO 133–134; Syr. 68–69).
- Hespel 1955 — *Le Florilège Cyrillien réfute par Sevère d'Antioche* / Ed. et édition critique par R. Hespel. Louvain, 1955 (Bibliothèque du Muséon 37).
- Hespel 1971 — *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. III: L'Apologie du Philalèthe* / Ed. et trad. par R. Hespel. Louvain, 1971 (CSCO 318–319; Syr. 136–137).
- Lebon 1952 — *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* / Ed. [et] interpretatus est J. Lebon. Louvain, 1952 (CSCO 101–102; Syr. 50–51).
- Lebon 1965 — *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars prior* / Ed. [et] interpretatus est J. Lebon. Louvain, 1965 (CSCO 93–94; Syr. 45–46).
- Richard, Aubineau 1977 — *Iohannes Caesariensis. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977 (CCSG 1).

ЛИТЕРАТУРА

- Грацианский 2009 — *Грацианский М. В.* Политика императора Юстиниана по отношению к монофизитам. М., 2009. (Дисс.). [*Gratsiansky M. V. Politika imperatora*

- Iustiniana po odnosnieniiu k monofizitam (The policy of Emperor Justinian in relation to the Monophysites). Moscow, 2009. (Dissertatsiia.)]
- Давыденков О., свящ. 2008 — *Давыденков О., свящ.* Юлиан Галикарнасский и его догматические труды. Догматические фрагменты // Литературные традиции христианского Египта. Сборник статей. М., 2008. С. 158–177. [*Davydenkov O., priest.* Iulian Galikarnasskii i ego dogmaticheskie trudy. Dogmaticheskie fragment (Julian of Halicarnassus and his dogmatic works. Dogmatic Fragments) // Literaturnye traditsii khristianskogo Egipta. Sbornik statei (Literary traditions of Christian Egypt. Digest of articles). Moscow, 2008. P. 158–177.]
- Мейендорф И., протопр. 2000 — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. [*Mejendorff J., protopresbyter.* Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox Theology). Moscow, 2000.]
- Allen, Hayward 2004 — *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. New York, 2004.
- Anastos 1962 — *Anastos M. V.* Nestorius was Orthodox // *Dumbarton Oaks Papers.* 1962. Vol. 16. P. 117–140.
- Bethune-Baker 1908 — *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and His Teaching, a Fresh Examination and Evidence, with Special Reference to the Newly Recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Cambridge, 1908.
- Draguet 1924 — *Draguet R.* Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.
- Gray 1979 — *Gray P. T. R.* The difense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
- Gray 1982 — *Gray P. T. R.* Neo-Chalcedonism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology // *Byzantinische Forschungen.* 1982. Bd. 16. S. 61–70.
- Grillmeier 1975 — *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). L., 1975.
- Halleux 1963 — *Halleux de A.* Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, se théologie, Louvain, 1963.
- Halleux 1977 — *Halleux de A.* Le “synode neochalcedonien” d’Alexandrette (ca 515) et “Apologie pour Chalcedoine” de Jean le Grammaire // *Revue d’histoire ecclesiastique.* 1977. Vol. 72. P. 593–600.

- Halleux 1993 — *Halleux de A.* Nestorius: Histoire et Doctrine // *Irénikon.* 1993. Vol. 66. P. 38–51, 163–178.
- Helmer 1962 — *Helmer S.* Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. Bonn, 1962.
- Honigmann 1951 — *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain, 1951 (CSCO 127; Subs. 2.).
- Kugener 1900 — *Kugener M.-A.* La compilation historique du Pseudo-Zacharia le Rhéteur // *Revue de l'Orient Chrétien.* 1900. Vol. 5. P. 201–214, 461–480.
- Lebon 1909 — *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain, 1909.
- Lebon 1930 — *Lebon J.* Texte inédites de Philoxène de Mabbough // *Le Muséon.* 1930. Vol. 43. P. 17–84, 149–220.
- Moeller 1944–1945 — *Moeller Ch.* Un représentant de la christologie néo-chalcedonienne au début du VI^e s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique.* 1944–1945. Vol. 40. P. 73–140.
- Moeller 1961 — *Moeller Ch.* Un fragment du Type de l'empereur Anastase I // *StP.* 1961. Vol. 3.1. P. 240–245.
- Vailhé 1903 — *Vailhé S.* Jean le Khzibite et Jean de Césarée // *Echos d'Orient.* 1903. Vol. 6. P. 107–113.

Abstract

Kozhukhov Sergius, deacon. John of Caesaria and Severus of Antioch: texts and polemics of the Chalcedonites and their opponents (508–520)

The article discusses the controversy between John the Grammarian of Caesarea and Severus of Antioch, which took place in the first two decades of the VI century, in relation to the search for formulas matching the Christology of Chalcedon and st. Cyril of Alexandria that rejected Chalcedon's opponents, led by Severus. Analyzes the opinions of ancient authors and modern scholars. Theological activity Grammarian of John and of Severus is connected with the texts written by them during the period of controversy. On the basis of the version put forward by J. Lebon, because it offers the most complete coverage and retrospective events. With the separate opinions of J. Lebon argued by other

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

researchers, at different times, engaged in this issue. The author of this study, taking into account all the opinions on the basis of the testimony of the authors of the VI–VII centuries tried, having gathered everything together, present your opinion on the polemics of these two scholars.

Keywords: John of Caesarea, the Grammarian, Severus of Antioch, Lebon, de Halleux, Richard, Apology, Philalèthe, Apologie du Philalèthe, Florilegium Cyrilli, seven theses, florilegium, the Council of Chalcedon, the chalcedonies.

АСКЕТИКА

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ЦАРСКОМ ПУТИ» В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ И АСКЕТИКЕ

На примере учения о шестви́и души
к Богу прп. Никиты Стифата

УДК 248 (276)

Иди всегда царским путем¹.

*Из греческого корпуса,
приписываемого прп. Ефрему Сирину*

Аннотация

В статье рассматриваются употребление словосочетания «царский путь» (*ἡ βασιλικὴ ὁδός*) в греческой христианской литературе. Данное словосочетание восходит, с одной стороны, к античным представлениям о соразмерности, с другой стороны, имеет чисто библейское происхождение (см. Числ. 20, 17). Получив яркое раскрытие в эзегезе Филона Александрийского, оно оказалось более чем востребованным при изложении догматического и аскетического учения Церкви как царского пути во избежание вероучительных или нравственных крайностей. Подробное описание пути души у византийского аскетического автора XI в. прп. Никиты Стифата можно интерпретировать как продолжение темы царского пути: не столько как пути между крайностями, сколько единственного идеального пути, ведущего к Богу.

¹ Βάδιζε διαπαντός εἰς βασιλικὴν ὁδόν (*Ephraem Syrus. De paenitentia [Sp.]* (K. G. Phrantzoles. Thessalonica, 1992. Vol. 4. Σ. 305:4)).

Ключевые слова: путь, душа, царь и царский, крайности, мера, середина, Филон Александрийский, догматика, аскетика, Византийская империя, прп. Никита Стифат.

ВВЕДЕНИЕ

В античной традиции упоминание «царского пути» (ἡ βασιλικὴ ὁδός) либо носило конкретный характер указания на реальные императорские или царские дороги, либо обозначало меру, золотую середину, призыв к добродетели. «Лучшее — мера во всем» (πᾶν μέτρον ἄριστον) и «ничего сверх должного» (μηδὲν ἄγαν)² — эти своеобразные девизы античной соразмерности нашли себе самую благоприятную среду в новых реалиях христианской веры. Принцип избегания крайностей был воспринят и максимально развит в христианской традиции. В настоящей статье мы постараемся проследить основное смысловое содержание понятия «царского пути» на конкретных текстах из греческой, прежде всего христианской, литературы³. В год трагического столетия (1917–2017) дополнительное обращение к царской теме⁴, рассматриваемой в контексте византийского богословия и аскетики,

² Одно из трех речений Хилона наряду с «познай себя» (γνῶθι σεαυτόν) и «поручись — и беда тут как тут» (ἐγγύα, παρά δ' ἄτα) (*Diodorus Siculus. Bibliotheca historica* (lib. 1–20) 9, 10, 1 (К. Т. Fischer (post I. Bekker, L. Dindorf), F. Vogel. Leipzig, 1890. Vol. 2. P. 173–174).

³ В латинской христианской литературе выражение «царский путь» (*via regia*) трактовалось сходным образом, но только у более поздних авторов, очевидно, под влиянием уже сложившейся греческой традиции. Ср. одно из упоминаний у свт. Льва Великого: «Последователям Христа не следует сходить с царского пути, но им подобает не заниматься временными вещами, устремляясь к вечным» (*Sectatores Christi discedere a regia non licet via, sed dignum est temporalibus non occupari, ad aeterna tendentes* (*Leo I. Sermo 53 // PL 54, 318:35–37*)) и у прп. Иоанна Кассиана: «Монах должен всегда двигаться царским путем...» (*via regia docet monachum semper incedere* (*Joannes Cassianus. Collationes 2, 2 // PL 49, 526:31–32*)).

⁴ См. также: Дионисий (Шленов), игум. 2015.

может побудить к покаянному осмыслению и отечественной истории, и личной жизни⁵.

Согласно самой распространенной точке зрения на начало византийской истории, Византийская империя получает свое неповторимое лицо в IV в., воздвигнув новую столицу и приняв христианскую веру⁶. В IV же веке появляется монашество как институт, который будет солью христианской жизни, и церковное вероучение, определяемое Соборами и постоянно защищаемое отцами Церкви. Тем самым представление о царском пути окажется востребованным в вероучительной и нравственной жизни новосозданного христианского государства. Античное представление о совершенстве, соразмерности, мере, избегании крайностей найдет в среде христианской империи и жизни самую благоприятную почву. «Царский путь» в переносном значении стал одним из устойчивых отображений понятия о совершенстве и совершеннейшем пути⁷ как таковом и о совершенстве как избегании крайностей.

1. ОПИСАНИЯ ЦАРСКОГО ПУТИ

В христианской греческой литературе часто используются выражения «царский путь», «самый царский путь»⁸, «средний и царский путь»⁹, «легкий и широкий царский путь», «узкий царский путь», «царский путь к Царю и Богу» не столько применительно к географической конкретике, сколько в переносном значении. Среди рассмотренных случаев

⁵ Выражение «царский путь» применяется к 300-летней истории династии Романовых и к трагической судьбе последнего русского императора. См.: Константин (Горянов), архиеп. 2013; Царский путь 2006.

⁶ Καραγιαννόπουλος 1996. Σ. 68–69.

⁷ Ср.: *Cyrrillus Alexandrinus. Expositio in Psalms*. In. Ps. 90, 9 // PG 69, 1221:8–11. «Вы идете вне прямой дороги, оставив царский путь, падаете в терния и рвы, отпав от истины».

⁸ *Michael Psellus. Orationes funebres 1, 19:7* (J. Polemis. В. — Boston, 2014. Vol. 1 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)).

⁹ См., например: *Theorianus Magister. Disputatio cum Armeniorum Catholico* // PG 133, 145:56.

использования выражения «царский путь» (ἡ βασιλικὴ ὁδός) не удалось найти ни одного примера, где бы царский путь как духовно-нравственная категория использовался в отрицательном смысле. Основания для положительного использования словосочетания таковы:

- царский путь ведет к Богу и является основным путем христианской жизни, приводящим к Царю Христу;
- царский путь освящен авторитетом царской власти, которая менее всего подлежала критике;
- царский путь по преимуществу это символ меры, золотой середины, которая, исходя из понятий античной эстетики, имела только положительные коннотации;
- шествие по царскому узкому пути освящено авторитетом Священного Писания.

В античной традиции упоминания о царском пути редки и чаще всего носят конкретный, привязанный к месту или обстоятельствам характер. Например, Плутарх под выражением «царский путь» понимает надежду на царство, которую теряет не понравившийся народу правитель¹⁰. Лишь начиная с Филона Александрийского выражение становится устойчивым фразеологическим оборотом, обозначающим «золотую меру» или указывающим на принцип избегания крайностей.

В христианской традиции словосочетание «царский путь», особенно с IV в., то есть с самого начала византийской истории, несет в себе духовно-назидательный смысл. Также предварительно следует отметить, что в греческой святоотеческой литературе¹¹ не сохранилось специального описания царского пути как обособленного явления¹².

¹⁰ *Plutarchus. Demetrius* 46, 1:1–3 (K. Ziegler. Vol. 3.1. Leipzig, 21971).

¹¹ В начале IX в. Смарагд, аббат монастыря Святого Михаила, один из богословов Каролингского возрождения, составил трактат «Царский путь», посвященный Людовику Благочестивому, королю Аквитании (*Smaragdus. Via regia* // PL 102, 933–970).

¹² Самое подробное описание приводится у свт. Евстафия Фесалоникийского, см. ниже Примеч. 125 о свт. Евстафии см. ниже публикацию М. Судакова. С. 511–558, особо 511–527.

2. ОТСЧЕТ ПРОЙДЕННОГО РАССТОЯНИЯ И ПУТИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

За духовно-назидательным образом царского пути стояли конкретные реалии жизни, описанные, в частности, у Страбона¹³ и Аристотеля¹⁴. Сухопутные пути Римской империи, которые унаследовала Византия, прокладывались не столько для торговых, сколько для военных целей¹⁵. Основным способом осуществления торговли оставалось водное сообщение. Тем значимее было представление об основополагающей царской магистрали, которая могла восприниматься как главная артерия, позволяющая защитить местное население и исторические святыни. Так, путь, ведущий из Иерусалима в Иерихон в описании прп. Кирилла Скифопольского, оказывается царским¹⁶.

Через каждую римскую милю, протяженность которой составляла 1387,5 метра¹⁷ или 1482 метра, на царских дорогах воздвигался специальный столп, именованный миллионом¹⁸. На этих дорожных, или путевых,

Научных исследований по данному вопросу найти не удалось. Ср.: URL: http://www.verappravoslavnaaya.ru/?Carskii_putnz (дата обращения 12.09.2017). Старообрядцы-беспоповцы пытались обосновать свое вероучение исходя из принципа царского пути. Характерно название книги: «Книга, глаголемая царский путь, понеже повелевает идти по Божественному Писанию и не уклоняться от него ни на десно, ни на шуие» (Павел (Леднев), архим. 1870).

¹³ См. описание царского пути у Страбона: *Strabo*. Geographica 15, 1, 11:22–26 (H. L. Jones. L., 1930. Vol. 7. P. 14, 16).

¹⁴ Аристотель упоминает о «царских путях», которые должны были всегда иметь источник денежных средств («сокровища») для движущегося войска: *Aristoteles*. Oeconomica (A. Wartelle, B. A. van Groningen. P., 1968. Bekker P. 1353a:24–26).

¹⁵ Lilie 2007. S. 14.

¹⁶ *Cyrellus*. Vita Euthymii (E. Schwartz. Leipzig, 1939 (Texte und Untersuchungen 49.2). S. 80:8).

¹⁷ Μίλιον равен 7,5 стадиям (1 стадий — 240 шагов или 185 метров), 1800 шагам (шаг равен 0,7708 м.) (Πλακογιαννάκης 2006. Σ. 627).

¹⁸ В качестве примера можно привести сохранившийся миллион из Каламбаки, находящийся недалеко от города Филиппы в Македонии на Via Ignatia. Это цилиндрическая скала около 2,5 метров высотой. См.: Pila, Berardino 2010. P. 170.

знаках помещалась разная информация: имя создателя, расстояние до конечной цели (*caput viae*). Наличие такого столба подтверждало, что дорога является публичной римской магистралью (*via publica*)¹⁹.

В «Душеполезных поучениях» аввы Дорофея (VI в.) встречается следующее изречение: «Добродетели средние суть царский путь, о котором сказал тот святой старец: царским путем идите и отмеряйте мили (Αἱ γὰρ ἀρεταὶ μέσαι εἰσὶν, ἡ βασιλικὴ ὁδὸς ἐστὶ, περὶ ἧς εἶπεν ὁ ἅγιος γέρων ἐχεῖνος· Ὅδοϋ βασιλικῆς πορεύεσθε καὶ τὰ μίλια μετρεῖτε)»²⁰.

Сам авва Дорофей разъясняет: «Вот это царский путь, которым прошли все святые; а мили — это различные состояния, которые должен каждый отмерять всегда и смотреть, где находится, какого путевого знака достиг, в каком находится состоянии»²¹.

Выражение: «Царским путем идите и отмеряйте мили» в VI в. было уже устойчивым фразеологическим оборотом, обозначавшим путь духовного совершенствования со своими внутренними этапами. Оно встречается в апофтегмах (IV—V вв.). Именно их и цитирует почти дословно авва Дорофей: «Он же (авва Вениамин) сказал: царским путем идите, и отмеряйте мили, и не малодушествуйте»²². А в Макариевском корпусе содержится сходное указание: «Таковы заповеди, так повелевающие, как мили стоящие и знаки царского пути, ведущего путников в небесный город»²³.

Как известно, в Египте, Сирии и находящейся между ними Газе в IV—V вв. проходило много путей, но более всего в Газе и ее окрестное

¹⁹ Pila, Berardino 2010. P. 170.

²⁰ *Dorotheus. Doctrinae diversae* 10, 106:1 (L. Regnault, J. de Préville. P., 1963 (SC 92). P. 340).

²¹ *Dorotheus. Doctrinae diversae* 10, 107:1—4 (L. Regnault, J. de Préville. P., 1963 (SC 92). P. 344).

²² *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)*. De abbate Beniamino 5 // PG 65, 145:9—11. Ср.: *Apophthegmata patrum (collectio systematica)* 7, 5:1—2 (J.-C. Guy. P., 1993 (SC 387). P. 338).

²³ *Ps.-Macarius. Homiliae spirituales* 50 (collectio H) 27:337—340 (H. Dörries, E. Kloss-termann, M. Krüger. B., 1964 (PTS 4). S. 230).

стях, что хорошо указано на специальных картах в «Историческом атласе античного христианства»²⁴. Таким образом, авва Дорофей подвизался в монастыре, где царские пути и дороги были постоянной жизненной реальностью, а авва Вениамин и автор Макариевского корпуса — в скитах или обителях, то есть, скорее всего, в большом удалении от таковых. Тем важнее тот факт, что представления о царском пути были распространены на территории Византийской империи вне зависимости от наличия или отсутствия близлежащих магистралей.

3. СЛОВА И ПРИМЕР МОИСЕЯ

И ЭГЗЕГЕЗА ЧИСЛ. 20, 17

Понятие пути דֶרֶךְ [derek], אֶרָא [ʔorah], מַסִּילָה [məsilā], שְׁבִיל [šəbīl]²⁵ в Ветхом Завете использовалось в прямом и в метафорическом смысле,

²⁴ См.: Pila, Berardino 2010. P. 8–11, 14, 15 и далее.

²⁵ В еврейском языке есть четыре слова, обозначающие путь, из которых наиболее распространено первое:

1) דֶרֶךְ [derek], переводится на греческий как ὁδός.

(Штейнберг) 1. дорога, путь; *т.ж.* 2. свойство, навык, образ жизни, нрав.

(BDB 1987. P. 202) 1. путь, дорога, расстояние, 2. путешествие, 3. способ.

(HALOT) 1. путь, дорога; 2. расстояние, путешествие; 3. путешествие; 4. способ = обычай, обыкновение, поведение.

2) אֶרָא [ʔorah]

(Штейнберг) 1. след; 2. *поэт.* дорога, путь, *перен.* а) нравственное поведение, б) обыкновенное свойство (о месячных у женщин), в) назначенная судьба

(HALOT) 1. путь; 2. основание; 3. дамба; 4. состояние; 5. путь для следования, поведение; 6. путь, избранный Богом; 7. тропа, *метаф.* процесс суда.

3) מַסִּילָה [məsilā]

(Штейнберг) 1. проложенный путь, большая дорога; 2. восходня, лестница.

(BDB 1987. P. 700.) 1. высокий путь; 2. избранный путь, главный путь, общественная дорога (никогда о городской улице).

(HALOT) *orig.* путь, укрепленный камнями или наполненный; דֶרֶךְ, с которым чередуется...; в Иерусалиме...; дорога звезд (Суд. 5, 20); дорога жизни (Притч. 16, 17 и др.).

обозначая не только пути или жизнь человеческую, но и пути или дела Божии²⁶. В Новом Завете понятие пути *ὁδός* приобрело еще более одухотворенный характер²⁷.

Ключевым стихом для духовного представления о царском пути в христианской традиции оказался стих из книги Чисел 20, 17²⁸: «...но пойдем царским путем (דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ (b)dérek hamméleḵ), не поворачивая ни направо, ни налево...» (*ὁδῶ βασιλικῆ πορευόμεθα, οὐκ ἐκκλινοῦμεν δεξιὰ οὐδὲ ἐβώνυμα...*)²⁹. Данный стих имеет конкретный исторический смысл. В конце XIII в. до Р. Х. Моисей при исходе из Египта просит царя Идумеи, или Эдома, пропустить его с богоизбранным народом через это царство и обещает максимально мирное и правильное прохождение по Царскому пути (*Via regia*) или Пути царя, а именно по древней ключевой торговой артерии, шедшей из Гелиополиса (Египет) через города Акабу³⁰ и Дамаск в Месопотамию и Персию. При более подробном описании траектории Царский путь (דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ (b)dérek hamméleḵ) после Гелиополиса в восточном направлении доходил до Клысы (современный Суэц) и через перевал Митла и пустыню Синай приближался к Акабе; далее дорога поворачивала на север и шла через Керак и Идумею в Мадабу, Раббат-Аммон, Джараш, Бостру, Дамаск,

4) שְׁבִיל [šəbîl]

(Штейнберг) путь (Пс. 77, 20 (= Пс. 76, 20 по Септуагинте)); שְׁבִילֵי עוֹלָם (Иер. 18, 15) пути древние, т. е. испытанные.

(HALOT) дорога...

(BDB 1987. P. 987.), שְׁבִיל [šəbûl], שְׁבִיל — путь, тропа...

²⁶ См.: Lesètre 1912.

²⁷ См.: *ὁδός* // Bauer 1979. P. 1211–1212.

²⁸ В следующей главе описывается аналогичная ситуация, но без указания на неуклонение вправо или влево. См.: Числ. 21, 22.

²⁹ Числ. 20, 17. Об упоминании и цитации стиха Числ. 20, 17 у Филона Александрийского см. указания в: *Biblia partistica* 1982. P. 79.

³⁰ Находится на территории современной Иордании. Подробнее см. в указании значений слова דֶּרֶךְ [derek] (HALOT).

Тадмор и завершалась в Ресафе (около современной Эл-Ракки на р. Евфрат). Именно этим путем, только в противоположном направлении, прибыл некогда Авраам в Ханаан³¹. После отказа царей Эдома и Сигона пропустить израильтян, они, миновав царство Эдома, вступили в войну с Сигоном, управлявшим Есевоном, и разгромили его³². В результате они стали продвигаться на север с западной стороны от Идумеи и Пути царя, как бы уклонившись от него влево³³. Однако первую серьезную победу над Идумеей одержал царь Давид, а во второй половине II в. до Р. Х. жители Идумеи были окончательно разбиты Иудой Маккавеем и еще позднее обращены в иудаизм иудейским царем Иоанном Гирканом I. С того времени Царский путь стал подчиняться целям и задачам иудейского государства со столицей в Иерусалиме...³⁴

В I в. по Р. Х.³⁵ Филон Александрийский³⁶ не просто обратил внимание на Числ. 20, 17, но дал его многогранное типологическое или аллегорическое понимание. В частности, царский путь именуется таковым, потому что приводит к Богу Царю: «Поскольку первым и единственным Царем всех является Бог, постольку ведущий к Нему как к Царю путь по справедливости именуется царским»³⁷. В более широком видении Филона

³¹ Reviv 2001.

³² См.: Панченко, Масиель Санчес 2010. С. 522.

³³ Карту передвижений см. в: Aharoni 2011. Р. 158–159 (описание). Карта № 62.

³⁴ См.: Идумея 2009. При императоре Траяне Царский путь стал называться Новым путем Траяна (*Via nova Traiana*).

³⁵ К тому времени вышеописанный царский путь проходил через Мадабу. В III–IV вв. из Дамаска по траектории царского пути на юг простиралась *Strada Diocletiana*, которая оканчивалась в Бостре. См.: Pila, Berardino 2010. Р. 9, 10, 12.

³⁶ См.: Pascher 1931.

³⁷ *Philo Judaeus. De posteritate Caini* 101:3–5 (Р. Wendland. В., 1897 (1962). Vol. 2. S. 21–22). См. также: *Philo Judaeus. De gigantibus* 64:5–65:1 (Р. Wendland. В., 1897 (1962). Vol. 2. S. 54): «А таковой получает наследие в Одном только Боге, став приверею жёнцем Какового, не падая в течение всей жизни, поистине пользуясь царским путем Единственного Царя и Вседержителя, ни в какую сторону не уклоняясь и не поворачивая».

он является «истинным и подлинным любомудрием»³⁸ и тождественным «Божественному глаголу»³⁹ или просто «мудростью»⁴⁰. «Царским Моисей обычно называл средний путь, находящийся на границе между преизбытком и недостатком»⁴¹. По царскому пути шествует Израиль, причастный «созерцательному роду», а противодействует ему царь Эдом — символ земного и тленного: «С теми, кто желает идти по этому царскому пути из причастных созерцательному роду, каковой назван Израилем, сражается земной Эдом... со всяким старанием и подготовкой угрожая прекратить весь путь и сделать его навеки беспутным и непроходимым»⁴². «Земной Эдом небесный и царский путь добродетели пытается разрушить...»⁴³.

Сходные стихи из других книг Ветхого Завета: Втор. 2, 27, 1 Цар. 6, 12, Притч. 4, 26 — о неуклонении направо или налево⁴⁴, но без упоминания царского пути часто интерпретировались в том же смысле⁴⁵.

³⁸ *Philo Judaeus. De posteritate Caini 102:1–3* (P. Wendland. B., 1897 (1962). Vol. 2. S. 22). «...этот царский путь, который, как мы сказали, является истинным и подлинным любомудрием, закон называет глаголом и словом Божиим...».

³⁹ *Philo Judaeus. De posteritate Caini 102:3–7* (P. Wendland. B., 1897 (1962). Vol. 2. S. 22).

⁴⁰ *Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis 160:1* (P. Wendland. B., 1897 (1962). Vol. 2. S. 90).

⁴¹ *Philo Judaeus. De specialibus legibus (lib. I–IV) 4, 168:1–2* (L. Cohn. B., 1906 (1962). Vol. 5. S. 247).

⁴² *Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis 144* (P. Wendland. B., 1897 (1962). Vol. 2. S. 86–87).

⁴³ *Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis 180:3–4* (P. Wendland. B., 1897 (1962). Vol. 2. S. 93).

⁴⁴ Втор. 2, 27: «позволь пройти мне землю твою; я пойду дорогою, не сойду ни направо, ни налево»; 1 Цар. (1 Самуила) 6, 12: «И пошли коровы прямо на дорогу к Вефсамису; одною дорогою шли, шли и мычали, но не уклонялись ни направо, ни налево»; 4 Цар. (2 Цар. в Масоретском тексте) 22, 2: «И делал он удобное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево»; 1 Мак. 5, 46: «И дошли они до Ефрона. Это был большой город, весьма укрепленный, на пути; невозможно было уклониться от него ни вправо,

Таким образом экзегеза ряда ветхозаветных стихов, и прежде всего Числ. 20, 17, стала основополагающей для формулировки нравственного учения об избегании крайностей, свойственного всей античной традиции, но получившего наиболее благодетельную почву на стыке античной и библейской традиций в лице Филона.

Духовная экзегеза Филона приобрела особое значение в связи с личностью пророка Моисея и ее осмыслением в патристической традиции, в которой стих Числ. 20, 17 понимался и дословно⁴⁶, и духовно. Исторические и буквальные интерпретации уходили на второй план по сравнению с множеством духовно-назидательных смыслов. Ветхозаветные речения о «царском пути» стали символом учения о соразмерности и гармонии, в свете которого толковались некоторые благочестивые уроки Ветхого Завета. Так, блж. Феодорит писал: «Путь благочестивых прямой и готовый. Именно ради этого и через закон научает: “Царским путем иди и не уклоняйся направо или налево”. Этим [путем] шли питомцы благочестия»⁴⁷. Предписание о шествии царским путем как содержащееся в составе Пятикнижия приобрело статус закона.

ни влево; надобно было пройти посреди него»; 2 Пар. 34, 2: «и делал он угодное в очах Господних, и ходил путями Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево»; Притч. 4, 26–27: «Обдумай стезю для ноги твоей, и все пути твои да будут тверды. Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла».

⁴⁵ См.: *Ps-Gregorius. Commentarius in Ecclesiasten 6, 19:33–42* (G. H. Ettlinger, J. Noret. Turnhout, 2007 (CCSG 56). P. 222). Ср.: *Gregorius Nazianzenus. Apologetica (orat. 2) // PG 35, 441:32–35*. «Но должно действительно идти царским путем и размышлять, не уклоняясь, как говорят Притчи, ни вправо, ни влево».

Isidorus Pelusiota. Epistula 1358:4–7 (P. Évieux. P., 1997. Vol. 1 (SC 422). P. 412). «... и мне в достижении всех добродетелей самый средний путь кажется наилучшим. И это то, что ты хотел понять: “Не уклоняйся ни направо, ни налево”. Иди царским путем».

⁴⁶ Свт. Григорий Нисский писал о выборе царского пути Моисеем в его житии: *Gregorius Nyssenus. De vita Mosis 1, 72:4–5* (J. Danielou. P., 2007 (SC 1 bis). P. 100).

⁴⁷ *Theodoretus. Commentaria in Isaiam 7:520–523* (J.-N. Guinot. P., 1982. Vol. 2. (SC 295). P. 208).

Сквозь призму представлений о царском пути и избегании крайностей стали толковаться и другие стихи Священного Писания о духовном пути без использования эпитета βασιλική⁴⁸.

4. ОСНОВНЫЕ СМЫСЛОВЫЕ ОБЛАСТИ

ПРИМЕНЕНИЯ ВЫРАЖЕНИЯ «ЦАРСКИЙ ПУТЬ»

Важнейшая область для использования образа «царского пути» — это вероучение Церкви, где с помощью метода избежания крайностей подчеркивается истинное учение, формируемое вопреки еретическим уклонам. Свт. Кирилл Александрийский перед изложением Символа веры пишет о царском пути⁴⁹. У него же содержится краткая и емкая универсальная вероучительная формула: «Царским путем следует идти тому, кто бежит к правости веры во Христа»⁵⁰. Евферий пишет о царском пути как о предании Церкви⁵¹.

Итак, самые разные по эпохам, регионам и жанрам христианские авторы при помощи образа «царского пути» выражали свои представления о вероучении или о духовной и аскетической жизни (как, например, в трех процитированных отрывках из наставлений аввы Дорофея и аввы Вениамина и из Макариевского корпуса) или просто о гармонии.

⁴⁸ В толковании на Псалмы блж. Феодорит писал: «Блаженны непорочны на пути. Ублажает идущих прямо царским путем и не уклоняющихся, согласно предписаниям закона, ни направо, ни налево» (*Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos. In Ps. 118, 1 // PG 80, 1821:10–13).

⁴⁹ *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta Trinitate dialogi 389:22–29 (G.-M. de Durand. P., 1976 (SC 231). P. 142).

⁵⁰ *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem (P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 1. P. 549:10–11).

⁵¹ *Eutherius*. Confutationes quarundam propositionum 10:4–8 (M. Tetz. B., 1964 (PTS 1). S. 19). «Те, кто хочет совершать путешествие согласно закону и избегать всякого заблуждения, более всего предпочитают претерпеть, нежели хоть на мало сойти с пути. Таким же образом и идущие по пути истинных учений соблюдают следы тех, кто шел без падений, а те, кто точно изучил знаки царского пути, удаляются от всякого уклонения и все идут по прямой».

Последнее можно проиллюстрировать следующим примером. Согласно «Похвальному слову», византийский император Мануил Палеолог шел царским путем, избегая чрезмерности и недостаточности, не столько как аскет, сколько как античный философ-любомудр⁵². А у другого византийского императора, св. Феодора II Дуки Ласкаря, в «Похвале мудрости» встречается учение о царском пути как о золотой середине между созерцанием и деянием: «Ведь тот, кто идет царским путем созерцания и деяния, он действительно показал мудрое, он действительно блаженный, он действительно боголепный, он воистину свысока направляет мысленный взор, подобно орлу постоянно созерцая солнце мудрости, сначала отрясши с себя обман немудрого неразумия, и таким образом стремительно взойдя на высочайший наблюдательный пункт слова, он действительно соединил деяние и созерцание»⁵³.

Постараемся систематизировать отдельные группы значений по двум основным тематическим группам: вероучительной и аскетико-нравственной.

Вероучение

Царский путь указывает на общий идеал спасения, к которому стремятся все христиане. Он начинается на земле, а заканчивается на небе⁵⁴. Одно из толкований эпитета «царский» заключается в том, что этот путь

⁵² Panegyricus ad Manuelem et Joannem VIII Palaeologum (S. P. Lampros. Г. Αθ., 1926. Σ. 189:24–32, особо σ. 28–32). «...Но радуется более простоте всего как некий воздержанник, пользуясь в этом царским путем, отвергая преизбытки и недостатки, любомудрствуя по поводу многочисленного преизобилия удовольствий и еще более бдя как любомудры при их нехватке».

⁵³ Theodorus II Ducas Lascaris. Encomium in Sapientiam 2:32–38 (*Paléologou M. Deux traités inédits de Théodore II Doucas Lascaris // Βυζαντινά*. 2007. 27. Σ. 82–88, особо σ. 83).

⁵⁴ Acacius Constantinopolitanus. Epistula ad Petrum Antiochenum (Collectio Sabbaitica 8) // Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536 (E. Schwartz. ACO. Vol. 3. В., 1940 (1965). S. 19:25–27). «...по царскому пути себя и паству твою веди, по каковому шествуя Халкидонские отцы достигли неба».

приводит к вечной жизни⁵⁵, или Небесному Царствию. А свт. Герман II Константинопольский пишет: «Ибо если об одном человеке кающемся и возвращающемся к истине радость совершается на небесах, согласно неложнейшему гласу истинного Бога нашего Иисуса Христа, когда народ благородный и многолюдный и рассеянный в разных местах вселенной начнет отвергать произошедший с ним из-за дьявольского наваждения обман и начнет устремляться к древнему и царскому пути, ведущему в Небесное Царствие, какую радость должны иметь небесные и человеколюбивые силы?»⁵⁶

Таким образом, этот идеал совершенства невольно оказывается описанием движения от земли на небо в двух противоположных системах координат, подлежащих общему сравнению, но при этом совершенно разных. По сути дела, человеческая жизнь оказывается протекающей между двумя необычными крайностями, одна из которых оказывается крайностью отрицательной, а другая положительной. С учетом учения отцов и вслед за теорией неоплатонизма о том, что зло — это всего лишь отсутствие добра, царский путь приобретает особо твердое и незыблемое обоснование. Альтернатива ему — не столь же сильный путь, а попадание в бездну и духовная смерть. Выбор между землей и небом является одним из самых широких и трудных, он оказывается и аскетической и богословской дилеммой ввиду учения Церкви о Царствии Небесном и будущем веке. Путь веры подобен вырубанию шершавых камней на царском пути⁵⁷.

⁵⁵ См.: *Theodoretus*. In Varuch 5, 9 // PG 81, 780:28–32. «...наш наставник и поводырь всех Бог, дабы мы, следуя в свете Лица Его согласно песни Давида, не уклонялись ни направо, ни налево, но шли царским путем, ведущим в жизнь».

⁵⁶ *Germanus II*. Epistula 2 (S. N. Lagopates. 'Aθ., 1913. Σ. 354:3–11).

⁵⁷ Ср.: *Nicephorus I*. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 73:19–24 (*J. Featherstone*. Turnhout, 1997 (CCSG 33). P. 121). «...и словно бы высохшие и разбрасываемые преграды камней, таковые именно согрешения и преткновения душ очищая уже и смягчая, они (Вселенские Соборы. — И. Д.) устраивают так, чтобы гладким и царским путем благочестия и богопознания шествовал народ Господень».

Другие богословские позиции можно выстроить по определенной хронологии и тематике. По сути дела, святые отцы высказывают строгую убежденность в том, что именно святая и непорочная Церковь идет царским путем, в то время как все раскольнические и еретические движения оказываются уклонением с этого пути направо или налево. Так, для Климента Александрийского «царский путь» — это путь истины и ее хранения в противоположность уклонениям с кручи в любую сторону лжи⁵⁸. Для свт. Кирилла Александрийского царский путь — это вера⁵⁹ или чтение Священного Писания в соответствии с замыслом Предвечного Бога Логоса⁶⁰. Во второй половине VI в. свт. Иоанн Схоластик писал о деяниях и правилах Соборов: «Они поддерживают тех, кто идет царским путем, и налагают епитимию на тех, кто уклонился в сторону»⁶¹.

В греческой христианской литературе, современной и последующей по отношению к эпохе Вселенских Соборов, находим представления о триадологии, христологии, иконопочитании как о результате хранения царского пути или движения по нему вопреки крайностям, а именно крайностям монархианства или многобожия, монофизитства или несторианства, отвержения или обожествления образа.

В качестве примеров можно привести следующие тексты. У свт. Кирилла Иерусалимского излагается гармоничное учение о Троице, основывающееся на принципе царского пути: «Отец не пострадал за нас, но послал Того,

⁵⁸ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 7, 15, 91, 5:1–6 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. В., 1970 (GCS 17.) Bd. 3. S. 64–65).

⁵⁹ *Cyrillus Alexandrinus*. *Epistulae paschales sive Homiliae paschales*. 21, 4 // PG 77, 856:30–37. «Да никакое заблуждение не убедит вас уклониться от правой веры. Царским путем будем шествовать, не уклоняясь ни направо, ни налево, будем блюсти простую и неподдельную правую веру... Да исповедуем единосущную Троицу Отца и Сына и Святого Духа».

⁶⁰ См.: *Cyrillus Alexandrinus*. *De sancta Trinitate dialogi*. 397:16–24 (G.-M. de Durand. P., 1976 (SC 231). P. 164).

⁶¹ *Joannes III Scholasticus*. *Synagoga L Titulorum* 1 (V. Beneshevich. Munich, 1937. S. 4:19–20).

кто за нас пострадал. Давайте не говорить: некогда не было Сына — и да не будем принимать сыноотцовство, но да пойдем царским путем, не уклоняясь ни налево, ни направо. Не будем из почтения к Сыну провозглашать Его Отцом и не будем через почтение к Отцу считать, что Сын является одним из творений»⁶². Прп. Анастасий Синаит писал, в свою очередь: «А Святая Церковь, избравшая царский путь Бога, отвергла смешение Савеллия и разделение Ария, говоря о Святой Троице как о трех Лицах, а не об одном и благочестиво определяя, что у Них одна сущность, а не три»⁶³.

Прп. Феодор Раифский писал о Церкви, идущей царским путем между монофизитством и несторианством: «...вселенская Церковь идет средним между обоими царским путем, не уклоняясь в кажущееся право и в видимое лево»⁶⁴. Свт. Фотий более литературно и красочно раскрывает данную тему, связывая шествие средним и царским путем не только с богословием, но и с домостроительством Бога Слова: «И посмотри вместе со мной, о друг, на силу истины и на следующее: подобно тому, как относительно богословия слово истины, осудив каждую крайность злоучения и выслеживая средний путь, утвердило точнейшее благочестие, так и по поводу домостроительства Слова, не склоняясь ни к какой доле из нечестивых учений, но всеми избирательными камушками отвергая их и шествуя средним и царским путем под руководством лучшего, и двойственность Ипостасей, порожденных Несторием, как Вавилонских младенцев, о скалу истины разбивает и отсекает единственность природ, отрубая мечом Слова, ведь провозглашает единую Ипостась Воплотившегося Слова и две природы»⁶⁵.

⁶² *Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos* (1–18) 11, 17:3–10 (W. C. Reischl, J. Rupp. Munich, 1848 (Hildesheim, 1967) Vol. 1. S. 310).

⁶³ *Anastasius Sinaita. Viae dux* 8, 5:99–103 (К.-Н. Uthemann. Turnhout, 1981 (CCSG 8). P. 132).

⁶⁴ *Theodorus Raithenus. Praeparatio* (= De Incarnatione liber) 7 (F. Diekamp. R., 1938 (1962) (OCA 117). P. 190:15–17).

⁶⁵ *Photius. Epistula* 284:507–517 (B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985. Vol. 3 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). P. 18).

Свт. Никифор Константинопольский, защищая иконопочитание, писал об образе Христа: «...вместе с таковым мы поклоняемся и почитаем истинно и искренне державу Божественного величия» — с опорой на стих Числ. 20, 17⁶⁶.

Существуют также и более детализированные богословские выборы между крайностями, например: золотая середина между учением о существовании души до или после появления тела заключается в единственно правильном решении о том, что душа творится с телом одновременно. Прп. Максим Исповедник писал: «Некоторые говорят... что души предсуществуют телам, а другие — обратное, что тела предсуществуют душам. А мы, следуя средним путем (царским, согласно нашим отцам), говорим ни о предшествующем, ни о последующем творении души или тела, но больше об одновременном творении»⁶⁷.

Царский путь может также описываться не как правильная альтернатива двум крайностям, но как верный и истинный путь в противоположность неправому, например, при описании веры в воскресение тела в противовес лжеучению Оригена в Деяниях антимонафизитского Собора 536 г.: «Исповедуя веру, мы утверждаем, что верим и в воскресение плоти. А если мы отвергнем сие и не веруем в то, что Христос восстал от мертвых, дабы нас совоскресить Себе, мы имеем шаткую веру и, оставив царский путь, идем по пути заблуждения. Ведь таково злоучение сумасшествия Оригена, которого наши отцы как разрушающего истину отвергли и предали анафеме»⁶⁸. Также царский путь — это просто правильный путь, как, например, при описании Евхаристии у свт. Симеона

⁶⁶ См. подробнее: *Nicephorus I. Adversus iconomachos Proem.* 50, 79–86 (J. B. Pitra. P., 1858 (Spicilegium Solesmense 4)).

⁶⁷ *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 42, 13:1–6 (N. Constas. Cambridge (MA), 2014. Vol. 2. P. 144).

⁶⁸ *Justinianus. Edictum contra Origenem (Collectio Sabbaitica 6) // Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536* (E. Schwartz. ACO. Vol. 3. B., 1940 (1965). S. 201:24–29).

Фессалоникийского: «А мы следуем царским путем, подобно тому, как научены, что из животворящего рёбра истекли кровь и вода, так и вино с водой мы вливаем в чашу»⁶⁹.

Аскетика и нравственность

Помимо богословских крайностей, существуют крайности в аскетике: прежде всего это чрезмерная строгость и чрезмерная мягкость, например неоправданные подвиги и расслабление, чрезмерное воздержание и лень. В «Житии святой Синклитикии» подвижничество сравнивается с мечом, который, если неудачно ударит по камню, потеряет свою рубящую силу — в таком случае он свернет с царского пути и будет побежден «духом гордости»⁷⁰. Гарантией неуклонного шествия по царскому пути оказывается противоположная гордости добродетель смирения: «Хорошо же более идти царским путем, по которому мы сможем, не уклоняясь направо или налево, спастись от настоящего лукавого века, имея на все смиренномудрие»⁷¹.

В сочинении, приписываемом свт. Василию Великому, находим: «Подвижнику подобает освободиться от всякого надмения и, действительно шествуя средним и царским путем, никоим образом не уклоняться к другому: ни лобызать расслабление, ни выводить из строя тело через избыток воздержания»⁷².

⁶⁹ *Symeon Thessalonicensis*. De sacra Liturgia 69:1–4 (S. Hawkes-Teeples. Toronto, 2011 (Studies and Texts 168). P. 208).

⁷⁰ Vita sanctae Syncliticae (versio Q e cod. Paris. gr. 1598, a. 1071/2). L. 492–495 (L. Abelarga. Θεσσαλονίκη, 2002 (Βυζαντινοὶ κείμενοι καὶ μελέται 31). P. 226). «...и подобно тому, как сильно заостренный и сверхострый меч, если преткнется о некий камень, легко притупляется или всецело приходит в негодность, так и подвижничество: если оно чрезмерно напряжено и неукротимо и движется вне царского пути, оно легко опровергается и побеждается духом гордости».

⁷¹ De Monacho superbo (ВНГ 1450x) 5:21–24 (Wortley J. A “Narratio” of rare distinction: De monacho superbo, ВНГ 1450x // Analecta Bollandiana. 1982. Vol. 100. P. 357–363, особо p. 363)).

⁷² *Basilii Caesariensis*. Constitutiones asceticae [Sp.] 4, 2 // PG 31, 1349:24–28.

В аскетике и христианской жизни существуют и другие перегибы, например, крайность следования своей неспособности говорить («безгласию») или отеческому красноречию, о чем писал свт. Григорий Нисский в Слове, посвященном памяти прп. Ефрема Сирина⁷³. По сути, автор подчеркивает важность собственного призвания, когда подражание даже святым примерам должно осуществляться с рассудительностью.

Прп. Максим Исповедник толкует: «То, что пребывали в городе двенадцать тысяч, которые не познали ни право, ни лево, означает, что не в излишестве и не в недостатке они шли за добродетелью серединой и царским путем»⁷⁴. Таким образом, шествование царским путем — это приобретение добродетели, полагание непрестанных подвижнических усилий без крайностей, так или иначе приводящих к потере результатов этих трудов.

Прп. Неофит Затворник пишет о среднем и царском пути как о человеческой жизни, проходящей в русле повседневности: «Начало телесной жизни человека, хлеб и вода, дом и одяние, покрывающее неблаговидное, и ни вправо, ни влево, но во всем шествовать царским и средним путем»⁷⁵. Данные слова подчеркивают также необходимость подвига при исполнении обыденных обязанностей и реализации потребностей без превращения их в кумир или, наоборот, без пренебрежения Божественными дарами.

Шествие царским путем может обогащаться за счет частей добродетели, содержащихся в крайностях. Так, свт. Григорий Богослов пишет о том, что необходимо идти между расслабленностью и горячностью, получая от каждой крайности полезное, а именно кротость и ревность⁷⁶.

⁷³ См.: *Gregorius Nyssenus*. In sanctum Ephraim // PG 46, 824:50–54.

⁷⁴ *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia 184:16–19 (J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (CCSG 10). P. 125).

⁷⁵ *Neophytus Inclusus*. Liber quinquaginta capitulorum 43, 7:9–12 (P. Sotiroudis. Πάφος, 1996. Vol. 1. Σ. 342).

⁷⁶ *Gregorius Nazeanzenus*. De moderatione in disputando (orat. 32) 6 // PG 36, 180:29–36.

Наряду с представлением об аскетике и аскетической жизни как об избегании чрезмерностей образ «царского пути» включает в себя представления о крайней высоте аскетического служения. В этой связи выражение «царский путь» интерпретируется как «главный» или «самый важный путь», что подчеркивает предельную высоту аскетического идеала, который заключается в приближении к Богу⁷⁷. В данном значении царский путь иногда прямо отождествляется с «узким» евангельским путем, как, например, в эгзегезе свт. Иоанна Златоуста⁷⁸, что позволяет представить образ царского пути в ряду новозаветных аскетических назиданий: «Ведь Он (Бог) не стирает твою шею, но только ради одного благочиния прилежит и ради того, чтобы ты шествовал чинно, и ведет тебя царским путем, дабы избавить от кручи с обеих сторон и способствовать легкому прохождению узкого пути».

Однако, наряду с описанным в Евангелии образом узкого пути — пути утеснений и отсечения своей воли, сохранялся образ царского пути как широкого и просторного, легкого и удобного для осуществления коммуникаций. Царский путь одновременно оказывается узким и широким, скорбным и радостным как особенный и исключительный путь, ведущий к Богу. Свт. Григорий Богослов пишет: «Идите царским путем, не уклоняясь ни направо, ни налево, но узким как широким, будучи ведомы Святым Духом»⁷⁹.

⁷⁷ *Theognostus*. Thesaurus 16, 27:382–388 (J. A. Munitiz. Turnhout, 1979 (CCSG 5). P. 151–152). «Бойся Господа по истине, и возлюби Его от всей души, и откажись творить злые дела, и убегай греха, как некто бежит от змеи, и иди царским путем, дабы ты смог благоугодить Богу и наречься Его другом, дабы когда и тебя настигнет смерть, ты уснул бы сладко, и в последний день воздвигнет тебя Господь в славе и нетлении».

⁷⁸ *Ioannes Chrysostomus*. In Matthaem homilia 38, 4 // PG 57, 434:20–25.

⁷⁹ *Gregorius Nazeanzenus*. Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant (orat. 3) 8 // PG 35, 525:4–7.

5. ХРИСТОС — ЦАРСКИЙ ПУТЬ

Сам Спаситель говорит о Себе в Евангелии: «Аз есмь путь и истина и жизнь, никтоже не приходит к Отцу как только чрез Меня»⁸⁰. Опираясь на эти слова, христианские авторы в перечнях Божественных имен пишут о Пути, который оказывается важным, спасительным и определяющим: «...да возьмем наш Крест и последуем за Крестом Господа. Да не уклонимся с этого доброго пути направо или налево. Ибо сей есть путь Иисус Христос, говорящий: *Аз есмь Путь, и Истина, и Жизнь*»⁸¹. В обычном восприятии путь воспринимается как средство достижения цели, но в случае Божественного имени средство и цель совпадают. Такое совпадение было заложено еще в экзегезе Филона, отождествлявшего царский путь и Божественный глагол, но при этом не признававшего в этом глаголе Христа Спасителя⁸².

В Священном Писании неоднократно говорится о Христе как о Царе⁸³ и о Царствии Христовом⁸⁴, что дает основание соединить представления о царе и пути применительно к Спасителю в единое смысловое целое⁸⁵. Все лица Святой Троицы наделяются царским достоинством, например у свт. Григория Нисского: «Так вот, если царь — Отец и царь —

⁸⁰ Ин. 14, 6.

⁸¹ Ephraem Syrus. In sermonem, quem dixit Dominus, quod: *In hoc mundo pressuram habebitis*, et de perfectione hominis (K. G. Phrantzoles. Θεσσαλονίκη, 1992. Vol. 4. Σ. 350:7–9).

⁸² См.: Philo Judaeus. De posteritate Caini 102:3–7 (P. Wendland. В., 1897 (†1962). Vol. 2. S. 22).

⁸³ См. 1 Тим. 1, 14–15.

⁸⁴ См.: Еф. 5, 5; 2 Тим. 4, 1; Апок. 11, 15.

⁸⁵ Царское достоинство Христа сказывается и на земных реалиях: Евсевий Кесарийский именно во Христе усмотрел Того, Кто положил начало царской власти — «начало царства получил человек через Логоса» (ἀρχὴν βασιλείας ἐλήφεν ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ λόγου) (Eusebius. Contra Marcellum. 2, 4, 2:3–5 (G. C. Hansen, E. Klostermann. В., 1972. Bd. 4 (GCS 14). S. 52).

Единородный, царство же — Дух Святой, то единый смысл царства у Троицы»⁸⁶.

Христос Спаситель — царь, в частности, согласно богатой святоотеческой эзегезе псаломского стиха: «Я поставлен от Него Царем над Сионом, святою горою Его»⁸⁷. Толкуя данные слова, свт. Кирилл Александрийский писал о том, что Христос Богом Отцом «рукоположен в посредники»⁸⁸ или в «цари»: как Бог по природе всегда царствует, «говорится же рукоположен царем (*κεχειροτονῆσθαι βασιλεὺς*), дабы... распространить вовне ярмо Его царствия над теми, кто некогда подчинялся другому (Сатане)»⁸⁹.

У Оригена же находим уточняющие слова о том, что Сам Христос — это «царский и совершенный путь»: «От многого изучения заповедей приходим к постижению путей Божиих (закона и пророков), ведущих к царскому и совершенному пути — Христу»⁹⁰. «Что есть путь Божий, ведущий к Богу, как не Сказавший: *Аз есмь путь и истина и жизнь*⁹¹? Где находится путь Божий? Во святом, если ты был свят, соблюдая заповедь, говорящую: *святи будьте, как свят Аз Господь Бог ваш*⁹²... Удивительнейшее дело, Его путь в тебе есть и как Царствие Божие не находится вне вас, ибо я убежден Спасителем, говорящим: *Царствие Божие внутри вас есть*⁹³, — так и путь. Если мы идем им, он внутри нас. Так да будет о душе: да не случится

⁸⁶ *Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto* (F. Mueller. Leiden, 1958 (GNO 3.1.) P. 102:29–31).

⁸⁷ Пс. 2, 6: Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπὲρ αὐτοῦ ἐπὶ Σιών ὄρος τὸ ἄγιον αὐτοῦ διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου.

⁸⁸ См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* (P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 1. P. 393:21–27).

⁸⁹ *Cyrillus Alexandrinus. Epistulae paschales sive Homiliae paschales. 23, 3* // PG 77, 880:53–57.

⁹⁰ *Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150* [Dub.] P. 118, 15:13–18 (J. V. Pitra. P., 1883. Vol. 3. P. 258).

⁹¹ Ин. 14, 6.

⁹² Лев. 11, 44.

⁹³ Лк. 17, 21.

так, что путь окажется вне нас, да не будет вне меня жизнь, воскресение, истинный свет, но все это, чем оказывается Христос, внутри меня есть...»⁹⁴.

Свт. Григорий Нисский, развивая мысль об избегании крайностей, в уста Спасителя литературно вкладывает следующие слова: «Аз есмь путь и истина, не уклоняйся направо или налево»⁹⁵. И, наконец, блж. Феодорит сравнил пророков Ветхого Завета Исаию, Михея и Иезекииля с сельскими дорогами, которые постепенно сливаются с единым царским путем — Христом: «И Давид, царь и пророк, и, конечно, Исаия, и Михей, и Иезекииль — и каждый из пророков указывают на этот путь. И подобно тому, как один путь, ведущий в большие города, который мы обыкновенно именуем царевым и царственным, а к нему примыкают некоторые бесповоротные пути от селений и полей, так единым является путь, ведущий к Отцу, Единородный Сын Божий...»⁹⁶.

Таким образом, учение Церкви о царском достоинстве Христа наряду с наименованием Его путем (в частности, на основании экзегезы Его собственного самонаименования: «Аз есмь Путь») стало важнейшим основанием для уточнения духовного значения царского пути как ведущего ко Христу Богу. Данная христологическая интерпретация мирно уживалась с триадологической⁹⁷.

6. ЦАРСКИЙ ПУТЬ КАК ВНИМАНИЕ К САМОМУ СЕБЕ

На уровне человеческого бытия все призваны к царственному священству и уделу самовластия и духовной свободы. Самое сильное

⁹⁴ *Origenes*. *Homiliae in Psalmos* 15, 5:1–11 (L. Perrone et al. B. — München — Boston, 2015. Vol. 13 (GCS n. F. 19). S. 320).

⁹⁵ *Gregorius Nyssenus*. *Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio* (F. Mueller. Leiden, 1958 (GNO 3.1.) S. 71:18–20).

⁹⁶ *Theodoretus*. *Interpretatio in Jeremiam* 6, 16 // PG 81, 545:9–17.

⁹⁷ В отличие от бурных споров православных и монофизитов по поводу триадологической или христологической интерпретации Трисвятой песни. См.: Janeras 2001.

значение царского пути — это призыв к духовному совершенству и его конкретный пример в лице Богочеловека Христа и святых. Тема внимания к самому себя — особая в святоотеческой письменности. Так же, как в представлениях о царском пути, в ней сходятся или пересекаются библейская и античная традиции⁹⁸. Свт. Василий Великий связывает шествие по царскому пути с вниманием к самому себе: «Внемли себе, не уклоняйся с пути ни направо, ни налево, иди царским путем»⁹⁹. Возможно, цитируя данный текст, автор «Жития св. Василия Младшего» писал: «Внемли самому себе всецело ежедневно, внемли, как ты ходишь, согласно сказанному мною тебе, по царскому пути или по пути, ему противоположному, и ежечасно исследуй самого себя, как добрый торговец или испытаннейший купец, и выгоду твоей души и вред...»¹⁰⁰.

У величайших отцов, которые учили монашескому идеалу, находим представления о царском пути как о монашеском житии¹⁰¹, основной

⁹⁸ Подробнее тема будет раскрыта в специальной статье для следующего номера «Богословского вестника» под названием: Принцип «познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции.

⁹⁹ *Basilii Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi* (S. Y. Rudberg. Stockholm, 1962. P. 29:14–16).

¹⁰⁰ *Vita S. Basilii Junioris (sub auctore Gregorio discipulo) (e cod. Mosq. synod. gr. 249) 6, 6:5–9* (S. McGrath, D. F. Sullivan, A.-M. M. Talbot. Wash., D. C., 2014 (Dumbarton Oaks Studies 45)).

См. также о внимании себе как духовном сосредоточении ума в связи с шествием царским путем: *Joannes Eugenicus. Memorandum adhortatorium ad Theodorum Porphyrogenitum* (S. P. Lampros. Аѳ., 1912/23. А'. Σ. 86:1–9).

¹⁰¹ Ср.: *Vita Lazari in monte Galesio (sub auctore Gregorio monacho)* (H. Delehaye. Acta Sanctorum (Novembris). Br., 1910 (1965). Т. 3. P. 567. Col. 1:35–41).

«Руководствующийся правилом общежития будет легко следовать по царскому пути, который отцы определили, и при помощи нерассудительной рассудительности не преткнется, поскольку он не устремил на себя многоискусную и разнообразную злобу демонов, так как шел в простоте...».

смысл которого заключается во внимании себе, пребывании в келье, несении постоянных монотонных и, с внешней точки зрения, скучных послушаний, устремлении к священнобезмолвию¹⁰².

7. ПУТЬ ДУШИ ПО ПРП. НИКИТЕ СТИФАТУ

В качестве примера покажем, как описывает путь души византийский автор-аскет прп. Никита Стифат¹⁰³ (XI в.), ученик прп. Симеона Нового Богослова. Прп. Никите было известно выражение «следовать царским путем», которое он один раз в полемико-богословском контексте применил к поиску и служению истине: «С одной стороны, мы оставили призрачное и неправое и той и другой крайности, заботясь только об истине, а с другой, давай пойдём по среднему и царскому пути среди них, а о них будем составлять сочинение без спора, но с любовью к истине...»¹⁰⁴. В данном случае прп. Никита говорит о крайностях в понимании пределов жизни — как строго установленных, так и несуществующих. При этом сам он будет более придерживаться представлений об установленных по Промыслу Божию пределах.

Однако в трактате «О душе» он на протяжении почти всего повествования описывает путь души к Богу, не называя его царским, но имея в виду эту реалию жизни Византии. В начале трактата он пишет об образе Божиим, что он «некая граница для сущих» и что он «находится по обе стороны от краев, когда и нижнее сочетает с высшим посредством общности

¹⁰² Vita S. Basilii Junioris (sub auctore Gregorio discipulo) (e cod. Mosq. synod. gr. 249) 6, 5:10–11 (S. McGrath, D. F. Sullivan, A.-M. M. Talbot. Wash., D. C., 2014 (Dumbarton Oaks Studies 45)).

«...Но пребывая неотступно разумом в том, что ты увидел и изучил и что было тебе вверено, и не поворачивайся направо или налево, но иди царским путем с любовью к безмолвию (ὁδὸν βασιλικῆν βᾶδιζε φιλησυχως)».

¹⁰³ См. о раскрытии идеи святости через сравнение монахов и Херувимов у того же автора: Дионисий (Шленов), игум. 2017.

¹⁰⁴ Nicetas Stethatus. De limitibus 1:10–15 (Darrouzens 1961. P. 367).

и родства и с тем и с другим»¹⁰⁵. В какой-то степени прп. Никита, хоть и сквозь призму позиции свт. Григория Богослова, смотрит на сочетание противоположных начал также с точки зрения представлений о царском пути. Человек, будучи носителем образа Божия, оказывается смешением противоположных начал — чувственного и умопостигаемого: «...[Бог], взяв причины от каждого как от умопостигаемого, так и от чувственного творения, создает человека по образу и по подобию Своему»¹⁰⁶.

В 52 главе трактата «О душе» прп. Никита описывает продвижение души по природе, которое оказывается неуклонным, в то время как противоположное движение не более чем уклонение:

«Итак, когда стража несется исправно, тогда продвижение души оказывается неуклонным, как мы говорили пространнее и в первой сотнице наших “Деятельных глав”¹⁰⁷. Ведь когда ум вступит в преестественные области, тогда чувства, пребывающие в согласии с природой, бесстрастно беседуют с причинами, исследуя только их логосы и природы и безошибочно различая их действия и качества, не впадая при этом в страстное состояние или не двигаясь вопреки природе из-за привязанности к страстям. Но когда стража, по несчастью, оставлена без внимания и ум склонился к чувственному, тотчас происходит уклонение души через неохраемое движение чувств».

После описания уклонения души как грехопадения и соответствующего покаяния прп. Никита Стифат пишет об интенсификации пути к Богу и достижении пределов Небесного Царствия:

«Итак, душа, в раскаянии решив вступить в пределы добродетели и хорошо рассудив встать в соответствии с природой на свой естественный путь, начинает неуклонно продвигаться по ведущему вверх пути, не давая

¹⁰⁵ *Nicetas Stethatus. De anima 1* (Darrouzès 1961. P. 64; рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 12).

¹⁰⁶ *Nicetas Stethatus. De anima 18* (Darrouzès 1961. P. 80; рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 21).

¹⁰⁷ *Nicetas Stethatus. Centuria 1, 8 // PG 120, 853–856 и далее.*

ни сна веждама тела своего, ни дремания, ни очам покоя¹⁰⁸ до тех пор, пока, благодаря многим трудам и слезам обретя место бесстрастия, как некие врата, вводящие во дворец, не вступит во святилище познания Бога. И тогда она познает сущие, как они суть, и через воипостасную мудрость Слова узрит в Духе окончательное завершение человеческих дел, и, пренебрегши низшим, бегом взберется на высокие горы созерцания, и пойдет по своему излюбленному пути, изнывая от жажды, словно *елени*¹⁰⁹, ради чего и все, можно сказать, добродетели лобызает, и печется о молчании уст, и рассудительно принимается притуплять в помощь себе все чувства»¹¹⁰.

По описанию прп. Никиты, шествуя природным путем, душа отражает в себе образ Христа и Бога, Который в ней, как в пути, поставляет Свои стопы.

«...С их (заповедей. — *И. Д.*) помощью душа, отображая в себе красоту образа Христова¹¹¹, становится отныне светом для людей, и привлекает к себе их взоры лучами добродетелей, и всех побуждает к славословию Бога, когда она уже встала на свой природный путь, на котором некогда уже находилась, и снова кругообразно прикоснулась высшим благам, и соединилась с божественными и любезными ангельскими силами. Известно, что всякое продвижение совершается в некотором определенном месте. А для души местом продвижения является не кто иной, как Сам Бог, по речению мудрого Соломона: *“Аще Дух владеющего въздет на тя, места твоего не остави”*¹¹². И вот, в раскаянии возвратившись туда, душа, конечно уняв чувства тела, опять поставляет в Боге свои стези тверже, чем раньше, и потому не поколеблется вовек,

¹⁰⁸ Пс. 131, 4.

¹⁰⁹ Пс. 41, 2; 103, 18. Ср.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 25 // PG 120, 861D:5–16.

¹¹⁰ *Nicetas Stethatus*. De anima 60 (Darrouzès 1961. P. 122; рус. пер.: Дионисий (Шле-нов), игум. 2011. С. 44).

¹¹¹ Ср.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 18 // PG 120, 860B:11–13.

¹¹² Еккл. 10, 4.

ибо Он вместе с ней, по слову божественного Давида: “*Не подвижится в век живый во Иерусалиме*”¹¹³»¹¹⁴.

Об этом же неуклонном движении вперед как восхождению говорится в сотницах того же автора:

«Согласно чинам и степеням любомудрой жизни, нам надлежит всячески идти вперед и усердно восходить к вышележащему, пребывая в постоянном движении вокруг Бога и никогда не зная остановки в добре. А затем, несомненно, [нам надлежит] упокоиться от всех дел *телесного обучения*¹¹⁵, став уже выше ничтожности тела и получив благорассудительное ведение истинного различения...»¹¹⁶.

По пути к Богу с путниками следует Сам Христос и делает этапы пути все совершеннее и совершеннее:

«Ко всем, начавшим шествовать путем заповедей Христовых согласно деятельному любомудрию, Господь, невидимо приближаясь, так как у них еще несовершенное мудрование и душа недоумевает относительно слова добродетели, шествует вместе с ними; и в самом деле, ныне справедливо удерживаются очи их души¹¹⁷, чтобы не узнали о своем преуспейнии, когда Господь шествует вместе с ними, и содействует им в избавлении от страстей, и простирает руку помощи для исправного совершения всякой добродетели. А когда они преуспеют в подвигах благочестия и придут через смирение к бесстрастию, тогда Слово не желает, чтобы они остановились на достигнутом, будучи утомлены трудами доброделания, но чтобы простирались далее и поднимались к созерцанию. Потому и напитков [их] в достаточной мере хлебом слез¹¹⁸, [Слово] благословляет

¹¹³ Пс. 124, 1.

¹¹⁴ *Nicetas Stethatus. De anima* 62 (Darrouzès 1961. P. 124; рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 45–46).

¹¹⁵ Ср. 1 Тим. 4, 8.

¹¹⁶ *Nicetas Stethatus. Centuria* 2, 85 // PG 120, 941.

¹¹⁷ Лк. 24, 16.

¹¹⁸ Ср. Пс. 79, 6.

их светом умиления и отвергает их ум на понимание глубины Божественных Писаний¹¹⁹, чтобы оттуда они выведали природы и логосы сущих, и тотчас скрывается от них, чтобы воздвигнуть их и чтобы они старательнее пытались узнать, каково познание сущих и каково от такого [познания] происходящее возвышение. И они, старательно поискав, восходят на высочайшее служение слова и возвещают всем Воскресение Слова, происходящее от делания и созерцания»¹²⁰.

Аскетический и мистический путь души завершается в Боге:

«Когда пятерица чувств подчинена четырем началам главных добродетелей и когда она сохранила покорность им, тогда она устраивает так, что природа тела, сотворенная из четырех стихий, движется безмятежно по кругу жизни. И когда она движется таким образом, тогда силы не восстают друг на друга, но когда страстная часть похотения и гнева соединится с разумной, ум, восприняв свою природную державную власть, из четырех начал делает себе колесницу, а из служебной пятерицы престол, и, победив тиранствующую плоть, восхищается на небеса, несомый на четырех конях, и, представ пред Царем веков, венчается венцом победы и в Нем завершает весь свой путь»¹²¹.

Следует отметить, что прп. Симеон Новый Богослов, духовный наставник прп. Никиты, трижды упоминает о царском пути в своих сочинениях. Согласно его учению, царский путь приводит в царский дворец Бога и Небесное Царствие¹²². Истина от Божественного Писания

¹¹⁹ Лк. 24, 45.

¹²⁰ *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 96 // PG 120, 948–949.

¹²¹ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 95 // PG 120, 1005.

¹²² *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae 11, 1:104–109 (J. Darrouzès. P., 1967 (SC 129). P. 336).

«...Невозможно без лестницы подняться когда-либо в высокий дом, или оказаться внутри него, (также невозможно оказаться) в царском чертоге, где пребывает Сам царь прежде чем оказаться в царском дворе, таким же образом невозможно шествующему не по указанному чину вступить в Царствие Небесное. Все таковые вне царского пути, никто да не введет их в заблуждение, они идут бесчувственно по отношению к заблуждению».

является бесспорным и неопровержимым для оппонентов царским путем¹²³. Монах через любое земное попечение и пристрастие легко может сойти с царского пути, на который он призван: «Ибо он знает, что тот (диавол) на него постоянно нападает и беспокоит его. Так вот, когда так происходит и когда он устремится к какой-либо заботе ради родственника, тогда уклоняется от царского и прямого пути, которым он начал идти; и насколько уклоняется, настолько враг перемещается в глубину его несчастья и, вступая внутрь, прячется, имея в своих руках, словно веревку, пристрастия, и удерживая их твердо, и стараясь быть для него совершенно незамеченным»¹²⁴. В трех кратких и разрозненных мыслях содержится основное учение о царском пути как о вероучительном и аскетическом пути Церкви.

Если посмотреть на описание пути, или шествия, души по прп. Никите Стифату, то получается следующая картина:

- Душа движется к Богу, преодолевая определенные этапы.
- Прямолинейное движение к Богу заканчивается стоянием близ Бога или круговым движением вокруг Бога по подобию ангелов.
- Руководящий орган, отвечающий за восхождение души, — это разум.
- Движение души к Богу является главным, а уклонение от Бога — не полноценным путем зла, а отступлением с правого пути.
- Христос Спаситель — подлинное содержание самого пути и одновременно Спутник на пути и таинственная духовная цель, в которой прекращается всякое движение.
- Этапы духовного пути совпадают с древней триадой: очищение, озарение и соединение с Богом, хотя имеются и альтернативные описания данных этапов.

¹²³ *Symeon Neotheologus*. Catecheses 1–34 34:173–175 (В. Krivochéine, J. Paramelle. P., 1965 (SC 113). P. 284).

¹²⁴ *Symeon Neotheologus*. Catecheses 1–34 7:388–396 (В. Krivochéine, J. Paramelle. P., 1964 (SC 104). P. 78).

- Завершение пути, согласно Сотнице 3, 95, осуществляется перед Царем веков Богом Спасителем, что позволяет говорить о царском пути просто без использования соответствующего эпитета.

Такое детальное описание шествия души у поздневизантийского автора очень четко укладывается в представления византийцев о царском пути. Парадигма данного пути состоит в избегании не столько двух крайностей, сколько одной — движения как отступления в противоположную от истины сторону. Следует также отметить, что формально Стифат описывает два пути — путь по природе и путь против природы, которые по мере преуспевания в добродетели становятся все менее равнозначными с точки зрения труда по их прохождению. Таким образом, в трактате «О душе» и отчасти в «Сотницах» отразились устойчивые представления византийцев о духовном пути к Богу — без впадения в крайности дуализма или в чрезмерное преувеличение злого начала.

Веком позже свт. Евстафий Фессалоникийский очень подробно описал идеал царского пути как прямого, ведущего к Всецарю Богу: «...царский путь заключается в движении по прямой, и эта прямота — путь ради Бога, Которому угодно называться праведным¹²⁵; царский — ради Того самого Всецаря, Который благословляет род правых и совершает праведные суды... и у этого пути как левая сторона — не предмет стремления, так и правая — не непредпочтительнее, но есть уклонение от прямоты и посему не чужда левой, из чего мы избираем злополучное левое положение, поскольку идем по жизни недобрым путем»¹²⁶.

Это почти геометрическое описание прямого пути перекликается с 39 главой трактата «О душе» прп. Никиты, где он пишет: «Итак, поскольку такое сражение ведется между душой и плотью, которая, по Божественному

¹²⁵ Ср. Пс. 24, 8: *χρηστός καὶ εὐθύς ὁ Κύριος*, где слово *εὐθύς* переведено как «прав» (ц/с), «праведный» (Синод.). В этом стихе Господь называется правым, но в русском языке утрачена синонимичность слов «прямой, правый, праведный».

¹²⁶ *Eustathius Thessalonicensis. Sermones 2* (P. Wirth. B., 1999 (CFHB 32). S. 37:15–33).

Писанию, *похотствует на дух, дух же на плоть*¹²⁷, постольку душа в своей мыслительной деятельности рассматривается разумом как некие весы, стрелкой которых является ее разумение, а чашами с той и другой стороны — двоица ее неразумнейшей части, склоняющаяся в ту или иную сторону. Отсюда несомненно, что решившему жить любознательно предстоит совершить великий подвиг: при помощи ума установить стрелку своей души так, чтобы сохранялось равновесие двоицы посреди божественных и человеческих вещей неуклонно, и, поднимаясь по прямой вместе с самой двоицей, никоим образом силою тяготения не склоняться ей вниз туда или туда случайно или по согласию, так как душе свойственно тяготеть к чему-то, а также отстаивать предмет тяготения и овладевать им. Но то, о чем идет речь, — великая тайна дела уразумения и созерцания»¹²⁸.

Хотя прп. Никита не прилагает эпитет «царский» к аскетико-мистическому пути души, он пишет о ее движении и восхождении в Царство Небесное, повторяя аналогичную мысль прп. Симеона и предвосхищая рассуждение свт. Евстафия Фессалоникийского.

«В этом Божественном рае с противоположных сторон для охранения были устроены двое врат, словно Херувимы. Одни беспрепятственно вводят в сладость и вкушение его бессмертных насаждений тех, кто пылко желает и стучится по влечению души; а другие, когда [вступившие в рай] насытятся содержащимися в нем благами, изводят их на другие бессмертные пажити, о которых весьма скоро и будет рассказано. Одни врата — это Божественное смирение, вводящее через него входящих в сладость Царствия Небесного и упокоение, а другие — совершенная любовь, изводящая исходящих отсюда на пажити Царствия Божия; без них невозможно ни войти в Рай, ни выйти в Царствие Божие, хотя, конечно, есть великое множество

¹²⁷ Гал. 5, 17.

¹²⁸ *Nicetas Stethatus. De anima* 39 (Darrouzès 1961. P. 102; рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 33).

путей, ведущих в Царствие Небесное. Ибо всякий путь богопочитания приводит идущего им к западным вратам смирения и именно через них вводит его в Рай»¹²⁹.

В качестве вывода можно констатировать, что в Византии сложились устойчивые представления о царском пути, которые отражались в разнотематических текстах. Но несмотря на разные контексты, эпохи и менталитет, сходство этих представлений на порядок сильнее, чем различия.

Представление о царском пути позволяет глубже осознать смысл трудов нашей жизни, выявить ее истинные цели и постараться перейти из пассивного проживания времени к отношению ко времени как к тайне, открывающей подлинную вечность.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Дионисий (Шленов), игум. 2011 — *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шленов). Сергиев Посад, 2011. [*Nikita Stifat, prepodobnyi.* Tvoreniia. Tom 1. Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings) (Works. T. 1. Theological essays) / Perevod s drevnegrecheskogo hegumen Dionysius (Shlenov). Sergiev Posad, 2011.]
- Darrouzès 1961 — *Nicetas Stéthatos.* Opuscules et lettres / Éd. J. P. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).

ЛИТЕРАТУРА

- Дионисий (Шленов), игум. 2015 — *Дионисий (Шленов), игум.* Образы царской власти в византийской литературе: сравнение «царя» и «плача» у прп. Симеона Нового Богослова и его контекст // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 136–167. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Obrazy tsarskoi vlasti v vizantiiskoi literature: sravnenie “tsaria” i “placha” u prepodobnogo. Simeona Novogo Bogoslova i ego kontekst (Images of royal power in Byzantine literature: a comparison of the “king” and “crying” in st. Simeon

¹²⁹ *Nicetas Stethatus.* De paradiso 31 (Darrouzès 1961. P. 192; рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 81–82).

- the New Theologian and its context) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2015. № 18–19. Vypusk 3–4. S. 136–167.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2017 — *Дионисий (Шленов), игум.* Фрагмент о приобщении мудрости и знанию в трактате «Об иерархии» (32–40) прп. Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 199–236. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Fragment o priobshchenii mudrosti i znaniuu v traktate “Ob ierarkhii” (32–40) prepodobnogo Nikity Stifata i ego kontekst (A fragment about the accession of wisdom and knowledge in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of st. Nicetas Stethatus and its context) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 199–236.]
- Дионисий (Шленов), иером. 2003 — *Дионисий (Шленов), иером.* Тайна Рая: отрывки о рае из богословских сочинений преп. Никиты Стифата по славянской “Диоптре” Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // БВ. 2003. № 3. С. 70–128. [*Dionysius (Shlenov), hieromonk.* Taina Raia: otrvyki o rae iz bogoslovskikh sochinenii prepodobnogo Nikity Stifata po slavianskoi “Dioptre” Filippa Pustynnika (s bogoslovsko-ekzegeticheskim kommentariem) (Mystery of Paradise: excerpts about paradise from the theological works of st. Nicetas Stethatus on the Slavic “Dioptr” by Philip the Hermit (with a theological-exegetical commentary) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2003. № 3. P. 70–128.]
- Идумея 2009 — Идумея // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 183–184. [*Idumeia (Idumea)* // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2009. Tom 21. P. 183–184.]
- Каньшева 2010 — *Каньшева О. А.* Принцип меры в учении Аристотеля о дружбе // В мире научных открытий. 2010. № 1. 1. С. 86–89. [*Kanysheva O. A.* Printsip mery v uchenii Aristotelia o druzhbe (The principle of the measure in Aristotle’s doctrine of friendship) // V mire nauchnykh otkrytii (In the world of scientific discoveries). 2010. № 1. 1. P. 86–89.]
- Константин (Горянов), архиеп. 2013 — *Константин (Горянов), архиеп.* Путь царский // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. № 1 (5). С. 14–38. [*Konstantin (Gorianov), arkhiepiskop.* Put’ tsarskii (Royal way) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Ekaterinburg seminary herald). 2013. № 1 (5). P. 14–38.]
- Новотрясов 2006 — *Новотрясов Н. И.* «Царский путь» — золотая середина философии православного сознания. Саранск, 2006. [*Novotriasov N. I.* “Tsarskii put’” — zolotaia

- seredina filosofii pravoslavnogo soznaniia ("The Tsar's Way" is the golden mean of the philosophy of the Orthodox consciousness). Saransk, 2006.]
- Павел (Леднев), архим. 1870 — *Павел (Леднев), архим.* Книга, глаголемая царский путь, понеже повелевает идти по Божественному Писанию и не уклоняться от него ни на десно, ни на шуие. Псков, ²1870. [Pavel, arkhim. Kniga, glagolemaia tsarskii put', ponezhe povelevaet iditi po Bozhestvennomu Pisaniiu i ne ukloniatisia ot nego ni na desno, ni na shuie (The book, which is called the royal path, orders to follow the Divine Scripture and does not stray away from it either to the right nor to the left). Pskov, ²1870.]
- Панченко, Масиель Санчес 2010 — *Панченко К. А., Масиель Санчес Л. К.* Иордания // ПЭ. 2010. Т. 25. С. 519–538. [Panchenko K. A., Masiel' Sánchez L. K. Iordaniia (Jordania) // Pravoslavnaia Entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2010. Tom 25. P. 519–538.]
- Степанянц 2003 — *Степанянц М. Т.* Метафора «золотая середина» как ключ к пониманию общего и частного в философии морали // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 42–48. [Stepaniants M. T. Metafora "zolataia seredina" kak kliuch k ponimaniiu obshchego i chastnogo v filosofii morali (The metaphor of the "golden mean" as the key to understanding the general and the particular in the philosophy of morality) // Voprosy filosofii (Questions of philosophy). 2003. № 3. P. 42–48.]
- Филимонов 2013 — *Филимонов В. А.* Царский путь и когнитивная карта математики // Актуальные проблемы преподавания математики в техническом ВУЗе. 2013. № 1. С. 118–122. [Filimonov V. A. Tsarskii put' i kognitivnaia karta matematiki (The royal path and the cognitive map of mathematics) // Aktual'nye problemy prepodavaniia matematiki v tekhnicheskomy vysshem uchebnom zavedenii (Actual problems of teaching mathematics in a technical university). 2013. № 1. P. 118–122.]
- Царский путь 2006 — *Царский путь: к 400-летию дома Романовых / Сост. В. М. Москалев. Царицын, 2006.* [Tsarskii put': k 400-letiiu doma Romanovykh (Royal road: to the 400th anniversary of the Romanovs' house) / Sostavil V. M. Moskalev. Tsaritsyn, 2006.]
- Aharoni 2011 — *Aharoni Y. et al.* The Carta Bible Atlas. Jerusalem, ⁵2011.
- Bauer 1979 — *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / Ed. W. Bauer, F. W. Gingrich, F. W. Danker.* Chicago — L., ²1979.

- BDB 1987 — A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament / Ed. F. Brown, S. Driver, C. Briggs. Oxford, 1996.
- Biblia partistica 1982 — Biblia partistica. Supplément. Philon d'Alexandrie. P., 1982.
- HALOT — Koehler-Baumgartner Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (электронное издание).
- Janeras 2001 — Janeras S. Le Trisagion: une formule breve en liturgie compare // Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872–1948) / Ed. R. F. Taft, G. Winkler. R., 2001. (OChA. 205). P. 495–562.
- Καραγιαννόπουλος 1996 — Καραγιαννόπουλος Γ. Τὸ Βυζαντινὸ κράτος. Θεσσαλονίκη, 1996.
- Lesètre 1912 — Lesètre H. Voie // Dictionnaire de la Bible / Ed. F. Vigouroux. P., 1912. T. 5. Col. 2445–2447.
- Lilie 2007 — Lilie R.-J. Einführung in die byzantinische Geschichte. Stuttgart, 2007.
- Pascher 1931 — Pascher J. Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ: Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. Paderborn, 1931 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 17. 3–4)).
- Πλακογιαννάκης 2006 — Πλακογιαννάκης Κ. Ε. Δημόσιος και ιδιωτικός βίος και πολιτισμός των Βυζαντινών: θέατρο, μουσική, μουσικά όργανα, Ιππόδρομος της Κωνσταντινούπολης, εορταστικές — τελετουργικές — ψυχαγωγικές — αθλητικές εκδηλώσεις, μέτρα και σταθμά. Θεσσαλονίκη, 2006.
- Pila, Berardino 2010 — Atlante storico del cristianesimo antico / Ed. G. Pila, A. di Belardino. Ferrara, 2010.
- Reviv 2001 — Reviv H. The Canaanite and Israelite Periods (3200–332 BCE) // A History of Israel and the Holy Land / Ed. M. Avi-Yonah. New York, 2001.

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. Representations of the “royal way” in Byzantine theology and ascetics: On the example of st. Nicetas Stethatus’s teaching about the soul’s movement to the God

The article deals with the usage of the phrase “the royal way” (ἡ βασιλικὴ ὁδός) in Greek Christian literature. This phrase goes back, on the one hand, to the ancient ideas of proportionality, on the other hand, it has a purely Biblical origin (see Numbers 20, 17). Having received a vivid revelation in the exegesis of Philo of Alexandria, it turned out to be more than

«ЦАРСКИЙ ПУТЬ» В БОГОСЛОВИИ И АСКЕТИКЕ

in demand in expounding the dogmatic and ascetic teachings of the Church as a royal path in order to avoid doctrinal or moral extremes. A detailed description of the soul's path from the Byzantine ascetic author of the 11th century the monk Nicetas Stethatus can be interpreted as a continuation of the theme of the royal path: not so much as a path between extremes, but as the only ideal path leading to God.

Keywords: path, soul, king and royal, extremes, measure, middle, Philo of Alexandria, dogmatics, asceticism, Byzantine Empire, st. Nicetas Stethatus.

ИСТОРИЯ

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

ДУХОВНЫЕ ГРАМОТЫ ПРЕДСТОЯТЕЛЕЙ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

УДК 281.93 (821.161)

Аннотация

В статье рассматривается возникновение, особенности и завершение литературной и духовной традиции духовных грамот московских первосвятителей, которая просуществовала в древнерусской литературе практически три века. Изучение духовных грамот важно как для истории Русской Церкви, так и для отечественного литературоведения, поскольку духовные грамоты содействовали формированию жанра автобиографического повествования. Также в статье публикуется духовная грамота патриарха Адриана.

Ключевые слова: духовная грамота, предстоятель Русской Церкви, патриарх, митрополит.

Перед своей кончиной митрополит Алексей¹ написал духовную грамоту. Это первый известный в истории Русской Церкви подобный документ, принадлежащий главе Церкви². В нем были указаны его пожалования основанному им Чудову монастырю, а также сделаны распоряжения имущественного характера. Одновременно он «при-

¹ † 1378; память 12 февраля.

² Возможно, духовные грамоты писали и митрополиты, пребывавшие в древнем Киеве в X–XIII вв., хорошо знавшие византийскую традицию. Но подобные грамоты до наших дней не сохранились.

казывает»³ Чудову обитель попечению Московского князя Дмитрия Ивановича Донского⁴. Первосвяtitель дал Чудову монастырю также подмосковное село Черкизовское, в котором был храм Пророка Илии и Алексия, человека Божия, небесного покровителя главы Церкви⁵. Свт. Алексий отметил, что «Черкизово сельцо куплено на мое собинное⁶ серебрецо»⁷. Данная первосвяtitельская грамота может быть охарактеризована как частный завещательный акт-документ⁸. Подобные грамоты известны в византийской письменности. Имущественно-

³ Акты социально-экономической истории 1964. С. 50–51; Тихомиров 2003. С. 319–320. По своему жанру этот документ носит характер «частного завещания» (Семенченко 1981. С. 14).

⁴ † 1389; память 19 мая.

⁵ Холмогоров, Холмогоров 1886. С. 30–34.

⁶ Собинный — собственный, свой (СРусЯ Вып. 26. С. 15).

⁷ Леонид, архим. 1882. С. 4; Чудов монастырь 1896. С. 59. Автор заметки сообщает, что историк митрополит Макарий (Булгаков; † 1882) почил, будучи в Черкизово, где проводил летние месяцы. «Здесь в течение двух лет, 1880 и 1881, написал он два последних тома своей монументальной «Истории Русской Церкви» (11 том, уже вышедший в свет, и 12, совершенно приготовленный к печати) и начал 13, дальнейшее писание которого было прервано преждевременною кончиною Высокопреосвященного митрополита» (Там же). Следует отметить, что данная публикация Лаврского наместника не отражена в его библиографии (См.: Просвирнин А., свящ. 1972. С. 236–237).

⁸ Завещания известны также и в русской берестяной письменности, они хронологически близки ко времени документа, связанного с именем свт. Алексия: новгородская грамота № 28 (Арциховский 1954. С. 29–30); хорошо сохранившиеся фрагменты духовной грамоты (№ 519, 520) рубежа XIV–XV вв. (Арциховский, Янин 1987. С. 112–118; Янин 1998. С. 240–250); новгородская грамота № 580 последней четверти XIV в. (Янин, Зализняк 1986. С. 44–45); грамота 692 начала XV в. начинается словами: «Во имя О[т]ца и С[ы]на и Св[я]того Д[у]ха. Се азъ (раба Б[о]ж[ия] Мария, отходя сего света, пишу рукописа(ние при) своемъ животе...». Предполагается, что ее душеприказчиком был священник. «Не исключено, что завещательница Мария была черницей ближайшего к месту находки ее духовной Варварина монастыря» (Янин, Зализняк 1993. С. 79).

распорядительным характером отличается, например, «Завещание»⁹ свт. Григория Богослова¹⁰.

Нечто новое, то есть не документ имущественно-завещательного характера, а прощание главы Церкви со своей паствой, представляет собой первосвятительская духовная грамота митрополита Киприана¹¹. В ней предстоятель испрашивает у всех прощания и сам прощает всех и благословляет. Свт. Киприан написал ее за несколько дней до своей блаженной кончины, пребывая в тогдашнем подмосковном селе Голенищеве. Она дошла до наших дней в составе летописей¹². «По отшествии же сего митрополита и прочие митрополити Русстии и доньне, преписывающии сию грамоту, повелевают в преставление свое, во гроб вкладающиеся, также прочитати во услышание всем»¹³, — читаем в летописи. Таким же образом и его преемник, митрополит Фотий¹⁴, перед своей кончиной написал прощальную грамоту, которая неоднократно публиковалась¹⁵. Митрополит Иона¹⁶, имя которого полагает начало автокефальному бытию Русской Церкви, также написал в конце жизни духовную грамоту¹⁷. Предполагается, что первоначально свт. Иона

⁹ Григорий Богослов, свт. 2007. С. 563–566. В византийской письменности известно также завещание-наставление прп. Феодора Студита († 826; память 11 ноября), которое начинается с исповедания веры (Феодор Студит, прп. 2011. С. 504–512; Голубинский 1904. С. 785–790). О завещаниях монашествующих лиц в Византии см.: Герд 1994. С. 247–254.

¹⁰ † 389; память 25 января.

¹¹ † 1406; память 16 сентября.

¹² Морковина 2003. С. 18.

¹³ ПСРЛ. Т. 11. С. 197. См.: Демкова 1983. С. 23–24.

¹⁴ † 1431; память 2 июля.

¹⁵ Галахов 1848. С. 163–166; Буслаев 1861. Стб. 792–799. Плигузов 1997. С. 373–374. См. также: Фотий, митрополит Киевский и всея Руси, свт. 2005. С. 341–345.

¹⁶ † 1461; память 31 марта.

¹⁷ Грамота первосвятителя неоднократно публиковалась: Абрамович 1917. С. 167–174; РФА 1987. С. 649–654; Лурье 1994. С. 7–14; Абеленцева 2009. С. 379–384.

написал ее в 1453 г.¹⁸, но в ней имеются дополнения «более позднего происхождения»¹⁹.

После этого наблюдается полувековой перерыв в написании духовных грамот. Митрополит Феодосий²⁰, преемник свт. Ионы, оставил первосвятительский престол. Митрополит Филипп I, второй автокефальный предстоятель Русской Церкви, почил скоропостижно, поэтому не написал духовной грамоты. Ничего неизвестно о духовной грамоте митрополита Геронтия, хотя можно предположить, что она существовала.

До наших дней не сохранилась «Запись прощальная Симона митрополита в преставленье его», названная так в описи царского архива XVI в. и написанная митрополитом, очевидно, перед кончиной в 1511 г.²¹. Митрополит Даниил²² скончался на покое в Иосифо-Волоцком монастыре. В обители в составе рукописной книги сохранилась «Духовная митрополита Данила собрано от Божественного Писания», написанная им, очевидно, перед кончиной²³. Поскольку к этому времени он уже не стоял во главе Церкви, предполагается²⁴, что грамота была адресована монастырской братии и была аналогична духовной грамоте прп. Иосифа Волоцкого²⁵.

В 1563 г. скончался митрополит Макарий, его могила — последнее митрополичье погребение в Успенском соборе²⁶. При отпевании была прочитана прощальная грамота главы Церкви, в которой почивший первосвятитель испрашивал у всех прощения и сам всех прощал и благословлял. Как и грамота свт. Киприана, она вошла в состав русских

¹⁸ Абеленцева 2003. С. 46.

¹⁹ Там же. С. 47.

²⁰ 1461–1464; † 1475.

²¹ Шмитд 1960. С. 32; Зимин 1978. С. 355.

²² 1522–1547; † 1547.

²³ Книжные центры Древней Руси 1991. С. 33

²⁴ Жмакин 1881. С. 754–755.

²⁵ † 1515; память 9 сентября.

²⁶ Панова 1998. С. 24–26.

летописей²⁷. Судя по миниатюре Лицевого летописного свода, духовную грамоту зачитал возглавлявший отпевание святителя Ростовский архиепископ Никандр²⁸.

Таким образом, не писали прощальных грамот первосвятители, которые оставляли митрополичий престол или же те, которых сводили с престола Московские князья, а позднее цари: это митрополиты Феодосий²⁹, Филипп I³⁰, Геронтий³¹, Зосима³², Варлаам³³, Иоасаф³⁴, Афанасий³⁵, Филипп II (Колычев)³⁶, Кирилл³⁷, Антоний³⁸ и Дионисий³⁹. Следовательно, от XV в. до нас дошли три духовные грамоты. Известны также три грамоты XVI в., но реально из них дошло до нас содержание только одной, так как о двух остальных мы знаем только из других источников.

В 1589 г. закончился митрополичий период⁴⁰ в Русской Церкви и начался новый — патриарший. Первый патриарх, свт. Иов, за десять лет до своей кончины, в 1597 г., написал духовное завещание⁴¹. В конце грамоты приведена подпись первосвятителя: «Смирный Иев Божию

²⁷ ПСРЛ. Т. 13. С. 374–377; ПСРЛ. Т. 29. С. 327–329; Лицевой летописный свод XVI в. 2010. С. 295–302.

²⁸ Лицевой летописный свод XVI в. 2010. С. 293.

²⁹ 1461–1464; † 1475.

³⁰ 1464–1473.

³¹ 1473–1489.

³² 1490–1494; ум. после 1510.

³³ 1511–1522; † 1533.

³⁴ 1539–1542; † 1555.

³⁵ 1564–1566.

³⁶ 1566–1568; † 1569; память 9 янв.

³⁷ 1568–1572.

³⁸ 1572–1581.

³⁹ 1581–1586.

⁴⁰ См.: Макарий (Веретенников), архим. 2015. С. 13–30.

⁴¹ Новиков 1788. Ч. 6. С. 107–125; СГГД 1819. С. 179–186.

милостию Патриарх Московский и всея Великия Росии»⁴². В ней автор говорит о своем жизненном пути, испрашивая у всех прощения и преподавая всем свое первосвятительское благословение⁴³. Духовная грамота патриарха Иова возрождает в XVII в. традицию написания подобных творений.

Не мог писать духовную грамоту патриарх Игнатий⁴⁴, поскольку после гибели самозванца он был сведен с престола, а позднее перебрался в пределы Речи Посполитой, где и скончался, находясь в Виленском Троицком монастыре⁴⁵. Патриарх Ермоген⁴⁶, очевидно, также подобной грамоты не писал, ибо был отстранен от власти и страдальчески скончался в Чудовом монастыре, когда в Кремле хозяйничали поляки. Неизвестны духовные грамоты патриархов, святительствовавших после Смутного времени: патриархов Филарета, Иоасафа I и Иосифа.

Во время кончины патриарха Иосифа (1652) Новгородский митрополит Никон находился в поездке на Соловки за мощами свт. Филиппа, чтобы доставить их в Москву. Царь Алексей Михайлович⁴⁷ в письме сообщил ему о кончине предстоятеля Русской Церкви: «Да буди тебе, великому святителю, ведомо, за грехи всего православнаго христианства, но и паче и за мои окаянные грехи, Содетель и Творец и Бог наш изволил взять от здешняго прелестнаго и лицемернаго света отца нашего и пастыря великого господина кир Иосифа, Патриарха Московскаго и всеа

⁴² Воспроизведение автографа см.: Погодин 1853. Лист 18. № 116. Духовная грамота имеет также подпись патриаршего духовника: «К сей духовной, Патриархов отец духовной священноинок Феодосий руку приложил» (Новиков 1788. Ч. 6. С. 125).

⁴³ Грамоте свт. Иова подражал патриарх Иоасаф II при написании своего завещания (Красев 1910. С. 56). Тема прощения является лейтмотивом также в грамоте 1607 г. двух патриархов, Иова и Ермогена, в которой они соборно преподали москвичам прощение за отход от законного царя и уклонение к Лжедмитрию (Грюнберг 1998. С. 130–142).

⁴⁴ 1605–1606.

⁴⁵ Бульчев 2009. С. 112.

⁴⁶ 1606–1612; память 17 февраля.

⁴⁷ † 1676.

Русии, изволил его вселити в недра Авраама и Исаака. И тебе б, отцу нашему, было ведомо. А мати наша соборная и апостольская Церкви вдовствует зело слесно и вельми сетует по женихе своем. И как в нее войтить и посмотреть, и она, мати наша, как есть пустынная голубице пребывает, не имущи подружия⁴⁸, так же и она, не имый жениха своего, печалует. И все переменилось, не токмо в церквах, но и во всем государстве духовным делам зело разсужения⁴⁹ нет, и худо без пастыря детям жить»⁵⁰. В описании последних дней жизни патриарха Иосифа, его кончины и погребения ничего не говорится о его духовной грамоте⁵¹.

Патриарх Никон, будучи осужден на Соборе в 1666 г., почти пятнадцать лет всей душой стремился вернуться из ссылки с Белоозера в основанный им Ново-Иерусалимский монастырь. Уже перед самой кончиной он отправился в путь, но до любимой обители не доехал: первосвятитель почил в Ярославле при своем возвращении, и в обитель привезли для погребения его тело. Вот почему говорить о написании им духовной грамоты в конце жизни также не приходится. Традицию написания духовных грамот, сложившуюся еще в митрополичий период, продолжали всероссийские патриархи второй половины XVII в.: Иоасаф II⁵², Питирим⁵³, Иоаким⁵⁴ и Адриан. XVII в., таким образом, дал пять патриарших духовных грамот.

Следует отметить, что епархиальные архиереи Древней Руси могли обращаться к первосвятителям, испрашивая у них прощения и разрешительную грамоту, когда они чувствовали приближение последних дней своего бытия.

⁴⁸ Подружие — муж, супруг (СРусЯ. Вып. 16. С. 50).

⁴⁹ Рассуждение — благоразумие, тщательное рассмотрение (СРусЯ. Вып. 22. С. 73).

⁵⁰ БЛДР. Т. 17. XVII в. С. 299.

⁵¹ Там же. С. 301–313.

⁵² Новиков 1788. Ч. 6. С. 337–352.

⁵³ Перед своей кончиной патриарх Питирим написал духовную грамоту (Попов 1890. С. 516–523), взяв за ее основу свою же грамоту, написанную ранее, когда он был еще митрополитом на Новгородской кафедре (ПСРЛ. Т. 3. С. 193–196).

⁵⁴ Барсуков 1879. С. 102–134; Панич 2012б. С. 217–227.

Такую грамоту писал⁵⁵ патриарху Адриану Новгородский митрополит Иов⁵⁶, но Божиим Промыслом иерарх пережил главу Церкви на шестнадцать лет. В 1698 г. патриарх Адриан писал разрешительную грамоту митрополиту Казанскому Маркеллу «за несколько месяцев до смерти» его⁵⁷. В 1699 г. патриарх Адриан в ответ на прошение свт. Митрофана Воронежского⁵⁸ о принятии схимы полагает решение данного вопроса «на усмотрение самого Митрофана, так как принявший схиму лишается сана архиерейского... При этом в письме посылалась и разрешительная грамота Митрофану»⁵⁹, поэтому Воронежский святитель отложил свое желание-решение до 1703 г.⁶⁰

В последние годы своего правления патриарх Адриан много болел, 21 февраля 1696 г. ему «припала параличная болезнь»⁶¹. После этого он большую часть времени проводил в Николо-Перервинском монастыре. За две недели до своей кончины он освятил в обители воздвигнутый на свои средства двухэтажный храм во имя свт. Николая и прп. Сергия Радонежского⁶². Скончался Святейший Патриарх 15 октября 1700 г. В Двинской летописи читаем об этом: «Того же году октября 15 волею Божиею Святейший Адриан Патриарх оставил архипастырский престол, преселился к Престолу славы Божия в вечный покой»⁶³. На следующий день тело почившего предстоятеля Церкви было перенесено в храм Святых двенадцати апостолов, «что на его Патриаршем дворе на сених»⁶⁴. В четверг 17 октября последовало перенесение в Успенский собор, затем была совершена Божественная литургия и отпевание главы Церкви.

⁵⁵ Макарий (Веретенников), архим. 2016. С. 110–112.

⁵⁶ 1697–1716.

⁵⁷ Браиловский 1902. С. 125.

⁵⁸ † 1703; память 23 ноября.

⁵⁹ Браиловский 1902. С. 125.

⁶⁰ Зверев С., свящ. 1983. С. 9.

⁶¹ Скворцов 1913. С. 195.

⁶² Николо-Перервинский монастырь 2005. С. 25.

⁶³ ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 200.

⁶⁴ Дворцовые разряды 1855. Стб. 1156.

В июньской Софийской Четье Минее свт. Макария Московского опубликован интересный текст о том, как должно совершаться погребение почившего святителя: когда гроб с телом заносится в алтарь, куда он ставится на чтении Евангелия и т. д.⁶⁵ Нужно думать, что такая особенность сохранялась и в XVII в. Вот почему патриарх пишет в духовной грамоте: «Аще же Господь Бог благоволит тело мое соборне по обычаю погребсти в служении чиновном, да не творят ношения во святыи олтарь и во входы гроба с телом, но токмо посреде церкви⁶⁶ да поставят, яко обычай всех человек и помяновение, и служение совершают безмятежно»⁶⁷. Однако, согласно записям в Дворцовых разрядах, во время Литургии «по входе в олтарь со святым Евангелием, патриарше тело внесено в олтарь и поставлено за престолом близ горняго места»⁶⁸. По окончании же Божественной литургии тело почившего патриарха было вынесено на амвон и архидиакон зачитал «его Патриаршу изустную духовную»⁶⁹. После этого гроб был поставлен в соборе «близ амвона» и началось отпевание последнего патриарха Московской Руси. Захоронение честных останков патриарха Адриана стало последним погребением в Успенском соборе. Его могила «завершает ряд захоронений у западной стены и располагается почти у самого входа в собор»⁷⁰.

Духовная грамота была составлена по благословиению патриарха Адриана в 1697 г. старцем Карионом (Истоминным)⁷¹. Она сохранилась до наших дней в трех списках: в рукописи Синодального собрания

⁶⁵ Макарий (Веретенников), архим. 1996. С. 98–101.

⁶⁶ В рукописи это слово написано дважды.

⁶⁷ РНБ. Соловецкое собр. № 871/981. Сборник нач. XVIII в. Л. 494 об.—495.

⁶⁸ Дворцовые разряды 1855. Стб. 1158.

⁶⁹ Дворцовые разряды 1855. Стб. 1158. Изустная духовная, или изустная память, — духовное завещание, составленное со слов того, кто завещает (СРусЯ. Вып. 6. С. 211).

⁷⁰ Панова 2003. С. 31.

⁷¹ Попов 1907. Стб. 625; Скворцов 1913. С. 330, 334. Выше автор почему-то говорит о написании грамоты в 1696 г. (Там же. С. 196).

(ГИМ)⁷², Чудовского (ГИМ)⁷³ и Соловецкого (РНБ). В литературе о ней имеются некоторые сведения. Впервые она была опубликована Н. Новиковым в XVIII в. по рукописи Синодального собрания⁷⁴. Исследователь XIX в. Г. А. Скворцов в своем труде о патриархе Адриане вкратце излагает ее содержание⁷⁵.

Духовная грамота патриарха Адриана имеет заимствования⁷⁶ из подобной же грамоты его предшественника — патриарха Иоакима⁷⁷. Исследовательница Т. В. Панич отмечает, что «многие идеи и высказывания патриарха Иоакима были использованы в духовном завещании его преемника на Патриаршем престоле Адриана»⁷⁸. Духовная грамота патриарха Адриана по своему содержанию делится на две части: нарративную, где автор размышляет о вопросе предстоящей каждому человеку смерти; и распорядительную, в которой он делает распоряжения о своем погребении и поминовении.

Таким образом, первоначально глава Церкви говорит о неизбежности смерти для каждого человека и исповедует православную веру. Н. В. Поньрко отмечает, что «исповедание веры составляет неотъемлемую часть духовного завещания»⁷⁹. «Архиерей перед смертью, в конце своего поприща, так же как и при его начале, приносил заверения в своей православности»⁸⁰. Он исповедует предстательство и заступление Богоматери, бесплотных ангелов и святых угодников.

⁷² Панич 2015. С. 32.

⁷³ Там же. С. 327.

⁷⁴ Новиков 1774. Ч. 4. С. 95–110.

⁷⁵ Скворцов 1913. С. 330–332.

⁷⁶ Панич 2012а. С. 22–23; Панич 2012б. С. 215. Отмечаются также заимствования из духовной грамоты патриарха Иоакима в завещании свт. Митрофана Воронежского (Панич 2012а. С. 22; Зверев С., свящ. 1983. С. 8).

⁷⁷ 1674–1690.

⁷⁸ Панич 2015. С. 331.

⁷⁹ Поньрко 1985. С. 382.

⁸⁰ Там же. С. 381.

Поскольку всякий человек смертен, патриарх Адриан в связи с приближением своей кончины предпринимает написание духовной грамоты. Он пишет: «Целостию же ума моего созерцаю распружество скорое души и телесе моего». Автор перефразирует традиционное выражение юридического документа: «своим целым умом», которым он видит в скором времени разлучение своей души и тела. «В европейской правовой традиции требование умственной полноценности лица, распоряжающегося имуществом и вступающего в сделку с какими-либо лицами, восходит к римскому праву»⁸¹. Через византийскую традицию эта норма пришла в нашу документацию⁸².

Далее он размышляет о кончине человека, обращаясь в начале грамоты к «Житию святителя Василия Великого»⁸³: «Ибо смерть не трубит, егда губит, еяже вси благоразумнии людие не точию леты состарешися, но и юнии обоего пола мужеска и женска поминание творяху непрестанно, инии частью о ней глаголением, инии мертвых костей преставлением и с собою ношением, яко богомудрый Великий Василий любомудрому Еввулу на вопрошение его отвеща сице: Устав любомудрия есть поучение смерти, яко Еклисиаст поучаше: *“Поминай последнаа твоя и во веки не согрешиши”*»⁸⁴. В «Житии святителя Василия», которое помещено в Великой Макарьевской Четъе Минее читаем: «Вопроси убо Еввул Василиа: Что есть устав любомудрия, Василие? Он же рече: Устав любомудрия есть поучение смерти»⁸⁵. Под любомудрым подразумевается тот, кто любит размышлять, философствовать⁸⁶, а любомудрие — это

⁸¹ Литвина 1998. С. 570.

⁸² Там же. С. 577.

⁸³ † 379; память 1 января.

⁸⁴ Сир. 7, 39.

⁸⁵ Макарий митрополит Московский, свт. 1910. Стб. 12. В редакции свт. Дмитрия Ростовского († 1709; память 28 окт.) об этом говорится так: «Вопроси убо Еввул Василиа: кое есть естество любомудрия? Он же отвеща: естество любомудрия есть память смерти» (Дмитрий Ростовский, свт. 2008. С. 431).

⁸⁶ СРусЯ. Вып. 8. С. 335.

искусство, тонкое знание какого-либо дела или предмета⁸⁷. Таким образом, памятование о смертном часе есть главное предназначение любознательная, как об этом отмечено в духовной грамоте патриарха Адриана. В «Житии святых Варлаама и Иоасафа Индийских⁸⁸» говорится о благочестивых монахах-подвижниках, которые для постоянного памятования о предстоящей кончине всегда носили при себе кости уже почивших мужей-подвижников⁸⁹.

Затем патриарх приводит биографические сведения о себе, говорит о своем рождении, об избрании на патриарший престол. Глава Церкви спрашивает в духовной грамоте благословение и прощение у вселенских патриархов, а также «кто ли по мне на Патриаршем зде Всероссийском престоле будет Святейший Патриарх». Однако, в силу церковных реформ императора Петра I, историческая ситуация сложилась так, что свт. Адриан явился последним патриархом Московского царства и его духовная грамота завершает данный жанр древнерусской письменности. Он спрашивает прощения у всех и сам подает всем благословение: царю Петру Алексеевичу, царевнам, архиереям «подсудствующим Патриаршему... Престолу», то есть подчиненным главе Церкви, а также всем клирикам и мирянам. И далее он пишет: «Внегда же душа моя разлучится от союза плоти сея, вручаю ону Премилосердаго Бога, создавшего ю, Непобедимому благоутробию, да примет ю милостивно, яко Свое дело в руце Свои».

⁸⁷ СРусЯ. Вып. 8. С. 334.

⁸⁸ Память 19 ноября.

⁸⁹ История о Варлааме и Иоасафе. М., 1680. Л. 116 об. — 117; Лебедева 1985. С. 200; Иоанн Дамаскин, прп. 2013. С. 169–170. Подобное явление — почитание костей почивших благочестивых христиан является очень древним обычаем. Приведем выписку из труда И. В. Попова († 1938; память 26 января): «Писатель — латинской Церкви Пруденций говорит: “Верующие собирают пепел от сожженных святых тел мучеников и обмытые чистым вином кости их, и все наперерыв стараются добыть их себе, хранить в своих домах, носить на груди святой прах как священный дар и залог благополучия”» (Попов 1997. С. 74).

Патриарх дает указание о раздаче своего имущества в поминовение его души. После кончины патриарха Иосифа царь Алексей Михайлович позаботился о раздаче в молитвенное поминовение его вещей⁹⁰, а патриарх Адриан делает распоряжения об этом в свой духовной грамоте, поручая все Тихону, митрополиту Сарскому и Подонскому⁹¹, а также своему казначею старцу Тихону Макарьевскому⁹².

Затем глава Церкви возвращается к теме предназначения государя и преподает ему наставления: пребывать «яко помазанным святым подобает», хранить веру православную, чествовать Церковь, защищать ее от ересей и «наветов», также призывает его творить всегда правый суд «в делах гражданских». Необходимо отметить, что во время погребения свт. Адриана царь был на театре военных действий и не был на патриаршем отпевании, но последующие события показали, что он был далек от всех наставлений, обращенных к нему в патриаршей духовной грамоте.

В конце грамоты глава Церкви цитирует Евангелие, говоря: «*Отче, в руке Твои предаю дух мой*»⁹³.

Жанр духовных грамот московских первосвятителей просуществовал практически три века в древнерусской литературе. «В словах завещателей народ видел как бы волю небесную, выражение нравственной зрелости и духовной мудрости»⁹⁴, — отмечается в исследовании XIX в. Внесение прощальных грамот в летопись свидетельствует также о почитании лиц, их написавших. По мнению современных исследователей, жанр духовных грамот содействовал формированию «автобиографического повествования»⁹⁵.

⁹⁰ БДР Т. 17. С. 311–312.

⁹¹ 1695–1699; скончался на Казанской кафедре в 1724 г. См. о нем: Липаков 2007. С. 102–115; Соловьев Н., свящ. 1894. С. 47–51; И. Л. 1862. С. 109.

⁹² См. о нем: Буланин, Ромодановская 2004. С. 31–42.

⁹³ Лк. 23, 46.

⁹⁴ Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление. М., 1871. С. 31. См. также: Панич 2013. С. 102–103.

⁹⁵ Поньрко 1985. С. 387; Демкова 1983. С. 23–24.

Ниже прилагается текст духовной грамоты патриарха Адриана⁹⁶ по рукописи Соловецкого собрания⁹⁷. В публикации сохранено деление на абзацы, согласно рукописному тексту.

ДУХОВНАЯ ГРАМОТА ПАТРИАРХА АДРИАНА

Благословение и слава и честь Всетворцу нашему Владыце Богу ныне и присно и во веки аминь. Л. 490

Понеже Всеблагий наш Господь бытностию и жизнию род человеческий определи неизреченным Своим Промыслом к Его Божественней славе и не токмо исполнению дней людие в состарении, но и в юностных летех смертию жития сего грешится⁹⁸. Несть бо такова человека по псалмопевцу Давиду, «иже поживет и не узрит смерти»⁹⁹, зане над всеми человеки [аще бы и день, или час и минуту рожества своего в мир сей общаго аера¹⁰⁰ восприял] глас Вседержителя Бога и изречение страшное крепозствует непреложно: «земля еси и в землю пойдеши»¹⁰¹. И тело убо в прах обратитця четверице стихий разделившей оное, душа же безсмертна и до воли Господни имать к восприятию тогожде телесе блюдома быти по делом в местопределстве Его Божественною силою неизреченно.

Тем же аз, недостойный раб Всетворца Господа Бога смиренный Адриан, архиепископ Московский и всеа России и всех Северных стран Патриарх, верую в Бога, вся видимая и невидимая сотворшаго и присно творящаго недомысленно дела и чудеса преславная и всего Божественней Л. 490 об.

⁹⁶ После Н. Новикова духовная грамота патриарха Адриана была опубликована также по рукописи Синодального собрания исследовательницей Т. В. Панич (Панич 2015. С. 350–355).

⁹⁷ Необходимо отметить, что в 2015 г. Т. А. Исаченко опубликовала фотокопии листов из Соловецкой рукописи, на которых помещен текст духовной грамоты патриарха Адриана, скомпоновав их на одной странице своего исследования (Исаченко 2015. С. 28).

⁹⁸ Грешитися — ошибаться, промахнуться (СРусЯ. Вып. 4. С. 133).

⁹⁹ Пс. 88, 48.

¹⁰⁰ Аер — воздух, небо (СРусЯ. Вып. 1. С. 22).

¹⁰¹ Быт. 3, 19. Данные слова имеются также в икосе канона на панихиде.

благодати спасения, надежду мою полагаю по благоверию православных соборных Церкви.

К сему в предстательство имам Пренепорочную Деву Богородицу Марию общую христианом всем помощницу и всех святых Божиих небесных сил безплотных и угодников, добре подвигшихся спомоществование содержу¹⁰².

Целостию же ума моего созерцаю распружество скорое души и телесе моего, яко состарехся и часы приидоша к низхождению должная смерти, яко святыи апостол Петр благовествует: «*Всяка плоть, яко трава, и всяка слава чловеца, яко цвет травный, изише трава и цвет ея отпадет*»¹⁰³.

Л. 491 По гласу же царствующаго пророка: *Дние его «яко цвет селный, тако оцветет, яко дух пройде в нем и не будет и не познает к тому места своего»*¹⁰⁴, «*изыдет бо дух его и возвратится в землю свою, в той день погибнут вся помышления его*»¹⁰⁵.

Ибо смерть не трубит, егда губит, еяже вси благоразумнии людие не точию леты состаревшиися, но и юнии обоего пола мужеска и женска, поминание творяху непрестанно: инии частым о ней глаголанием, инии мертвых костей представлением и с собою ношением. Яко богомудрый Великий Василий любомудрому Еввулу на вопрошение его отвеща сице: Устав любомудрия есть поучение смерти, яко и Екклисиаст поучаше: «*Поминай последняя твоя и во веки не согрешиши*»¹⁰⁶.

Л. 491 об. Последняя же суть четыре вещи: смерть, суд, геенна, Царство Небесное. Сиа убо поминая, сладость стяжавается и любовь простирается ко Господу Богу, овых же лютость вничтожается присным смерти / в памяти содержанием, зане не может той в гресех выну пребывати и не преспевати¹⁰⁷ в добродетелном житии, иже видит выну смертную косу на ся изошренну.

¹⁰² Содержати — хранить, сохранять (СРусЯ. Вып. 26. С. 87).

¹⁰³ 1 Пет. 1, 24.

¹⁰⁴ Пс. 102. 15–16

¹⁰⁵ Пс. 145, 4.

¹⁰⁶ Сир. 7, 39.

¹⁰⁷ Преспевати — преуспевать (СРусЯ. Вып. 19. С. 50).

Смерть вся косою млада и стара, богата и убога, царя и князя, благородна и поселянина, красотою цветуща и силна суца, благообразие имуще и во младенстве суца, люте посекает, во гробы посылает темныя земля, в землю загребаеся, по гласу бо праведнаго Иова: «Дом всякому смертному земля»¹⁰⁸.

И аще убо дом есть, праведно убо есть никогда его забывати.

Но и разныя смерти приключаются человеком на пути земном: в морях и в реках плавном, в воинстве, и в доме на ложи, и в стреляющем гrome, в язычных иноплеменных странах от всех наветующих¹⁰⁹ враг, от зверей и змий свирепых, от рыб и птиц нелепых¹¹⁰.

И в таком страхе никогда же бых в благоугодном гласе леностию содержася / и упокоевахся сладосрастями. И во гробех мертвыя несомы и где-либо лежаща бездыханна видех, себе мнех быти смерти далече, но кои дни претекоша во гресех моих и в неисpravлении¹¹¹ жизни возвратити не возможно, яко же пишут: Не возвратится вода, яже уплынула, ниже жизнь наша, яже преминула.

Л. 492

Но ныне «кто ми даст криле»¹¹² таковы, да постигну дни моя претекшия, кто ми возвратит век мой, да выну смерть поминая, вечнаго живота сотворю деяния.

Ибо суетно уже сень¹¹³ ловити и тщетно неподобных ждати, уплыве бо невозвратное время, утекоша невоспятима¹¹⁴ лета, преидоша дние, яко слово никогда же обращающееся к языку.

¹⁰⁸ Иов 30, 23.

¹⁰⁹ Наветующий от слова «навет», что означает «клевета» (СРусЯ. Вып. 10. С. 31).

¹¹⁰ Нелепый — безобразный, негодный, неподобающий (СРусЯ. Вып. 11. С. 161).

¹¹¹ Неисpravление — нарушение законов, неисправность (СРусЯ. Вып. 11. С. 138).

¹¹² Пс. 54, 7.

¹¹³ Сень — тень (СРусЯ. Вып. 24. С. 72).

¹¹⁴ Воспятиться — возвратиться назад (СРусЯ. Вып. 3. С. 55). Невоспятимый — невозвратный.

Точию Божие мне не уплыве мне милосердие, еже и един час последний во винограде Его трудящимся равный пенязь¹¹⁵ мздовоздаст и малыя две лепте за / великое приемлет подаяние¹¹⁶ и покаяние самое имать, яко доброе деяние.

Сего ради уже и в последнее время жизни моей, яко блудный сын с велиим притекаю упованием, слезно прошу Его благоутробие¹¹⁷, еже грехов «юности и неведения моего не помянути»¹¹⁸ и от чуждых пощадити раба Своего и да оставит леность мою и небрежение и весь долг простит ми, яко Человеколюбец, и веру едину вместо дел мне да вменит¹¹⁹.

Тем же сия кождочастне помышляя, судих сие мое духовное мое последнее извещение¹²⁰ написать, како бы душе и телу моему сотворити помощь, и Всещедрый Господь даровал бы мне смиренному милосердие Свое.

Такоже кому намерение мое Господа Бога исполнити подобает зде завещеваю, прошу и молю и о мне творю известие.

Л. 493 Родихся убо в православной кафолической / вере мудровании¹²¹ и содержания¹²² святых восточных Церкви в благочестивом Всероссийском Царствии в преименитом граде Москве от благочестивых родителей моих и доселе жизньнюю влекутся¹²³ от рождения моего 58 лет¹²⁴.

И благословением Всетворца Господа Бога, аще и нехотящу ми и отрицающуся, принужден общим согласием: во первых благочестивейших Великих государей Царей и Великих князей Иоанна Алексиевича, иже

¹¹⁵ См. Мф. 20, 9.

¹¹⁶ Мк. 12, 42; Лк. 21, 2–3.

¹¹⁷ Благоутробие — милосердие, доброта (СРусЯ. Вып. 1. С. 227).

¹¹⁸ Пс. 24, 7.

¹¹⁹ Цитата взята из молитвы «Многомилостиве и Всемилостиве Боже мой...», входящей в чин утренних молитв.

¹²⁰ Извещение — извещение, уведомление (СРусЯ. Вып. 6. С. 119).

¹²¹ Мудрование — помыслы, мудрость (СРусЯ. Вып. 9. С. 295).

¹²² Содержание — соблюдение, исполнение (СРусЯ. Вып. 26. С. 84).

¹²³ Влачиться — продолжаться (СРусЯ. Вып. 2. С. 223).

¹²⁴ На полях рукописи приписка: «иже и ныне 63 лето с охтоврия 2-го числа Андреа».

уже скончася о Господе, Петра Алексиевича всея Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев и их царского пресветлаго величества во блаженном успении матере, благоверныя государыни Царицы и Великия княгини Наталии Кирилловны и всего их царского дома, таже всего Освященного Собора преосвященных митрополитов, архиепископов и епископов, архимандритов и игуменов и причта церковнаго и всего царского величества синклитом¹²⁵ восприяти великое достоинство / и бремя тяжкое на выю¹²⁶ мою — крайнее¹²⁷ архиерейство Патриарша престола Всероссийскаго и всех Северных стран Председатель есмь. И уже в Церкви Христовой многаго народа духовождения и управление в Патриаршестве смиренный аз 7 лето имам и болезнию стражду, телом немощствуя на всяк день и изнемогах зело¹²⁸.

Л. 493 об.

Сего ради о истязании¹²⁹ и взыскании преданного мне смиренному многочисленных душ христианских всякого чина и возраста велми болезную и боязнию содержуся.

Тем же всеусердно прошу у всея Божия Церкви, у Святейших православных Патриархов Константинопольскаго, Александрийскаго, Антиохийскаго же и Иерусалимскаго и кто ли по мне на Патриаршем зде Всероссийском престоле будет Святейший Патриарх прощения во всем и разрешения. У Священнаго же Собора и у всего православного народа молитв святых прилежно прошу: да помолются о душе моей Господу Богу и Пресвятей Деве и Богородице Марии, да сотворит / Господь милость бедствуемей душе моей и простит моя согрешения и сподобит мене Царства Его.

Л. 494

При сем в должности моей ныне Патриаршей благочестивейшему Великому государю, Царю и Великому князю Петру Алексеевичю всея

¹²⁵ Синклит — совокупность придворных, знать в Московском государстве (СРусЯ. Вып. 24. С. 152).

¹²⁶ Выя — шея (СРусЯ. Вып. 3. С. 279).

¹²⁷ Крайний — главный, высший (СРусЯ. Вып. 8. С. 9).

¹²⁸ На полях: «Днесь преставися, быв 10 лет, 53 дни октоврия по 16 число».

¹²⁹ Истязание — испытание (СРусЯ. Вып. 6. С. 341).

Великия и Малья и Белья Росии самодержцу и многих государств-земель повелителю и обладателю, в Дусе Святем сыну и благоверным государыням, Царицам и благоверному государю Царевичю и Великому князю Алексию Петровичю и благоверным великим государыням Царевнам мир Божий и благословение подаю и прощение: да благословит вы Господь благословением благостынным от ныне и до века.

Такожде и всем архиереем во всей Росии сущим и подсудствующим Патриаршему сему Престолу мир и благословение подаю.

И вся священнаго и духовнаго чина люди и народы христианския благословляю, прощаю и разрешаю кающихся пред Господем Богом всесовершенно¹³⁰ во всяких злоключениях их.

Л. 494 об.

Аще же кого чим прогневах и досадах, или оскорбих коего-либо сана и чина людей каковым-либо образом, яко человек согреших, сущи в сану великого сего началства, у всех людей Божиих, их же останутся на земли, умиленно прошу прощения, яко на Суд страшен Великого Бога грядю, да простим от вас, не постыждуся тамо.

Внегда же душа моя разлучится от союза плоти сея, вручаю ону Премилосердаго Бога, создавшаго ю, непобедимому благоутробию, да примет ю милостивно, яко Свое дело в руке Свои.

Тело же мое да предастся матери всех земли, «от неяже взято бысть»¹³¹, в соборной великой церкви Успения Богоматери за столпом на правой стране, или где будет прилично, чая оттуду в последней трубе всесовершенно¹³² востати и стати пред Сыном Божиим Иисус Христом.

Л. 495

Аще же Господь Бог благоволит тело мое соборне по обычаю погребсти в служении чино/вном, да не творят ношения во святой олтарь и во входы гроба с телом, но токмо посреде церкви¹³³ да поставят, яко обычай всех человек и помяновение, и служение совершают безмятежно.

¹³⁰ Всесовершенно — полный, абсолютный (СРусЯ. Вып. 3. С. 132).

¹³¹ Быт. 3, 19.

¹³² Всесовершенный — полный, абсолютный (СРусЯ. Вып. 3. С. 132).

¹³³ В рукописи это слово написано дважды.

По смерти же моей келейная моя вещи, которыя суть денги и одежды, да раздаются по росписи.

На погребение телесе моего и в помяновенные архиереем и прочим священнослужителем, по соборным же церквам и монастырем, где прилично и в милостыню и где написано, давати по росписи, какова написана под сею моею Духовною.

В строение же и исполнение сего моего завета да потщатся о Святем Дусе сын и сослужитель мерности нашае — преосвященный Тихон митрополит Сарский и Подонский¹³⁴ и нашего Патриарша дома казначей — старец Тихон Макарьевской, их же в любви моей архипастырской прошу: да по воли моей и по росписи, и что когда времени прилично, благоразумне все сотворяют.

И таковой их труд и сыновская любовь у Всещедраго Царя Небеснаго не забвен будет, но воздаст им во временней сей и вечней всерадостней жизни благая и полезная.

Л. 495 об.

Иный же кто сему моему архипастырскому завещанию в раздаянии моих вещей да не возпрекословит и ему, пресвященному Тихону митрополиту и казначею Тихону, каковыя-либо споны¹³⁵ в том да не сотворит.

К сему последний мой архипастырский [долг]¹³⁶ изношу и увещеваю пред Сотворителем нашим Богом: в Дусе Святем сына вселюбезна, благочестивейшаго Великого государя Царя и великого князя Петра Алексиевича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца и всему их царьского пресветлаго величества дому, да пребывает сын Великий государь в прародителском своем благородном царском достоинстве и самодержавстве благочестиво и праведно, во всяком изрядстве¹³⁷

¹³⁴ На полях пометка: «Ныне Казанский и Свяязский». Имеется в виду митрополит Сарский и Подонский (1695–1699) Тихон († 1724), который затем был на Казанской кафедре (1699–1724).

¹³⁵ Спона — помеха, препятствие (СРусЯ. Вып. 27. С. 67).

¹³⁶ Данное слова вставлено, согласно тексту завещания патриарха Иоакима, в котором читаем: «... при сем же последний мой пастырский долг отдаю» (Барсуков 1879. С. 116).

¹³⁷ Изрядство — красота, превосходство (СРусЯ. Вып. 6. С. 209).

Л. 496 жительствовати в чистоте, воздержании же и святых, яко помазанным святым подобает образу¹³⁸ благих дел / по учительству святого Апостола Павла всем благоврученным народом быти усердствую.

Веру же православно-кафолическую в Бога вседушне любовию имети, Церковь Святую Едину во вселенней, яже на Востоце и в нас утвердися истинною, яко мать дѣхорождшую и душеспасительне питающую чествовати и пребывати в ея православном учении непоколебимо и предания и учения от отец святых на Соборех определенная и утвержденная содержати крепче и ни в чем порушно¹³⁹.

Якоже «без веры правыя Богу угодити невозможно»¹⁴⁰, также кроме Церкви святых Восточных мудрования и светлаго богопреданного тоя учения невозможно кому спастися.

И юже чрез святой Символ веруем в Едину Святую и Апостолскую Церковь быти, убо¹⁴¹ оную защищати от всяких ересей и соблазненных наветов¹⁴² и свою его царского пресветлаго величества рукою во всем Церкви Господни и служителем священнаго и духовнаго чина и причту церковному всему помогати / и снабдевати вся в царской своей милости да потщится.

Л. 496 об.

И определенное даяние служащим Богу по всем церквам и о нем, государе, и о всем их царском доме, и о служителях его, о людском добростоянии¹⁴³ молящимся всегда даяти да повелевает. И в том тии да не обидятся за сие бо¹⁴⁴, по Псалмопевцу, приим от Христа Бога «воздаяние много»¹⁴⁵.

¹³⁸ 1 Тим. 4, 12.

¹³⁹ Порушно от глагола порушити — нарушить что-либо, отменить что-либо (СРусЯ. Вып. 17. С. 143).

¹⁴⁰ Евр. 11, 6.

¹⁴¹ Убо — итак, впрочем, следовательно (Дьяченко Г., прот. 1993. С. 746).

¹⁴² Навет — наговор, клевета (СРусЯ. Вып. 10. С. 31–32).

¹⁴³ Добрый — достойный (СРусЯ. Вып. 4. С. 270); стояние — стояние на молитве (СРусЯ. Вып. 28. С. 107). Таким образом, добростояние — это достойное пребывание в молитве.

¹⁴⁴ Бо — так как, потому что (СРусЯ. Вып. 1. С. 252).

¹⁴⁵ Пс. 18, 12.

Яко благочестивейший государь и вернейший Царь свойственный господин благоврученнаго Царствия многих народов во осмотрителстве¹⁴⁶ милосердом всяко[го] чина люди своя мала и велика, богата и убога, раба и свободнаго и всякое лице мужеское и женское да имеет всякия неправости¹⁴⁷ и обид да свобождает.

О правосудии же в делах гражданских и о всяком мирном и изрядном соделовании¹⁴⁸ всеконечно¹⁴⁹, государь Царь, да попечешися, ибо благо-разумным и правосудным твоим царским смотрителством¹⁵⁰ милость и любовь в том многу каждому явиши, зане Суд Божий и строител/ство¹⁵¹ к лучшему в людех тебе государю вручися, того Господь Бог истяжет о тебе, о чесом всячески прирадети¹⁵² должно, молю Ваше Господем избавите всякаго от неправды.

Л. 497

Аз бо старец сый по премногу вашему Величеству в любовь Божию преспеяния¹⁵³ желаю, да будет Бог с Вами во веки.

Ибо доброе и Богу угодное, Церкви Божией потребное и всему жителству¹⁵⁴ полезное повсюду людям Господним творити и наследствити Царство Небесное приискренно¹⁵⁵ усердствую.

Сам же вопию и глаголю Богу Отцу нашему Небесному: «Отче в руце Твои предаю дух мой»¹⁵⁶. Аминь, аминь.

¹⁴⁶ Осмотрительство — забота, попечение (СРусЯ. Вып. 13. С. 118–119).

¹⁴⁷ Неправость — неправота, обида, несправедливость (СРусЯ. Вып. 11. С. 241).

¹⁴⁸ Соделование — действие, дело (Дьяченко Г., прот. 1993. С. 631).

¹⁴⁹ Всеконечно — совершенно, несомненно (СРусЯ 1976. Вып. 3. С. 122).

¹⁵⁰ Смотрительство — от слова «смотрительный», т. е. относящийся к церковной икономии, допускаемый по снисхождению (СРусЯ. Вып. 25. С. 210).

¹⁵¹ Строительство — произволение, управление (СРусЯ. Вып. 28. С. 178).

¹⁵² Прирадети — порадеть, позаботиться (СРусЯ. Вып. 19. С. 262).

¹⁵³ Преспеяние — успех, удача (СРусЯ. Вып. 19. С. 51). Составители «Словаря» в качестве примера делают ссылку на Геннадиевскую Библию (2 Пар. 18, 14).

¹⁵⁴ Жительство — образ жизни, жители, население (СРусЯ. Вып. 5. С. 114).

¹⁵⁵ Приискренно — подобно, равным образом (СРусЯ. 1994. Вып. 19. С. 165).

¹⁵⁶ Лк. 23, 46.

Писася в царствующем великом граде Москве в доме Патриаршем мироздания 7205-го лета, рождества же Богочеловека Иисус Христа 1697-го, индиктиона 5-го, месяца марта¹⁵⁷.

Л. 497 об. Роспись вѣщем, иже речеса выше, zde не чтена, понеже писана особь и после.

*Стихи на гробе*¹⁵⁸

Бог Всетворец наш всю жизнь управляет,
жити, умрети людем изволяет
Его волею днесь успе надежно
Господин оставь житие мятежно
Святейший Патриарх Адриан избранный
Москвы и всех России Северных стран званный
Лета Господня тысяча семь сота,
мира семь тысяч двесте днесь девята
Октовриа луны с дне[й] десять пятаго
В нощи скончася он часа перваго.
Престол правил лет десять, дни три пятьдесят
С дватцать четверта августа числ гласят
Шестьдесят име третье в роде лето
С октября втора дне Андреа пето
Зде тело его в гробе положенно
Будет бо в Христе с душею спряженно¹⁵⁹.

Л. 498 О душе его, верен зрев, молися
Спасенне быти к Богу вопль прострися
Архипастыря Христе Адриана
Сподоби в Небе блаженна в век сана.

¹⁵⁷ На полях написано: «Днесь 209-го, 1700-го октоврия дня 17-го».

¹⁵⁸ Данные стихи были опубликованы ранее: Попов 1892. С. 469.

¹⁵⁹ Перед данным словом имеется знак отсылки и на полях слово «воскрешено».

На камени над гробом описание вырезано:

Мироздания 7209-го лета, Христа же Господа 1700-го месяца октоврия 15-го числа под среду в нощи 1-го часа в четвертой четверти волею Творца нашего Бога успе благонадежной на вечное житие в церковных Таинствах великий Господин Святейший кир Адриан, архиепископ Московский и всеа Росии и всех северных стран Патриарх, и погребено тело его во гробе на сем месте. Патриарш свой престол правил 10 лет, 50 и 3 дни. Августа с 24 числа от рождения своего име 63 лето со октоврия 2-го дне. Его ж душу да упокоит Господь в вечном / Своем Небесном блаженстве.

Л. 498 об.

Всяк зрящий гроб се помолися¹⁶⁰.

Погребоша его октоврия в 17 день, в четверток, положено тело его в соборной великой церкви возле западных врат на правой стране с прочими Патриархи¹⁶¹.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Акты социально-экономической истории 1964 — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—XVI в. М., 1964. Т. 3. [Akty sotsial'no-ekonomicheskoi istorii Severo-Vostochnoi Rusi kontsa XIV—XVI veka (Acts of socio-economic history of North-Eastern Russia at the end of the XIV—XVI century.). Moscow, 1964. Tom 3.]

Григорий Богослов, свт. 2007 — *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М., 2007. [Grigorii Bogoslov, sviatitel'. Tvoreniia. Tom 2. Stikhotvoreniia. Pis'ma. Zaveshchanie (Works. Vol. 2. Poetry. Letters. Will). Moscow, 2007.]

Дворцовые разряды 1855 — Дворцовые разряды. Т. 4. С 1676 по 1701 г. СПб., 1855. [Dvortsovye razriady. Tom 4. S 1676 po 1701 god (Court ranks. Vol. 4. From 1676 to 1701 year). Saint Petersburg, 1855.]

¹⁶⁰ Данный абзац был ранее опубликован: Николо-Перервинский монастырь 2005. С. 74.

¹⁶¹ РНБ. Соловецкое собр. № 871/981. Сборник нач. XVIII в.

- Дмитрий Ростовский, свт. 2008 — *Дмитрий Ростовский, свт. Жития святых. Декабрь — Февраль*. М., 2008. [*Dmitrii Rostovskii, sviatitel'. Zhitiiia sviatykh. Dekabr' — Fevral'* (Lives of the Saints. December — February). Moscow, 2008.]
- Иоанн Дамаскин, прп. 2013 — *Иоанн Дамаскин, прп. Сказание о жизни преподобных и богоносных отцов наших Варлаама и Иоасафа*. М., 2013. [*Ioann Damaskin, prepodobnyi. Skazanie o zhizni prepodobnykh i bogonosnykh ottsov nashikh Varlaama i Ioasafa* (Legend of the life of the Reverend and God-bearing Fathers of our Varlaam and Joasaph). Moscow, 2013.]
- Лебедева 1985 — *Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской литературы XI—XII вв.* / Подготовка текста, исслед. и ком. И. Н. Лебедевой. Л., 1985. [*Povest' o Varlaame i Ioasafe. Pamiatnik drevnerusskoi literatury XI—XII vekov* (The story of Barlaam and Joasaph. A monument of ancient Russian literature of the XI—XII centuries.) / Podgotovka teksta, issledovanie i kommentarii I. N. Lebedevoi. Leningrad, 1985.]
- Лицевой летописный свод XVI в. 2010 — *Лицевой летописный свод XVI в. Русская летописная история. Кн. 23. 1557—1567 гг.* М., 2010. [*Litsevoi letopisnyi svod XVI veka. Russkaia letopisnaia istoriia. Kniga 23. 1557—1567 gody* (The chronicle of the XVI century. Russian chronicle history. Book 23. 1557—1567). Moscow, 2010.]
- Макарий митрополит Московский, свт. 1910 — *Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием*. [Месяц] Январь. Тетрадь первая. Дни 1—6. М., 1910. [*Velikie Minei Chet'i, sobrannye Vserossiiskim Mitropolitom Makariem. [Mesiats] Ianvar'. Tetrad' pertvaia. Dni 1—6* (Great Menaion, collected by the All-Russian Metropolitan Makarios. [Month] January. The first book. Days 1—6). Moscow, 1910.]
- РФА 1987 — *Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в.* М., 1987. [Ч. 3]. [*Russkii feodal'nyi arkhiv XIV — pervoi treti XVI veka* (Russian feudal archives of the 14th — first third of the 16th century). Moscow, 1987. [Chast' 3].]
- СГД 1819 — *Собрание государственных грамот и договоров*. М., 1819. Ч. 2. [*Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov* (Collection of state certificates and contracts). Moscow, 1819. Chast' 2.]
- Феодор Студит, прп. 2011 — *Феодор Студит, прп. Творения. Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения*. М., 2011. [*Feodor Studit, prepodobnyi. Tvoreniia. Nrvastvenno-asketicheskie tvoreniia. Dogmatiko-polemicheskie tvoreniia. Slova. Liturgiko-kanonicheskie tvoreniia*. М., 2011.]

tvoreniia. Dogmatiko-polemicheskie tvoreniia. Slova. Liturgiko-kanonicheskie tvoreniia (Creations. Moral-ascetic creations. Dogmatic-polemical creations. The words. Liturgical-canonical works). Moscow, 2011.]

Фотий, митрополит Киевский и всея Руси, свт. 2005 — *Фотий, митрополит Киевский и всея Руси, свт.* Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. М., 2005. [*Fotii, mitropolit Kievskii i vseia Rusi, sviatitel'*. Sochineniia. Kniga glagolemaia Fotios (Works. Book called Photios). Moscow, 2005.]

ЛИТЕРАТУРА

Абеленцева 2003 — *Абеленцева В. А.* О духовной грамоте митрополита Ионы в связи с традицией написания духовных грамот русскими митрополитами // *Церковь в истории России.* М., 2003. Вып. 5. С. 42–55. [*Abelentseva V. A.* O dukhovnoi gramote mitropolita Iony v sviazi s traditsiei napisaniia dukhovnykh gramot russkimi mitropolitami (On the spiritual readiness of Metropolitan Jonah in connection with the tradition of writing spiritual letters to Russian metropolitans) // *Tserkov' v istorii Rossii* (Church in the history of Russia). Moscow, 2003. Vypusk 5. P. 42–55.]

Абеленцева 2009 — *Абеленцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М. — СПб., 2009. [*Abelentseva O. A.* Mitropolit Iona i ustanovlenie avtokefalii Russkoi Tserkvi (Metropolitan Jonah and the establishment of autocephaly of the Russian Church). Moscow — Saint Petersburg, 2009.]

Абрамович 1917 — *Абрамович Д. И.* Грамота духовная господина преосвященного Ионы, Митрополита Киевскаго и всеа Руси // *Библиографическая летопись.* Пг., 1917. Ч. 3. С. 167–174. [*Abramovich D. I.* Gramota dukhovnaia gospodina preosviashchennogo Iony, Mitropolita Kievskago i vsea Rusi (The certificate of the spiritual master of the Right Reverend Jonah, Metropolitan of Kiev and All Russia) // *Bibliograficheskaiia letopis'* (Bibliographic Chronicle). Petrograd, 1917. Chast' 3. P. 167–174.]

Арциховский 1954 — *Арциховский А. В.* Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1952 г. М., 1954. [*Artsikhovskii A. V.* Novgorodskie gramoty na bereste. Iz raskopok 1952 goda (Novgorod certificates on birch bark. From excavations in 1952). Moscow, 1954.]

Арциховский, Янин 1987 — *Арциховский А. В., Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1962–1976 гг. М., 1987. [*Artsikhovskiy A. V., Ianin V. L.*

- Novgorodskie gramoty na bereste. Iz raskopok 1962—1976 gody (Novgorod documents on birch bark. From the excavations of 1962—1976). Moscow, 1987.]
- Барсуков 1879 — *Барсуков Н.* Житие и завещание Святейшего Патриарха Иоакима. СПб., 1879. [*Barsukov N.* Zhitie i zaveshchanie Sviatseishogo Patriarkha Ioakima (The Life and Testament of His Holiness Patriarch Joachim). Saint Petersburg, 1879.]
- Браиловский 1902 — *Браиловский С. Н.* Один из пестрых XVII-го столетия. СПб., 1902. [*Brailovsky S. N.* Odin iz pestrykh XVII-go stoletia (One of the colorful XVII century). Saint Petersburg, 1902.]
- Буланин, Ромодановская 2004 — *Буланин Д. М., Ромодановская Е. К.* Тихон Макарьевский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. 2004. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 4. Т—Я, Дополнения. С. 31—42. [*Bulanin D. M., Romodanovskaia E. K.* Tikhon Makar'evskii (Tikhon Makaryevsky) // Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi. 2004. Vypusk 3: (XVII vek). Chast' 4. T—Ja, Dopolneniia (Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Russia. 2004. Issue 3: (XVII century). Part 4. T—Ya, Additions). P. 31—42.]
- Булычев 2009 — *Булычев А. А.* Игнатий // ПЭ. Т. 21. С. 110—113. [*Bulychev A. A.* Ignatii (Ignatius) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Tom 21. P. 110—113.]
- Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. [*Buslaev F.* Istoricheskaia khrestomatiia tserkovno-slavianского i drevnerusskogo iazykov (Historical Chrestomathy of Church Slavonic and Old Russian languages). Moscow, 1861.]
- Галахов 1848 — *Галахов А.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и русского языка. Т. 1. От начала славяно-русской письменности до Петра I (IX—XVIII стол.). М., 1848. [*Galakhov A.* Istoricheskaia khrestomatiia tserkovno-slavianskogo i russkogo iazyka. Tom 1. Ot nachala slaviano-russkoi pis'mennosti do Petra I (IX—XVIII stoletia) (Historical chrestomathy of Church Slavonic and Russian. Vol. 1. From the beginning of the Slavonic-Russian writing to Peter the Great (IX—XVIII cent.)). Moscow, 1848.]
- Герд 1994 — *Герд Л. А.* Византийские завещания: функции преамбулы // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 1994. Т. 25. С. 240—255. [*Gerd L. A.* Vizantiiskie zaveshchaniia: funktsii preambuly (Byzantine wills: preamble functions) // Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny (History auxiliary disciplines). Saint Petersburg, 1994. Tom 25. P. 240—255.]

- Голубинский 1904 — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1904. Т. 1. Ч. 2. [*Colubinsky E. E.* Istoriiia Russkoi Tserkvi (History of the Russian Church). Moscow, 1904. Tom 1. Chast' 2.]
- Грюнберг 1998 — *Грюнберг П. Н.* О «разрешительной грамоте» двух патриархов // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. М., 1998. С. 130–142. [*Griunberg P. N.* O “razreshitel’noi gramote” dvukh patriarkhov (About the “release document” of the two patriarchs) // Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo bogoslovskogo instituta. Materialy (Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon Theological Institute. Materials). Moscow, 1998. P. 130–142.]
- Демкова 1983 — *Демкова Н. С.* Жанр «духовных грамот» и развитие автобиографического повествования в литературе «переходного периода». Вторая половина XVII — начало XVIII в. // Проблемы литературных жанров. Материалы четвертой научной межвузовской конференции 28 сен. — 1 окт. 1982 г. Томск, 1983. С. 23–24. [*Demkova N. S.* Zhanr “dukhovnykh gramot” i razvitie avtobiograficheskogo povestvovaniia v literature “perekhodnogo perioda”. Vtoraia polovina XVII — nachalo XVIII veka. (The genre of “spiritual writing” and the development of autobiographical narrative in the literature of the “transition period”. The second half of the XVII — beginning of the XVIII century.) // Problemy literaturnykh zhanrov. Materialy chetvertoi nauchnoi mezhvuzovskoi konferentsii 28 sentiabria — 1 oktiabria 1982 goda (Problems of literary genres. Materials of the fourth scientific interuniversity conference on 28 Sep. — 1 Oct. 1982). Tomsk, 1983. P. 23–24.]
- Дьяченко Г., прот. 1993 — *Дьяченко Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. [*Diachenko G., archpriest.* Polnyi tserkovno-slavianskii slovar’ (Full Church Slavonic dictionary). Moscow, 1993.]
- Жмакин 1881 — *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. [*Zhmakin V.* Mitropolit Daniil i ego sochineniia (Metropolitan Daniel and his writings). Moscow, 1881.]
- Зверев С., свящ. 1983 — *Зверев С., свящ.* О духовном завещании святителя Митрофана, епископа Воронежского // ЖМП. 1983. № 6. С. 8–9. [*Zverev S., priest.* O dukhovnom zaveshchani sviatitelia Mitrofana, episkopa Voronezhskogo (On the spiritual testament of st. Mitrofan, bishop of Voronezh) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Moscow Patriarchy Journal). 1983. № 6. P. 8–9.]

- Зимин 1978 — Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции / Подготовка текста и ком. А. А. Зимина. М., 1978. Ч. 2. [Gosudarstvennyi arkhiv Rossii XVI stoletia. Opyt rekonstruktsii (State Archives of Russia XVI century. An attempt at reconstruction) / Podgotovka teksta i kommentarii A. A. Zimina. Moscow, 1978. Chast' 2.]
- И. Л. 1862 — И. Л. Церковно-историческое исследование о древней области вятичей, входившей с начала XV и до конца XVIII столетия в состав Крутицкой и частью Суздальской епархии // ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Исследования. С. 1–156. [I. L. Tserkovno-istoricheskoe issledovanie o drevnei oblasti vyatichiei, vkhodivshei s nachala XV i do kontsa XVIII stoletia v sostav Krutitskoi i chastiiu Suzdal'skoi eparkhii (A church-historical study of the ancient region of the Vyatichi, which was part of the Krutitsa and Suzdal diocese from the beginning of the XVth century to the end of the 18th century) // Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh. 1862. Kniga 2. Issledovaniia (Readings in the Society of History and Antiquities of the Russia. 1862. Book 2. Research). P. 1–156.]
- Исаченко 2015 — Исаченко Т. А. Вера и противление в ответах и обличениях 80–90-х гг. XVII в. Новые библейские переводы в филологических школах XVII в. М., 2015. [Isachenko T. A. Vera i protivlenie v otvetakh i oblicheniakh 80–90-kh godov XVII veka. Novye bibleiskie perevody v filologicheskikh shkolakh XVII veka (Faith and resistance in the answers and reproofs of the 80–90s of the XVII century. New Bible translations in philological schools of the XVII century). Moscow, 2015.]
- КЦДР 1991 — Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. [Knizhnye tsentry Drevnei Rusi. Iosifo-Volokolamskii monastyr' kak tsentr knizhnosti (Book centers of Ancient Russia. Iosifo-Volokolamsky monastery as the center of literacy). Leningrad, 1991.]
- Красев 1910 — Красев А. Литературная деятельность русских патриархов // Душеполезное чтение. 1910. Ч. 3. № 9. С. 52–61. [Krashev A. Literaturnaia deiatel'nost' russkikh patriarkhov (Literary activity of Russian patriarchs) // Dushepoleznoe chtenie. 1910. Chast' 3. № 9 (Soulful reading. 1910. Part 3. № 9). P. 52–61.]
- Леонид, архим. 1882 — Леонид, архим. Село Черкизово // Московские ведомости. 1882. № 166. С. 4. [Leonid, archimandrite. Selo Cherkizovo (The town of Cherkizoevo) // Moskovskie vedomosti (Moscow news). 1882. № 166. P. 4.]

- Липаков 2007 — Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. 1555—2007. Казань, 2007. [Lipakov E. V. Arkhipastyri Kazanskie. 1555—2007 (Archpastors of Kazan. 1555—2007). Kazan, 2007.]
- Литвина 1998 — Литвина А. Ф. Своим целым умом / sane mente et corpore. Возм возможные пути заимствования латинской юридической формулы // Балто-славянские исследования. 1997. Сборник научных трудов. М., 1998. С. 570—583. [Litvina A. F. Svoim tselym umom / sane mente et corpore. Vozmozhnye puti zaimstvovaniia latinskoj iuridicheskoi formuly (His whole mind / sane mente et corpore. Possible ways of borrowing the Latin legal formula) // Balto-Slavianskie issledovaniia. 1997. Sbornik nauchnykh trudov (Balto-Slavic studies. 1997. Collection of scientific works). Moscow, 1998. P. 570—583.]
- Лурье 1994 — Лурье Я. С. Духовное завещание митрополита Ионы (1452/1453—1461) // Памятники культуры. Новые культуры. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1993. М., 1994. С. 7—14. [Lurié Ia. S. Dukhovnoe zaveshchanie mitropolita Iony (1452/1453—1461) // Pamiatniki kul'tury. Novye kul'tury. Pis'mennost'. Iskusstvo. Arkheologiya. Ezhegodnik 1993 (The Spiritual Testament of Metropolitan Jonah (1452/1453—1461) // Cultural Monuments. New cultures. Writing. Art. Archeology. Yearbook 1993). Moscow, 1994. P. 7—14.]
- Макарий (Веретенников), архим. 1996 — Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, митр. Московский и всея Руси (1482—1563). М., 1996. [Macarius (Veretennikov), archimandrite. Sviatitel' Makarii, mitropolit Moskovskii i vseia Rusi (1482—1563) (St. Macarius, Metropolitan of Moscow and All Russia (1482—1563)). Moscow, 1996.]
- Макарий (Веретенников), архим. 2015 — Макарий (Веретенников), архим. О периодизации истории Русской Церкви // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. № 4. С. 13—30. [Macarius (Veretennikov), archimandrite. O periodizatsii istorii Russkoi Tserkvi (On the periodization of the history of the Russian Church) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Vestnik of the Yekaterinburg theological seminary). 2015. № 4. P. 13—30.]
- Макарий (Веретенников), архим. 2016 — Макарий (Веретенников), архим. Послание Новгородского митрополита Иова // Вестник истории Верхотурского уезда. Екатеринбург, 2016. Вып. 7. С. 107—115. [Macarius (Veretennikov), archimandrite. Poslanie Novgorodskogo mitropolita Iova (The Epistle of Novgorod Metropolitan Job) //

- Vestnik istorii Verkhoturskogo uezda (Herald of history Verkhotursky district. Yekaterinburg, 2016). Ekaterinburg, 2016. Vyusok 7. P. 107–115.]
- Морковина 2003 — Морковина О. В. К вопросу о взаимоотношении древнерусской литературы и деловой письменности. Жанр завещания // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2003. С. 3–31. [Morkovina O. V. K voprosu o vzaimootnoshenii drevnerusskoi literatury i delovoi pis'mennosti. Zhanr zaveshchaniia (On the question of the relationship of Old Russian literature and business writing. Genre of will) // Istoricheskie i literaturnye pamiatniki "vysokoi" i "nizovoi" kul'tury v Rossii XVI–XX vekakh. Sbornik nauchnykh trudov (Historical and literary monuments of "high" and "low" culture in Russia XVI–XX centuries. Collection of scientific papers). Novosibirsk, 2003. P. 3–31.]
- Никола-Перервинский монастырь 2005 — Никола-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. [Nikolo-Perervinskii monastyr'. Ocherki istorii (Nikolo-Perervinsky monastery. Essays on History). Moscow, 2005.]
- Новиков 1774, 1788 — Новиков Н. Древняя российская вивлиофика. М., 1774. Ч. 4; ²1788. Ч. 6. [Novikov N. Drevniaia rossiiskaia vivliofika (Ancient Russian library). Moscow, 1774. Chast' 4; ²1788. Chast' 6.]
- Панич 2012а — Панич Т. В. Жанр духовного завещания во второй половине XVII в. Завещание патриархов Иоакима и Адриана и Воронежского епископа Митрофана // Сибирский филологический журнал. 2012. № 2. С. 20–26. [Panich T. V. Zhanr dukhovnogo zaveshchaniia vo vtoroi polovine XVII veka. Zaveshchanie patriarkhov Ioakima i Adriana i Voronezhskogo episkopa Mitrofana (Genre of a spiritual testament in the second half of the XVII century. Testament of the patriarchs Joachim and Adrian and Voronezh bishop Mitrofan) // Sibirskii filologicheskii zhurnal (Siberian philological journal). 2012. № 2. P. 20–26.]
- Панич 2012б — Панич Т. В. Духовное завещание патриарха Иоакима // Русский мир в мировом контексте. Сборник статей и материалов Всероссийской заочной конференции с международным участием «Человек и мир человека». Рубцовск, 2012. С. 207–227. [Panich T. V. Dukhovnoe zaveshchanie patriarkha Ioakima (The Spiritual Testament of Patriarch Joachim) // Russkii mir v mirovom kontekste. Sbornik statei i materialov Vserossiiskoi zaочноi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem "Chelovek

- i mir cheloveka” (The Russian world in a global context. Collection of articles and materials of the All-Russian Correspondence Conference with international participation “Man and the World of Man”). Rubtsovsk, 2012. P. 207–227.]
- Панич 2013 — Панич Т. В. Духовные завещания церковных иерархов в житийных памятниках XV–XVII в. // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2013. № 3 (53). С. 102–103. [Panic T. V. Dukhovnye zaveshchaniia tserkovnykh ierarkhov v zhitiinykh pamiatnikakh XV–XVII veka (Spiritual wills of church hierarchs in the hagiographical monuments of the XV–XVII century) // Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki. 2013. № 3(53) (Ancient Russia. Questions of medieval studies. 2013. № 3 (53)). P. 102–103.]
- Панич 2015 — Панич Т. В. Три духовных завещания церковных иерархов второй половины XVII в.: текстуальные и идейные связи // Религиозные и политические идеи в произведениях русской культуры XVI–XXI вв. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2015. С. 320–368. [Panic T. V. Tri dukhovnykh zaveshchaniia tserkovnykh ierarkhov vtoroi poloviny XVII v.: tekstual'nye i ideinye svyazi (Three spiritual testaments of Church Hierarchs of the second half of the 17th Century: Textual and ideological relations) // Religioznye i politicheskie idei v proizvedeniakh russkoi kul'tury XVI–XXI vek. Sbornik nauchnykh trudov (Religious and political ideas in the works of Russian culture XVI–XXI centuries. Collection of scientific papers). Novosibirsk, 2015. P. 320–368.]
- Панова 1998 — Панова Т. Н. Загадка Большого Успенского собора // Мир Божий. 1998. № 1 (3). С. 24–26. [Panova T. N. Zagadka Bol'shogo Uspenskogo sobora (The Riddle of the Great Assumption Cathedral) // Mir Bozhii (God's world). 1998. № 1 (3). P. 24–26.]
- Панова 2003 — Панова Т. Д. Кремлевские усыпальницы. История, судьба, тайна. М., 2003. [Panova T. D. Kremlevskie usypal'nitsy. Istoriia, sud'ba, taina (The Kremlin tombs. History, destiny, mystery). Moscow, 2003.]
- Плигузов 1997 — Плигузов А. И. Духовная грамота митрополита Фотия: текстологические заметки // Russian History. Histoire russe. 1997. Vol. 24. № 4. P. 373–393. [Pliguzov A. I. Dukhovnaia gramota mitropolita Fotiia: tekstologicheskie zametki (The spiritual letter of Metropolitan Photius: textual notes) // Russian History. Histoire russe. 1997. Vol. 24. № 4. P. 373–393.]
- Погодин 1853 — Погодин М. Русский исторический альбом. М., 1853. [Pogodin M. Russkii istoricheskii al'bom (Russian historical album). Moscow, 1853.]

- Понырко 1985 — *Понырко Н. В.* Житие протопопы Аввакума как духовное завещание // ТОДЛ. 1985. Т. 39. С. 379–387. [Ponyrko N. V. Zhitie protopopa Avvakuma kak dukhovnoe zaveshchanie (The Life of the Protopope Avvakum as a Testament) // Trudy otdela drevnerusskoi literatury. 1985. Tom 39 (Works of the Department of Old Russian Literature. 1985. Vol. 39). P. 379–387.]
- Попов 1890 — *Попов Г. М.* Материалы для истории патриарха Питирима // ХЧ. 1890. № 9–10. С. 489–523. [Pоров G. M. Materialy dlia istorii patriarkha Pitirima (Materials for the history of Patriarch Pitirim) // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1890. № 9–10. P. 489–523.]
- Попов 1892 — *Попов М. Г.* Запись о кончине патриарха Московского Адриана с присоединением стихов и Синодика. Из рукописного сборника библиотеки Архангельской духовной семинарии // ХЧ. 1892. № 9–10. С. 468–470. [Pоров M. G. Zapis' o konchine patriarkha Moskovskogo Adriana s prisoedineniem stikhov i Sinodika. Iz rukopisnogo sbornika biblioteki Arkhangel'skoi dukhovnoi seminarii (Record of the death of the patriarch of Moscow Hadrian with the addition of poetry and the Synod. From the hand-written collection of the library of the Arkhangel'sk Theological Seminary) // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1892. № 9–10. P. 468–470.]
- Попов 1907 — *Попов А. В.* Карин (Истомин) // Православная богословская энциклопедия. 1907. Т. 8. Стб. 623–633. [Pоров A. V. Karion (Istomin) (Carion (Istomine)) // Pravoslavnaia bogoslovskaiia entsiklopediia (Orthodox theological encyclopedia). 1907. Tom 8. Stb. 623–633.]
- Попов 1997 — *Попов И. В.* О почитании святых мощей // ЖМП. 1997. № 1. С. 74–79. [Pоров I. V. O pochitanii sviatykh moshchei (On the veneration of the holy relics) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Moscow Patriarchy Journal). 1997. № 1. P. 74–79.]
- Просвирнин А., священник. 1972 — *Просвирнин А., священник.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) (1822–1891) // БТ. 1972. Вып. 9. С. 226–240. [Prosvirnin A., priest. Trudy arkhimandrita Leonida (Kavelina) (1822–1891) (The works of Archimandrite Leonid (Kavelin) (1822–1891)) // Bogoslovskie Trudy (Theological works). 1972. Vypusk 9. P. 226–240.]
- Семенченко 1981 — *Семенченко Г. В.* Духовная грамота митрополита Алексея. К изучению раннего завещательного акта Северо-Восточной Руси // Источниковедческие исследования по истории феодальной России. Сборник статей. М., 1981. С. 7–29.

- [*Semenchenko G. V. Dukhovnaia gramota mitropolita Alekseia. K izucheniiu rannego zaveshchatel'nogo akta Severo-Vostochnoi Rusi (Spiritual letter of Metropolitan Alexei. To the study of the early testament of North-Eastern Russia) // Istochnikovedcheskie issledovaniia po istorii feodal'noi Rossii. Sbornik statei (Source studies on the history of feudal Russia. Digest of articles). Moscow, 1981. P. 7–29.*]
- Скворцов 1913 — *Скворцов Г. А. Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в. Казань, 1913. [Skvortsov G. A. Patriarkh Adrian, ego zhizn' i trudy v sviazi s sostoianiem Russkoi Tserkvi v poslednee desiatiletie XVII veka (Patriarch Adrian, his life and works in connection with the state of the Russian Church in the last decade of the XVII century). Kazan, 1913.]*
- Соловьев Н., священник. 1894 — *Соловьев Н., священник. Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. Материалы исторические. С. 47–51. [Soloviev N., priest. Saraiskaia i Krutitskaia eparkhiia (Saray and Krutitsk Diocese) // Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh. 1862. Kniga 3. Materialy istoricheskie (Readings in the Society of History and Antiquities of the Russia. 1862. Book 3. Historical materials). P. 47–51.]*
- Тихомиров 2003 — *Тихомиров М. Н. Труды по истории Москвы. М., 2003. [Tikhomirov M. N. Trudy po istorii Moskvy (Proceedings on the history of Moscow). Moscow, 2003.]*
- Холмогоров, Холмогоров 1886 — *Холмогоров В., Холмогоров Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII ст. Вып. 5. Радонежская десятина (Московского уезда) // ЧОИДР. 1886. Кн. 1. Материалы исторические. С. 3–80. [Kholmogorov V., Kholmogorov G. Istoricheskie materialy o tserkvakh i selakh XVI–XVIII stoletiiia. Vypusk 5. Radonezhskaia desiatina (Moskovskogo uезда) (Historical materials about the churches and villages of the XVI–XVIII century. Issue 5. Radonezh tithes (Moscow district)) // Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh. 1886. Kniga 1. Materialy istoricheskie (Readings in the Society of History and Antiquities of the Russia. 1862. Book 1. Historical material). P. 3–80.]*
- Чудов монастырь 1896 — *Московский кафедральный Чудов монастырь. Сергиев Посад, 1896. [Moskovskii kafedral'nyi Chudov monastyr' (Moscow Chudov Monastery). Sergiev Posad, 1896.]*
- Шмитд 1960 — *Описи царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. / Под ред. С. О. Шмитда. М., 1960. [Opisi tsarskogo arkhiva XVI veka i arkhiva*

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

- Posol'skogo prikaza 1614 goda (Inventories of the royal archives of the 16th century and archives of the Posolsky Order of 1614) / Pod redaktsiei S. O. Shmidta. Moscow, 1960.]
Янин 1998 — Янин В. Л. Я послал тебе бересту... М., ³1998. [Janin V. L. Ja poslal tebe berestu... (I sent you a birch bark...). Moscow, ³1998.]
Янин, Зализняк 1986 — Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1977–1983 гг. М., 1986. [Janin V. L., Zalizniak A. A. Novgorodskie gramoty na bereste. Iz raskopok 1977–1983 goda (Novgorod documents on birch bark. From the excavations of 1977–1983). Moscow, 1986.]
Янин, Зализняк 1993 — Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1984–1989 гг. М., 1993. [Janin V. L., Zalizniak A. A. Novgorodskie gramoty na bereste. Iz raskopok 1984–1989 goda (Novgorod documents on birch bark. From the excavations of 1984–1989). Moscow, 1993.]

Abstract

Macarius (Veretennikov), archimandrite. Spiritual letters of the leaders of the Russian Church

The article deals with the emergence, peculiarities and completion of the literary and spiritual tradition of the spiritual letters of the Moscow primates, which existed in ancient Russian literature for almost three centuries. The study of spiritual letters is important both for the history of the Russian Church and for domestic literary criticism, since spiritual letters have contributed to the formation of the genre of autobiographical narrative. Also, the article publishes the spiritual letter of Patriarch Adrian.

Keywords: spiritual reading, primate of the Russian Church, patriarch, metropolitan.

ДИАКОН АНДРЕЙ ЦИРКУНОВ

ИСТОРИОГРАФИЯ О ПОСЕЩЕНИИ
ВЕЛИКИМ КНЯЗЕМ ДМИТРИЕМ
ИВАНОВИЧЕМ ТРОИЦКОГО
ИГУМЕНА СЕРГИЯ ПЕРЕД
КУЛИКОВСКОЙ БИТВОЙ

УДК 281.93 (94)

Аннотация

В данной статье рассматривается с недавнего времени ставший спорным вопрос о посещении великим князем московским Дмитрием Ивановичем Троицкого игумена Сергия перед Куликовской битвой. Источники, сообщающие об этом событии, содержат ряд неточностей и разночтений, что побудило некоторых исследователей усомниться в достоверности вышеизложенных событий, а в определенных случаях и прямо отрицать их. Безусловно, постановка вопросов в подобном ключе благоприятна для исторической науки, так как побуждает исследователей более основательно подходить к изучению важнейших страниц отечественной истории. В данной статье предпринята попытка рассмотреть аргументацию двух сторон и, дополнив ее некоторыми самостоятельными выводами, дать ответ на вопрос о достоверности событий, сопутствовавших Куликовской битве.

Ключевые слова: Куликовская битва, прп. Сергей Радонежский, Троицкий монастырь, Дмитрий Донской, Александр Пересвет, Андрей Осяляб.

ВВЕДЕНИЕ

Издrevле русские полководцы стремились получить церковное благословение на предстоящее сражение с врагом Отечества, ибо оно, будучи преподано авторитетным духовным лицом, неизменно укрепляло веру воинов в то, что их дело правое. Так поступил новгородский князь Александр Ярославич перед Невской битвой; с благословения святого Патриарха

Гермогена стало собираться русское ополчение для борьбы с польскими интервентами; во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Русская Православная Церковь благословляла освободительный подвиг советских воинов. И это лишь некоторые примеры. Точно так же и московский князь Дмитрий Иванович, собираясь в поход за Дон, непременно желал получить Божие благословение на предстоящую битву.

Узнав о намерении Мамаю идти походом на Русь, князь Дмитрий, согласно «Сказанию о Мамаевом побоище», отправился к митрополиту Киприану высказать печаль и обеспокоенность грядущими событиями, а также посоветоваться о том, что необходимо делать¹. Однако мог ли Дмитрий Иванович видеться с митрополитом Киприаном в Москве накануне Куликовской битвы? Известно, что свт. Киприан по политическим причинам был поставлен митрополитом в декабре 1375 г. на земли, входившие в состав Великого Княжества Литовского, а также в связанные с ним союзническим договором Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль, Нижний Новгород. В дальнейшем, по смерти митрополита Алексия, в Константинополе рассчитывали на воссоединение Киевской митрополии под началом Киприана. Однако, когда Киприан предпринял попытку приехать в Москву после кончины свт. Алексия, случившейся в феврале 1378 г., он был изгнан великим князем, желавшим видеть митрополитом своего ставленника — Митяя. В таких условиях Киприану ничего не оставалось, как вернуться в Киев и пребывать там в ожидании приглашения в столицу Московского княжества. Свт. Киприан прибыл в Москву в феврале 1381 г., то есть уже после Куликовской битвы. Об этом говорят летописи, восходящие к своду 1408 г.² Достоверность этих сведений не вызывала сомнений у русских церковных историков³.

¹ Зимин, Клосс и др. 1998b. С. 144–145.

² Приселков 1950. С. 421; Рогожский летописец // ПСРЛ. 21922. Т. 15. Стб. 142; Летописный сборник, именуемый Тверской // ПСРЛ. 1863. Т. 15. Стб. 441; Симеоновская летопись // ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 131.

³ Макарий (Булгаков), митр. 1994. С. 54; Голубинский 1910. С. 9.

По сути, данное мнение является общепринятым в науке и в настоящее время⁴. Согласно вышеприведенным данным, становится очевидным, что упоминание о митрополите Киприане в «Сказании о Мамаевом побоище» является анахронизмом. Внимание на это обратил В. А. Кучкин⁵.

Однако стоит заметить, что Ф. М. Шабульдо высказывает другое мнение, согласно которому Киприан прибыл в Москву весной не 1381 г., а 1380-го. Так, в Никоновской летописи в статье за 1378 г. указано, что Дмитрий Иванович, узнав о смерти Митяя и поставлении Пимена в митрополиты, не захотел принять последнего и отправил в Киев своего духовника — игумена Симоновского монастыря Феодора «о великом заговеньи» (5 февраля 1380 г.), дабы тот призвал Киприана в Москву: «И прииде Киприан из Киева на Москву в четверг 6 недели по Пасце, еже есть в самый праздник Възнесения Христова в лето 6888»⁶, то есть 3 мая 1380 г., за четыре месяца до Куликовской битвы. Далее там же говорится, что великий князь, узнав о намерении Мамаю идти на Русь, посетил Киприана в Москве и благословился у него на битву.

Во многом на основании этих данных Ф. М. Шабульдо делает вывод о том, что митрополит прибыл в Москву 3 мая 1380 г. на Вознесение⁷ и, соответственно, находился в Москве во время Куликовской битвы. Соглашаются с этим мнением Н. С. Борисов⁸ и К. А. Аверьянов. Последний приводит довольно убедительную аргументацию в пользу этой гипотезы⁹.

Таким образом, на данный момент можно различить две точки зрения: 1) митрополит Киприан прибыл в Москву после Куликовской битвы на праздник Вознесения Господня в 1381 г. и прямого участия в этом событии не принимал; 2) митрополит прибыл в Москву за несколько месяцев

⁴ Назаренко 2000. С. 54–55.

⁵ Кучкин 1988. С. 103.

⁶ Никоновская летопись // ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 41.

⁷ Шабульдо 1987. С. 122–127.

⁸ Борисов 2014. С. 171.

⁹ Аверьянов 2006. С. 295–303.

до Донского побоища (также на праздник Вознесения) и благословил Дмитрия Ивановича перед походом. Обе точки зрения построены на данных из исторических источников и опровергнуть какую-либо из них в настоящий момент не представляется возможным. Но, конечно, вторая является более предпочтительной, ибо весьма вероятно, что предстоятель Русской Церкви находился в Москве в столь важный час, поскольку его присутствие было очень необходимо.

1. ХРОНОЛОГИЯ ЭТАПОВ ПУТИ НА КУЛИКОВО ПОЛЕ

Действительно, надвигающаяся война с Мамаем не предвещала ничего хорошего тем более потому, что на стороне Орды выступила сильная Литва. Для победы требовалось максимальное напряжение народных сил. Но как преодолеть пропасть между князем и простым народом, как показать, что данная война не преследует только лишь политические интересы властей преобладающих, не является очередной усобицей, в которой русский народ вновь должен будет стать безгласной жертвой? Единственной опорой для князя в данном вопросе могла стать Церковь. Но если допустить, что в Москве митрополита все же не было, то кто мог оказать такую поддержку? Чей духовный авторитет был настолько велик? Кому могли верить и князь, и простой люд? Пожалуй, в ту пору был лишь один такой человек — Троицкий игумен Сергей. И именно к нему перед самым выступлением в поход едет Дмитрий Иванович.

Согласно «Сказанию», великий князь посетил Троицкий монастырь перед выступлением в поход. Здесь он беседовал с игуменом Сергием и получил от него благословение на битву¹⁰. В «Житии» же, составленном Епифанием Премудрым, приводятся такие слова преподобного, обращенные к Дмитрию Ивановичу: «Иди противу их, и Богу помогающе ти победиши, и здрав с вои възвратишия. Токмо не малодушествуй»¹¹.

¹⁰ Зимин, Клосс и др. 1998b. С. 149–152.

¹¹ Тихонравов 1892a. С. 59–60.

Ободренный такими словами, князь обещал в случае их исполнения построить монастырь в честь Успения Божией Матери, который впоследствии и был устроен прп. Сергием на реке Дубенке. В редакции Епифаниева «Жития» с изменениями, сделанными, как предполагается, Пахомием Логофетом, указано имя игумена, поставленного Сергием в этой обители: им стал некий Савва¹². Также об устройении данного монастыря сообщается в 1-й Пахомиевой редакции¹³.

Посещение Троицкого монастыря, как известно из «Сказания», состоялось 18 августа 1380 г., в воскресный день, на память мучеников Флора и Лавра. Согласно источникам, с этим связано участие в сражении иноков-воинов¹⁴, а также то, что непосредственно перед переправой через Дон, накануне сражения, прп. Сергей прислал Дмитрию Ивановичу благословенную грамоту следующего содержания: «Чтобы еси, господине, такы и пошел, а поможет ти Богъ и Святая Троица»¹⁵. Согласно же IV-й Новгородской летописи, в грамоте было написано, что «...поможет ти Богъ и Святая Богородица»¹⁶. Однако достоверность описанных выше

¹² Тихонравов 1892b. С. 138.

¹³ Тихонравов 1892с. С. 39.

¹⁴ Пространная летописная повесть упоминает в числе павших только бывшего брянского боярина Александра Пересвета (Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Стб. 467). Что же касается «Задонщины», то данное произведение сообщает некоторые важные сведения, которых не находим в Летописной повести. Так, на ее страницах Александр Пересвет впервые называется чернецом (Зимин, Клосс и др. 1998a. С. 91); здесь же упоминается некий Осябя, подобно Пересвету именуемый монахом (Зимин, Клосс и др. 1998с. С. 116). Однако о том, как они оказались в войске московского князя, рассмотренные выше источники не сообщают. Эта информация содержится в «Сказании о Мамаевом побоище». Согласно ему, монахи-воины были даны Дмитрию Ивановичу, как зримый знак Божьего благословения на битву, по его просьбе Троицким игуменом Сергием (Зимин, Клосс и др. 1998b. С. 151). Из этого же памятника узнаем о поединке Александра Пересвета с Челубеем (Зимин, Клосс и др. 1998b. С. 177).

¹⁵ Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Стб. 461.

¹⁶ Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. 1915. Т. 4. Ч. 1. С. 316.

событий была подвергнута сомнению. Впервые это сделали историки В. А. Кучкин и В. Л. Егоров.

Для начала следует рассмотреть вопрос о достоверности посещения. В. А. Кучкин обратил внимание на то обстоятельство, что общий сбор войск был назначен на 15 августа в Коломне. Посещение же Троицкого монастыря источник датирует воскресным днем 18 августа¹⁷. Ученый справедливо указывает на хронологическую ошибку: 18 августа 1380 г. было не воскресным, а субботним днем. Также В. А. Кучкин обращает внимание на то, что, повелев войскам быть в Коломне 15 августа, сам Дмитрий со своими полками 18 августа отправился в Троицкий монастырь, тем самым оставив город без защиты от возможного нападения¹⁸.

Но, как представляется, все войско не ездило к прп. Сергию; это мог быть лишь командный состав и избранная небольшая дружина. Так или иначе В. А. Кучкин указал на два противоречия: недостоверность даты посещения и оставление Коломны без защиты. На этом основании он считает возможным отвергнуть факт самого посещения.

Попытку дать ответы на поставленные вопросы предпринял К. А. Авельянов. Ключом к разрешению этих противоречий ученый считает установление точной даты посещения Троицкого игумена. В своих изысканиях он отталкивается от сведений «Сказания», где сообщается о совете Олега Рязанского с его боярами по поводу переправы войск Дмитрия Ивановича через Оку. Источники содержат следующую информацию относительно даты переправы. Основная и Киприановская редакции говорят о воскресном дне 29 августа. Основная редакция, печатный вариант, обозначает это событие 29 днем августа на Усекновение главы Иоанна Предтечи. Распространенная же версия указывает на 28 августа, но также воскресенье¹⁹. На вопрос Олега,

¹⁷ Зимин, Клосс и др. 1998b. С. 148, 150–151.

¹⁸ Кучкин 1987. С. 51; Кучкин 1988. С. 104.

¹⁹ Дмитриев, Лихачева 1982a. С. 34; Дмитриев, Лихачева 1982c. С. 57–58; Дмитриев, Лихачева 1982b. С. 112; Дмитриев, Лихачева 1982d. С. 89.

почему Дмитрий пошел на такой решительный шаг, бояре отвечали: «Намъ, княже, поведали от Москвы за 15 дней, мы же устыдехомся тебе сказати: како же в вотчине его есть, близ Москвы, живеть калугерь, Сергиемъ зовуть, велми прозорливъ. Тъй паче въоружи его и от своих калугерь даль ему пособники»²⁰. Таким образом, здесь сообщается, что за пятнадцать дней до этого совета рязанские бояре узнали о выступлении войск московского князя в поход. Решимость же появилась у Дмитрия Ивановича благодаря благословию Троицкого игумена Сергия.

Но когда состоялся данный совет? Ученый полагает, что это могло быть 1 сентября или ближайшая к этому числу дата. Если же отнять от нее пятнадцать дней, как раз получается 18 августа — дата посещения прп. Сергия, указанная в «Сказании». Очевидно, что если в Рязани узнали об этом 18 августа, то сама поездка случилась раньше: именно в ближайший воскресный день к указанной в «Сказании» дате. Согласно календарю, таким числом в 1380-м году было 12 августа. Ученый замечает, что в этот день совершается память священномученика Александра, епископа Команского, — такое же имя было дано Пересвету при пострижении в схиму.

Рассуждая далее, К. А. Аверьянов старается объяснить другие несогласованности «Сказания», касающиеся дат. Он замечает, что практически во всех редакциях наблюдается согласие в указании дня недели по поводу выступления из Москвы. Основная и Распространенная редакции обозначают 27 августа четвергом. Лишь печатный вариант Основной редакции сообщает, что это произошло 21 августа в среду²¹. О прибытии войск в Коломну Основная, Распространенная и Киприановская редакции говорят, что это произошло 28 августа в субботу. Печатный вариант Основной же редакции указывает то же

²⁰ Дмитриев, Лихачева 1982а. С. 35.

²¹ Там же. С. 31; Дмитриев, Лихачева 1982d. С. 83; Дмитриев, Лихачева 1982b. С. 109.

число, но среду²². Что касается даты переправы войск через Оку, то эта информация была приведена выше.

Здесь необходимо отметить, что некоторые даты, приведенные в «Сказании», не только разнятся между собой, но, в первую очередь, не соответствуют реальным дням недели августа 1380 г. Обратив на это внимание, К. А. Аверьянов сделал вывод, что достоверными являются не даты, а дни недели, так как в их обозначении наблюдается практически полное единогласие источников. Используя тот же метод, что и в случае с определением даты посещения, он приходит к заключению, что из Москвы войско выступило к Коломне 16 августа, а не 21-го (в данном вопросе он отталкивается от 21 августа по печатному варианту Основной редакции и от четверга по Основной и Распространенной) и достигло ее 18 августа. Девятнадцатого был смотр войск на Девичьем поле и переправа. Сам же Великий князь совершил ее на следующий день — 20 августа²³. Необходимо заметить, что такой вывод отчасти совпадает со сведениями Пространной летописной повести, согласно которой ополчение отправилось из Коломны 20 августа и совершило переправу через Оку 25 и 26 августа²⁴.

Таким образом, можно предположить, что великий князь достиг Коломны за день или два до выступления, что согласуется с выводом К. А. Аверьянова. Его заключение относительно даты посещения (12 августа) и прибытия князя в Коломну (18 августа) около назначенного времени общего сбора позволяет довольно убедительно ответить на доводы В. А. Кучкина о недостоверности даты посещения и оставления Коломны без прикрытия на случай внезапного нападения.

²² Дмитриев, Лихачева 1982а. С. 34; Дмитриев, Лихачева 1982d. С. 85; Дмитриев, Лихачева 1982с. С. 57; Дмитриев, Лихачева 1982б. С. 112.

²³ Аверьянов 2006. С. 319–326.

²⁴ Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. 1915. Т. 4. Ч. 1. С. 315.

2. УСТРОЕНИЕ ОБЕТНОГО МОНАСТЫРЯ

Однако существует и иной аргумент, на основании которого В. А. Кучкин отрицает возможность посещения великим князем Троицкого игумена перед Куликовской битвой. Свою теорию он продолжает выстраивать на основании данных об устройении Успенской Дубенской обители, содержащихся в «Житии преподобного Сергия» и в летописи.

Сведения «Жития» были рассмотрены несколько выше (согласно им, в случае победы Дмитрий Иванович обещал построить монастырь в честь Успения, что и было им выполнено; игуменом же здесь стал некий Савва). Рогожский же летописец в статье за 1379 г. сообщает следующее: «Того же лета игумен Сергии, преподобный старец, постави церковь въ имя святыя Богородиця, честнаго ея Успения... на Дубенке на Стромьне, и монахи совокупи и единаго просвитера наведе от большого монастыря от великыя лавры именем Леонтия, сего и нарече и постави, и быти игуменом в том монастыри. А священа бысть та церкви тое же осени месяца декабря в 1 день, на память святаго пророка Наума»²⁵. То есть, согласно этому источнику, обетный монастырь был устроен за год до Куликовской битвы. Как видно, такие сведения расходятся с данными «Жития», в котором говорится об основании Дубенской обители после победы на Куликовом поле. В. Кучкин оказался в непрестом положении: какие данные принять за истинные? Исследователь решил проблему следующим образом.

Он обратил внимание на то, что упоминаемый во всех источниках монастырский храм был освящен в честь праздника Успения Божией Матери, а не Ее Рождества, на который прихлась Донская битва. Посчитав это нелогичным, Кучкин заключил, что к Куликовской победе данный храм никакого отношения не имеет ни по году основания, ни по названию, а имеет отношение к победе русского войска над татарским в битве на реке Воже в 1378 г.: и год освящения (1379), и близость даты битвы (11 августа) к празднику Успения замечательно согласуются.

²⁵ Рогожский летописец // ПСРЛ. ²1922. Т. 15. Стб. 137–138.

В итоге В. А. Кучкин делает вывод: в «Житии» под 1380 г. упомянуто событие (а именно основание монастыря), на самом деле имевшее место в 1379 г., а содержащиеся в этом источнике данные неверны. Значит, никакого посещения великим князем прп. Сергия перед Куликовским сражением не было: оно имело место перед битвой на реке Воже²⁶.

На первый взгляд, все выглядит довольно логично. Но верны ли такие рассуждения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо более тщательно исследовать вопрос относительно Дубенского монастыря.

При изучении источников замечается следующее противоречие: в «Житии» сказано, что во главе основанной обители был поставлен игуменом Савва, в Рогожской же летописи указан Леонтий. Возможно ли допустить, что в рассмотренных источниках речь идет о разных монастырях? Да, но для этого нужно доказать, что в «Житии» нет никакой хронологической ошибки, как это утверждает, ссылаясь на летопись, В. Кучкин. И такие доказательства есть.

В Никоновской летописи, в статье за 1392 г., где помещен рассказ о прп. Сергии, имеется следующая запись: «И возвратися князь велики с воинствы своими здрав, (после Куликовской битвы — А. Ц.) и умоли святаго Сергия поискати места на составление монастыря, он же обрет место и призва великаго князя, и основаша церковь и монастырь во имя пречистыа Богородици Успения и составиша общее житие. И постави единаго от ученик своих игумена в том монастыре, именем Саву... И прозваста той монастырь, еже есть сице имя ему: монастырь на Дубенке; сам же преподобный отъиде в свой монастырь»²⁷. Таким образом, данная летопись, согласно с «Житием», сообщает и об устройении Успенского монастыря после Куликовской битвы, и о поставлении в нем игуменом Саввы.

Интересно, что следы Дубенского монастыря, который был основан по обету великого князя после Куликовской победы, удалось обнаружить графу М. В. Толстому в сорока верстах к северо-западу от Лавры

²⁶ Кучкин 1987. С. 53.

²⁷ Никоновская летопись // ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 145.

на одном из островов реки Дубенки. Об этом он подробно пишет в своей статье²⁸. Подтверждением того, что в этом месте действительно находился Успенский монастырь, являются найденные богослужебные предметы с надписями. Вот одна из них, сделанная на серебряном напестольном кресте: «1708 года Мая в 18 день построен сей крест в Переяславской уезд к церкви Успения Пресвятой Богородицы Шавыкинской пустыни». Однако сейчас место локализации Шавыкинского монастыря, установленное Толстым, подвергается сомнению²⁹.

Как можно не без основания предположить, преподобным было устроено два монастыря: Дубенский Стромынский, основанный в 1379 г. в пятидесяти верстах к северо-востоку от Москвы; и Дубенский Шавыкин, в сорока верстах от Троицкой обители, созданный по случаю победы на Куликовом поле. Как считает Е. Е. Голубинский, основание обеих обителей связано с Куликовской битвой: если относительно второго все очевидно, то первый был создан за год до сражения ради того, чтобы «собрать в нем нарочитых молитвенников о победе над врагом»³⁰.

Таким образом, никакого противоречия между источниками нет; подвергать сомнению эпизод посещения великим князем прп. Сергия перед Куликовской битвой на основании данных о Дубенской обители, как это делает В. Кучкин, совершенно не обоснованно. В том, что храм был устроен в честь Успения Божией Матери, также ничего странного нет: главный кремлевский собор Коломны, построенный Дмитрием Донским в честь Куликовской победы, тоже посвящен Успению³¹. И более того, если уж перед битвой на реке Воже, как утверждает Кучкин, Дмитрий ездил к прп. Сергию, о чем источники не сообщают, то почему же ученый исключает подобную возможность перед битвой Донской? Тем более что важность предстоящего события была исключительна.

²⁸ Толстой 1860. С. 45–50.

²⁹ Ткаченко 2013.

³⁰ Голубинский 2012. С. 47–48.

³¹ Иванчин-Писарев 1844. С. 91.

В. Л. Егоров также считает эпизод посещения Дмитрием Ивановичем прп. Сергия легендарным на том основании, что перед переправой через Дон Троицкий игумен отправил с гонцом к князю благословенную грамоту. По мнению ученого, такой поступок был бы бессмыслен, если бы их личная встреча состоялась ранее³². Однако при помощи такого аргумента недопустимо отрицать факт посещения. Скорее наоборот. Эти события тесно связаны между собой. Здесь нужно почувствовать психологию момента, в который подоспел гонец: в это время решался вопрос о переправе через Дон, что ставило русское войско в такое положение, когда либо победа, либо смерть, ибо отступить уже некуда. И прп. Сергий вселил надежду в сердце Дмитрия Ивановича в два самых важных момента: в Троицком монастыре перед выступлением в поход и непосредственно перед самой битвой через грамоту, своевременность которой иначе как чудом назвать нельзя.

Необходимо упомянуть, что непосредственное участие прп. Сергия Радонежского в событиях, связанных с Куликовской битвой, отражено, помимо рассмотренных выше литературных памятников, в древней церковной традиции, восходящей ко времени Троицкого игумена. Было бы неверно умолчать об этом. В службе на преставление преподобного воспеваются: «Радуйся, православному воинству нашему похвала и утверждение, преподобне Сергие богоприятне»³³, а также в другом месте: «Нас свыше стадо твое озаряеши милостивно, отче, воинству победу православному подая молитвами твоими, возвышая рог православных, от нас же прими, аще и малое приносимое тебе моление»³⁴. И это лишь некоторые примеры. Довольно необычно, что монах-отшельник назван покровителем русского воинства.

Также имеет немаловажное значение установление Дмитриевской родительской субботы. Данная традиция поминовения усопших в субботу

³² Егоров 1985. С. 180.

³³ Миняя сентябрь 2008. С. 704. Третья стихира на литии.

³⁴ Там же. С. 714. Второй канон прп. Сергию, песнь 6-я, тропарь 1-й.

перед памятью великомученика Дмитрия Солунского древняя и восходит ко времени Дмитрия Донского. Согласно преданию, после одержанной победы великий князь просил прп. Сергия сугубо поминать погибших в сражении, откуда и берет начало эта родительская суббота. Однако ранними источниками это предание не подтверждается; оно утвердилось лишь в XIX в.³⁵ Но, как представляется, предание возникло не на пустом месте, да и сам факт установления особого дня поминовения не мог появиться без повода. Все эти обстоятельства неоспоримо свидетельствуют о прямом отношении игумена Сергия к важнейшему сражению в русской истории — Куликовской битве.

3. ВОПРОС ОБ УЧАСТИИ АЛЕКСАНДРА ПЕРЕСВЕТА И АНДРЕЯ ОСЛЯБИ В КУЛИКОВСКОЙ БИТВЕ

Радонежский игумен откликнулся на просьбу великого князя и дал ему двух монахов своей обители: Александра Пересвета и Андрея Ослябю. Однако их принадлежность к монашескому чину и вообще возможность участия схимников-воинов в Куликовской битве подвергается сомнению в трудах В. А. Кучкина и Р. Наби.

Сначала стоит обратиться к личности Александра Пересвета. По мнению В. Кучкина, его упоминание в летописи в числе погибших взято ее составителем из заупокойного Синодика павших в Донской битве. Отсутствие же указания в Синодике на то, что он был схимником, по мнению Кучкина, явно указывает на принадлежность Александра Пересвета к мирскому чину, поэтому данные «Сказания» о его монашестве, как заключает ученый, — ошибка. Отсюда он делает вывод: к братии Троицкого монастыря и прп. Сергию Александр Пересвет никакого отношения не имел³⁶.

Р. Наби в этом вопросе идет еще дальше. Так, он говорит, что Пересвет, а вместе с ним и Ослябя, вообще были язычниками; на это

³⁵ Лукашевич 2006. С. 720.

³⁶ Кучкин 1988. С. 104–105.

указывают их имена. Соответственно, никакими монахами они быть не могли³⁷. Однако допустить языческое вероисповедание представителей боярского сословия (об этом ниже) в конце XIV в. довольно сложно. Данное утверждение Наби является необоснованной выдумкой.

Отвечая же на аргумент В. Кучкина, необходимо вспомнить, что несмотря на данные Синодика другие источники, к примеру «Задонщина», называют Пересвета «чернецом», о чем шла речь выше. «Задонщина» же, как известно, более ранний источник по отношению к «Сказанию», данные которого пытается опровергнуть В. Кучкин. Также указание на монашество Пересвета можно увидеть в Первой Софийской летописи, где говорится, что Александр Пересвет прежде был брянским боярином³⁸. Данное уточнение, как представляется, является косвенным указанием на его монашеский чин ко времени битвы. Таким образом, приведенная аргументация Кучкина не позволяет так уж бесспорно «лишить» Александра Пересвета монашества.

Ослабе же, на основании приводимых в статье источников, Кучкин в монашестве не отказывает³⁹. Так, он замечает, что в начале 90-х годов XIV в. чернец Андрей Ослебята упоминается первым среди бояр митрополита Киприана. Однако был ли он монахом в 1380 г. и участвовал ли в Куликовской битве, неясно для ученого. Но здесь особенной проблемы нет, так как в роду Ослебятевых мог быть и другой Ослябя, участвовавший в Донской битве, — сам же Кучкин и указывает на это.

Но все же, несмотря на имеющиеся данные, В. Кучкин не склонен считать монахом упоминаемого в источниках Ослябю по следующим причинам. В диалоге перед битвой Андрей Ослябя называет Александра Пересвета братом: «Уже, брате, вижу раны на сердце твоемъ тяжки. Уже твоей главе пасти на сырую землю на белую ковылу моему чаду Иякову. Уже, брате, пастуси не кличють, ни трубы не трубять, толко часто

³⁷ Наби 2004. С. 72.

³⁸ Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Стб. 467.

³⁹ Кучкин 1988. С. 105.

ворони грають, зогзици кокують, на трупы падаючи»⁴⁰. Вывод ученого таков: «Маловероятно, что они были родными братьями, может быть, двоюродными или даже троюродными. Но если они были родственниками, а род Ослябьевых принадлежал к числу митрополичьих бояр, то можно думать, что и тот и другой были митрополичьими боярами, одной из обязанностей которых было участие в военных походах московского князя. Этим объясняется, почему в Куликовской битве Ослябя сражался вместе с сыном»⁴¹ («Уже твоей главе пасти на сырую землю на белую ковылу моему чаду Иякову...»).

Из логических построений ученого складывается такая картина: Пересвет монахом не был точно. С Ослябей дело обстоит несколько сложнее, однако и этот вопрос решаем. То обстоятельство, что он называет Пересвета братом, по мнению Кучкина, является указанием на родственную связь и, соответственно, общую принадлежность к роду митрополичьих бояр, несших воинскую службу в войске великого князя. Этим и объясняется их участие в Куликовской битве, а вовсе не благословением прп. Сергия. Обстоятельство же участия в битве является подтверждением того, что они не были монахами, так как духовные лица не имеют права поднимать оружие. Также упоминание в «Задонщине» о сыне Осляби, Иякове, говорит о его принадлежности к мирянам.

Принимая к сведению мнение ученого и относясь к нему с уважением, все же невозможно во всем согласиться с ним. Так, нельзя закрыть глаза на данные ранних источников, в которых и Александр Пересвет, и Андрей Ослябя названы чернецами. На принадлежность же их к монашескому чину и, более того, к одному монастырю может косвенно указывать то, что Ослябя называет Пересвета братом: совсем не обязательно видеть в этом кровное родство, как это делает В. Кучкин. Также и то обстоятельство, что у Осляби был сын, не является препятствием к принятию монашества: вполне возможно, что до ухода в Троицкий монастырь он

⁴⁰ Зимин, Клосс и др. 1998а. С. 91.

⁴¹ Кучкин 1988. С. 106.

имел семью. Как можно заключить, аргументация В. Кучкина в данном вопросе так же неоднозначна, как и в случае с посещением прп. Сергия князем Дмитрием. В некоторой степени она является искусственной.

Еще одним камнем преткновения, о чем уже упоминалось, для В. А. Кучкина и Р. Наби является возможность участия в войне схимников. Конечно, такая ситуация необычна. Однако и сложившиеся обстоятельства обычными назвать нельзя: вопрос шел не только о жизни и смерти Руси как государства, но и о существовании на Руси православия⁴². В таких обстоятельствах присутствие в войске воинов-схимников — этого зримого Божьего благословения — имело огромное значение.

Невозможность участия монахов в боевых действиях В. Кучкин обосновывает тем, что подобных прецедентов не было в истории. Однако, как известно, все когда-то бывает в первый раз. И впоследствии русская история знает такие примеры. Вот некоторые из них. Монахи все того же Троицкого монастыря принимали непосредственное участие в обороне Лавры от поляков с сентября 1608 по январь 1610 г. В период Великой Отечественной войны духовенство Русской Православной Церкви также оказывало активное противодействие фашистским захватчикам не только посредством молитвы за Отечество, но и делом. Так, протоиерей Александр Романушко из Полесья с 1942 г. до лета 1944 г. лично участвовал в боевых операциях на территории Белоруссии, ходил в разведку⁴³. А вот еще один пример. Семнадцатого октября 1943 г. в блокадном Ленинграде архимандриту Владимиру (Коцебу) Василеостровское райжилуправле-

⁴² Согласно ряду источников в намерения Мамай входило уничтожение Православия на Руси и насаждение магометанства: «Поидемъ на русскаго князя и на всю Русскую землю, яко же при Батыйи цари бывши, и христианство потеряемъ, и церкви божиа попалим огнемъ, а закон ихъ погубимъ, а кровь християньску прольемъ» (Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Стб. 455). А также: «Преиму землю Рускую, и церкви християнския разорю, и веру их на свою преложу, и велю поклонятися своему Махмету. Идеже церкви были, ту ропаты (мечети — прим. автора) поставлю и баскаки посажаю по всем градомъ рускымъ, а князи рускыа избью» (Лихачев и др. 1999. С. 208).

⁴³ Шкаровский 2010. С. 147.

ние выдало справку о том, что он «состоит бойцом группы самозащиты дома, активно участвовал во всех мероприятиях обороны Ленинграда, нес дежурства, тушил зажигательные бомбы»⁴⁴. И это лишь некоторые примеры, на самом же деле их несравненно больше. Таким образом, указание ученого на отсутствие подобных примеров в истории неверно.

Что же говорит Р. Наби? Данный исследователь считает, что монахи не могли получить благословения на христианский подвиг, так как против них должны были сражаться такие же христиане. Возможно, он имеет в виду воинов рязанского князя, а также христиан-фрязов (генуэзцев) и ясов (осетин), которые были союзниками Мамаю, о чем упоминает летопись⁴⁵. Но данный аргумент не имеет сколько-нибудь серьезного веса: во время осады Лавры поляками в начале XVII в. русские оказывали сопротивление таким же христианам, пусть и католического исповедания.

Также в Великую Отечественную войну Русская Православная Церковь благословляла советских воинов на борьбу с немцами и их союзниками — в основном христианами. Вот ярчайший пример: митрополит Сергей (Страгородский), выступая с докладом перед Собором епископов 8 сентября 1943 г., говорил: «Я, между прочим, в свое время обратился к нашему церковному обществу с предложением собрать средства на устройство танковой колонны имени Димитрия Донского. Мною руководило желание повторить пример прп. Сергия, который на поле брани выслал своих двух схимников. Конечно, это были слабые воины, если смотреть на них с физической стороны, но они несли на себе благословение Троицкой Лавры и прп. Сергия, поэтому появление их в рядах русского воинства, несомненно, подняло дух последнего и способствовало поражению Мамаю»⁴⁶. Как представляется, приведенные примеры самым наглядным образом доказывают несостоятельность аргументации Р. Наби относительно рассматриваемого вопроса.

⁴⁴ Шкаровский 2010. С. 152.

⁴⁵ Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. 2000. Т. 6. Стб. 455.

⁴⁶ Сергей (Страгородский), митр. 1943. С. 7–8.

Итак, о посещении великим князем Дмитрием Ивановичем прп. Сергия в Троицком монастыре, об отправившихся вместе с ним на Битву двух монахов-воинов Александре Пересвете и Андрее Осялбе становится известно из совокупных данных различных источников, на основании которых складывается целостная картина событий, имеющих неразрывную связь с Куликовской битвой. Попытки пересмотреть и опровергнуть их с разной степенью настойчивости были предприняты историками В. А. Кучкиным, В. Л. Егоровым и Р. Наби. Однако их аргументация, как было показано выше, не является безупречной, убедительной; некоторые же выводы и вовсе оказываются бесосновательными.

ИСТОЧНИКИ

Дмитриев, Лихачева 1982a — Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве / Сост. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 25–48. [Skazanie o Mamaevom poboishche. Osnovnaia redaktsiia (Legend of Mamayev's slaughter. Basic revision) // Skazaniia i povesti o Kulikovskoi bitve (Legends and novels about the Kulikovo battle) / Sostavil L. A. Dmitriev, O. P. Likhacheva. Leningrad, 1982. P. 25–48.]

Дмитриев, Лихачева 1982b — Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция, печатный вариант // Сказания и повести о Куликовской битве / Сост. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 103–127. [Skazanie o Mamaevom poboishche. Osnovnaia redaktsiia, pechatnyi variant (Legend of Mamayev's slaughter. Basic edition, printed version) // Skazaniia i povesti o Kulikovskoi bitve (Legends and novels about the Kulikovo battle) / Sostavil L. A. Dmitriev, O. P. Likhacheva. Leningrad, 1982. P. 103–127.]

Дмитриев, Лихачева 1982c — Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция // Сказания и повести о Куликовской битве / Сост. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 49–72. [Skazanie o Mamaevom poboishche. Kiprianovskaia redaktsiia (Legend of Mamayev's slaughter. Cyprian Edition) // Skazaniia i povesti o Kulikovskoi bitve (Legends and novels about the Kulikovo battle) / Sostavil L. A. Dmitriev, O. P. Likhacheva. Leningrad, 1982. P. 49–72.]

ПОСЕЩЕНИЕ ДМИТРИЕМ ДОНСКИМ ПРП. СЕРГИЯ

- Дмитриев, Лихачева 1982d — Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве / Сост. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 74—102. [Skazanie o Mamaevom poboishche. Rasprostranennaia redaktsiia (Legend of Mamayev's slaughter. Common edition) // Skazaniia i povesti o Kulikovskoi bitve (Legends and novels about the Kulikovo battle) / Sostavil L. A. Dmitriev, O. P. Likhacheva. Leningrad, 1982. P. 74—102.]
- Зимин, Клосс и др. 1998a — Краткая редакция «Задонщины» по Кирилло-Белозерскому списку // Памятники Куликовского цикла / Сост. А. А. Зимин, Б. М. Клосс и др. СПб., 1998. С. 89—91. [Kratkaia redaktsiia "Zadonshchiny" po Kirillo-Belozerskomu spisku (A short version of the "Zadonshchina" on the Cyril-Belozersky copy) // Pamiatniki Kulikovskogo tsikla (Monuments of the Kulikovo cycle) / Sostavil A. A. Zimin, B. M. Kloss i drugie. Saint Petersburg, 1998. P. 89—91.]
- Зимин, Клосс и др. 1998b — Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского) // Памятники Куликовского цикла / Сост. А. А. Зимин, Б. М. Клосс и др. СПб., 1998. С. 137—194. [Skazanie o Mamaevom poboishche (variant Undol'skogo) (Legend of the Mamayev Battle (variant of Undolsky)) // Pamiatniki Kulikovskogo tsikla (Monuments of the Kulikovo cycle) / Sostavil A. A. Zimin, B. M. Kloss i drugie. Saint Petersburg, 1998. P. 137—194.]
- Зимин, Клосс и др. 1998с — Пространная редакция «Задонщины» по списку В. М. Ундольского // Памятники Куликовского цикла / Сост. А. А. Зимин, Б. М. Клосс и др. СПб., 1998. С. 102—119. [Prostrannaia redaktsiia "Zadonshchiny" po spisku V. M. Undol'skogo (A vast edition of the "Zadonshchina" according to the list of V. M. Undolsky) // Pamiatniki Kulikovskogo tsikla (Monuments of the Kulikovo cycle) / Sostavil A. A. Zimin, B. M. Kloss i drugie. Saint Petersburg, 1998. P. 102—119.]
- Лихачев и др. 1999 — Слово о житии и преставлении Великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского // БЛДР. Т. 6: XIV — середина XV в. / Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб., 1999. С. 206—227. [Slovo o zhitii i prestavlenii Velikago kniazia Dmitriia Ivanovicha, tsaria russkogo (The word about the life and repose of the Great Prince Dmitry Ivanovich, the tsar of the Russian) // Biblioteka literatury Drevnei Rusi. Tom 6: XIV — sredina XV veka (Library of the Ancient Rus literature. Volume 6: XIV - the middle of the XV century.) / Pod redaktsiei D. S. Likhacheva i drugikh. Saint Petersburg, 1999. P. 206—227.]

- Минья сентябрь 2008 — Минья сентябрь. М., 2008. [Mineia sentiabr' (September Menaion). Moscow, 2008.]
- Приселков 1950 — *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста / Под ред. К. Н. Сербина. М. — Л., 1950. [*Priselkov M. D. Troitskaia letopis'*. Rekonstruktsiia teksta (The Trinity Chronicle. Reconstruction of the text) / Pod redaktsiei K. N. Serbina. Moscow — Leningrad, 1950.]
- Тихонравов 1892а — Епифаниевская редакция «Жития преподобного Сергия». По рукописям Троицко-Сергиевой Лавры // Древние жития преподобного Сергия / Сост. Н. Тихонравов. М., 1892. С. 3–69. [Epfanievskaiia redaktsiia “Zhitia prepodobnogo Sergiia”. Po rukopisiam Troitsko-Sergievoi Lavry (Epfaniev edition of the “Life of st. Sergius”). According to the manuscripts of the Troitsko-Sergiev Lavra] // Drevnie zhitia prepodobnogo Sergiia (Ancient Lives of st. Sergius) / Sostavil N. Tikhonravov. Moscow, 1892. P. 3–69.]
- Тихонравов 1892б — Епифаниевская редакция «Жития преподобного Сергия» с изменениями, приписываемыми Пахомию // Древние Жития преподобного Сергия / Сост. Н. Тихонравов. М., 1892. С. 70–144. [Epfanievskaiia redaktsiia “Zhitia prepodobnogo Sergiia” s izmeneniami, pripisyvaemymi Pakhomiuiu (The Epiphanyev edition of the “Life of st. Sergius” with the changes attributed to Pachomius) // Drevnie Zhitia prepodobnogo Sergiia (Ancient Lives of st. Sergius) / Sostavil N. Tikhonravov. Moscow, 1892. P. 70–144.]
- Тихонравов 1892с — Первая Пахомиевская редакция жития и похвальное слово преподобному Сергию. По рукописи Н. С. Тихонравова // Древние Жития преподобного Сергия / Сост. Н. Тихонравов. М., 1892. С. 3–60. [Pervaia Pakhomievskaia redaktsiia zhitia i pokhval'noe slovo prepodobnomu Sergiiu. Po rukopisi N. S. Tikhonravova (The first Pakhomiev edition of the story and a laudable word to st. Sergius. According to the manuscript of N. S. Tikhonravov) // Drevnie Zhitia prepodobnogo Sergiia (Ancient Lives of st. Sergius) / Sostavil N. Tikhonravov. Moscow, 1892. P. 3–60.]

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверьянов 2006 — *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский: Личность и эпоха. М., 2006. [*Averianov K. A. Sergii Radonezhskii: Lichnost' i epokha* (Sergius of Radonezh: Personality and Age). Moscow, 2006.]

ПОСЕЩЕНИЕ ДМИТРИЕМ ДОНСКИМ ПРП. СЕРГИЯ

- Борисов 2014 — *Борисов Н. С.* Сергей Радонежский. М., 2014 (Жизнь замечательных людей 1463). [*Borisov N. S.* Sergii Radonezhskii (Sergius of Radonezh). Moscow, 2014 (Zhizn' zamechaatel'nykh liudei 1463).]
- Голубинский 1910 — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви в 2 т. Т. 2. Период второй, Московский. М., 1910. [*Golubinsky E. E.* Istoriiia Russkoi Tserkvi v 2 tomakh. Tom 2. Period vtoroi, Moskovskii (The history of the Russian Church in 2 volumes. Vol. 2. Second period, Moscow). Moscow, 1910.]
- Голубинский 2012 — *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание прп. Сергия. Путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 2012. [*Golubinsky E. E.* Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i sozdannaia im Troitskaia Lavra. Zhizneopisanie prp. Sergiia. Putevoditel' po lavre (St. Sergius of Radonezh and the Trinity Lavra created by him. Biography of st. Sergius. Guide to the Lavra). Sergiev Posad, 2012.]
- Егоров 1985 — *Егоров В. Л.* Пересвет и Ослябя // Вопросы истории. 1985. № 9. С. 177–183. [*Egorov V. L.* Peresvet i Osliabia (Peresvet and Oslabya) // Voprosy istorii (Questions of History). 1985. № 9. P. 177–183.]
- Иванчин-Писарев 1844 — *Иванчин-Писарев Н.* Прогулка по древнему Коломенскому уезду. М., 1844. [*Ivanchin-Pisarev N.* Progulka po drevnemu Kolomenskomu uезду (A walk through the ancient Kolomna uyezd). Moscow, 1844.]
- Кучкин 1987 — *Кучкин В. А.* Свидание перед походом на Дон или на Возжу? // Наука и религия. 1987. № 7. С. 50–53. [*Kuchkin V. A.* Svidanie pered pokhodom na Don ili na Vozhu? (A date before going to the Don or Vozha?) // Nauka i religiiia (Science and Religion). 1987. № 7. P. 50–53.]
- Кучкин 1988 — *Кучкин В. А.* О роли Сергия Радонежского в подготовке Куликовской битвы // Вопросы научного атеизма. 1988. Вып. 37. С. 100–116. [*Kuchkin V. A.* O roli Sergiia Radonezhskogo v podgotovke Kulikovskoi bitvy (About the role of Sergius of Radonezh in the preparation for the Kulikovo battle) // Voprosy nauchnogo ateizma (Questions of scientific atheism). 1988. Vypusk 37. P. 100–116.]
- Лукашевич 2006 — *Лукашевич А. А.* Дмитриевская (Дмитриевская) Родительская Суббота // ПЭ. 2006. Т. 14. С. 719–721. [*Lukashovich A. A.* Dimitrievskaia (Dmitrievskaia) Roditel'skaia Subbota (Dimitrievskaia (Commemoration) Saturday) // Pravoslavnaia entsiklopedia (Orthodox encyclopedia). 2006. Tom 14. P. 719–721.]

- Макарий (Булгаков), митр. 1994 — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви в 8 кн. Кн. 3. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). М., 1994. [*Makarius (Bulgakov), metropolitan.* Istoriia Russkoi Tserkvi v 8 knigakh. Kniga 3. Istoriia Russkoi Tserkvi v period postepenogo perekhoda ee k samostoitel'nosti (1240–1589) (History of the Russian Church in 8 books. Book. 3. History of the Russian Church in the period of its gradual transition to independence (1240–1589)). Moscow, 1994.]
- Наби 2004 — *Наби Р.* Правда о «Куликовской битве». Казань, 2004. [*Nabi R.* Pravda o “Kulikovskoi bitve” (The truth about the “Kulikovo battle”). Kazan, 2004.]
- Назаренко 2000 — *Назаренко А. В.* Русская Церковь в X — первой трети XV в. // ПЭ. 2000. Вводный том. С. 38–60. [*Nazarenko A. V.* Russkaia Tserkov' v X — pervoi treti XV veka (The Russian Church in the X-th to the first third of the XV century) // Pravoslavnaia entsiklopedia (Orthodox Encyclopedia). 2000. Vvodnyi tom. P. 38–60.]
- Сергий (Страгородский), митр. 1943 — *Сергий (Страгородский), митр.* О деятельности Православной Церкви за два года Отечественной войны // ЖМП. 1943. № 1. С. 7–8. [*Sergius (Stragorodsky), metropolitan.* O deiatel'nosti Pravoslavnoi Tserkvi za dva goda Otechestvennoi voiny (About the activities of the Orthodox Church for two years of the Patriotic War) // Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate). 1943. № 1. P. 7–8.]
- Ткаченко 2013 — *Ткаченко В. А.* Монастырь Пречистой на реке Дубенке // V научная конференция «Художественное наследие Владимирского края. История и культура» URL: <http://www.stsl.ru/news/all/monastyr-prechistoy-na-reke-dubenke> (дата обращения 23.06.2017). [*Tkachenko V. A.* Monastyr' Prechistoi na reke Dubenke (Monastery of the Most Pure on the River Dubenka) // V nauchnaia konferentsiia “Khudozhestvennoe nasledie Vladimirskogo kraia. Istoriia i kul'tura” (V scientific conference “Art heritage of the Vladimir region. History and Culture”).]
- Толстой 1860 — *Толстой М. В.* Несколько слов об Успенском Дубенском монастыре // ЧОИДР. 1860. № 1. С. 45–50. [*Tolstoi M. V.* Neskol'ko slov ob Uspenskom Dubenskom monastyre (A few words about the Assumption Monastery of Dubenka) // Chteniia v Imperatorskom Obshchestve Istorii i Drevnostei Rossiiskikh (Readings in the Imperial Society of the History and Antiquities of the Russian). 1860. № 1. P. 45–50.]

ПОСЕЩЕНИЕ ДМИТРИЕМ ДОНСКИМ ПРП. СЕРГИЯ

- Шабульдо 1987 — *Шабульдо Ф. М.* Земли юго-западной Руси в составе Великого Княжества Литовского. К., 1987. [*Shabul' do F. M. Zemli iugo-zapadnoi Rusi v sostave Velikogo Kniazhestva Litovskogo* (The lands of south-western Russia in the Grand Duchy of Lithuania). Kiev, 1987.]
- Шкаровский 2010 — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX в. М., 2010. [*Shkarovsky M. V. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v XX veke* (Russian Orthodox Church in the XX century.). Moscow, 2010.]

Abstract

Tsirkunov Andrew, deacon. Historiography of the great prince Dmitry Ivanovich's visit to the Holy Trinity hegumen Sergius before the Kulikovo Battle

This article deals with the recently questioned historicity of the visit by the Grand Duke of Moscow Dmitri Ivanovich to the Trinity Lavra hegumen Sergius before the Battle of Kulikovo. Sources reporting this event contain a number of inaccuracies and misunderstandings, which prompted some researchers to question the reliability of the above events, and in certain cases directly deny them. Of course, the posing of questions in such a manner is favorable for historical science, since it encourages researchers to take a more thorough approach to the study of the most important pages of Russian history. In this article, an attempt is made to consider the arguments of the two sides and, supplementing it with some independent conclusions, give an answer to the question of the reliability of the events that accompanied the Kulikovo battle.

Keywords: Kulikovo battle, st. Sergius of Radonezh, Trinity monastery, Dmitry Donskoy, Alexander Peresvet, Andrey Oslyabya.

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

К. Н. НЕДОСЕКИН

Н. С. СУВОРОВ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА

УДК 348.01/07

Аннотация

В статье рассматривается жизненный путь Н. С. Суворова и его научное наследие в области канонического права, анализируются основные труды ученого. Николай Семенович Суворов (1848–1909) — известный юрист, доктор церковного права, профессор Московского университета, активный участник Предсоборного присутствия 1906 г., автор более сотни печатных трудов, в числе которых монографии, учебники, курсы лекций, статьи и многочисленные рецензии. Также ему принадлежит авторство фундаментальных трудов по канонике. Н. С. Суворов справедливо признается основоположником церковного права в отечественной науке. В статье также рассматриваются вопросы католического влияния на древнейшие памятники южно-славянского и русского церковного права. Анализ дискуссии Н. С. Суворова и А. С. Павлова по данному вопросу подтверждает присутствие западных источников в древнерусском праве, дает возможность сделать правильные выводы и ответить на многие важные и актуальные вопросы церковного права.

Ключевые слова: Н. С. Суворов, профессор, церковное право, наука, каноника, Русская Православная Церковь, западное влияние.

ВВЕДЕНИЕ

В нынешнем году исполняется сто лет целому ряду исторических событий, кардинально изменивших судьбу нашего Отечества. Речь не только

о событиях негативного характера. В 1917 г., на фоне разрушительных государственно-политических процессов, в жизни Русской Церкви произошло важное и долгожданное открытие Поместного Собора, на котором были приняты ключевые решения, в их числе восстановление Патриаршества и избрание на Московский престол свт. Тихона.

Каноническое значение Собора для нашей Церкви сложно переоценить. Многие из его решений беспрецедентны и уникальны, некоторые решения обладают актуальностью и сегодня или начали реализовываться именно в наши дни, как, например, административно-территориальная реформа. Содержательное богатство Деяний Поместного Собора 1917–1918 гг. во многом обусловлено их общецерковной рецепцией и многолетней подготовкой. В работе нескольких Предсоборных присутствий приняли участие лучшие умы России: представители епископата, духовенства, мирян, ученого сословия. Одним из них является известный юрист, доктор церковного права, профессор Московского университета, автор фундаментальных трудов по канонике Николай Семенович Суворов (1848–1909), активно участвовавший в работе Предсоборного присутствия 1906 г. Исторический опыт прошлого имеет исключительную важность и требует глубинного осмысления для будущего развития государства, общества, Церкви. Именно поэтому в нынешний юбилейный год обращение к личности Н. С. Суворова, изучение его жизненного подвига и научного наследия представляется особенно актуальным, а также практически целесообразным в свете не столько юбилейных дат, сколько тех преобразований в жизни Церкви и общества, которые мы наблюдаем сегодня.

В историю русской юриспруденции Н. С. Суворов вошел как человек, заложивший основы отечественной науки церковного права. Как замечал П. В. Гидулянов, «русская наука церковного права создана трудами двух ученых: А. С. Павлова и Н. С. Суворова. Они в истинном смысле отцы и основатели этой науки у нас в России»¹. Каждый из них, делая общее

¹ Гидулянов 1910. С. 11.

дело, трудился в своем направлении. Если Павлов приготовил материал и источники, то Суворов создал из них научную конструкцию и систему, наметив план для будущих исследователей. Благодаря Н. С. Суворову церковное право из свода благочестивых размышлений, «каким оно было доселе, превратилось в стройную юридическую науку, ничем не уступающую своим собратьям на Западе»².

1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЖИЗНИ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Н. С. СУВОРОВА

Н. С. Суворов родился в 1848 г. в семье диакона и проживал в селе Затугомье Костромской губернии. Кроме него, в семье было еще девять детей. Отец семейства, неся диаконское служение в местном храме, с большим трудом мог прокормить своих чад, поэтому семья жила очень бедно.

Получив начальное образование в Солигаличском духовном училище, Н. С. Суворов весьма успешно продолжил обучение в Костромской духовной семинарии. В 1868 г., завершив семинарский курс, он около года преподавал латинский язык в родном училище.

Имея сильное желание послужить именно науке, он принципиально не принимает священный сан. Священноначалие, видя его целеустремленность, а также отличную учебу и хороший послужной список, направляет Суворова в Санкт-Петербургскую духовную академию. Пребывая в Северной столице, он всецело отдается занятию наукой. Чтобы усовершенствовать свои знания, юноша летом 1869 г. поступает на юридический факультет Санкт-Петербургского университета и для научных изысканий выбирает церковное право, уже имея хорошую богословскую подготовку. В тот момент для России это был новый предмет, поскольку преподавание и изучение его на юридических факультетах отечественных университетов было введено лишь в 1835 г. Научным руководителем начинающего правоведа стал профессор М. И. Горчаков, который, как и его ученик, был выпускником Костромской семинарии.

² Гидулянов 1910. С. 11.

Современный исследователь В. А. Томсинов по поводу данного периода жизни Н. С. Суворова отмечает следующее: «Недостаток материальных средств заставлял студента Суворова совмещать учебу с работой (в основном в качестве домашнего учителя). Однако и в этих условиях ему удавалось находить время и силы для интенсивных занятий науками»³.

В 1873 г. Н. С. Суворов завершил обучение на юридическом факультете и был оставлен для подготовки к профессорскому званию по кафедре Церковного законовещения. В качестве темы магистерской диссертации он выбрал церковные наказания. Эта тема была актуальна, так как ее не решались изучать ни богословы, ни правоведы. Далее он был назначен на должность экстраординарного профессора Демидовского юридического лицея в Ярославле по кафедре Церковного законовещения. Здесь Суворов преподавал двадцать два года, читая, помимо церковного права, лекции по римскому праву и гражданскому законодательству.

Последовавшие два десятилетия его кропотливой научной работы принесли более ста печатных трудов, в числе которых монографии, учебники, курсы лекций, статьи и многочисленные рецензии. Важность и актуальность проблем, поставленных ученым, их глубокое и всестороннее рассмотрение делают его книги бесценными для историков и цивилистов. Кроме издательской деятельности, Н. С. Суворов занимался переводом иностранной литературы. Он перевел и издал в одной книге сочинения Кестлина «Существо Церкви по учению и истории Нового Завета» и Маассена «Девять глав о свободной церкви и о свободе совести»⁴.

В 1898 г. Н. С. Суворов был избран на должность ординарного профессора по кафедре Церковного права при Императорском Московском университете. Он читал лекции по церковному устройству, церковному управлению, общему курсу церковного права и вел практические занятия. Общественными делами Н. С. Суворов не занимался. Всю свою жизнь

³ Томсинов 2015. С. 207.

⁴ Кестлин 1882; Маассен 1882.

он провел среди книг в тиши кабинета, но эта жизнь была самоотверженно отдана служению науке. В Московском университете Суворов преподавал до самой смерти, последовавшей 6 августа 1909 г.

2. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ТРУД «КУРС ЦЕРКОВНОГО ПРАВА»

Область научных интересов ученого простиралась не только на право церковное, но также на римское, древнерусское, на историю философии права. В своих трудах профессору Суворову приходилось затрагивать смежные с церковным правом науки, в частности историю политических учений.

За время преподавательской деятельности особую значимость приобрели разработанные и изданные им в ярославский период научно-педагогической деятельности два тома «Курса церковного права»⁵. В первой части автор описывает историю формирования церковного устройства, начиная от первых христианских общин до разделения Вселенской Церкви на восточную и западную. Далее он рассматривает развитие церковного устройства на Востоке и Западе в отдельности. Особую главу профессор Суворов посвящает формированию устройства Русской Православной Церкви. Автор категорически не соглашается с тем, что церковные нормы приобретают силу только в случае утверждения их государственной властью и через принуждение властей к исполнению норм. Суворов убедительно обосновывает действительность церковного правопорядка без легитимного одобрения его со стороны государства.

Поскольку для понимания системы церковного устройства необходимо знание догматов православной веры, профессор Н. С. Суворов при раскрытии тех или иных тем касается важнейших богословских вопросов своего времени, а вместе с тем и вопроса о соотношения догматов и юриспруденции. В данном контексте многие религиозные действия, в том числе и церковные Таинства, рассматриваются одновременно в богословском и юридическом аспектах.

⁵ Суворов 1889а.

Н. С. Суворов не обошел вниманием проблему правового государства. Формирование правовой государственности связывалось ученым с признанием авторитета Церкви, которое выражается в предоставлении ей возможности свободно влиять на мировоззрение и души людей с целью их нравственного роста. Государство стоит на страже естественного нравственного закона, поэтому оно не может пренебрегать Церковью в этом вопросе. Церковь стоит на страже богооткровенного нравственного закона и действует на человека с целью его совершенствования. И если государственная власть борется с последствиями совершенного греха, то есть с преступными действиями, то Церковь призывает человека победить грех и зло в самом начале его появления, начиная со стадии помысла.

Для профессора Суворова характерна мысль о том, что государство должно, с одной стороны, особо заботиться о главенствующей Церкви, к которой принадлежит большинство населения страны, с другой — проявлять уважение ко всем религиозным организациям, находящимся на его территории. Таким образом будет соблюден мир и субординация. По мнению канониста, правовое государство не может трактовать Церковь как частное дело группы людей. Наоборот, государство должно различать и выделять среди массы разнообразных религиозных организаций и обществ «великие исторические Церкви». Основное их отличие от прочих религиозных обществ — внутреннее, онтологическое единство с народом и его жизнью.

Вторая часть рассматриваемого курса представляет собой изложение истории источников церковного права, начиная с библейских законов и заканчивая временем царствования Петра I. Рассматривается вопрос о формировании источников права на Западе, так как полученные сведения являются весьма важными при изучении всей системы церковного права.

В целом можно заключить, что «Курс церковного права» является монументальной работой и характеризует автора как универсального ученого. Данный труд охватывает всю основную проблематику церковного права, кроме того, включает в себя отдельные узкопрофильные аспекты каноники, на которых специализировался автор. Чрезвычайно

подробный анализ системы источников церковного права совмещен с раскрытием проблемы неотмененных, но фактически «мертвых» правовых норм (например, о рабах). На основе данного труда Суворов подготовил «Учебник церковного права»⁶, выдержавший четыре переиздания в дореволюционный период и одно в наши дни⁷.

3. ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ БРАЧНОГО ПРАВА

Отдельного внимания заслуживает разработка ученым области брачного права. В рассмотренном нами «Курсе церковного права» Н. С. Суворов приводит характеристику основных понятий брака, брачного института и отношения к нему в церковном праве. Так, в частности, Н. С. Суворов отмечает, что в канонические сборники было внесено римское определение брака: «Брак есть моногамический союз мужчины и женщины, представляющий собой нераздельное общение жизни и взаимное соучастие в божеском и человеческом праве»⁸.

Рассматривая брачный союз сквозь призму христианства как школу взаимной любви, нравственности, преданности и самоотвержения автор отмечает, что для государства брачный союз имеет величайшее значение, поскольку именно этот общественный институт составляет одну из основ государственности. В связи с этим государство не может удовлетвориться точкой зрения философии естественного права, которое смотрит на брак только как на «договор, интересующий частных лиц»⁹.

По мнению профессора Суворова, на Западе и Востоке учение о Таинстве брака получило неодинаковое раскрытие. По католическому учению, Таинство имеет материю и форму. В Таинстве брака материю составляет взаимная передача друг друга двух лиц разного пола, а форму — те слова, действия и знаки, которыми в момент передачи выража-

⁶ Суворов 2000.

⁷ Суворов 2004.

⁸ Суворов 1890а. С. 255.

⁹ Там же. С. 330.

ется взаимное согласие на вступление в брак. Следовательно, формальное участие духовного лица Церкви в заключении брака несущественно для Таинства, ибо и материя, и форма исполняются самими брачующимися. Другими словами, совершители Таинства — сами супруги¹⁰. Функция священника в западной парадигме заключается лишь в удостоверении юридической действительности состоявшегося взаимного волеизъявления, направленного на вступление в брак.

На Востоке же главным условием заключения брака было согласие будущих супругов. Священнодействие также играло значительную роль: без него брак считался недействительным. Это отразилось и в светском законодательстве. В IX в. император Лев Мудрый издал закон, в силу которого гражданский брак не признавался действительным без церковного венчания¹¹.

Значимой проблемой XIX в. было отношение к бракам старообрядцев-беспоповцев. Н. С. Суворов не побоялся открыто признать, что правила, согласно которым старообрядцам-беспоповцам было разрешено регистрировать браки в полицейских участках — это первый пример светского (гражданского) брака в России: «Форма заключения брака, введенная законом... 1874 г. для раскольников, есть тот же самый институт, который на Западе называется гражданским браком, но с тем отличием от этого последнего, что западноевропейский способ заключения гражданского брака заключается в соблюдении известной церемониальности... русский же способ заключения гражданского брака, введенный для раскольников, ограничивается только и исключительно регистрацией»¹².

Н. С. Суворов специально посвятил ряд трудов вопросу брака. Так, в 1887 г. в Ярославле вышла в свет его книга «О гражданском браке»¹³. В 1888 г. в журнале «Юридический вестник» им была опубликована

¹⁰ Суворов 1890а. С. 331.

¹¹ Там же. С. 260–261.

¹² Там же. С. 330–331.

¹³ Суворов 1896б.

статья «Заключение брака в Западной Европе в Средние века»¹⁴, а через год — «О безбрачии как о последствии расторжения брака по причине прелюбодеяния»¹⁵. В 1891 г. в этом журнале вышла новая его статья: «Западно-каноническое учение о диспенсации (об исключениях из общих законов о браке)»¹⁶.

4. РАЗРАБОТКА ТЕМЫ ЦЕРКОВНЫХ НАКАЗАНИЙ

Немалый интерес для современного исследователя представляют работы «Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов»¹⁷ и «О церковных наказаниях»¹⁸. Сравнительный анализ, проводившийся профессором много лет, позволил ему разработать и осветить избранную им сторону деятельности церковного суда во всем разнообразии местно-временных изменений.

Следует отметить, что начало работы над данной темой осложнилось практически полным отсутствием русскоязычных источников о церковных наказаниях. Профессор Суворов был вынужден обратиться к западноевропейской науке, в которой эта тема разрабатывалась в течение нескольких веков. Материалы по истории права Римско-католической церкви позволили русскому правоведу разработать такие теоретические вопросы, для разрешения которых в отечественной научной базе отсутствовали данные.

Десятого апреля 1877 г. на основе работы «О церковных наказаниях» Н. С. Суворов защитил магистерскую диссертацию. Она получила высокую оценку в русском каноническом праве: «Беря в руки магистерскую диссертацию Н. С. Суворова, читатель чувствует, что имеет дело с правом, юриспруденцией, а не с нравоучительным богословием. В этом

¹⁴ Суворов 1888б.

¹⁵ Суворов 1889б.

¹⁶ Суворов 1891.

¹⁷ Суворов 1906.

¹⁸ Суворов 1876.

отношении первая работа Н. С. Суворова выгодно отличается от всех работ его современников. Здесь римский дух, здесь правом пахнет»¹⁹.

Отношение Церкви к ее согрешившим чадам является весьма сложной проблемой, которая, в числе прочего, требует и исторического анализа. Сам ученый пишет об этом так: «Исследование, — говорит он в предисловии, — с которым я являюсь на суд публики, представляет собою попытку изобразить в ряде исторических очерков судьбу церковно-правового института, с которым стоит и падает жизненная сила самого общества церковного, с которым неразрывными узами связан вопрос о внутренней крепости этого общества, о благе его членов, о чести и достоинстве Церкви»²⁰.

Н. С. Суворов разделил свое исследование на два неравных отдела:

1. История общих церковных наказаний, «которыми затрагивается общее положение членов в среде церковного общества»²¹;

2. История дисциплинарных наказаний, касающихся «специального положения клириков и церковно-должностных лиц»²².

Во введении к своему труду Н. С. Суворов рассуждает о наказующей власти Церкви, о существовании церковных наказаний, об их целях и, наконец, описывает общие черты системы церковных наказаний²³.

В работе кратко приводится история наказаний в древней Вселенской Церкви, далее — на православном Востоке позднейших веков, а также в церквах Римской и Протестантской. По мнению автора, публичное покаяние, практиковавшееся в древней Церкви, с течением времени превратилось «в систему денежных штрафов за церковные преступления»²⁴. Причиной этого искажения смысла покаяния в среде германских

¹⁹ Гидулянов 1910. С. 7.

²⁰ Суворов 1876. С. 27.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

и славянских племен стала господствовавшая в их обычном праве система композиций и вир — денежных взысканий за преступления. Первый прецедент данного явления ученый встречает в Ирландии в V в.

Неоднозначно раскрывается проблема происхождения телесных наказаний в практике русского церковного суда. Говоря о византийском влиянии, автор предпринимает попытку обосновать его этим фактором. Однако далее, под особой рубрикой о телесных наказаниях, появление наказаний объясняется установившимся в России крепостным правом и землевладельческими отношениями Церкви. Описывая формы наказаний в древней Вселенской Церкви, Н. С. Суворов берет за основу Мф. 18, 15—17. Затем ученый прослеживает, как в последующие века видоизменялось первоначальное христианское отлучение нераскаянного или тяжкого грешника. Первоначально, отмечает он, покаяние не имело характера наказания, оно было таким же испытанием для возвращающихся в Церковь, какое проходили лица, желающие вступить в нее. Но уже в «Правилах» свт. Василия Великого покаяние получает значение наказания. Дальнейшее развитие указанная концепция восприятия покаяния получает в «Номоканоне» св. Иоанна Постника. Меняло характер наказаний и участие государственной власти. В эпоху императора Юстиниана виновных стали за некоторые грехи заключать в монастырь. К монастырскому заключению впоследствии присоединилась и имущественная составляющая: треть состояния женщины, которая не сохранила супружескую верность, переходила монастырю, где она отбывала наказание²⁵.

В Западной церкви Средних веков исследователь наблюдает деградационные процессы в данной области. Так, римский формализм и утонченная схоластическая казуистика встретились с феодальным аристократизмом и грубыми понятиями кельтских и германских племен о преступлении и наказании. Следствием этого конгломерата стала развившаяся в Римской церкви сложная система интердиктов местных, личных

²⁵ Суворов 1876. С. 142—148.

и смешанных, отлучений больших и малых, простых и торжественных, денежных штрафов и прочего²⁶.

Работа об объеме дисциплинарного суда была защищена Н. С. Суворовым в 1884 г. на юридическом факультете Императорского Московского университета в качестве диссертации на соискание степени доктора церковного права. «Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов» представляет собой продолжение темы, которую он начал исследовать в своей магистерской диссертации. Профессор А. С. Павлов, выступавший во время защиты Н. С. Суворовым докторской диссертации в качестве первого официального оппонента, высоко оценил это произведение, назвав его «весьма заметным вкладом» в мало разработанную науку русского канонического права²⁷.

Рассматривая церковную юрисдикцию в том виде, в каком она сложилась в период с 325 по 788 г., Н. С. Суворов обращался не только к церковным канонам, но и к светскому законодательству, а также к фактам из церковной истории. Главные выводы, к которым он пришел в результате исследования, заключались в следующем.

1. Церковная дисциплина периода Вселенских Соборов имеет корни в первых трех веках христианства, когда на установление ее влияли, с одной стороны, отношения между христианством и языческим миром, а с другой стороны — воззрения христианских религиозных партий, стремившихся к поддержанию путем внедрения строгой дисциплины идеальной святости Церкви.

2. При христианских императорах требования особенной, духовной дисциплины были регламентированы государственным законодательством.

3. Личное отношение христианских императоров к церковному дисциплинарному суду было таково, что, с одной стороны, римский принцип верховной императорской юрисдикции был распространяем на Церковь,

²⁶ Суворов 1876. С. 174–212.

²⁷ Там же. С. 47.

а с другой стороны, сам император не был огражден от дисциплинарного церковного суда.

4. Органы государственного управления обязаны были следить за исполнением узаконенных церковно-дисциплинарных требований и приводить в исполнение приговоры церковного дисциплинарного суда.

5. Церковная юрисдикция, в отличие от церковного дисциплинарного суда, как совокупность судебных прав, выделенных государством из его государственно-судебной компетенции, с перенесением этих прав на Церковь, не могла возникнуть ранее периода, когда христианство стало государственной религией.

6. Исключительная подсудность духовенства, в качестве ответствующей процессуальной стороны, церковному суду по делам гражданским (в первой инстанции) установилась с VI в. Но по обвинениям в уголовных преступлениях духовенство оставалось подсудно государственному суду, согласно законодательству Юстиниана ²⁸.

Надо сказать, что не все отзывы имели положительный характер, и в целом научная деятельность Суворова нередко осуществлялась в полемическом контексте. Так, профессор Заозерский на страницах «Православного обозрения»²⁹ в статье «Покаяние и суд в древней Церкви» подверг диссертацию Н. С. Суворова строгой критике. Н. С. Суворов ответил на это новым исследованием — «К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в Восточной Церкви»³⁰, в котором блестяще опроверг аргументы своего критика. Этим, кстати, был дан импульс для развития настоящей темы³¹. С. И. Смирнов в работе «Духовный отец в древней Восточной Церкви. Практика и история духовничества на Востоке»³² во всем признал правильными выводы Н. С. Суворова.

²⁸ Суворов 1906а. С. 397–400.

²⁹ Заозерский 1885.

³⁰ Суворов 1886б.

³¹ См., например: Алмазов 1894.

³² Смирнов 2003.

5. О ПОДЛИННОСТИ «ПОКАЯННОГО
НОМОКАНОНА»

Н. С. Суворов в той же диссертации обратил внимание на еще одну проблему — вопрос подлинности «Покаянного номоканона» Иоанна Постника, авторство которого в российской науке считалось достоверным. По этой причине Н. С. Суворов вел весьма продолжительную полемику с А. С. Павловым, в результате чего появилось множество научных трудов³³. Определенно можно заключить, что в этой полемике Н. С. Суворов одержал победу. Он окончательно развенчал гипотезу епитимийника Иоанна Постника, обосновав ее происхождение. Кроме того, в своей последней статье по этому вопросу «Вероятный состав древнего исповедного и покаянного уставов Восточной Церкви» исследователь уточнил состав сборника.

6. СУВОРОВ О ЗАПАДНОМ ВЛИЯНИИ
НА РУССКОЕ ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

В результате исследования Н. С. Суворова «Следы западно-католического влияния церковного права в памятниках древнерусского права»³⁴ было обнаружено, что «задолго до того времени, когда в Московском государстве почувствовалась неотложная потребность прорубить окно в Европу, двери на Руси держались довольно широко открытыми для западноевропейского влияния»³⁵. По мнению Н. С. Суворова, непосредственное влияние Запада сказывается в «Законе судном людям» в краткой и обширной редакциях, в церковных уставах князей Владимира и Ярослава, в некоторых древнерусских правилах о покаянии и разрешении от грехов и особенно в так называемой «Заповеди святых отец». Оригиналом этого последнего епитимийника Н. С. Суворов признал латинский

³³ Павлов 1907; Суворов 1898; Суворов 1899; Алмазов 1902; Суворов 1901–1902; Заозерский, Хаханов 1902; Суворов 1903; Алмазов 1907.

³⁴ Суворов 1888а.

³⁵ Там же. С. 234.

пенитенциал, изданный Вассершлебенем под названием “*Poenitentiale Merseburgense*”. Сходство обоих памятников, славянского и латинского, в самом деле представлялось Н. С. Суворову столь очевидным, что он был готов признавать «Заповедь святых отец» простым переводом названного пенитенциала³⁶.

Это вызвало новую волну полемики Н. С. Суворова с А. С. Павловым. Как и прежде, этот спор имел позитивное значение для русской науки, которая обогатилась двумя новыми исследованиями. В своей книге «Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права»³⁷ А. С. Павлов энергично защищал теорию восточного происхождения отечественных памятников, отрицая всякое влияние Запада на восточных писателей. «Легко было профессору Суворову, — писал Павлов, — при помощи ученых трудов и изданий Вассершлебена и Шмица подыскать в латинских средневековых пенитенциалах двойники для большей части статей славянской заповеди святых отец. Но если бы он, заметив, что для некоторых статей той же заповеди находятся подлинники и в греческих епитимийниках, возымел благую мысль найти такие же подлинники и для остальных статей, то пришлось бы иметь дело с массой рукописного материала, рассеянного в разных библиотеках Запада и Востока. Словом, пришлось бы совершить почти такую же работу над греческими епитимийниками, какую Вассершлебен и Шмиц совершили над латинскими пенитенциалами»³⁸. Также А. С. Павлов в защиту своей позиции указывал параллели между «Заповедями святых отец» и греческими епитимийниками. При оживленных контактах между Византией и Западом влияние западных пенитенциалов на греческие епитимийники вполне вероятно. Последние, в свою очередь, оказали влияние на славянские памятники, в том числе и на «Заповеди святых отец». В нашем церковном праве подобных

³⁶ Суворов 2004. С. 53.

³⁷ Суворов 1890б.

³⁸ Суворов 2004. С. 54.

аналогий действительно можно найти немало, однако в данном случае сложность заключается в том, что не было найдено ни одного греческого епитимийника, текстуально сопоставимого с «Заповедями святых отец»³⁹.

В защиту своей позиции Н. С. Суворов написал книгу «К вопросу о западном влиянии на древнерусское право»⁴⁰. Автор отмечал, что «для окончательного решения этого вопроса нужна совместная работа многих ученых, специалистов по разным научным отраслям: историков права, филологов, богословов и церковных историков»⁴¹. Почти через век это желание Н. С. Суворова было осуществлено К. А. Максимовичем в его исследовании «Заповеди святых отец: Латинский пенитенциал VIII в. в славянском переводе». Данный труд показал, что те авторы, которые высказывали сомнение в существовании латинского оригинала памятника и стремились рассматривать «Заповеди святых отец» как перевод с греческого, «не имеют под собой научных оснований»⁴², а ближайшим оригиналом перевода следует считать латинский Мерзбургский пенитенциал середины IX в.⁴³, что подтвердило точку зрения Н. С. Суворова.

7. СУВОРОВ О ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ

В области церковно-государственных отношений необходимо отметить труд Н. С. Суворова «Византийский папа: из истории церковно-государственных отношений в Византии»⁴⁴, который освещает церковно-политическую деятельность патриарха Михаила Керулария. По сути, эта работа является неким этюдом в области истории церковного права. Патриарх Михаил, как известно, является одним из непосредственных

³⁹ Максимович 2008. С. 8–9.

⁴⁰ Суворов 1893.

⁴¹ Суворов 2004. С. 383.

⁴² Максимович 2008. С. 153.

⁴³ Там же. С. 154.

⁴⁴ Суворов 1902.

участников раскола 1054 г. между Восточной и Западной Церквями. В своей монографии Н. С. Суворов не дает однозначной оценки деятельности этого патриарха, при этом акцентирует внимание на том, что история человечества показывает нам, как «люди хотят не того, чего хочет от них Бог, а Бог не хочет того, чего желает человек»⁴⁵. Человек может руководствоваться своими честолюбивыми мотивами, но Бог обращает его деятельность к другим последствиям, о которых человек даже не думал, совершая поступок⁴⁶.

Еще одно самостоятельное направление работы Н. С. Суворова было реализовано в исследовании «Характеристика католицизма и протестантизма в их отношениях к государству». Проанализировав сочинение профессора Эрлангенского университета Вильгельма Каля «О различии Католического и Евангелистического воззрения на отношение между государством и Церковью»⁴⁷, автор останавливается на главных аспектах, демонстрирующих различия католической и евангелистской моделей государственно-церковных отношений. Н. С. Суворов демонстрирует, что именно формирует отношение народа к государственному устройству. По мнению профессора, глубинное отношение к власти вовсе не является производной от «прогресса в социальных отношениях», хотя материализм утверждает обратное. Напротив, для народа оно изначально сформировано отношением Церкви к государству. С течением времени, в итоге известных исторических событий, оно стало определяться той ересью, которая по причине отступления от православия доминировала в народах западного мира (папизм, лютеранство или англиканство).

Помимо этого, профессор Суворов читал курсы лекций о гражданском браке и курс «Происхождение и развитие русского раскола»⁴⁸. Ученый ратовал о предоставлении староверам свободы богослужения

⁴⁵ Суворов 1902. С. IV–VI.

⁴⁶ Там же. С. 158–159.

⁴⁷ Суворов 1887.

⁴⁸ Суворов 1886а.

и уравнении их в гражданских и политических правах с представителями других конфессий. Не боялся автор открыто говорить и о причинах этого негативного религиозного явления России, заключающихся в том числе в ошибочной государственной политике в отношении старообрядцев.

8. ЦИВИЛИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Во время работы в Демидовском лицее, где Суворов преподавал римское и гражданское право, его особенно интересовал институт юридического лица, результатом чего стали работы: «Монастыри и церкви как юридические лица»⁴⁹, «Архиерейский дом и епархия как юридические лица»⁵⁰, «Центральная организация церкви как юридическое лицо»⁵¹.

Когда Н. С. Суворов был избран ординарным профессором Московского университета, он продолжил читать лекции по энциклопедии права⁵², а также по истории права⁵³ в Императорском лицее. В этот период научной деятельности выходят новые издания его основных работ, которые были значительно переработаны и дополнены автором. Также публикуется лучший образец его цивилистических исследований — монография «О юридических лицах по римскому праву»⁵⁴, посвященная раскрытию понятия и сущности юридического лица в римском и новейшем западном (германском) праве. Глубокое и всестороннее рассмотрение проблем делают книгу бесценной для цивилистов. На основе анализа источников римского права профессор Суворов показывает эволюцию феномена юридического лица со времен римского права до начала XX в. Надо сказать, что созданию столь содержательного и полезного труда весьма способствовала высокая филологическая подготовка автора,

⁴⁹ Суворов 1896а.

⁵⁰ Суворов 1895а

⁵¹ Суворов 1895б.

⁵² Суворов 1907.

⁵³ Суворов 1906б.

⁵⁴ Суворов 1892–1893.

которая помогла ему использовать оригинальные источники и работы зарубежных коллег.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выводы Н. С. Суворова весьма актуальны и сегодня. Исследователь как будто предупреждает нас об опасности чрезмерной толерантности по отношению к действиям государства, попыток их всецелого оправдания, независимо от вопросов нравственности и веры. Хотя здесь рассматриваются католицизм и протестантизм, православный ответ на данный вопрос становится для читателя совершенно очевидным. Автор в заключение пишет, что отсутствие точных юридических формулировок церковно-государственных отношений в современном ему обществе несет неизвестную опасность. С течением времени эта опасность приобрела зримые черты — искажение правильных церковно-государственных отношений в нашей стране стало одной из причин катастрофы 1917 г.⁵⁵

В рамках одной статьи весьма сложно показать значительность и все аспекты трудов Н. С. Суворова, однако и написанное здесь, как видится, позволяет понять, что личность нашего выдающегося канониста является примером не просто продуктивной научной работы, но подлинного служения науке на протяжении всей жизни. Несмотря на очевидность этого факта, приходится с сожалением констатировать, что на сегодняшний день научное наследие Н. С. Суворова изучено совершенно недостаточно: как в церковном, так и в светском правоведении практически отсутствуют фундаментальные работы по данному направлению. Возможно, это вызвано объективными историческими реалиями прошлого столетия. Но сегодня, когда происходит возрождение церковной науки и образования, хочется надеяться, что такие работы будут появляться и что в целом дело развития русской науки церковного права, заложенное Н. С. Суворовым, будет успешно продолжаться.

⁵⁵ Суворов 1887. С. 499–500.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алмазов 1894 — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 1—3. [*Almazov A. I.* Tainaia isposed' v pravoslavnoi Vostochnoi Tserkvi (This is to be used as an example in the Sacred Heart of the World). Odessa, 1894. Tom 1—3.]
- Алмазов 1902 — *Алмазов А. И.* Законоправильник при русском требнике. Одесса — СПб., 1902. [*Almazov A. I.* Zakonopravil'nik pri russkom trebnike (The rule giver in the Russian trebnik). Odessa — Saint Petersburg, 1902.]
- Алмазов 1907 — *Алмазов А. И.* Канонарий Иоанна монаха. К вопросу о первоначальной судьбе номоканона Иоанна Постника. Одесса, 1907. [*Almazov A. I.* Kanonarii Ioanna monakha. K voprosu o pervonachal'noi sud'be nomokanona Ioanna Postnika (Kaononariion of John the monk. On the question of the first nomokanon). Odessa, 1907.]
- Гидулянов 1910 — *Гидулянов П. В.* Н. С. Суворов // Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1909 г. М., 1910. Ч. 1. С. 1—16. [*Gidulianov P. V.* N. S. Suvorov (N. S. Suvorov) // Otchet o sostoianii i deistviakh Imperatorskogo Moskovskogo universiteta za 1909 goda (Report on the status and activity of the Imperial Moscow University for 1909). Moscow, 1910. Chast' 1. P. 1—16.]
- Заозерский 1885 — *Заозерский Н. А.* Покаяние и суд в древней Церкви // Православное обозрение. 1885. № 2. С. 225—266; № 3. С. 498—534. [*Zaozerskii N. A.* Pokaianie i sud v drevnei Tserkvi (Repentance and justice in the ancient Church) // Pravoslavnoe obozrenie (Orthodox review). 1885. № 2. P. 225—266; № 3. P. 498—534.]
- Заозерский, Хаханов 1902 — *Заозерский Н. А., Хаханов А. С.* Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской с предисловиями издателей. М., 1902. [*Zaozersky N. A., Khakhanov A. S.* Nomokanon Ioanna Postnika v ego redaktsiakh gruzinskoi, grecheskoi i slavianskoi s predisloviiami izdatelei (The Nomokanon of John the Faster, in its Georgian, Greek and Slavonic editions with forewards of the editors). Moscow, 1902.]
- Кестлин 1882 — *Кестлин Ю. М. Л.* Существо церкви по учению и истории Нового Завета с обращением особенного внимания на спорный вопрос между католицизмом и протестантизмом / Пер. и предисл. Н. С. Суворова. Ярославль, 1882. [*Kestlin Yu. M. L.* Sushchestvo tserkvi po ucheniiu i istorii Novogo Zaveta s obrashcheniem osobennogo vnimaniia na spornyi vopros mezhdu katolitsizmom i protestantizmom (The

- essence of the church in the teaching and history of the New Testament, with particular attention to the contentious issue between Catholicism and Protestantism) / *Perevod i predislovie N. S. Suvorova. Iaroslavl, 1882.*]
- Маассен 1882 — *Маассен Ф.* Девять глав о свободной церкви и о свободе совести / Пер. Н. С. Суворова. Ярославль, 1882. [*Maassen F. Deviat' glav o svobodnoi tserkvi i o svobode sovesti (Nine chapters about a free church and about freedom of conscience) / Perevod N. S. Suvorova. Iaroslavl, 1882.*]
- Максимович 2008 — *Максимович К. А.* Заповеди святых отец. Латинский пенитенциал VIII в. в славянском переводе. М., 2008. [*Maksimovich K. A. Zapovedi sviatykh otets. Latinskii penitentsial VIII veka v slavianskom perevode (The commandments of the holy fathers. Latin Penitentiary of the VIII cent. in the Slavonic translation). Moscow, 2008.*]
- Павлов 1907 — *Павлов А. С.* Номоканон при Большом требнике. М., 1907. [*Pavlov A. S. Nomokanon pri Bol'shom trebnye (Nomokanon in the Great Trebnik). Moscow, 1907.*]
- Смирнов 2003 — *Смирнов С. И.* Духовный отец в древней Восточной Церкви. Практика и история духовничества на Востоке. М., 2003. [*Smirnov S. I. Dukhovnyi otets v drevnei Vostochnoi Tserkvi. Praktika i istoriia dukhovnichestva na Vostoke (The spiritual father in the in the Ancient Church. Practice and history of pastoral care in the East). Moscow, 2003.*]
- Суворов 1876 — *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. СПб., 1876. [*Suvorov N. S. O tserkovnykh nakazaniikh. Opyt issledovaniia po tserkovnomu pravu (About church punishment. Experience of the study of church law). Saint Petersburg, 1876.*]
- Суворов 1886а — *Суворов Н. С.* Происхождение и развитие русского раскола. Ярославль, 1886. [*Suvorov N. S. Proiskhozhdenie i razvitie russkogo raskola (Origin and development of the Russian schism). Iaroslavl, 1886.*]
- Суворов 1886б — *Суворов Н. С.* К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в Восточной Церкви. Ярославль, 1886. [*Suvorov N. S. K voprosu o tajnoi ispovedi i o dukhovnikakh v Vostochnoi Tserkvi (On the question of secret confession and on pastoral care in the Eastern Church). Iaroslavl, 1886.*]
- Суворов 1887 — *Суворов Н. С.* Характеристика католицизма и протестантизма в их отношениях к государству // ЮВ. 1887. Т. 26. Кн. 3. С. 492–503. [*Suvorov N. S. Kharakteristika katolitsizma i protestantizma v ikh otnosheniikh k gosudarstvu*

- (Characteristics of Catholicism and Protestantism and their relations to the state) // *Iuridicheskii vestnik* (Law herald). 1887. Tom 26. Kniga 3. P. 492–503.]
- Суворов 1888а — Суворов Н. С. Следы западно-католического влияния церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888. [Suvorov N. S. Sledy zapadno-katolicheskogo vliianiia tserkovnogo prava v pamiatnikakh drevnerusskogo prava (In the aftermath of the partial influence of the Western Catholic canon law in the writings of ancient Russia). Iaroslavl', 1888.]
- Суворов 1888б — Суворов Н. С. Заключение брака в Западной Европе в Средние века // ЮВ. 1888. Т. 27. Кн. 1. С. 3–38; Т. 29. Кн. 3. С. 353–399. [Suvorov N. S. Zakliuchenie braka v Zapadnoi Evrope v Srednie veka (Marriage in Western Europe in the Middle Ages) // *Iuridicheskii vestnik* (Law herald). 1888. Tom 27. Kniga 1. P. 3–38; Tom 29. Kniga 3. P. 353–399.]
- Суворов 1889а — Суворов Н. С. Курс церковного права. Ярославль, 1889. [Suvorov N. S. Kurs tserkovnogo prava (Course of church law). Iaroslavl', 1889.]
- Суворов 1889б — Суворов Н. С. О безбрачии как о последствии расторжения брака по причине прелюбодеяния // ЮВ. 1889. Т. 2. Кн. 4. С. 478–522. [Suvorov N. S. O bezbrachii kak o posledstvii rastorzheniia braka po prichine preliubodeianiia (On celibacy as a consequence of divorce due to adultery) // *Iuridicheskii vestnik* (Law herald). 1889. Tom 2. Kniga 4. P. 478–522.]
- Суворов 1890а — Суворов Н. С. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. 2. [Suvorov N. S. Kurs tserkovnogo prava (Course of church law). Iaroslavl', 1890. Tom 2.]
- Суворов 1890б — Суворов Н. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1890. [Suvorov N. S. Mnimye sledy katolicheskogo vliianiia v drevneishikh pamiatnikakh iugoslavianskogo i russkogo tserkovnogo prava (Imaginary effects of catholic influence in the most ancient writings of the South Slavic and Russian church law). Moscow, 1890.]
- Суворов 1891 — Суворов Н. С. Западно-каноническое учение о диспенсации // ЮВ. 1891. Т. 9. Кн. 1. С. 3–24. [Suvorov N. S. Zapadno-kanonicheskoe uchenie o dispensatsii (Western Canon teaching of dispensation) // *Iuridicheskii vestnik* (Law herald). 1891. Tom 9. Kniga 1. P. 3–24.]
- Суворов 1892–1893 — Суворов Н. С. Об юридических лицах по римскому праву // Временник Демидовского юридического лицея. 1892. Кн. 57. С. I–VIII, 1–88; 1893.

- Кн. 58. С. 89–168; 1893. Кн. 59. С. 169–290. [*Suvorov N. S. Ob iuridicheskikh litsakh po rimskomu pravu (About legal entities in Roman law) // Vremennik Demia dovskogo iuridicheskogo litseia (Journal of the Demidov juridical lyceum). 1892. Kniga 57. P. I–VIII, 1–88; 1893. Kniga 58. P. 89–168; 1893. Kniga 59. P. 169–290.*]
- Суворов 1893 — *Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право. М., 1893. [Suvorov N. S. K voprosu o zapadnom vliianii na drevnerusskoe pravo (On the question of the influence of the West on Ancient Russian law). Moscow, 1893.]*
- Суворов 1895а — *Суворов Н. С. Архиерейский дом и епархия как юридические лица // Журнал юридического общества. 1895. Кн. 10. С. 41–92. [Suvorov N. S. Arkhiereiskii dom i eparkhiia kak iuridicheskie litsa (Bishop's house and diocese as legal entities) // Zhurnal iuridicheskogo obshchestva (Journal of the Law Society). 1895. Kniga 10. P. 41–92.]*
- Суворов 1895б — *Суворов Н. С. Центральная организация церкви как юридическое лицо // Журнал юридического общества. 1895. Кн. 5. С. 27–54. [Suvorov N. S. Tsentral'naia organizatsiia tserkvi kak iuridicheskoe litso (The central organization of the church as a legal entity) // Zhurnal iuridicheskogo obshchestva (Journal of the Law Society). 1895. Kniga 5. P. 27–54.]*
- Суворов 1896а — *Суворов Н. С. Монастыри и церкви как юридические лица // Журнал юридического общества. 1896. Кн. 6. С. 60–98. [Suvorov N. S. Monastyri i tserkvi kak iuridicheskie litsa (Monasteries and churches as legal entities) // Zhurnal iuridicheskogo obshchestva (Journal of the Law Society). 1896. Kniga 6. P. 60–98.]*
- Суворов 1896б — *Суворов Н. С. О гражданском браке. СПб., 1896. [Suvorov N. S. O grazhdanskom brake (On state marriage). Saint Petersburg, 1896.]*
- Суворов 1898 — *Суворов Н. С. Вопрос о номоканоне Иоанна Постника в новой постановке. Ярославль, 1898. [Suvorov N. S. Vopros o nomokanone Ioanna Postnika v novoi postanovke (The question of John the Faster in a new light). Iaroslavl, 1898.]*
- Суворов 1899 — *Суворов Н. С. Рец. на "Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen" // BB. 1899. T. 6. С. 475–524. [Suvorov N. S. Retsenziia na "Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen" (A review on: "Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen") // Vizantiiskii Vestnik (Byzantine times). 1899. Tom 6. P. 475–524.]*

- Суворов 1901—1902 — *Суворов Н. С.* Вероятный состав древнего исповедного и окаянного уставов Восточной Церкви // ВВ. 1901. Т. 8. С. 357—434; 1902. Т. 9. С. 378—417. [*Suvorov N. S.* Veroiatnyi sostav drevnego ispovednogo i okaianного ustavov Vostochnoi Tserkvi (A likely contents of the ancient confessionary and curs law books of the Eastern Church) // *Vizantiiskii Vestnik* (Byzantine times). 1901. Tom 8. P. 357—434; 1902. Tom 9. P. 378—417.]
- Суворов 1902 — *Суворов Н. С.* Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902. [*Suvorov N. S.* Vizantiiskii papa. Iz istorii tserkovno-gosudarstvennykh otnoshenii v Vizantii (Byzantine pope. From the history of church-state relations in Byzantium). Moscow, 1902.]
- Суворов 1903 — *Суворов Н. С.* К истории нравственного учения в Восточной Церкви // ВВ. 1903. Т. 10. С. 31—62. [*Suvorov N. S.* K istorii нравstvennogo ucheniia v Vostochnoi Tserkvi (On the history of the present doctrine in the Eastern Church) // *Vizantiiskii Vestnik* (Byzantine times). 1903. Tom 10. P. 31—62.]
- Суворов 1906а — *Суворов Н. С.* Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских Соборов. М., 1906. [*Suvorov N. S.* Ob"em distsiplinarnogo suda i iurisdiksiii Tserkvi v period Vselenskikh Soborov (The scope of the disciplinary court and the jurisdiction of the Church during the Ecumenical Councils). Moscow, 1906.]
- Суворов 1906б — *Суворов Н. С.* Лекции по истории философии права. М., 1906. [*Suvorov N. S.* Leksii po istorii filosofii prava (Lectures on the History of Philosophy of Law). Moscow, 1906.]
- Суворов 1907 — *Суворов Н. С.* Лекции по энциклопедии права. М., 1907. [*Suvorov N. S.* Leksii po entsiklopedii prava (Lectures on the Encyclopedia of Law). Moscow, 1907.]
- Суворов 2000 — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 2000. [*Suvorov N. S.* Uchebnik tserkovnogo prava (Textbook of church law). Moscow, 2000.]
- Суворов 2004 — *Суворов Н. С.* Курс церковного права. М., 2004. [*Suvorov N. S.* Kurs tserkovnogo prava (Course of church law). Moscow, 2004.]
- Тосминов 2015 — *Тосминов В. А.* Российские правоведы XVIII—XX вв.: очерки жизни и творчества. М., 2015. Т. 2. [*Tosminov V. A.* Rossiiskie pravovedy XVIII—XX vekov: ocherki zhizni i tvorchestva (Russian jurists of the XVIII—XX centuries: essays of life and creativity). Moscow, 2015. Tom 2.]

Abstract

Nedosekin K. N. N. S. Suvorov and his academic heritage in the field of canon law

The article examines the life of N. S. Suvorov and his academic heritage in the field of canon law, analyzes the main works of the scientist. Nikolai Semyonovich Suvorov (1848–1909) is a well-known lawyer, doctor of church law, professor at Moscow University, an active participant in the Pre-Conciliar presence in 1906, author of more than a hundred printed works, including monographs, textbooks, lecture courses, articles and numerous reviews. He also coauthored fundamental works on canon law. N. S. Suvorov rightly recognized as the founder of church law in the domestic sciences. The article also deals with the issues of Catholic influence on the most ancient monuments of the South Slavic and Russian church law. An analysis of N. S. Suvorov's and Pavlov's discussion on this issue confirms the presence of Western sources in Old Russian law, enables us to draw the right conclusions and answer many important and relevant issues of canon law.

Keywords: N. S. Suvorov, professor, church law, science, canon, Russian Orthodox Church, western influence.

АРХИМАНДРИТ СИМЕОН (ТОМАЧИНСКИЙ)

ПОЧЕМУ КАТОН МЛАДШИЙ СТАЛ СТРАЖЕМ ЧИСТИЛИЩА?

УДК 801.733

Аннотация

«Божественная комедия» итальянского поэта Данте Алигьери по праву считается одним из величайших произведений мировой литературы. Она состоит из трех частей: Ад, Чистилище и Рай — и повествует о путешествии автора по загробному миру. Проводником по Аду и Чистилищу выступает у Данте древнеримский поэт Вергилий, которого средневековая мысль считала «языческим пророком». Вергилий в «Энеиде» поместил Катона Утического, или Младшего, в загробном мире среди праведников. У Данте Катон становится стражем Чистилища. В статье предпринята попытка исследовать, в чем причины такого выделения этого политического деятеля-язычника, к тому же покончившего жизнь самоубийством. Делается вывод о том, что Катон олицетворяет собой, с одной стороны, идею справедливости, с другой — идею свободы. Катон не знал Христа, но в некотором смысле, с точки зрения Данте, он стал прообразом Христа. Однако души Чистилища, поднимаясь на гору, по мере очищения получают надежду перейти в райские обители, тогда как Катон обречен вечно стоять у ворот «второго царства».

Ключевые слова: Данте, «Божественная комедия», Вергилий, «Энеида», Чистилище, Катон Младший, Плутарх, Сократ, загробная жизнь, самоубийство, Цезарь, справедливость, свобода.

1. ВЕРГИЛИЙ КАК «ЯЗЫЧЕСКИЙ ПРОРОК»

«Божественная комедия» итальянского поэта Данте Алигьери по праву считается одним из величайших произведений мировой литературы. Поэма

создавалась с 1307 по 1321 г. «Божественная комедия» состоит из трех частей: Ад, Чистилище и Рай — и повествует о путешествии автора по загробному миру, описывает муки грешников и блаженство праведников.

Проводником по Чистилищу, как и по Аду, становится для Данте Вергилий. Толкователи объясняют это тем, что Вергилий выступает в поэме символом разума, земной мудрости, в отличие от мудрости небесной — веры, символом которой является Беатриче, встречающая поэта на выходе из Чистилища, в Земном Раю.

Вергилий одновременно символизирует и связь христианства с античностью, ведь для Данте «греко-римская цивилизация — это родина, почва, плоть, которая воскресла благодаря вошедшей в нее душе Нового Завета»¹. Недаром в Средние века Вергилий почитался как один из «языческих пророков» о грядущем Христе, главным свидетельством чему была его знаменитая Четвертая эклога из «Буколик».

Эту эклогу, написанную в 40-х годах до Р. Х., называют «мессинской», и многие христианские апологеты, например Климент Александрийский, Лактанций, блж. Августин, видели в ней пророчество о рождении на земле Сына Божия. Как замечает Ярослав Пеликан, «обладая такими верительными грамотами, Вергилий стал любимым поэтом даже тех христиан, которые были настроены враждебно по отношению к классической литературе»².

По этой причине не является случайным изображение Вергилия на фреске в Благовещенском соборе Московского Кремля как одного из провозвестников Христа в языческом мире.

Особое значение имеет и то, что в «Энеиде» Вергилия главный герой, Эней, попадает в загробный мир. В «Энеиде» же дано и определенное подобие идеи чистилища, пройдя через которое души способны перейти в блаженные селения³.

¹ Доброхотов 1990. С. 95.

² Пеликан 2007. С. 61.

³ Вергилий 1979. С. 260.

Эти души, которым необходимо «мукой прошлое зло искупить», пребывают в особом месте — на «острове лесном»⁴, при реке Лете, из которой они затем испивают, чтобы забыть все земное (этот мотив Данте также использовал в своей поэме, добавив к Лете Эвною — из этих двух потоков пьют при переходе из Чистилища в Рай). Таким образом, идея чистилища в зачаточном виде сформулирована в «Энеиде», на которую активно ориентируется Данте.

Это является характерной особенностью «Божественной комедии»: примеры из античной истории, из событий средневековья, из дантовской современности, из языческих мифов, из художественной литературы, из Священного Писания — все это сосуществует в плоти поэмы как бы на равных.

Итак, выбор Вергилия в качестве проводника по Аду и Чистилищу обусловлен его ролью «языческого пророка». А чем же обусловлен выбор Катона Младшего в качестве стража Чистилища?

2. «ВЕЛИЧЕСТВЕННЫЙ СТАРЕЦ»

О жизни стойка Катона Утического (Младшего) подробно рассказывает Плутарх в своих «Сравнительных жизнеописаниях». Катон жил во времена Помпея и Цезаря, незадолго до пришествия в мир Спасителя. Он принадлежал к известному роду, особенно славному благодаря правде, так называемому Катону Старшему. Последний знаменит своей секвенцией о том, что «Карфаген должен быть разрушен».

С детства Катон Младший «обнаруживал нрав твердый, непреклонный и бесстрастный»⁵, а его желания всегда были отмечены целеустремленностью. Катон «избрал государственное поприще, считая его нарочито предназначенным для честного и порядочного человека»⁶. Он побывал жрецом Аполлона, квестором, трибуном, претором, одно время даже управлял Сицилией, что по отношению к теме «среднего места» имеет

⁴ Энеида 6:704 (Ошеров 1979. С. 259).

⁵ Плутарх 1994. С. 224.

⁶ Там же. С. 234.

большое значение, ведь именно на этом острове средневековые легенды предполагали местонахождение чистилища.

Чистилище предстает у Данте в виде огромной горы, на которую взбираются те, кто стремится попасть в Рай, по мере восхождения очищаясь от грехов. У подножия горы, на выходе из воронки Ада, Вергилий и Данте встречают «величественного старца», “*il veglio onesto*”⁷. Это и есть Катон:

И некий старец мне предстал пред очи,
Исполненный почтенности такой,
Какой для сына полон облик отчий⁸.

Vidi presso di me un veglio solo,
degno di tanta reverena in vista,
che piú non dèe a padre alcun figliuolo⁹.

Лицо Катона украшено светом четырех светил, символизирующих четыре «естественные добродетели», известные античности: мудрость, справедливость, умеренность и мужество.

В своем трактате «Пир» Данте пишет так: «И какой смертный муж более, чем Катон, достоин обозначать собою Бога? Конечно, ни один»¹⁰.

3. «ФИЛОСОФСКОЕ САМОУБИЙСТВО»

Может показаться странным, что Данте дает такую оценку Катону, ведь это язычник, который окончил жизнь самоубийством. Казалось бы, его место должно быть в Аду. Даже Сократ, который выпил чашу цикуты по приговору суда, считал самоубийство недозволённым делом¹¹.

⁷ Чист. 2:119 (Лозинский 1992. С. 180).

⁸ Чист. 1:31–33 (Лозинский 1992. С. 180).

⁹ Purg. 1:31–33 (Fallani, Zennaro 2012. P. 235–236).

¹⁰ Габричевский 1968. С. 265.

¹¹ Маркиш 1970. С. 18.

ПОЧЕМУ КАТОН МЛАДШИЙ СТАЛ СТРАЖЕМ ЧИСТИЛИЩА?

Самоубийцы у Данте мучаются в седьмом круге Ада как насильники над естеством. В частности, здесь находится Пьер делла Винья, канцлер императора Фридриха II, покончивший с собой из-за опалы. Он сам говорит об этом у Данте так:

Смятенный дух мой, вознегодовав,
Замыслил смертью помешать злословью...¹²

L'animo mio, per disdegnoso gusto,
credendo col morir fugir disdegno...¹³

Однако Катон у Данте избежал этого мучения, хотя в повествовании о седьмом круге и упомянуто его имя в связи с военным походом через Ливийскую пустыню:

Вся даль была сплошной песок сыпучий,
Как тот, который пощипал Катон,
Из края в край пройдя равниной жгучей¹⁴.

Lo spazzo era una rena arida e spessa,
non d'altra fogia fatta che colei
che fu da' piè di Caton già soppressa¹⁵.

Очевидно, что Данте не считал поступок Катона в полном смысле суицидом. По всей видимости, автор «Божественной комедии» видел здесь что-то подобное казни Сократа, в некотором роде «философское самоубийство». Плутарх рассказывает, что перед смертью Катон читал как раз диалог Платона

¹² Ад 13:70–71 (Лозинский 1992. С. 67).

¹³ Inf. 13:70–71 (Fallani, Zennaro 2012. P. 107).

¹⁴ Ад 14:13–15 (Лозинский 1992. С. 70).

¹⁵ Inf. 14:13–15 (Fallani, Zennaro. 2012. P. 111).

«О душе», то есть то есть «Федон», где рассказывается о смерти Сократа и загробной участи человеческих душ¹⁶. Этот диалог Катон прочитал трижды.

Плутарх повествует о том, что решение о смерти у Катона созрело давно: «Человек, уже давно решившийся покончить с собой, принимал неслыханной тяжести труды, терпел заботы и муки, чтобы, избавив от опасности всех остальных, самому уйти из жизни»¹⁷. Таким образом, решение об уходе из жизни было принято Катонем не под влиянием эмоций, а обдуманно и взвешенно.

Многое в его поведении напоминает поведение Сократа перед смертью, когда тот был совершенно спокоен и подбадривал друзей. Как и Сократ, Катон перед переходом в мир иной хорошенько помылся.

Блж. Августин в своей книге «О Граде Божиим» приводит примеры «оправданного самоубийства», которое совершали, в частности, девственницы, чтобы избежать поругания. Это не означает, что сведение счетов с жизнью перестает быть тяжким грехом, но говорит о том, что из любого правила бывают исключения.

4. СОЛДАТ НА СЛУЖБЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Катон, защищая республиканское правление, являлся противником Цезаря. При этом предатели Цезаря, Брут и Кассий, помещены у Данте на самое дно Ада, в пасть Люцифера. (Причем Брут к тому же приходился Катону племянником и зятем.) Значит, помещение Катона в Чистилище вместо Ада — это не политический выбор Данте в сторону республиканской формы правления, а нечто совершенно иное. Тем более что Данте был убежденным монархистом и писал в одном из трактатов так: «Для благоденствия мира по необходимости должна существовать монархия или империя»¹⁸. Но в противостоянии Цезаря с Катонем симпатии Данте, очевидно, оказываются на стороне последнего.

¹⁶ Плутарх 1994. С. 262.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ Зубов 1968. С. 310.

Катон на государственной службе не брал взяток, боролся со злоупотреблениями, жил скромно. Когда Катона отмечали наградами и почестями, он, как пишет Плутарх, не принимал их, говоря, «что не совершил ничего, заслуживающего награды»¹⁹.

Когда был принят закон о запрете пользоваться услугами номенклатора для тех, кто претендует на высшие должности, единственным исполнителем этого закона оказался именно Катон. И это не помешало, а помогло ему быть избранным на место военного трибуна. И по завершении срока службы «его проводили не только добрыми пожеланиями — это дело обычное — и не только похвалами, но плачем и нескончаемыми объятиями, бросали ему под ноги плащи, устилая путь, и целовали руки — честь, которую римляне в ту пору оказывали очень немногим из императоров»²⁰.

Некоторые исследователи считают, что Данте поставил его стражем Чистилища из-за того, что для Катона главной ценностью было государство и его благо, а не личные интересы. Собственно, именно из-за этого он в итоге принял смерть. Но более важным в данном случае представляется иное качество Катона — его абсолютная приверженность справедливости.

Плутарх так объясняет невероятную популярность Катона: «Нет ни одного нравственного качества, чья слава и влияние рождали бы больше зависти, нежели справедливость, ибо ей обычно сопутствуют и могущество, и огромное доверие у народа»²¹. Именно этим качеством объясняется, что имя Катона еще при его жизни стало нарицательным — им обозначали неподкупность и справедливость.

Например, победив своего непримиримого врага, трибуна Метелла, Катон после этого «воспротивился намерению сената с позором лишить Метелла должности и добился для него прощения»²². Такие поступки,

¹⁹ Плутарх 1994. С. 227.

²⁰ Там же. С. 229.

²¹ Там же. С. 249.

²² Там же. С. 239.

свидетельствующие о великодушии и справедливости благородного мужа, стяжали Катону огромное уважение народа.

5. ЖАЖДА СВОБОДЫ

Сам Вергилий, объясняя Катону на входе в Чистилище причины путешествия Данте, указывает на жажду свободы:

Он восхотел свободы, столь бесценной,
Как знают все, кто жизнь ей отдает.
Ты это знал, приняв, как дар блаженный,
Смерть в Утике, где ризу бытия
Совлек, чтоб в грозный день ей стать нетленной²³.

Libertà va cercando, ch'è sì cara
come sa chi per lei vita refuita.
Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
In Uttica la morte, ove lasciasti
la vesta ch' al gran dì sarà sì chiara²⁴.

Свобода (“*libertà*”) была столь вожаделенной для Катона, пишет Данте, что сама смерть не казалась ему горькой (“*amara*”). И по этой причине одежда плоти его, по воскресении из мертвых, станет столь блистающей (“*sì chiara*”).

Вергилий в дантовской поэме и Вергилий исторический не противоречат друг другу. В «Энеиде» Вергилий действительно выделил праведность Катона. Описывая щит, который подарила Энею Венера и где помещены «италийцев и римлян деянья»²⁵, поэт упоминает и «Тартар, Дита глубокий провал и жестокие кары злодеев»²⁶.

²³ Чист. 1:71–75 (Лозинский 1992. С. 181).

²⁴ Purg. 1:71–75 (Fallani, Zennaro. P. 237).

²⁵ Энеида 8, 626 (Ошеров 1979. С. 303).

²⁶ Энеида 8, 667 (Там же. С. 304).

В частности, среди обитателей Аида изображен Катилина, один из противников Катона. Сам же Катон у Вергилия находится среди праведников: «Рядом — праведных сонм и Катон, им дающий законы»²⁷. Таким образом, Данте в своей поэме следует примеру своего учителя и вожакого.

Идею свободы также отмечает в жизнеописании Катона Плутарх, который подчеркивает, ссылаясь на стоиков, что «только порядочный, нравственный человек свободен»²⁸.

Однако речь идет не только о политической свободе, которую превозносил Цицерон, говоря: “*O dulce nomen libertatis!*” С другой стороны, как отмечают ученые, это не свобода в нынешнем, общераспространенном понимании этого слова. «Один из исследователей средневековой мысли ярко описал современное понимание свободы как пребывание в супермаркете. Когда вы ходите по супермаркету, у вас есть свобода предпочесть один брэнд зубной пасты другому»²⁹. В отличие от этого понимания свободы как права-делать-что-вздумается, дантовское представление о свободе состоит из четырех элементов:

1. Самодисциплина;
2. Человеческое сообщество, где только и может быть реализована свобода;
3. Помощь благодати;
4. Жертва своей воли Богу³⁰.

Понятно, что такое понимание могло возникнуть лишь в христианскую эпоху, а Катон явил собой вершину добродетелей, возможную в языческом мире.

²⁷ Энеида 8, 670 (Ошеров 1979. С. 304).

²⁸ Плутарх 1994. С. 261.

²⁹ Montemaggi, Treherne, Rowson 2015.

³⁰ Ibid.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, Катон как страж Чистилища олицетворяет собой, с одной стороны, идею справедливости, с другой — идею свободы. Для Данте и то и другое — важнейшие компоненты загробного мира: Божественная справедливость, воздающая каждому по делам, и человеческая свобода, определяющая направление воли личности. В одном из стихов поэмы свобода воли названа «превысшим даром Создателя вселенной»³¹.

Однако следует иметь в виду, что души Чистилища, поднимаясь на гору, по мере очищения обретают надежду перейти в райские обители, тогда как Катон обречен вечно стоять у ворот «второго царства». В этой античной статуарности проявляется несовершенство и неполнота языческого мира. Катон не знал и не мог знать Христа, но в некотором смысле, с точки зрения Данте, он стал прообразом Христа.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Габричевский 1968 — *Данте Алигьери. Пир* / Пер. А. Г. Габричевского // *Данте Алигьери. Малые произведения*. М., 1968 (Литературные памятники 138). С. 112–269. [*Dante Alighieri. Pir (Feast)* / Perevod A. G. Gabrichevskogo // *Dante Alig'eri. Malye proizvedeniia (Dante Alighieri. Small works)*. Moscow, 1968 (Literaturnye pamiatniki 138). P. 112–269.]
- Зубов 1968 — *Данте Алигьери. Монархия* / Пер. В. П. Зубова // *Данте Алигьери. Малые произведения*. М., 1968 (Литературные памятники 138). С. 305–362. [*Dante Alighieri. Monarkhiia (Monarchy)* / Perevod A. G. Gabrichevskogo // *Dante Alig'eri. Malye proizvedeniia (Dante Alighieri. Small works)*. Moscow, 1968 (Literaturnye pamiatniki 138). P. 305–362.]
- Лозинский 1992 — *Данте. Божественная комедия* / Пер. М. Лозинского. М., 1992. [*Dante. Bozhestvennaia komediia (The Divine Comedy)* / Perevod. M. Lozinskogo. Moscow, 1992.]
- Маркиш 1970 — *Платон. Федон* / Пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // *Платон. Сочинения в 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 7–81*. [*Plato. Fedon (Phaedo)* / Perevod s drevnen

³¹ Рай 5:19 (Лозинский 1992. С. 369).

ПОЧЕМУ КАТОН МЛАДШИЙ СТАЛ СТРАЖЕМ ЧИСТИЛИЩА?

- grecheskogo S. P. Markisha // *Plato. Sochineniia v 3 tomakh* (Works in 3 volumes). Moscow, 1970. Tom 2. P. 7–81.]
- Ошеров 1979 — *Вергилий. Энеида* / Пер. с лат. С. Ошерова // *Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида*. М., 1979. С. 287–306. [*Virgil. Eneida (Aeideid) / Perevod s lateinskogo S. Osherova // Virgil. Bukoliki. Georgiki. Eneida (Bucolics. Georgics. Aeneid)*. Moscow, 1979. P. 287–306.]
- Плутарх 1994 — *Плутарх. Сравнительные жизнеописания* в 2 т. М., 1994. Т. 2. [*Plutarch. Sravnitel'nye zhizneopisaniia v 2 tomakh* (Comparitive lives in two volumes). Moscow, 1994. Tom 2.]
- Fallani, Zennaro 2012 — *Dante Aligheri. Divina Commedia* / A cura di G. Fallani, S. Zennaro. R., 2012.

ЛИТЕРАТУРА

- Доброхотов 1990 — *Доброхотов А. Л. Данте Алигьери*. М., 1990. [*Dobrokhotov A. L. Dante Alig'eri (Dante Alighieri)*. Moscow, 1990.]
- Пеликан 2007 — *Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения* в 5 т. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007. [*Pelikan J. Khristianskaia traditsiia: Istoriia razvitiia veroucheniia v 5 tomakh. Tom 1. Vozniknovenie kafolicheskoi traditsii (100–600)* (Christian tradition: History of the development of the dogma in 5 volumes. Vol. 1. The emergence of the catholic tradition (100–600)). Moscow, 2007.]
- Montemaggi, Treherne, Rowson 2015 — *Montemaggi V., Treherne M., Rowson A. Dante's Idea of Purgatory*. URL: http://www.leeds.ac.uk/arts/info/125126/purgatorio/1742/6_major_themes_purgatorio/5 (дата обращения 25.06.2017).

Abstract

Symeon (Tomachinsky), archimandrite. Why Cato of Utica became a guard of the Purgatory?

“The Divine Comedy” of the Italian poet Dante Alighieri is one of the most honourable masterpieces of world literature. There are three parts: Hell, Purgatory and Paradise. It tells us about Dante’s trip in the afterlife world. Dante’s guide through the Hell and Purgatory in this trip is Virgil, an ancient Roman poet, who was a “pagan prophet”, according to the medieval

АРХИМАНДРИТ СИМЕОН (ТОМАЧИНСКИЙ)

thought. Virgil in his “Aeneid” put Cato of Utica among the righteous. Dante made Cato the guard of the Purgatory. In this article, the A. tries to explain the reasons of such a position of Cato, a pagan political activist, who in addition also committed suicide. The conclusion is that he represents, on the one hand, an ideal of justice, from the other side — the ideal of freedom. Cato did not know Christ, but, from the Dante’s point of view, he could be some kind of the image of Christ. At the same time the Purgatory souls, as they rise on the mountain, have a hope to get to Paradise, but Cato should stay in front of the Purgatory gates eternally.

Keywords: Dante; “Divine Comedy”; Virgil; “Aeneid”; Purgatory; Cato of Utica; Plutarch; Socrates; afterlife world; suicide; Caesar; justice; freedom.

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ

ПЕРЕВОДЫ

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ

ГЛАВЫ ПРОТИВ МОНОФЕЛИТОВ:
3–4 ГЛАВЫ¹

Перевод с древнегреческого и примечания
игумена Адриана (Пашина)

УДК 239 (801.82)

Аннотация

Продолжаем публикацию на русском языке творения прп. Анастасия Синаита «Главы против монофелитов». В третьей главе прп. Анастасий комментирует цитаты из Ареопагитского корпуса о нераздельном разделении единого Божественного действия и воли. В четвертой Синаит подробно комментирует выражение из Ареопагитского корпуса о «богомужнем действии» Христа. Последние две главы и примыкающий к ним «Флорилегий против монофелитов» будут опубликованы в следующих номерах «Богословского вестника».

Ключевые слова: Анастасий Синаит, христология, монофелитство, воля, действие, богомужнее действие, патристика.

¹ Перевод с оригинала: Uthemann 1985. S. 115–134. Перевод первых двух глав трактата «Главы против монофелитов»: Адриан (Пашин), игум. 2017.

Особая благодарность за помощь в редактировании перевода выражается иеромонаху Феодору (Юлаеву) и игумену Дионисию (Шленову).

В публикуемых третьей и четвертой главах трактата «Главы против монофелитов» прп. Анастасий Синаит опровергает монофелитское толкование Ареопагитского корпуса. В третьей главе прп. Анастасий указывает на то, что Дионисий говорит о нераздельном разделении общего единого Божественного действия и общей единой Божественной воли на множество Божественных действий и волеизъявлений: творение, промысл, освящение и т. д.: «... в Боге видны Божественные воли, как и Божественные энергии: воли промысла, как и энергии, умные воли, как и умные энергии, воли наказывающие, воли повелевающие, воли убеждающие, воли утешающие, но все они для спасения и обращения людей появились от Бога и задуманы Богом, желающим, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины²». Синаит иронично замечает, что, «постыдившись мужа апостольского Дионисия», монофелитские «театральные басни и погребальные пляски» должны сказать: «Мы говорим о многих энергиях во Христе, которые учитель теперь перечислил, а о двух энергиях не говорим».

Прп. Анастасий использует один из приемов логики — сведение к абсурду. Он обвиняет монофелитов — этот самый близкий к православию шаг монофизитства, согласного с текстом Халкидонского Ороса (в том числе о двойном единосущии Христа и двух природах) при добавлении учения об одной, только Божественной, Его воле — в крайней ереси: манихействе и аполинаризме. Согласно прп. Анастасию, почитание монофелитами Христа совершенным и единосущным нам по человечеству при отрицании у Него человеческой воли и действия является лицемерным.

Действительно, на деле в монофелитском обличье предстает та же самая ересь монофизитства (в изложении Севира Антиохийского), поэтому уния православных с монофизитами на основании формулы «две природы, одна воля», по мысли прп. Анастасия, явилась не равноправным компромиссом между двумя сторонами — православными и монофизитами, а предательством православия. Это ясно осознавали

² 1 Тим. 2, 4.

и сами монофизиты, лицемерно подписавшие монофелитское униональное исповедание. По словам Синаита, «яковиты в Сирии и феодосиане в Александрии, кичась, говорили: “Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа посредством одного действия”»³.

Четвертая глава посвящена православному толкованию выражения «богомужная энергия Христа» из четвертого послания Дионисия Ареопажита к Гаию служителю. Монофелиты вслед за Севиром Антиохийским, ссылаясь на авторитет Дионисия, говорили о единой, но сложной «богомужной» энергии Христа, видя в ней наличие двух «частных» составляющих компонент — Божественной и человеческой.

Как противники, так и сторонники Халкидонского Собора, говоря о сложном действии Христа, ссылались на слова из этого послания: «Он (Христос — *И. А.*) и не был человеком, — не в том смысле, что Он не-человек, но как ставший Таким человеком из числа людей, Который поистине вне людей и выше человека, и, наконец, не как Бог совершавший божественное и не как человек человеческое, но раз Бог стал мужем, некоей новой богомужной энергией для нас житьею»⁴.

Это выражение стало знаменем моноэнергизма. В VII в. одним из первых, кто истолковал в православном духе выражение Дионисия, был свт. Софроний Иерусалимский. Он провел различие между тремя действиями во Христе: чисто Божественным, чисто человеческим и богомужным. Согласно Софронию, богомужнее действие не было единым, но состояло из двух различных и несмешиваемых действий. Когда Господь исцелил слугу сотника на расстоянии⁵, Он действовал только как Бог, действовал же только как человек, когда ел и страдал, и, наконец, совершал богомужнее действие, когда исцелял прикосновением, помазанием и т. п.

³ «Слово против монофелитов».

⁴ *Dionysius Areopagita*. Epistula 4:15–20 (Heil, Ritter 1991. S. 161).

⁵ Ср. Мф. 8, 5–13.

Это учение свт. Софрония воспроизвел прп. Максим Исповедник в своих комментариях на четвертое послание Дионисия Ареопагита: «Пусть никто не говорит, обратившись к суесловию, что он (Дионисий — *И. А.*) называет Господа Иисуса “богомужником”, ибо он не сказал “богомужникову”, образуя от “богомужника”, но “богомужною” энергию, то есть соплетенную энергию Бога и мужа. Откуда и Бога он назвал “ставшим мужем”, а не мужа — Богом. Ныне же только смешанную энергию он назвал “богомужней”. Ибо только как Бог Он действовал, когда на расстоянии исцелил сына сотника, а только как человек, хотя и был Богом, когда ел и скорбел. Смешанным же образом Он совершал чудеса: помазанием сотворяя слепым глаза и прикосновением останавливая кровоточивой кровотечение»⁶.

Прп. Анастасий Синаит, рассуждая о выражении Дионисия Ареопагита относительно нового богомужного действия, повторяет учение свт. Софрония и прп. Максима, приводя многочисленные примеры чисто Божественных и чисто человеческих действий Христа. Только Божественное действие — видение событий, бывших во время Его смерти; чисто человеческое — голод, сон, утомление и т. д. Это никоим образом не вводит несторианского разделения Христа: «Но если мы даже говорим, что Христос плотию претерпевает все человеческие страсти, не говорим, что простой плотию, — да не будет! — но плотию и душой, нераздельно соединенными с Божеством в них во всякое время, на всяком месте и во всяком деле. Ибо не простого тела человека мы причащаемся, но тела Бога и крови Бога поистине».

Богомужним же действием прп. Анастасий вслед за свт. Софронием и прп. Максимом называет совместное действие Божества и человечества Христа: чудесное рождение от Девы, хождение по водам, исцеление слепорожденного, воскресение дочери начальника синагоги и т. д.

⁶ Прохоров 2002. С. 778–779.

ЦИТАТЫ СВЯТОГО ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА,
ЯСНО ПОКАЗЫВАЮЩИЕ,
ЧТО И БЕЗ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ХРИСТОС ИМЕЕТ
РАЗЛИЧНЫЕ ЭНЕРГИИ ПО БОЖЕСТВУ СЛОВА

1. Из Послания к Титу, в котором о Боге он говорит так: «...и ни покоясь, ни двигаясь, но, если можно так сказать, промыслительные энергии в единственности⁷ и неподвижность в промысле неразрывно и совершенно имея»⁸.

Поскольку так это сказано апостольским учителем о Божестве, то если говорят, что Христос является всецело совершенным в Божестве, значит, по совершенному Божеству Слова Он имеет Божественные энергии: Он имеет промыслительные энергии, имеет разумные энергии Слова, имеет Его священные энергии, имеет непоколебимые энергии, имеет рассудительные энергии, имеет бесконечные энергии, имеет богочначальные⁹ энергии, имеет первые, средние и последние энергии.¹⁰

Поэтому если тот, кто говорит о двух энергиях во Христе, называет два лица, тогда тот, кто говорит о столь многих энергиях, окажется называющим бесчисленные лица в Нем. Но удивительно то, что учитель называет множество различных энергий не только у Божественной природы, но и у ангельской сущности, и у человеческой, и, вообще говоря, у всякой природы, ведь очевидно, что такое безотносительное высказывание: «Гибель природы — слабость и нехватка природных свойств, энергий и сил»¹¹ указало на природы всего. И если так, а это

⁷ Ἐν μονότητι. Так здесь у прп. Анастасия. В печатных изданиях Ареопагитского корпуса: «в неподвижности» (ἐν μονότητι), хотя такое же чтение, как у прп. Анастасия, засвидетельствовано и в ряде рукописей.

⁸ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 9, 3:10–1 (Heil, Ritter 1991. S. 201–202). Здесь и далее прп. Анастасий цитирует Ареопагитский корпус.

⁹ *Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus 2, 1 (Suchla 1990. S. 123–124).

¹⁰ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus 9, 9 (Suchla 1990. S. 213).

¹¹ *Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus 4, 25 (Suchla 1990. S. 173).

так, почему же тогда мы решили думать, что у всякой сущности — одна природная энергия? Если она одна, то почему Дионисий одну называет многими энергиями? Если же их много, то почему многие можно рассматривать как одну? Так вот, как одной называется Богом¹² природа огня и одно есть ее всеобъемлющее и главное природное свойство, то есть, воспламеняющая сила, но кроме того в этом природном свойстве видны как некие отрасли и другие свойства огня, то есть — светить, стремиться вверх, быть неосязаемым, согревать, подавать жизнь, очищать,¹³ так благочестиво думай ты, что и у всех природ есть одна наиболее всеобъемлющая и самая главная природная каждой сущности энергия, из которой, как из некоего источника и порождающего корня, усматриваются происходящими также частные, так сказать, энергии этой всеобъемлющей и сущностной энергии.

И если угодно, давайте мы снова, взяв слово, займемся исследованием. Мы самим Божественным гласом научены, что луна имеет одну сущностную энергию — просвещающее ночь сияние, ради чего она и создана¹⁴. Но в этой главнейшей, всеобъемлющей и самой общей сущностной энергии луны видны сверх того и иные содействующие энергии, как бы отрасли и ветви от их материнской энергии, например: движение, перемещение в пространстве, рождение раз в месяц, рост каждый день, убывание после полноты, и не только это, но и управление луной морскими водами, их приливы и отливы, равно как и рост и убыль тел рыб в соответствии с телом луны. И не только это, но и природа деревьев из-за лунной энергии отступает и воспринимает приращения и уменьшения. Ты видишь, что у одной природы и одной природной энергии, притом у этой, бездушной, неразумной и бесчувственной есть многочисленные и бесчисленные частные энергии?

¹² Ἀπόδο. Издатель «Глав против монофелитов» Утеман предположительно производит эту форму от выражения: ἀπὸ Θεοῦ.

¹³ Ср.: *Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia 15, 2 (Heil, Ritter 1991. S. 51–52).

¹⁴ Ср. Быт. 1, 14–19.

Поэтому боговдохновенно и богомудро говорит божественный Дионисий, что у каждой природы есть ее различные природные энергии: «Гибель природы — слабость и нехватка природных свойств, энергий и сил»¹⁵. Ведь разбирая наедине по образцу исследованного выше и показанного умозрения относительно луны, благоразумный найдет, что всякая природа имеет в себе и свою наиболее всеобъемлющую и совокупную энергию, и в ней, как в источнике, ее рождающиеся и происходящие от нее энергии.

Ибо и земля получила от Бога одно нареченное Богом сущностное название энергии, будучи наименована Им сущей.¹⁶ Но смотри же, что (происходит) из этой самой главной и единственной энергии; сколь же много у сухой сущности земли мы видим частных энергий: энергию произрастания растений, энергию рождения тел, энергию питания животных, энергию появления источников; энергию земли одну — оплодотворяющую, другую же — делающую бесплодной, эту — придающую соленость¹⁷, эту — доставляющую здоровье, эту — губительную, эту — исцеляющую, а эту — смертельную, например, так называемая цикута¹⁸ и скаммоний¹⁹ и многое другое доброе, медный купорос и сера²⁰.

Точно так же и у одной сущностной и наиболее всеобъемлющей энергии воды, состоящей в том, что она подает питание и жизнь, усматриваются различные частные энергии: энергия воды очищающая, энергия воды

¹⁵ *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus 4, 25 (Suchla 1990. S. 173).*

¹⁶ Т. е. сухой. Ср. Быт. 1, 9–10.

¹⁷ "Ἐξάλμων. Редчайшее слово, отсутствует в доступных нам словарях. Предполагаем, что оно происходит от сочетания слов ἔξις и ἄλμῆ.

¹⁸ Или «болиголов». Его соком отравляли в Древней Греции приговоренных к смертной казни. В частности, к такой смерти был приговорен Сократ.

¹⁹ Разновидность выюнка, сок которого употреблялся в качестве слабительного. Прп. Анастасий противопоставляет эти два дара земли (цикута и скаммоний), один из которых убивает человека, другой — исцеляет.

²⁰ И здесь противопоставляется свойство медного купороса предохранять древесину от гниения и горючесть серы.

соленая и горькая, другая, в свою очередь, оплодотворяющая, а иная — мертвая и бесплодная морская; иные воды — дурные, как в Иерихоне,²¹ одни вызывают болезнь, другие негодны для питья, одни воды — стоячие, другие — текущие и беспокойные; одни имеет энергию, поднимающую из земли наверх, другие — текут реками, падая вниз.

И у природы воздуха ты обнаружишь мириады различий, смешений и энергий воздуха, так или иначе, по местам и странам: здесь животворящую, а там разрушительную энергию воздуха.

Таким же образом нужно мыслить и понимать и о сущностной воле, а именно: у всякой разумной духовной природы есть одна единственная ее воля, желающая и воделеющая способность и сила, но кроме того по образу всеобъемлющей энергии и всеобъемлющая воля разделяется и исходит во многие и по-разному именуемые воли. Я имею в виду вот что: нам известно, что самая общая, главная и всеобъемлющая воля Божественной природы — хотеть, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины²². Так вот, мы знаем изощедшие от этой самой всеобъемлющей воли различные воли Бога: Бог собственной волею наставил Адама в спасительном законе²³, волею установил закон Ною²⁴, волею дал Аврааму обрезание в знамение богопочитания²⁵, волею начертал Моисею закон благочестия²⁶, волею явил пророков для спасения, благой волею Господь всего Бог Слово ради спасения всех пришел на землю и, воплотившись, вочеловечился. И так, тем же способом, помышляй, благоразумный, о многих и различных волях Бога, о которых говорится в Божественном Писании, как, например, тогда, когда Бог говорит: *«Нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева,*

²¹ Ср. 4 Цар. 2, 19.

²² 1 Тим. 2, 4.

²³ Ср. Быт. 2, 16–17.

²⁴ Ср. Быт. 6, 13–21; 9, 4–6.

²⁵ Ср. Быт. 17, 10–14.

²⁶ Ср. Исх. 20, 1–17; 34, 1–28.

который исполнит все хотения Мои»²⁷, и: «Сказа пути Своя Моисеови, сыновом Израилевым хотения Своя»²⁸, и: «...в совете правых и сонме велия дела Господня, изыскана во всех волях Его»²⁹. Если же надо сказать, следуя правилу об энергиях, которые упомянул у Бога блаженный Дионисий, то в Боге видны Божественные воли, как и Божественные энергии: воли промысла, как и энергии, умные воли, как и умные энергии, воли наказывающие, воли повелевающие, воли убеждающие, воли утешающие, но все они для спасения и обращения людей появились от Бога и задуманы Богом, желающим, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины³⁰.

2. Если же ты, противник, спросишь меня, говоря: «Если это так, то не лучше ли вам говорить о множестве воли и множестве энергий Божества и человечества Христа, а не о двух или одной?» — то слушай. С помощью самых всеобъемлющих и главнейших сущностных способностей и свойств благочестивое слово заключает в себе и охватывает всегда все то частное и множественное, что усматривается и мыслится касательно природы. Поэтому и сонм святых отцов научил мыслить о двух природных свойствах Божества и человечества Христа, хотя для того, кто стремится мыслить благочестиво, существуют некоторым образом различные (свойства). Итак, если я скажу, что Христос по Божеству имеет наиболее всеобъемлющую Божественной природы волевою и действующую всесильную и неопишемую способность сущностной воли и энергии, в этом заключена и этим охвачена всякая называемая и мыслимая о Боге и воля и вместе — энергия. Точно так же и у человечества, соединенного с Ним по ипостаси, нашу всеобъемлющую волевою способность и силу разумной души мы именуем созданной Богом и чисто человеческой волей во Христе. Подобно этому жизненную и сущностную

²⁷ Деян. 13, 22.

²⁸ Пс. 103, 7.

²⁹ Пс. 110, 1–2.

³⁰ 1 Тим. 2, 4.

опять-таки энергию души, посредством которой живет, животворится и образуется тело, — ее мы исповедуем и проповедуем человеческой энергией во Христе. Так скажи же мне ты, противник, что есть главное, несомненное, обязательно входящее в состав и являющееся признаком всякой духовной, или разумной, природы, если не ее сущностная воля и энергия? Ведь Божественная природа волением и действием охватывает и содержит все, а ангельская природа собственным желанием и энергией совершает поклонение, песнопение и служение Богу. Точно так же и человеческая природа посредством разумного желания, воли и энергии приходит к деланию и творению Божиих повелений. И поэтому Дионисий сказал, что разрушение всякой природы есть утрата ее *природных свойств, энергий и сил*³¹.

Но что, в свою очередь, ответят на это театральные басни и погрёбаль-ные пляски противников? Ведь они, может быть, постыдившись мужа апостольского Дионисия, скажут: «Мы говорим о многих энергиях во Христе, которые учитель теперь перечислил, а о двух энергиях не говорим».

На это я *возвещаю вам великое проклятие, которое будет всем людям* вашим³², ведь если вы говорите о многих и бесчисленных энергиях, а о двух не говорите, то вы изблечены в том, что вы говорите и о многих природах у Христа, а о двух не говорите, и о многих природных свойствах.

3. «Однако не мыслил, — говорят они, — Дионисий об энергиях так, как вы их истолковываете».

А как? Дайте нам отеческое определение энергии — и мы последуем ему и примем его. Энергию мы, как определил ее богомудрый Григорий Нисский в послании к Зинодору, так ее и мыслим, так и проповедуем, говоря: «*Мы утверждаем, что энергия есть сущностная и природная сила и движение каждой сущности, у разумных — разум, у мысля-*

³¹ *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus 4, 25 (Suchla 1990. S. 173).*

³² Парафраз Лк. 2, 10: ангел сказал пастухам: *я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям*. Прп. Анастасий снова использовал игру слов, употребив вместо слова *χαρά* (радость) слово *ἄρα* (здесь: проклятие, беда, несчастье, погибель).

щих — мышление, у ростков — рост, у движущихся — движение, у плавающих — плавание, у летающих — полет, у пресмыкающихся — ползание, и, одним словом, признак всякой сущности есть энергия, называемая природной, которой лишено только не-сущее. Ведь что-либо причастно некоей сущности обязательно по соучастию в являющей эту сущность энергии. Ибо истинное слово знает, что определениями сущностей являются их неложные энергии»³³.

Поэтому отец, используя это свое правило, при толковании [слов] «Блаженны алчущие»³⁴ в творении «О блаженствах» говорит о Христе Сыне Божием, что «Сорок дней пребыл без пищи, Он “напоследок взалкал”³⁵: ибо, когда хотел, давал естеству время делать свойственное ему»³⁶.

Если же ты хочешь узнать о количестве времени, то евангелист учит тебя, свидетельствуя, что Христос в течение тридцати лет давал Своему человеческому естеству, которое подобно нам кроме греха³⁷, делать свойственное ему³⁸ и что никакого знамения до крещения и до брака в Кане Он не показывал людям³⁹. То же самое нам приводили противники в Дамаске, говоря: «Если, по суждению большинства, все, что сказано апостолом о Христе, относится к любому вопросу, то вы должны, более, исповедовать Христа в течение тридцати лет, нежели в течение трех лет после крещения».

Послушайте вы все, люди добрые! Но если вы почитаете Христа совершенным в Божестве и также совершенным в человечестве, единосущным

³³ Фрагменты из Послания свт. Григория Нисского к Зинодору (или Ксенодору) сохранились в «Путеводителе» и «Главах против монофелитов» прп. Анастасия и у прп. Максима Исповедника.

³⁴ Мф. 5, 6.

³⁵ Мф. 4, 2.

³⁶ *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus 4 // PG 44, 1237:6–7.*

³⁷ Евр. 4, 15.

³⁸ *Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus 4 // PG 44, 1237:7.*

³⁹ Ср. Ин. 2, 11.

Отцу по Божеству и точно так же единосущным нам по человечеству, то вы не можете вслед за болтовней манихеев и аполлинариан отвергать волящую силу разумной и святой Его души, [созданной] по образу [Божью], и ее сущностную живую и животворящую энергию. Ведь именно этими разумными свойствами и только ими отличается разумная наша душа от души бессловесных животных. И чтобы противникам не показалось, будто мы выстраиваем какие-то особенные учения и мнения сообразно их басням, как и в других местах сказали мы, так и ныне снова скажем: божественный апостол во всех почти своих посланиях называет нашу смерть сном, а смерть Христа никогда не именовал сном, но смертью, чтобы показать, что Он поистине воспринял смерть, омертвление и неложное отделение души от тела. Так вот, это омертвление и неподвижность тела во гробе, отсутствие зрения, дыхания и души, бездеятельность членов и плотских чувств Он испытывал по всей Его богомужней энергии, или наполовину, или на треть ее? Ведь тебе обязательно необходимо сказать или что вся Его богомужняя энергия омертвела, или что наполовину, или что при отделении от энергии животворной души стало мертвым и бездеятельным тело Христа.

А что животворящая энергия нашей разумной души животворит тело, свидетельствует Божественное Писание, говорящее: *«И вдунул Бог в неодушевленный прах, который слепил, дыхание жизни, и стал человек душою живою»*⁴⁰. Поэтому и божественный Соломон, порицая нечестивых, говорит: *«Жизнь его презреннее грязи; ибо он не познал давшего им деятельную душу и вдохнувшего в него дух жизни»*⁴¹; как и Сам Христос о животворящей душевной нашей энергии говорит, что *«Плоть не пользует нимало, дух животворит»*⁴². Вот эту животворящую энергию души, о которой Он засвидетельствовал, мы исповедуем человеческой энергией в Нем, видя, что всесвятое Его тело,

⁴⁰ Ср. Быт. 2, 7.

⁴¹ Ср. Прем. 15, 10–11.

⁴² Ср. Ин. 6, 63.

пусть даже оно чрезвычайно новым и необычным по отношению к границам и законам природы образом без семени приняло одушевление от Святой Приснодевы, но тем не менее, усматривается оживотворяемым по богоданному закону природы Его душой, созданной вместе с ним, и снова, тотчас по отделении от нее на кресте, мертвым, неподвижным и бездеятельным, как у нас. Далее, благодаря возвращению души на третий день познается животворимым, движущимся, воскресшим, восставшим от гроба и совершенным человеком человек в Господе⁴³. И благодаря одушевлению после омертвения Он снова издает речь, снова как живой говорит посредством живой и разумной энергии Его разумной души, снова учит после одушевления, — чего Он не произносил во гробе из-за бездушного омертвения, лишения и отделения жизненной энергии души. Ведь Божественная неизменяющаяся и безукоризненная энергия не мертвеет, не молчит, не успокаивается, не прекращается, не умирает, не оживает, не испускает дух, не одушевляется снова, не изменяется от тления к нетлению. Она не прекращается и не начинается снова, не ограничивается, не исходит из тела и не входит снова в него, и не так, что она иногда видит, а иногда не видит подобно тому, как закрылись омертвевшие очи Христа.

О БОГОМУЖНОЙ ЭНЕРГИИ
ВО ХРИСТЕ У ДИОНИСИЯ

1. Но когда это я излагаю и рассказываю долгое время, тычет меня часто рукой в бок противник, нашептывая, напоминая и выставляя на вид богомужную энергию у Дионисия. Поэтому давай и о ней кое-что вкратце рассмотрим, ведь время пришло. Так вот, представляется, — мне, во всяком случае, — что этот Гай Ферапевт, к которому божественный Дионисий написал о богомужной энергии, не очень обдуманно раскрывал богословский смысл домостроительства Христа, но как бы несколько приземленно мыслил о Нем; его, направляя, учитель, возводит к более

⁴³ Букв.: «Господень человек».

божественному. Поэтому на протяжении всего второго и четвертого послания он называет Христа *Пресущественным*⁴⁴, *Сверхблагим*⁴⁵ и *превыше человека*⁴⁶ и вместе с тем человеком и *сообразным человеку*⁴⁷.

Сказав же, что Он *превыше человека делает свойственное человеку*⁴⁸, он не сказал: «все свойственное человеку», но указал на бессеменное Воплощение от Девы, о котором он сказал в другой главе, что оно осуществилось от девственных кровей естества Святой Девы Марии⁴⁹; также указал на хождение Христа по водам, чтобы представить Его Божество⁵⁰. Услышав это, один из спорщиков ответил мне, говоря: «Ну и что? Раз и другие многие из святых ходили по водам, неужели и их мы будем именовать богами? Ведь и Сам Иисус сказал: “Не только то, что Я сотворил, сотворят верующие в Меня, но и больше сих”»⁵¹.

На это снова говорит ниже Дионисий о Христе: «*И, скажем вкратце, Он и не был человеком, — не в том смысле, что Он не-человек, но как ставший Таким человеком из числа людей, Который поистине вне людей и выше человека, и, наконец, не как Бог совершавший божественное и не как человек человеческое, но раз Бог стал мужем, некоей новой богомужной энергией для нас жительствуя*»⁵².

2. Так говорит божественный учитель. А как уразумели предложенные изречения театральные хоры еретиков, об этом нужно сказать. А именно: Феодор Антиохийский, Диодор Тарсийкий и их исчадие, скверный дракон, халдейская ассирийская свинья, мышь, покушающаяся на Небесный Хлеб, Христа, Несторий — враг Бога и Божества,

⁴⁴ *Dionysius Areopagita*. Epistula 3, 1:3; 4, 1:5 (Heil, Ritter 1991. S. 159–160).

⁴⁵ *Dionysius Areopagita*. Epistula 2, 1:3 (Ibid. S. 158).

⁴⁶ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 4, 1:6 (Ibid. S. 160).

⁴⁷ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 4, 1:6 (Ibid. S. 160).

⁴⁸ *Dionysius Areopagita*. Epistula 4, 1:9–10 (Ibid. S. 160).

⁴⁹ Ср.: 2, 9. *Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus 2, 9 (Suchla 1990. S. 133–134).

⁵⁰ *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991. S. 160–161).

⁵¹ Ср. Ин. 14, 12.

⁵² *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991. S. 160–161).

волк, ненавистник непорочной Девы Богородицы Марии, грязный меч, расчленяющий и разделяющий Христа, лающий пес, раздражающий Доброго Пастыря Несторий, подлинно более нечестивый, чем иудеи, — ибо те, увидев обнаженный несшитый хитон Христа, подразумеваю же всесвятое тело Бога Слова, сжалившись на это зрелище, сказали: «*Не станем раздирать его*»⁵³, словно бы пророчески говоря Несторию: «Не станем раздирать Христа. Не станем отрывать Слово от тела. Не станем отрывать хитона плоти от Божества Слова. Не станем раздирать Христа на две разделенные природы. Не станем раздирать Его на две ипостаси. Не станем раздирать Его на два лица. Не станем раздирать Его отдельно на Бога и отдельно на простого человека. Не станем раздирать Его на две воли, противные друг другу. Не станем раздирать Его на две противоположные друг другу энергии». Но это — должным образом уверовавшие во Христа духовные иудеи, из которых был и тот фарисей, что говорит: «Христос не разделился»⁵⁴; а язык учителя — [язык] его меч *остр*⁵⁵ — Несторий заявляет: «Я разделяю природы Христа»; подлинно отделен от Бога по природе и поистине тот, кто, услышав Дионисия, говорящего, что «после Воплощения уже не как Бог божественное»⁵⁶ совершал Он»⁵⁷, ухватившись, как зловонный пес, за это выражение как за некую благовидную опору своей ереси, утверждал: «Бог Слово, воплотившись, уже не совершал, как прежде, божественное как Бог, уже не действовал Он на небесах на престоле херувимском как прежде, уже не держал все словом силы Своей»⁵⁸,

⁵³ Ин. 19, 24.

⁵⁴ Ср. 1 Кор. 1, 13.

⁵⁵ Пс. 56, 5. Ср.: Ис. 49, 2; Откр. 1, 16; Откр. 2, 12. Прп. Анастасий иронично называет Нестория «языком учителя», подразумевая, очевидно, под учителем Феодора Мопсуэстийского.

⁵⁶ *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991. S. 160–161).

⁵⁷ Далее приводится такое понимание этой фразы Несторием: «После Воплощения Он не совершал Божественное как Бог».

⁵⁸ Ср. Евр. 1, 3.

уже не наполнял как Бог и не действовал во всем творении, уже не созидал из небытия в бытие Божественной энергией, уже не посылал с неба, будучи на земле, ангелов на служение как Бог, уже не был в недрах Отца как прежде соратником как Сын и Бог, божественное совершая⁵⁹ с Отцом, но уничижившись и соединившись с плотью уже не совершал как Бог на небе, на земле, в морях и во всех безднах как Бог божественное Своей неопикуемой, всемирной и премирной энергией». Так-то вот нечестивый, а вернее безбожный Несторий неистовствовал на слова: «*Не как Бог божественное совершал*».

Далее, второе выражение, гласящее: «*Не как человек человеческое*»⁶⁰. Мани, воистину взбесившийся⁶¹ перс, создатель отвратительного идолопоклонства и женопоклонства, злополучный Евтихий⁶² и, наконец, Севир и его потомки дурно понимая это выражение, гласящее: «*Не как человек человеческое*», помрачившись, отрицали все учение о вочеловечении, говоря, что Христос не имеет ничего нашего, ничего единосущного нам, ни тела, ни души, ни образа, ни внешности, ни жизни, ни питания, ни питья, ни сна, ни роста, ни изменения, ни истечения, ни скорби, ни прободения, ни осязаемости, ни ран, ни смерти, ни изменения, но все совершилось мнимо и призрачно. «Ведь поэтому, — говорят они, — великий Дионисий сказал, что *не как человек человеческое совершал Христос, но раз Бог стал мужем, некоей новой богомужной энергией для нас жительствуя*»⁶³.

3. Все это выражение новые ученики древних манихеев и севириан дурно, по-манихейски перетолковав, говорят: «Все, что Христос после

⁵⁹ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991. S. 160–161).

⁶⁰ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Ibid. S. 160–161).

⁶¹ Игра слов, построенная на созвучии имени Мани (Μάνης) и причастия «взбесившийся» (μανεῖς).

⁶² Также обыгрывается имя ереснарха Евтихия, означающее «счастливый» (Εὐτυχῆς) и антиномичное однокоренному прилагательному «злополучный» (δυστυχῆς).

⁶³ *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991. S. 160–161).

соединения говорил и совершал, оказывается богомужным, будучи общим для Его Божества и человечества и совершающимся богомужной энергией. Очевидно, что они считаются общими для Его Божества и человечества, поскольку Божественная энергия Бога Слова победила и в результате победы более сильного изменила плоть и все плотское в Божественную энергию».

Начало обращенной к ним опровергающей комедии нужно сделать отсюда: Божественные Писания учат нас, что непреложной и неизменной, лишенной недостатка и всегда той же является Божественная природа воплотившегося Бога Слова и Его Божественная энергия, и она не превращается и не изменяется то так, то сак.

1) Итак, говорящие, что всё и всегда у Христа богомужное и богомужно совершившееся, пусть скажут нам: когда всесвятое тело Христа живым было прежде страстей, тогда очевидно, что Христос видел людей богомужно; далее, когда Он умер на Кресте и пришли Иосиф с Никодимом похоронить Его, тогда Христос смотрел на них богомужно, как прежде, или только божественно, раз отнята была телесная зрительная энергия глаз? Если богомужно Христос видел Иосифа, то вы, очевидно, объявляете Его смерть мнимой и призрачной; если же Он видел Иосифа Божественной, неусыпной и бессмертной энергией Бога Слова, и только, то уже нельзя говорить, что все совершаемое Христом — богомужное.

2) Пророк Исаия учит нас, что *в муке был*⁶⁴ Христос, когда иудеи *хребет* Его поражали *ранами*⁶⁵. Итак, когда Его били по хребту, как бывшего живым прежде креста, и когда Его прободали копием в бок после смерти, той же самой энергией Он ощущал муку или нет? Очевидно, что нет. Поэтому Христу была свойственна не одна и та же энергия, и не богомужно Он ощущал боль, и не богомужно приобрел Он смертную бесчувственность.

⁶⁴ Ἐν πόνῳ εἶναι (Ис. 53, 4). Ср.: «быти в труде» (Елизав.); «находится в бедствии» (Юнгеров).

⁶⁵ Ср.: «Хребет Мой я предал на раны» (Ис. 50, 6, пер. Юнгерова).

3) Когда Христос, прикоснувшись рукой к дочери начальника синагоги, воскресил ее, тогда, очевидно, что Он совершил это чудо общей богомужной энергией. Далее, когда Он мертвый, погребаемый руками Никодима, осязал эти руки, тогда Его руки имели богомужное осязание и энергию, как прежде? Ни в коем случае, но только Божественную. Поэтому никоим образом нельзя все во Христе называть богомужным.

4) Ведь не богомужно, опять-таки, лишился движения умерший Христос, обвитый плащаницею по ногам, но как муж. Ибо вечно движущаяся энергия Бога Слова во плоти была несвязанной и беспрепятственной, распространяясь повсюду, даже когда тело Господа было мертвым.

5) А как нужно именовать силу слуха Христа, находящегося во гробе? Неужели богомужным слухом Он слышал человеческую речь? Ни в коем случае, но только Божественной энергией. Поэтому нельзя во Христе все мыслить как богомужное.

6) Но и не богомужный голос был у Христа во гробе, а только Божественный, неизреченный, невыразимый и неслышимый.

7) Но и не богомужным было Его безгласие, а лишь мужеским.

8) Но и не богомужная жизнь, а только Божественная была у Христа во гробе. Ибо богомужным называется существующее в двух Его природах, совершаемое посредством двух природ, мыслимое в полноте Христа и к Божеству Его и к человечеству совместно в двух природах Христа относящееся и высказываемое.

9) Не богомужно Христос созерцался людьми, — ведь *Бога не видел никто никогда*⁶⁶, — пусть даже по ипостаси, несомненно, как душа в теле, так и весь Бог Слово неопишимо целиком был единым с собственной душой и телом во всякое время, на всяком месте и во всяком деле. Но не всецело, дабы мы не попали в силки арианства, подчиния бесстрастного и ни в чем не нуждающегося Бога Слова нашим человеческим природным страстям и нуждам. Благодаря этому не всё

⁶⁶ Ин. 1, 18.

свойственное Христу мы называем богомужным, поскольку далеко не всё, Ему свойственное, можно возводить к полноте двух Его природ и так мыслить.

Поэтому снова говорю я:

10) Не богомужным мы называем малый размер тела Христа, пеле-наемого в яслях и происшедшее раньше честное зачатие.

11) Не богомужное — восходящее возрастание тела, ведь Божество — это такое возрастание, которое не принимает возрастания.

12) Не богомужным был постепенный рост волос, ногтей и зубов.

13) Не богомужное — осязание Христа⁶⁷, ведь Божественное неосвязаемо и неприкосновенно.

14) Не богомужные — голод, сон и изнеможение, ведь Писание говорит, что «Бог не взалчет, не утрудится»⁶⁸ и не уснет.

15) Не богомужные — какие бы то ни были отрезания, истечения и выделения из тела Христа, ведь Божество течения или истечения слез, слюны, пота или крови не принимает.

16) Не богомужные — раны от гвоздей и прободение рук, ног и ребра, ведь Божество не рассекается и не прободается.

17) Не богомужная — смерть, ведь присно живой Бог Слово бессмертен, хотя нераздельное от Него тело умерло.

4. И скажем вкратце как великий Амвросий Медиоланский в слове о Воплощении, ибо говорит этот божественный Амвросий именно так: «Того, что говорится о Воплощении Слова во Христе, нельзя говорить и относить также ко Отцу и Всесвятому Духу, все это свойственно, подобает и прилично нашей во Христе человеческой нищете и природе»⁶⁹.

Поэтому мы не называем богомужным человеческое Христа: если бы оно было богомужным, то было бы нераздельным в каждой вещи; однако то, что невозможно сущностно помыслить о Божестве, мы не называем

⁶⁷ Ср.: Лк. 24, 39; 1 Ин. 1, 1.

⁶⁸ Ис. 40, 28 (пер. Юнгера).

⁶⁹ В сохранившихся творениях свт. Амвросия данная цитата не обретается.

ни богомужным, ни чисто мужеским, но признаками и обозначениями обоженного⁷⁰ тела и души.

«Однако Бог Слово усваивал, — говорит он, — все телесное, и к Нему, наконец, все относится».

Усваивал? Как, скажи мне: мысленно⁷¹ и по снисхождению? Или по существу в собственной природе Слово это претерпевало? Да не будет! Ведь Бог Слово бесстрастен и бессмертен. Итак, не учи, что домостроительное снисхождение есть изменение Божественной сущности. Хотя и грехи наши Он усвоил⁷², но остался чужд всякого греха⁷³; точно так же и проклятие наше Он усвоил⁷⁴, но оказывается выше всякого проклятия, как даровавший всему миру благословение; подобно и смерть нашу Он усвоил, однако Бог Слово чужд и непричастен всякой смерти и тления. Итак, не понимай под усвоением изменение природ, но каждая вещь пребывает и мыслится в том, что свойственно ей по природе⁷⁵.

5. А когда я это излагаю и примечаю слабые места еретиков, великий светоч и соименный бессмертию Афанасий, приступив, увещает меня

⁷⁰ Συυθέος.

⁷¹ Λογιστικῶς. Нередко противопоставляется наречию «на деле» (πρακτικῶς) (PGL. P. 807). Прп. Анастасий здесь в несколько иных словах проводит то же различие, какое имеется у прп. Иоанна Дамаскина, говорящего, что есть «два усвоения: одно — природное и сущностное, и другое — личное и относительное» (Иоанн Дамаскин, прп. 2002. С. 282).

⁷² Ср.: Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти (Евр. 8, 3); Христос умер за грехи наши (1 Кор. 15, 3); не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех (2 Кор. 5, 21); Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши (1 Пет. 3, 18).

⁷³ Ср.: Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно [нам], искушен во всем, кроме греха (Евр. 4, 15); Он не сделал никакого греха (1 Пет. 2, 22).

⁷⁴ Ср.: Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою — ибо написано: проклят всяк, висящий на древе (Гал. 3, 13).

⁷⁵ Феодор (Юлаев), иером. 2010. С. 37.

дерзать, поскольку и он придерживается той же мысли и того же мнения. Ведь приняв, как богомудрый предводитель православия, семена благочестия от первоверховного Петра и вознося в непогрешимое правило, что *Христос пострадал плотию*⁷⁶, отец преумножает его, говоря, что как «*Христос пострадал плотию*», так и «*Христос голодал*⁷⁷ *плотию*», «*Христос жаждал*⁷⁸ *плотию*», «*Христос спал*⁷⁹ *плотию*», «*Христос плакал*⁸⁰ *плотию*», «*Христос молился* *плотию*», «*Христос утомлялся*⁸¹ *плотию*»⁸². Но одно означает «плотию», а иное — «богоплотски», ведь «плотию» указывает на природу человеческую, а «богоплотски» подобно «богомужному», что обозначает две природы Христа.

Но если мы даже говорим, что Христос плотию претерпевает все человеческие страсти, не говорим, что простой плотию, — да не будет! — но плотию и душой, нераздельно соединенными с Божеством в них во всякое время, на всяком месте и во всяком деле. Ибо не простого тела человека мы причащаемся, но тела Бога и крови Бога поистине. И поэтому мы Деву именуем Материю Божией, и поклоняемся Ее Чаду как Чаду Божию, и мы исповедуем, что ясли — Бога, что пелены — Бога и что все во Христе — Бога, истинного Бога, так как мы веруем в Него как в истинного Бога, ведь проклят всякий, имеющий надежду на простого человека⁸³.

И чтобы никто не посчитал, взбесившись как манихей, что мы отрицаем Божество Христа и провозглашаем Его простым человеком, мы скажем, что то, что Он совершал и чудотворил как Бог в собственном

⁷⁶ 1 Петр. 4, 1.

⁷⁷ Ср.: Мф. 4, 2; Лк. 4, 2.

⁷⁸ Ср. Ин. 19, 28.

⁷⁹ Ср.: Мф. 8, 24; Мк. 4, 38; Лк. 8, 23.

⁸⁰ Ср.: Ин. 11, 35; Лк. 19, 41.

⁸¹ Ср. Ин. 4, 6.

⁸² Ср.: *Athanasius Alexandrenus. Contra arianos* 3, 34, 1:4; 2:4–5 (K. Metzler, K. Savvidis. В. — New York, 2000. Bd. 1. Lfr. 3. S. 345.)

⁸³ Ср.: *Проклят человек, который надеется на человека* (Иер. 17, 5).

смысле и поистине божески как Отец, в этом ничуть не содействовало и не прикасалось Его Господское тело. Таково восхождение звезды для волхвов и ведение их к Нему⁸⁴, осияние пастухов бывших на поле⁸⁵, славословие ангелов при Его рождении⁸⁶, исцеление слуги сотника, к которому Христос плотию не приходил⁸⁷, исцеление дочери Хананеянки, которую Он не видел плотию⁸⁸, затмение солнца при распятии⁸⁹, расщепление камней⁹⁰, разрыв церковной завесы⁹¹, отвержение гробов⁹², воскресение мертвых, землетрясение при распятии⁹³, другое землетрясение, когда Он был во гробе⁹⁴, — и все подобное этому, к чему Он не прикасался ни плотию, ни рукой, ни перстом.

Ведь когда неким образом совместно совершал Он чудотворения, то есть одновременно как Бог и с помощью тела, — это то, что божественный Дионисий называет богомужным действием, например, богомужным было Его чудесное рождение от Девы⁹⁵ и хождение Христа по морю, когда Божество отвердевало воду, а плоть перемещалась с места на место⁹⁶, каковые два чудотворения как смешанные и совместные, то есть богомужные, привел и божественный Дионисий. Богомужным действием было и дарование через плюновение зрения слепому⁹⁷, и ис-

⁸⁴ Ср. Мф. 2, 1–10.

⁸⁵ Ср. Лк. 2, 8–9.

⁸⁶ Ср. Лк. 2, 10–14.

⁸⁷ Ср.: Мф. 8, 5–13; Лк. 7, 1–10.

⁸⁸ Ср.: Мф. 15, 21–28; Мк. 7, 24–30.

⁸⁹ Ср.: Мф. 27, 45; Мк. 15, 33; Лк. 23, 44–45.

⁹⁰ Ср. Мф. 27, 51.

⁹¹ Ср.: Мф. 27, 45; Мк. 15, 38; Лк. 23, 45.

⁹² Ср. Мф. 27, 52–53.

⁹³ Ср. Мф. 27, 51–54.

⁹⁴ Ср. Мф. 28, 2.

⁹⁵ Ср.: *Dionysius Areopagita*. Epistula 4 (Heil, Ritter 1991).

⁹⁶ Ср.: Мф. 14, 24–33; Мк. 6, 47–52; Ин. 6, 16–21; Послание 4.

⁹⁷ Ср.: Мк. 8, 22–26; Ин. 9, 1–7.

целение перстами Христа глухого⁹⁸, и воскресение дочери начальника синагоги через прикосновение к руке⁹⁹ — и все подобное этому, когда Божественное Слово совместно через Свою святую и вобоженную¹⁰⁰ плоть совершает чудеса.

Говорящие же, что единой богомужной энергией Христос все делает, совершает и претерпевает, подлинно вынуждены даже против воли говорить, что богомужно, по Божеству Своему и по человечеству Он страдал, изнемогал, был в предсмертном томлении, возрастал, преуспевал, голодал, жаждал, был видимым, осязаемым, прободенным, умершим, омертвевшим и погребенным и претерпел все прочее чуждое Божеству, что является нечестивым и безумным и познается таким; а если и примерами нужно воспользоваться, то мы не замедлим.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Адриан (Пашин), игум. 2017 — *Прп. Анастасий Синаит*. Главы против монофелитов: 1–2 главы / Пер. с древнегреч., вступ. статья и примеч. игум. Адриана (Пашина) // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 573–591. [*Prepodobnyi Anastasii Sinait. Glavy protiv monofelitov: 1–2 glavy (Chapters against monothelites: 1–2 chapters) / Perevod s drevnegrecheskogo, vstupitel'naia stat'ia i primechaniia igumena Adriana (Pashina) // Bogoslovskii vestnik. 2017. № 24–25. Vypusk 1–2. P. 573–591.*]
- Иоанн Дамаскин, прп. 2002 — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение веры. М., 2002. [*Ioann Damaskin, prepodobnyi. Tochnoe izlozhenie very (Precise expression of faith). Moscow, 2002.*]
- Прохоров 2002 — *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования прп. Максима Исповедника / Пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб. 2002. [*Dionisii Areopagit. Sochineniia. Tolkovaniia prepodobnogo Maksima Ispovednika (Compositions. Interpretations st. Maximus the Confessor) / Perevod s drevnegrecheskogo G. M. Prokhorova. Saint Petersburg, 2002.*]

⁹⁸ Ср. Мк. 7, 32–35.

⁹⁹ Ср.: Мф. 9, 23–25; Мк. 5, 38–42; Лк. 8, 51–55.

¹⁰⁰ Ἐνθροῦς.

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ

- Феодор (Юлаев), иером. 2010 — *Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому* / Пер. с древнегреч., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 10. С. 15–31. [*Sviatitel' Kirill Aleksandriiskii. Dva poslaniiia k Sukkensu, episkopu Diokesariiskomu* (Two Epistles to Succensus, Bishop of Diocaesaria) / *Perevod s drevnegrecheskogo, predislovie i primechanie ieromonakha Feodora (Iulaeva)* // *Bogoslovskii vestnik* (Theological herald). 2010. № 10. P. 15–31.]
- Heil, Ritter 1991 — *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / Hsgeb. G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36).
- Suchla 1990 — *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Hsgeb. B. R. Suchla. B., 1990 (PTS 33).
- Uthemann 1985 — *Anastasioi Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas* / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout — Leuven, 1985 (CCSG 12).

Abstract

St. Anastasius of Sinai. Chapters against the Monothelites: chapters 3–4 / Translated from Ancient Greek and notes by hegumen Adrian (Pashin)

This is a continuation of the publication in Russian of the works of st. Anastasius of Sinai “Chapters against monothelites.” In the third chapter of st. Anastasius’ comments on quotations from the Corpus Areopagiticum on the inseparable division of a single Divine action and will. In the fourth chapter the Sinait makes detailed comments on the expression from the Corpus of Areopagiticum about the “godly action” of Christ. The last two chapters and the “Florilegia against monothelites” that adjoin them will be published in the following issues of the “Theological herald”.

Keywords: Anastasius of Sinai, Christology, monothelitism, will, action, Divine action, patristic.

СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ
ОБ ИСПРАВЛЕНИИ МОНАШЕСКОЙ
ЖИЗНИ: ГЛАВЫ 1–32

Введение, перевод с древнегреческого
и примечания *М. В. Судакова*

УДК 248.1

Аннотация

Данная публикация представляет собой русский перевод начального фрагмента трактата одного из выдающихся византийских авторов XII столетия — свт. Евстафия Фессалоникийского, который известен под названием «Об исправлении монашеской жизни». Настоящий фрагмент составляет одну седьмую часть от всего произведения, которое является одним из наиболее пространных работ этого автора. Много места в нем уделено описанию монашеского идеала с привлечением философских рассуждений и образов из античной литературы. Главные темы публикуемого фрагмента: изложение цели и плана произведения, описание монашеского идеала и цель отречения от мира, а также напоминание о главенствующем положении архиерея для монашествующих. В предисловии представлено тематическое содержание данного трактата и сделана попытка уяснить его подлинный замысел. Заостряется внимание на очевидной необычности данного текста, из-за которой возникает проблема установления его действительных адресатов. На основании текста рассматриваемого трактата подвергается критике гипотеза о его скрытом замысле.

Ключевые слова: свт. Евстафий Фессалоникийский, «Об исправлении монашеской жизни», средневековое византийское монашество, монашеский идеал, архиерей и монахи, византийская риторика.

Свт. Евстафий, митрополит Фессалоникийский¹, — очень плодовитый духовный писатель, хотя в России он малоизвестен, поскольку ни одно из его произведений на русский язык до сих пор полностью не переведено² Одной из тем, особенно занимавших свт. Евстафия, было монашество, состоянием которого он был живо озабочен. Этой теме посвящено, в числе прочих, особое его сочинение — Ἐπίσχεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτόν, то есть «Рассмотрение монашеской жизни с целью исправления проводящих ее», или, как традиционно переводят это название, «Об исправлении монашеской жизни».

При чтении данного произведения сразу становится очевидной его необычность: оно не похоже ни на одно сочинение духовного жанра, принадлежащее перу отца Церкви. В нем есть достаточно признаков, позволяющих считать его проповедью увещательного характера, но также много сатиры, доля которой в этом произведении столь велика, что профессор А. В. Говоров с уверенностью утверждает, что это не что иное, как сатира³, притом довольно резкая. В нем есть, кроме того, немало созерцательных рассуждений о значении символов из обрядовой стороны монашества. Язык этого сочинения — отточенный и архаизированный, автор постоянно и мастерски использует различные речевые фигуры, часто ссылается не только на Священное Писание, но и на античную литературу. Количество аллюзий и прямых цитат из античной литературы и их разнообразие и разносторонность настолько велики, что по этому параметру с данным произведением едва ли может сравниться какое-либо другое святоотеческое сочинение. В нем несколько раз встре-

¹ Ок. 1115–1196/7 гг.

² О его жизни и литературных трудах см.: Буганов, Илюшечкина, Метцлер 2008. С. 293–298; Каждан 1967. С. 87–106; Говоров 1883. С. 14–37, 43–67, 139–165; Арсений, игум. 1866. С. 475–501, 275–307. Наиболее полную библиографию по этой теме можно найти в монографии К. Метцлер (Metzler 2006b. S. 601–624).

³ Говоров 1883. С. 157.

чается художественное описание внешности монахов и их поведения, что также не свойственно произведениям духовного содержания. Автор подчас пускается в тонкие рассуждения и находит интересные решения поставленных им вопросов.

Такое своеобразие трактата даже дало повод некоторым утверждать, что свт. Евстафий написал его не ради духовной пользы — исправления монахов, а главным образом ради довольно мелочной цели — оправдать себя от возведенного на него обвинения. Обосновывают это предположение тем, что адекватно воспринять и оценить такой текст по достоинству способны были только люди с очень высоким уровнем образования, тогда как монахов святитель бранит за их упорное отвращение от знания⁴. Подробнее об этой гипотезе скажем после.

Дело в том, что свт. Евстафий, являясь фессалоникийским архиереем, был сильным и безбоязненным обличителем неправды и проявлял большую ревность об искоренении пороков (которые, судя по всему, часто принимали крайние формы⁵). В связи с этим, после его недолгого пребывания на кафедре, на него был сделан донос в Патриархию, сущность которого остается нам неизвестной, но последствием этого доноса стал вызов святителя в Константинополь. Кроме того, недоброжелатели сделали все возможное, чтобы удалить митрополита Евстафия с кафедры, так что, возможно, он был вынужден спастись от них бегством⁶. Находясь в удалении от своей паствы, он и создает данный литературный труд.

⁴ Бичеванию воинствующего невежества в монашеской среде отведено в трактате довольно много места: *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 126–133, 141–147 (Metzler 2006a. S. 140–150, 158–164). А. В. Говоров считает, что эти главы можно считать «лучшими и любопытнейшими местами сатиры» (Говоров 1883. С. 161).

⁵ Особенно ярко свт. Евстафий изображает лицемерие в современных ему монахах, которое, по его же словам, было ненавистно ему больше всего. См.: Говоров 1883. С. 145–148; Арсений, игум. 1866. С. 275–277.

⁶ О гонении на свт. Евстафия в Фессалониках см.: Каждан 1967. С. 87–106; Говоров 1883. С. 36–37; Арсений, игум. 1866. С. 483–489.

1. ДАТИРОВКА ТРАКТАТА

В этом памятнике есть указания на время его создания. Во-первых, сочинение свидетельствует, что к тому времени уже не было в живых императора Мануила Комнина⁷, почившего 24 сентября 1180 г. Во-вторых, незадолго перед тем преставился Александрийский патриарх Елевферий⁸, который отошел ко Господу также в 1180 г. И в-третьих, свт. Евстафий написал это сочинение, отсутствуя в Фессалониках из-за гонения на него, о чем он сам ясно пишет⁹.

Последовательность событий в конфликте жителей Фессалоник со своим архиереем следующая: против свт. Евстафия в патриархии было возбуждено судебное дело по обвинению его в дисциплинарном правонарушении. Зачинщиком доноса на митрополита был некий клирик Лев, подписывавшийся Πτωχός (Бедняк). В какой-то момент свт. Евстафий увидел свое изображение, на котором было написано: μνησίκακος ἀνὴρ (Злопамятный человек) и Ἀρχιερεὺς Θεσσαλονίκης ὁ ἄρτι (Недавний Фессалоникийский архиерей¹⁰), под надписями было помещено его карикатурное изображение. Одно место из его «Речи к жителям Фессалоник» можно понимать как убедительную реплику по поводу этой нападки¹¹, а также об этом сказано и в исследуемом сочинении¹². Против

⁷ *Eustathius Thessalonicensis*. De emendanda vita monachica 66:1 (Metzler 2006a. S. 78).

⁸ *Eustathius Thessalonicensis*. De emendanda vita monachica 107:6–7 (Ibid. S. 118).

⁹ *Eustathius Thessalonicensis*. De emendanda vita monachica 140:10–11 (Ibid. S. 158).

¹⁰ А. П. Каждан, сознавая, что выражение «ὁ ἄρτι» двузначно, более склоняется именно к такому варианту перевода, не соглашаясь понимать эту фразу как «нынешний Фессалоникийский архиерей». См.: Каждан 1967. С. 103.

¹¹ В послании к жителям Фессалоник он говорит: «Вы говорите, что имеете недавно назначенного архиерея, то есть меня. И правильно говорите, ибо я все еще являюсь им...» (Ἀρχιερέα ἔχετε λέγετε τὸν ἄρτι, ἐμὲ δηλαδὴ καὶ καλῶς λέγετε. Εἰμι γὰρ ἔτι...). См.: *Eustathius Thessalonicensis*. Epistula ad Thessalonicenses 26:2–8 (Tafel 1832. P. 164). Очевидно, что он имеет в виду именно эту надпись.

¹² *Eustathius Thessalonicensis*. De emendanda vita monachica 187:8–9 (Metzler 2006a. S. 214): «...[монахи], по страху уклоняющиеся от несчастных епископов, обвиняют их

содержащегося в этой надписи упрека в злопамятстве свт. Евстафий выставляет в свою защиту особое сочинение¹³. На то, что рассматриваемое нами произведение он написал во время своего отсутствия в Фессалониках, указывают еще некоторые его речи на святыю Четыредесятницу и некоторые письма¹⁴.

Для датировки сочинения также имеет важное значение то, что свт. Евстафий пережил завоевание Фессалоник норманнами в 1185 г., находясь в разоряемом городе в сане митрополита. Об этом событии он оставил историческое повествование — одно из лучших своих сочинений¹⁵. В исследуемом же трактате ни разу не упоминается об этом бедствии, однако это еще не дает нам права безоговорочно утверждать, что он был написан прежде этого события, хотя, скорее всего, так и было. Такое суждение можно вынести на следующих основаниях: во-первых, было бы странно, если бы в таком пространном обличительном сочинении не было бы даже намек на столь недавнее бедствие; во-вторых, потерпевшие жители разоренного города нуждались не в обличении (и притом столь резком), но в утешении и ободрении.

К. Метцлер соглашается с С. Шёнауер в том, что наиболее верная датировка трактата — период между 1180 и 1185 г.¹⁶. Эти ученые исходят из того, что в базельской рукописи он расположен между двумя однозначно датированными сочинениями свт. Евстафия: одно сочинение — это «Надгробная речь императору Мануилу Комнину» († 24.09.1180), второе — «Сказание о взятии Фессалоник», написанное на следующий год после этого события, то есть в 1186 г. Это предположение

в злопамятности» (...ἐκκλιόμενοι φόβῳ ὑπὸ τῶν ἑλεεινῶν ἐπισκόπων μνησικαχίας αὐτοὺς γράφονται).

¹³ *Eustathius Thessalonicensis. Adversus implacabilitatis accusationem* // PG 136, 407–500.

¹⁴ Подробнее см.: Metzler 2006b. S. 13–14.

¹⁵ Последнее издание — Kyriakidis, Lavagnini, Rotolo 1961.

¹⁶ Metzler 2006b. S. 23–24; Schönauer 2005. S. 713.

подтверждается и убеждением профессора А. В. Говорова, который пишет, что с наибольшей вероятностью гонение на святителя и его изгнание могло произойти во время правления не благоволившего к нему императора Андроника (1180—1183).

2. СТРУКТУРА ТРАКТАТА

Трактат «Об исправлении монашеской жизни» состоит из 205 глав. В самом его начале автор указывает на его содержание: «Я напомину им о той цели, ради которой они отказались от принадлежности к разряду мирян и от мирского общества, и приведу им на размышление обеты, которые они принесли перед начатием новой жизни... После того как будет сказано об этом... я полагаю предоставить достоверное свидетельство о жизни и поведении местных монахов: какими они становятся после ухода из мира»¹⁷. Еще раз он обозначает содержание начинаемого им труда в 5—6 главах: «То так обстоит дело с тем, что они избрали и пообещали непоколебимо и твердо (и это точно так, а не иначе), постольку должно кратко сказать о том, что мы видим у них сейчас... Итак, прежде необходимо написать и поведать в общем о современном нам монашеском житии в нашей области, ибо вступившие в него прекратили мирскую жизнь, а затем, в соответствии с этим методом, надо добавить и о том, что они делают сразу же по принятии монашеского образа, — и так закончить слово, которое мы начали». Согласно этому в общих чертах намеченному плану можно выделить ту часть произведения, где речь идет об идеале монаха (первые двадцать четыре главы), и другую, в которой реальная жизнь монахов противопоставляется идеальной с резкими обличениями и увещаниями¹⁸.

Есть и другой вариант не подробного деления этого произведения, предложенный К. Метцлер: вступление (первые две главы), в котором намечается структура сочинения, первый раздел (главы 3—75), по-

¹⁷ *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 1—2 (Metzler 2006a. S. 6—8).

¹⁸ Говоров 1883. С. 159.

священный монахам великого образа, второй раздел (главы 76—158), в котором говорится об отдельных аспектах действительной жизни великосхимников, и третий раздел (главы 159—205) — об идеальной и действительной жизни монахов, не имеющих великого образа¹⁹.

Однако на самом деле трактат имеет не вполне четкую структуру, невозможно представить в нем все тематические разделы и составляющие их главы в стройной последовательности и без повторений, потому что главы, которые можно было бы объединить в один тематический раздел, могут находиться в разных частях произведения, хотя в основном объединенные одной темой главы следуют непосредственно друг за другом. Это и позволило К. Метцлер расписать тематическую структуру трактата по главам²⁰, хотя надо сказать, что поскольку в данном произведении, разделенном на 205 глав, едва ли возможно выявить более обобщенную рубрикацию, постольку тематические разделы, которые указала К. Метцлер, весьма условны и, в силу большого объема произведения, слишком многочисленны.

3. ТЕМАТИКА ТРАКТАТА

В этом произведении рассматривается ряд тем, которые можно разделить на два рода: созерцательно-богословские рассуждения о различных сторонах монашеской жизни и обличения различных пороков в монашеской среде. Первый род тем можно назвать рассуждениями о монашеском идеале, а второй род — изображением неблагоприятной действительности монашеской жизни.

Первый род тем, раскрываемых автором, — это рассуждения о различных сторонах монашеской жизни и осмысление сопутствующих им символов. Они таковы: церковная иерархия и место в ней монахов (главным образом это главы 7—8 и 195—196, и еще в нескольких главах из разных частей произведения об этом имеются отрывочные

¹⁹ Metzler 2006a. S. 6*—10*.

²⁰ Ibid.

замечания)²¹, высота и совершенство великого образа (11–17), описание истинных монахов и похвала им (76–85), деятельность и созерцание (150–152), толкование слова «монах» (129–132, 141–142, 159–163), смысл употребления фимиама при богослужении (86), значение воска для свечей (87–89), смысл монашеских облачений (72)²², смысл священнодействия пострига (73–75), смысл черного цвета монашеских облачений (89–103, 110–112), смысл белого цвета (104–105, 107)²³, смысл красного цвета (105–106), достоинство единицы (149).

Скажем теперь об обличениях. Свт. Евстафий, представив в начале сочинения монашеский идеал, далее с горечью пишет о том, насколько удалась от этого идеала основная масса монахов его юрисдикции. Обвинения в разных пороках бывают несоразмерны друг с другом по объему текста. Наиболее пространны обличения в любостыжании (главы 25–30, 34–38, 57–67) и роскоши (27–30, 172), в увлечении торговой и предпринимательской деятельностью, сопряженной с причинением материального ущерба другим людям (117–124), в ненависти к образованию и образованным людям (126–133, 141–147), в пристрастной дружбе (48–55), в сопротивлении своему архиерею (8–9, 134–140, 187–189). Менее пространны обличения других пороков, таких как тайноядение (63), неуместные выходы из монастыря (38–41, 147–148)²⁴, ухищрения в искании священного сана (184–186), грех против целомудрия (182), гнев и раздражительность (44–45, 68), дерзость (46–47), ропот (47, 179–183), наушничество (47), превозношение (56) и праздность (45, 177–176).

²¹ Подробно о монашеской иерархии у свт. Евстафия пишет протопресвитер Феодор Зисис: Ζήσης Θ., πρωτοπρ. 1975а. Σ. 72–86.

²² Теме монашеских облачений и их символике посвящены две статьи Ф. Оппенгейма: Oppenheim 1931; Oppenheim 1932 — и статья протопресвитера Феодора Зисиса: Ζήσης Θ., πρωτοπρ. 1975b. Σ. 15–27.

²³ О значении черного и белого цветов в византийском церковном обряде см.: Radke 1936; о значении черного цвета в средние века: Vat-Yehouda 1983.

²⁴ О стабильности местопребывания монахов в Византийской империи есть особая статья: Nerman 1955. Ρ. 115–142.

4. АДРЕСАТЫ ТРАКТАТА И ЦЕЛЬ ЕГО НАПИСАНИЯ

Проф. К. Метцлер поставила вопрос: кому предназначено это сочинение и какая цель достигается с его помощью?²⁵ Она полагает, что исправление монахов, к которым обращается свт. Евстафий, — не единственная и даже не главная его цель²⁶. Профессор утверждает, что следует различать тех, к кому обращается автор, от тех, для кого действительно предназначено его произведение. Основной аргумент для такого суждения — это «уровень требований», предъявляемый к читателям относительно языка и стиля сочинения, а также его содержания²⁷. Как уже было сказано, данный текст действительно представляет собой литературное произведение высокого уровня со множеством аллюзий не только на Священное Писание и другие христианские источники, но и на античную литературу. Язык в нем богат лексикой и редкими словами, стиль отточенный и отличается использованием множества разнообразных речевых фигур.

Св. Евстафий неоднократно восхваляет свой родной город Константинополь²⁸ и императора²⁹. Это послужило для К. Метцлер свидетельством того, что святитель таким образом отдает дань уважения столичной знати³⁰. А отсутствие в трактате каких-либо порицаний (и даже упоминаний) по отношению к монахиням и женским монастырям, дало исследовательнице повод утверждать, что таким образом учитывается женская часть потенциальных читателей³¹.

На основании всего вышесказанного делается вывод о том, что произведение предназначено для высокообразованных читателей из светских

²⁵ Metzler 2006b. S. 291.

²⁶ Ibid. S. 292.

²⁷ Ibid. S. 293.

²⁸ К высокой похвале константинопольскому монашеству святитель постоянно обращается на протяжении глав 87–116 трактата (Metzler 2006a. S. 98–128).

²⁹ В 66-й главе (Ibid. S. 78–80).

³⁰ См.: Metzler 2006b. S. 302–303.

³¹ См.: Ibid. S. 304.

лиц, а именно для придворной аристократии. Целью же автора, по этой гипотезе, было, во-первых, снять с себя обвинение и, во-вторых, дать правильное понятие о монашестве тем высокопоставленным лицам, из числа которых многие становились харистикариями³² и эфорами³³ монастырей.

Тем не менее нельзя сводить замысел рассматриваемого труда к практической цели перед кругом читателей из светской знати, как это делает К. Метцлер³⁴: это значило бы сильно принизить его духовно-нравственное значение как святоотеческого сочинения и бросить тень на духовный образ святого отца — его автора. Современникам свт. Евстафия были хорошо известны его нравственная чистота и благородство³⁵, которые говорили сами за себя и не нуждались в искусственном подтверждении.

³² Харистикий (*χαραστικὴ δωρεὰ*) — система передачи монастырей во владение частным лицам на определенных условиях и на ограниченный период, обычно на время жизни или на три поколения. Владелец монастыря назывался харистикарием, а также эфором. Он заведовал монастырскими землями и не вмешивался в монашескую жизнь. Власть предоставления харистикия принадлежала императорам, патриархам, митрополитам, основателям монастырей и некоторым высокопоставленным государственным чиновникам (Bartusis 1991. P. 412—413).

³³ Эфорат — система передачи монастырей в ведение эфоров — мирских управляющих, которые заведовали экономическими делами. Этот термин впервые упоминается в XI в. Эфору были предоставляемы владения монастыря и вся его собственность, хранителем которых он назначался. Эфор мог играть значительную роль в избрании игумена и иногда имел право сместить его. В основном эфоров назначали ктиторы или основатели обителей. Уставы неаристократических монастырей предполагают такой способ их назначения, главным образом для сбережения монастырского имущества, для связи с внешним миром и для представительства деловых интересов монастыря, но не для того, чтобы они вмешивались во внутреннее управление обители. В аристократических монастырях эфор, как правило, является родственником ктитора, и это слово часто используется вместо харистикария, который получает доход от монастыря. Эфоры иногда злоупотребляли своими полномочиями и разоряли монастыри (Kazhdan, Talbot 1991. P. 707—708).

³⁴ Metzler 2006b. S. 307—309.

³⁵ О нравственной характеристике свт. Евстафия см.: Говоров 1883. С. 27—34.

Кроме того, если кто и хотел оправдать себя, то для этого не было бы необходимости создавать такой литературный шедевр — это можно было сделать и более простым способом. Самая правдоподобная версия, по нашему мнению, выглядит так: это сочинение было написано в первую очередь для монахов, одни из которых, более образованные, могли воспринять всё, а другие, менее образованные, могли воспринять главное, причем непонятые ссылки на различные литературные произведения не могли послужить препятствием к душевной пользе. Можно вполне принять точку зрения немецкого профессора, что данное сочинение, в числе прочего, имело целью побудить светских лиц, попечению которыхверялись монастыри, к ревности о сохранении монашеского идеала. Свт. Евстафий, разумеется, рассчитывал, что пользу от его труда будут получать и последующие поколения, поскольку он сам говорит о том, что монах должен писать с тем расчетом, чтобы написанное оценили и в будущем³⁶.

Кроме того, автор подтверждает, что, несмотря на известную долю резкости в своих обличениях, он тем не менее знает меру, потому что пишет «не ради огорчения, но ради исправления монахов»³⁷. И другими словами он совершенно ясно подтверждает, что высмеивает монахов, дабы они устыдились и исправились: «Похвалы заслуживает и тот, кто высмеивает такого (новоначального — М. С.) монаха и таким образом удерживает его порыв к дурному, а намного более — тот, кто высмеивает прошедшего в монашестве много лет. И к тому же свидетельствую, что и я в полной мере являюсь таким насмешником»³⁸.

Представляющаяся несообразность столь большого количества ссылок на античную литературу и употребления риторических приемов объясняется убеждением автора в том, что монаху необходимо черпать

³⁶ *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 128:32–37 (Metzler 2006a. S. 144).

³⁷ *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 124:4 (Ibid. S. 138).

³⁸ *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 164:6–8 (Ibid. S. 180–182).

полезное для души в сочинениях не только церковных, но и «внешних»³⁹. Естественно, что так думает ученый вития и поэт, который написал немало прекрасных комментариев на античные произведения. Насыщая произведение этими художественными приемами, автор рассчитывал убедить монахов в том, что можно превосходно использовать внешнюю ученость для духовной пользы.

Бесспорно, свт. Евстафий мог рассчитывать повлиять с помощью этого произведения и на светское общество, многие представители которого становились харистикариями и эфорами обителей. Он вполне поддерживал контроль за монастырями со стороны гражданской власти (хотя большинство духовных лиц в его время были горячими противниками этой системы). В 124–125 главах настоящего трактата он обосновывает целесообразность такого порядка. Сетую на царивший в некоторых братствах беспредел⁴⁰, он в светлых тонах представляет государственный патронаж над монастырями: «В таких монастырях есть и те, которые, добровольно подчинив себя некоему боголюбивому лицу, имеющему большую власть, предоставили ему внешнюю оборону: все делать и все переносить касательно закона и суда, а сами они, пребывая в безмолвии, заботятся о своей душе, занимаясь единственным делом — исполнением заповедей»⁴¹.

С тем, что этим сочинением святитель косвенно оправдывал себя, можно согласиться лишь с той оговоркой, что не он писал ради своего

³⁹ «Я же хотел бы, чтобы такие люди (монахи — М. С.) накапливали цветник и из внешних повествований, мыслей и изречений, из которых некогда и святейшие отцы, собирая и составляя улей, изготовляли, как мед, сладкие оные книги, в которые они вложили слова “слаще меда и сота” (Пс. 118, 103; 18, 11) и таким образом послужили благоугодно Богу» (*Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 143:1–5 (Metzler 2006a. S. 160)). См. об этом также: *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 146:14–16 (Ibid. S. 164).

⁴⁰ В 117–124 главах такие монашеские братства с силой художественного слова изображены как самые настоящие преступные группировки (см.: Metzler 2006a. S. 128–138).

⁴¹ *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 125:1–5 (Ibid. S. 138).

оправдания, но чистота его намерений и действий говорила сама за себя, в том числе и через этот литературный труд. Ведь явно, что такой авторитетный и всем известный архиерей не мог бояться клеветы на себя в патриархии.

Создавая это произведение, он исполнял пастырские архиерейские обязанности, потому что таким образом «посещал» монахов и стремился исправить их. Одна из обязанностей епископа — надзор за монастырями, св. Евстафий называет это *ἀρχιερατικῶς ἐπισκέπτεσθαι* («по-архиерейски надзирать») ⁴². Пожалуй, не случайно то, что это произведение названо «Ἐπίσκοπος»: оно замещает невозможный при отсутствии свт. Евстафия его надзор. Не осуществляя его лично, он делает это заочно — через свое красноречивое сочинение.

Итак, мы видим, что трактат «Об исправлении монашеской жизни» — духовное произведение, интересное как глубиной содержания, так и изяществом и оригинальностью литературной формы. Оно охватывает ряд разнообразных тем из области монашеской жизни. Целью же его автора было назидание монахов через обличение пороков в их среде, а также ясное и подробное начертание монашеского идеала. Этот труд был полезен и для светских лиц, которые часто становились фактическими хозяевами монастырей.

5. ЯЗЫК ТРАКТАТА, ЕГО СТИЛЬ И ЖАНР

Особенность языковой ситуации в Византийской империи в XI и XII в. состоит в том, что именно в это время стали появляться письменные памятники на народном языке, отчего язык, на котором тогда было принято писать, стал все более восприниматься как древний, а народный язык стал все более проникать в письменность. Это позволяет сказать, что время, в которое писал свт. Евстафий, является в определенном смысле переломным. Наличие довольно большой разницы между литературной

⁴² *Eustathius Thessalonicensis. De emendanda vita monachica* 138:2 (Metzler 2006a. S. 156).

и разговорной формами греческого языка, как известно, имело место в Византийской империи уже, по крайней мере, с IV в. Это было связано с тем, что грамматику традиционно преподавали по учебнику Дионисия Фракийского (I в. до Р. Х.) и непременно изучали, в первую очередь, Гомера, а также прочих античных авторов, а потом — Новый Завет и Септуагинту⁴³. Следует еще учитывать, что правление императора Мануила Великого (1143–1180), непревзойденного покровителя наук, было временем особенного процветания учености и искусства в самых различных областях, а свт. Евстафий, в свою очередь, был выдающимся ученым и ритором своего времени⁴⁴. Когда он занимал должность магистра риторов, его воспринимали как основного наставника в красноречии и стихосложении в столице не по одному лишь его положению, но и по его высокому мастерству. Поэтому язык его произведений представляет действительный интерес. Всецело изучив произведения античной литературы и проникнувшись ими, он был способен писать таким же архаизированным языком⁴⁵. При этом он, естественным образом, использует также слова и способы выражения из народного языка, поскольку на стиль художественных произведений неизбежно влияет разговорный язык⁴⁶.

Современный свт. Евстафию язык не очень хорошо изучен. Язык свт. Евстафия в данном произведении очень осложнен редкими и единственными раз употребленными словами, есть также слова, впервые введенные им в употребление, и слова, которые употребляет только он⁴⁷. Значение большинства слов, придуманных этим автором легко восста-

⁴³ Славятинская 2003. С. 462.

⁴⁴ Характеристику святителя как выдающегося и многогранного ученого и ритора довольно убедительно подтверждает проф. А. В. Говоров на основании исторических свидетельств (Говоров 1883. Т. 1. С. 26–35).

⁴⁵ Особенности эллинизации языка его произведений изложены здесь: Κουκουλές 1953. Σ. 24–27.

⁴⁶ Об элементах народного языка в его произведениях см.: Στο ίδιο μέρος, Σ. 21–23.

⁴⁷ Полный список таких слов сделан проф. К. Метцлер (Metzler 2006b. S. 99–101).

навливается по аналогии. Это, например, такие слова, как *μικροσχήμων* (ср. *μεγαλοσχήμων*), *μνησίκαλος* (ср. *μνησίκακος*), или же слова такого рода как *κωμπολίτης* (от *κωμπολίς*), *μελαμφορία* (от *μέλαν* и *φορέω*). Такое словоупотребление входит в состав выразительных средств, создающих сатирический характер произведения. Оно также обусловлено стремлением сделать речь изысканной.

Рассматриваемый трактат представляет собой не вполне определенный род литературного произведения. По форме это обращение к монахам Фессалоникийской митрополии, хотя, как было сказано выше, круг действительно предполагаемых читателей — это не только монахи. Речь ведется от первого лица, наиболее часто используются следующие роды речи: обращение к монаху в форме второго лица единственного числа (в том числе фиктивный диалог), или же рассказ о монахах, или отвлеченное рассуждение в форме третьего лица, реже используется речь в форме первого лица единственного числа. Речь автора в различных главах имеет разный характер: она может быть или увещанием, или обличением с преобладанием довольно резкой сатиры, или отвлеченным рассуждением на различные темы (богословские, философские, естественнонаучные, хозяйственные-бытовые), реже — повествованием о виденном и пережитом им самим, и она всегда образно-экспрессивна.

Жанр произведения с точки зрения христианской письменности не может быть определен однозначно. Можно назвать его увещанием к исправной жизни, которое близко к проповеди. Ф. Антонопулу определяет его стиль как имеющий элементы и проповеди, и риторики⁴⁸. При этом она подчеркивает, что византийская проповедь — это совсем не простой для восприятия текст, по крайней мере, по форме⁴⁹. Это сочинение имеет элементы как проповеди, так и сатиры.

С точки зрения античной литературы род этого произведения также не вполне очевиден: оно может быть отнесено и к судебной, и к увещательной,

⁴⁸ Αντονόπουλος 2002. Σ. 118.

⁴⁹ Στο ίδιο μέρος, Σ. 124–125.

и к показательной речи. Его тон резко обличительный, как в обвинительной речи. Главная тема произведения — это изображение недостойной жизни монахов. Поэтому для него характерно употребление судебной лексики. Изложение неисправностей монахов в третьем лице особенно явно отличает данное произведение от проповеди и побуждает думать, что речь ведется перед судьями.

6. О ПУБЛИКУЕМОМ ФРАГМЕНТЕ

Публикуемый здесь фрагмент сочинения «Об исправлении монашеской жизни» является его началом и представляет собой завершённый тематический блок из тридцати двух глав, составляющих одну седьмую часть от всего произведения. Автор указывает содержание и план трактата, в основу которого он положил принцип противопоставления монашеского идеала действительной жизни монахов. После вступления св. Евстафий напоминает о тех словах, которые каждый монах произнес при постриге, и делает акцент на том, что эти слова обязывают монахов быть святыми и приближаться к Богу, насколько это возможно для человека. Автор уделяет особое внимание иерархичности церковного устройства: монахи выходят из чина мирян и в идеале становятся выше их, а над монахами главенствует священная иерархия. Преимущественно говорится об архиереях, которые выбираются из среды монахов. Особое место святой уделяет монашеской иерархии, которая подразделяется на три чина: великую схиму, малую схиму и рясофор (в данном фрагменте речь пока в основном о великой схиме). Тема значения архиерея для подчиненных ему, и в том числе для монахов, очень важна для св. Евстафия, поскольку она напрямую связана с продолжавшимся во время написания трактата конфликтом между ним и его паствой, и он неоднократно возвращается к данной теме на протяжении всего произведения. После пространных рассуждений о монашеском идеале начинаются первые обличения: монахи обвиняются в любостыжательности и в увлечении роскошью, укоряются в нежелании взяться за духовное оружие, которое они добровольно приняли от Бога.

Произведение «Об исправлении монашеской жизни» известно по трем рукописям: В⁵⁰, V⁵¹ и W⁵², которые подробно описала К. Метцлер⁵³. Впервые оно было издано Г. Л. Ф. Тафелем в 1832 г.⁵⁴, а в 1847 г. — в его же переводе на немецкий язык⁵⁵. В 1887 г. трактат был опубликован в «Греческой патрологии» Ж.-П. Минья с латинским переводом⁵⁶. В 2003 г. Ф. Калаитзакис издал данный текст с переводом на новогреческий и комментариями⁵⁷. Последнее издание выполнила К. Метцлер в 2006 г. по трем вышеуказанным рукописям с новым переводом на немецкий и пространным вступлением⁵⁸. В подстрочном комментарии даны не только разночтения, но и установлены многие источники. Отдельным томом изданы комментарии к тексту того же издателя⁵⁹. Перевод на русский язык небольшого фрагмента трактата (гл. 117—126) был выполнен проф. В. Г. Васильевским и опубликован в «Журнале министерства народного просвещения» за 1879 г.⁶⁰ Настоящий перевод выполнен по изданию К. Метцлер 2006 г.

ОБ ИСПРАВЛЕНИИ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ

1. О верные монахи! О истинные назореи! О отшельники! О оставившие молву и житейские заботы и ради Бога водворившиеся в безвестнос-

⁵⁰ В = Basel. Universitätsbibliothek A III 20. Нач. XIII в. Л. 177об.—220об.

⁵¹ V = Città del Vaticano. Bibliotheca Apostolica Vaticana, gr. 1409. Кон. XIII—XIV вв. Л. 200—219об.

⁵² W = Wien. Österreichische Nationalbibliothek, theol.gr. 134. Ок. 1300. Л. 185—237об.

⁵³ Metzler 2006a. S. 11*—24*.

⁵⁴ Tafel 1832. S. 214—267.

⁵⁵ Tafel 1847.

⁵⁶ PG 135, 729—910.

⁵⁷ Καλαϊτζάκης 2003.

⁵⁸ Metzler 2006a.

⁵⁹ Metzler 2006b.

⁶⁰ Васильевский 1879.

ти!⁶¹ Оставившие мир и приблизившиеся к Богу, в тихом уединении через дела богоугодные обучившиеся совершенству, через созерцание востекшие до близости к Богу и, таким образом, до равенства ангелам; благословенные беглецы, свергшие дальнее рабство и так убежавшие от начальника зла, прибегшие же к истинному Владыке-Освободителю и земное обменявшие на небесное. О преподобные Божии, граждане небес, а не мира! Благосклонно послушайте меня, вознамерившегося говорить к тем из вашей среды, которые не подобны вам по жизни, и взывать к сбивающимся со стези, которую вы избрали, и примите участие в моем начинании. Быть может, так исправятся некоторые из моих подопечных, от которых я нисколько не утаю настоящего слова, но через ясное напоминание или отвращу их от неразумия, или, по крайней мере, исполню свой долг: стану обличать и увещевать без прещения⁶² (ибо налагать на них прещение⁶³ нельзя, как и на тех, кто получил тяжелое и глубокое ранение), чтобы они употребили присыпанье из горьких корнейев или приложили жгучие лекарства⁶⁴.

И для начала, прежде всего прочего, я напомню им о той цели, ради которой они отказались от принадлежности к разряду мирян и от мирского общества, и приведу им на размышление обеты, которые они принесли

⁶¹ Здесь употреблена часто встречающаяся в данном сочинении стилистическая фигура — паронимазия, то есть образное сближение слов, схожих по звучанию при частичном совпадении их морфемного состава (ἀγών — «состояние», «борьба (заботы)»; γωνία — «угол», что переведено как «безвестность»): ὃ τὴν τύρβην μὲν λιπόντες καὶ τὸν κατὰ βίον ἀγῶνα, τῆς γωνίας δὲ διὰ τὸν θεὸν γενόμενοι.

⁶² 2 Тим. 4, 2.

⁶³ Словами ἀνεπιτιμῆτως (без прещения) и ἐπιτιμᾶν (налагать прещение) здесь, очевидно, указывается на наложение наказания со стороны церковной власти, чего, судя по всему, свт. Евстафий и не мог сделать, поскольку он писал это сочинение в удалении от паствы (см.: Metzler 2006. S. 318).

⁶⁴ Ср.: «Целебными язву осыпь врачевствами» (*Homerus. Ilias* 11, 830–831 (A. T. Murray. New York, 1928. Vol. 1. P. 542. Рус. пер.: Гнедич, Жуковский 2007. С. 211:829)).

перед начатием новой жизни перед самым святейшим начальством, когда были принимаемы Великим Царем и Богом в Его синклит.

2. После того как будет сказано об этом (то есть о намерении, которым ум каждого мучился в болезни рождения⁶⁵, и об обещании, которое он родил, сделав это явным перед людьми, коих всех он собрал ради торжества о его спасении, и прежде них — перед Богом и Его ангелами), я полагаю предоставить достоверное свидетельство о жизни и поведении местных монахов: какими они становятся после ухода из мира, чтобы вы, если они делают доброе и достойное наших святых, которых они, как божественные образцы, напечатлевают и изображают в себе (такое мнение о себе они создают), благословили их и (выражусь словами псалма) дела рук их совершили⁶⁶; если же они, как бы забыв о том, что монашествуют, делают не то, что вознамерились, но все противное тому, то чтобы вы или позаботились об их исправлении, остановив то, что они творят, или, по крайней мере, приложили попечение о нас, молясь Богу о мире нашей души, поелику ныне мы еще не находимся в покое: нам досаждают лукавые духи; однако и мы видим спасительное лоно, которое одно, содержа в себе тихие гавани, обещает спасение приходящим из житейского моря.

3. Итак, да предварит наше слово речь о том, намерение чего они сами возымели, когда сначала позаботились сделаться мертвыми, и для этого мне не понадобится длинная речь, и я не потрачу времени, распространяясь сверх необходимого, ведь (слово покажет) спасение души и, таким образом, присвоение Богу вывело их из той жизни, которой они недавно принадлежали. Ибо они осудили ее, и избрали жизнь лучшую — апостольскую и посему ангельскую, — и, вступив в нее, удалились, бегая, чтобы водвориться в пустыне⁶⁷, наиболее же — чтобы возвратиться в землю обетования⁶⁸, ради которой (поскольку Бог

⁶⁵ Ср. Ис. 26, 18: «Мы во чреве приняли и болели и родили дух спасения».

⁶⁶ Ср. Пс. 89, 17.

⁶⁷ Ср. Пс. 54, 8.

⁶⁸ Ср. Евр. 11, 9 (см. Исх. 8, 27).

их призвал) они вышли из земли своей и из родства своего и пришли в ту землю и к той жизни, которые Бог показал дому Авраама⁶⁹ и тем, которые достойны, как и он.

4. Вот какова цель их переселения, ради чего один оставил жену и детей, другой — изобилие и весь сор обыденной жизни — какой бы кто ни назвал; все же вместе, оставив мирскую похоть, они возымели одно единственное избранное ими намерение, которому и последовали, будучи готовы затем взяться и за дела, через которые идут прямым путем люди, положившие такое намерение. Они занялись божественными делами не просто и как случилось или как им самим захотелось. Ибо, действительно, впоследствии они могли бы иметь оправдание, что-де преткнулись, поскольку самостоятельно положили начало, сами решили, сами предприняли, притом что никто им не напоминал, никто не учил, никто не указывал путь, никто не сковывал их по ногам ни в чем, и они, отворачившись, прокладывают иной путь, не соответствующий их прежнему намерению. Однако они не подлежат извинению на том основании, что им встретились трудности, ибо они их предвидели и начали этот путь добровольно, а по причине трудностей оставили предпринятое и, пройдя по нему немного в надежде на то, что он гладок, возвратились обратно, потому что стали ощущать его тернистость⁷⁰. Ибо они не без предварительного рассуждения начали монашескую жизнь, но после обдумывания, обсуждения, рассмотрения и научения, а многие — с наставлениями и убеждениями, причем с такими, которые исполнены страха, хотя это и просто слова, и дальнейшая речь поведает о них, сколько потребуется.

5. Итак, поелику так обстоит дело с тем, что они избрали и пообещали непоколебимо и твердо (и это точно так, а не иначе), должно кратко сказать о том, что мы видим у них сейчас. О, если бы они не уклонялись от начатого ими жительства! Ибо если только это произошло, то непременно следует исправить их по обнаружении их виновности при обличении их,

⁶⁹ Ср. Быт. 12, 1.

⁷⁰ Ср.: Вар. 4, 26; Мф. 7, 13–14.

чтобы они не совершили два тяжких греха: чтобы сами не совратились с прямого пути и чтобы не отвратили от него желающих вступить на него, для которых соблазнительен их пример.

6. Итак, прежде необходимо написать и поведать в общем о современном нам монашеском житии в нашей области, ибо вступившие в него прекратили мирскую жизнь, а затем, в соответствии с этим методом, надо добавить и о том, что они делают сразу же по принятии монашеского образа⁷¹, — и так закончить слово, которое мы начали.

7. Приведем же на память прежде всех прочих, как и следует, главенствующий среди них сонм совершенства и совершеннодействия⁷², от которого верный канон требует, чтобы они, как некие боги, по Писанию⁷³, наставляли едва ли не всех остальных, а таковы носители великого и ангельского образа⁷⁴, которые из-за него поистине велики, поскольку являются ангельскими как по каноническому требованию и установлению, так и по таинственному усовершению⁷⁵. Ведь они, повернувшись к земле спиной, скорее же — взлетев с нее на крыльях Духа словно к Самому Богу, могут, если только хотят, как наставники взирать с божественных высот на то, что в мире, уступая одному только божественному чину

⁷¹ Μετὰ τὴν τύπωσιν переведено как «по принятии (монашеского) образа», хотя для понятия «монашеский образ» в данном произведении используется не *τύπωσις* и не *τύπος*, а традиционное слово *σχῆμα*.

⁷² Словоупотребление в данном месте сходно с сочинением «О Церковной иерархии» Дионисия Ареопагита, впрочем, не совсем такое же: то, что здесь переведено как «совершенноедействие» — это *τελειοποιόν*, а в Ареопагититском корпусе это *τελειοουργόν*.

⁷³ См.: Ин. 10, 34–35 (Пс. 81, 6).

⁷⁴ Ср.: *Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ σχήματος* — «Желаешь ли сподобиться ангельского образа и быть причтенным к лику монашествующих?» (Coar 1730. P. 407). Здесь и далее часто употребляющееся на протяжении всего этого сочинения слово *σχῆμα* («образ» или «монашеская схема») переведено как «образ», реже (когда это необходимо по контексту) — как «схема».

⁷⁵ Слово *τελείωσις*, которое здесь переведено как «усовершение», имеет также значение возведения в сан, а также принятия монашеского пострига, который здесь и подразумевается.

и отдавая божественнейшее старшинство архиерейству, над всеми же последующими возвышаясь в соответствии со своим намерением и впечатлением⁷⁶. Ибо у людей в поднебесных божественных чинах, которые [чины] стоят на втором месте после сверхнебесных, те [архиереи], кто тщательно впечатлевают в себе те блага⁷⁷ — отображения Первого и Величайшего Первосвященника нашего спасения⁷⁸, — не могли бы не допустить каждому пребывать подле Него, как это и подобает им. Сами же они пребывают в последующем осиянии, чтобы от этих трех светов: от света, несравненно превосходящего солнце (каков и есть Бог), от солнцеподобного (следующего за ангельским) света, который освещает архиерея, и от лунного (если так выразиться) света монаха-великосхимника — преемственно воссияли все прочие верные Богу земные звезды, озаряя светом и согревая животворными энергиями людей, стоящих ниже их, словно тучную землю⁷⁹ для плодородия, начатки которой посвящаются Богу⁸⁰, как и самые эти монахи, и те, которые подобны им, говоря же иначе — те, кто выше них, то есть архиереи: они подобны монахам по равночестному жительству и выше их по высоте архиерейства, ведь оно и есть то самое царственное священство⁸¹, через которое, очевидно, и монахи получают благословение как безусловно и во всех отношениях меньшие — от большего⁸², хотя они, может быть, и опечалятся, услышав это (что узнаётся из того, с чем мы постоянно сталкиваемся⁸³), но они

⁷⁶ Τυπώματι — то есть впечатлением (отображением) в них ангельского образа. Слова с этой основой (τυπω-), которые неоднократно использует Евстафий, характерны для Ареопагититского корпуса.

⁷⁷ Дословно — «блага оттуда» (τὰ ἐκεῖθεν ἀγαθά), то есть «небесные блага».

⁷⁸ Ср. Евр. 9, 11.

⁷⁹ Ср. Быт. 49, 15.

⁸⁰ Ср. Исх. 23, 19.

⁸¹ 1 Пет. 2, 9 (Исх. 23, 19).

⁸² Ср. Евр. 7, 7.

⁸³ Намек на ожесточенную вражду монахов Фессалоникийской митрополии со своим архиереем, свт. Евстафием.

неблагоразумны, потому что не могут дать отчета в этой печали, если бы кто потребовал его у них.

8. Ведь если у нас всякое освящение как в святейшем крещении, так и в остальных случаях жизни крещеных и все священные степени, а для иных уже и самый монашеский постриг, через который монахи посвящают себя Богу, совершаются не иначе, как только от Святого Духа — умопостигаемо, видимым же образом — или епископами, или же священниками, которых епископы поставляют совершителями этих божественных дел, то разве кто-нибудь из монашествующих, которых самих они таинственно освящают, дерзнет противоречить тому, что он находится в подчинении стоящему выше него архиерею и что он ниже него? Ниже не только непосредственно совершившего посвящение и таким образом освятившего, но ниже и любой главы, на какую бы эти неглубокомысленные ни стали потом возносить свои головы с целью устранить ее, считая, что они сами главы, будучи в действительности шеями безголовыми и так делаясь по своему тщеславию рукотворенными изваяниями, которые противоречат создавшему их⁸⁴. Ведь они не помышляют ни того, что их избирают в отцы по решению архиерея, отец же отцов — архиерей, ни того, что они пастыри (может быть, и игумены), а архипастырь — архиерей, потому что он по своему положению выше и игуменов, а часто и один епископ стоит над епископами; не помышляют они и того, что те, которые, несколько обучившись монашескому подвигу, затем хотят идти и в иерархи, но желают этого не для того, чтобы спуститься с вершины горы на какие-то кручи, но чтобы подняться с земли на Олимп.

9. Но что это я все хожу вокруг да около и не возвращаюсь к преднамеченному ходу речи? Была же она об избрании великосхимнической жизни и об обозрении через нее всего монашеского жития, нарушая которое славные монахи нашей области делают его бесполезным, по крайней мере, для себя самих. Если же по должному порядку речи я

⁸⁴ Ср. Рим. 9, 20.

сначала занимаюсь ими, то это, как говорится, будет ясно⁸⁵ для всякого мирского чина: великого и малого, стоящего выше или ниже, ибо один поставлен высшим, другой — на втором месте, а следующий поставлен ниже его. И никто не потребует, чтобы мы занимались всеми ими, переходя от частного к общему, потому что, пожалуй, никто не станет сомневаться в истинности этого частного утверждения⁸⁶.

10. Очевидно, есть и некий монашеский чин, и не какой-нибудь, но поистине божественный, — воинство священное, Божий полк, избранные Господом; славные неба, по всему отстоящие от славных земли, у которых увеличивается зло⁸⁷; воины против демона — отступника и мятежника; подражатели ангелам и посему хранители не только душ человеческих, но и тел, которые они исцеляют, избавляя от грехов, которые и в нас часто разрушают стройный лад стихий; сами вместилища добродетели, если они подобающим образом открываются для нее; сосуды божественного мира, если они не оказываются гнилыми; напечатления апостольские, когда они в состоянии подобающим образом напечатлеть

⁸⁵ К. Метцлер заметила в словах *αὐτὸ δηλώσει* (здесь переведено как «это будет ясно») поговорку, на которую и указывает слово *φασί* («как говорится»). Полностью она приведена у Георгия Кипрского: *Ὁ τὸν ποταμὸν καθ' ἡγουμένους αὐτὸ δείξει*, которую можно перевести как «Переправляющий через реку это покажет». Впрочем, в ней пропущены слова: *τὸ ἔργον* («дело»), и тогда получается: «Переправляющий через реку: это покажет дело». Георгий Кипрский говорит, что эта поговорка о том, что познается из опыта: когда люди переправлялись через реку, один из них спросил кормчего, глубока ли река, а тот ответил: «Это покажет дело». См.: Leutsch, Schneidewin 1839. P. 83; Metzler 2006. S. 334–335.

⁸⁶ Иначе говоря, никто не станет сомневаться в истинности того, что будет сказано о монахах великой схимы, отчего излишним будет распространяться о нижестоящих чинах, потому что то, что утверждается о высшем, будет справедливо и для низшего. Здесь свт. Евстафий, как и в других местах настоящего сочинения, употребляет специальные философские термины из логики: *ἐπαγωγικῶς* — «индуктивно», «методом индукции» (что переведено здесь выражением «переходя от частного к общему») и *λήμματα* («большая посылка»), что передано выражением «частное утверждение».

⁸⁷ Ср. Ис. 26, 15.

в себе Божие; рай⁸⁸ спасительные, неприступные для нашептывающих змиев⁸⁹, через которых демон может говорить с теми, кто предоставляет им свой слух. Этот прекрасный чин, перед которым, впрочем, во всех отношениях первенствует чин архиерейский, хвалится главенствующими носителями поистине великого образа, которые непременно должны соблюсти неложным (в собственном смысле) слово «великий», равно как и словосочетание «великий образ», понимание которого, не думаю, что вмещает всякая душа, по крайней мере, такое точное понимание, чтобы созерцать это понятие в его первоначальном замысле.

11. Считается, что среди разнообразных математических фигур⁹⁰, которые подлежат нашему рассмотрению, преимущество имеет шар⁹¹, соответствующая которому неподвижная звезда⁹², вращающаяся и в своем круге заключающая в себе всё, а потому избыточная изрядной почтенностью по своей величественности, справедливо может быть названа великим образом⁹³. Так что монах, небесный по добродетели и поэтому близкий к Богу, должен неким образом отображать в себе небесную неподвижную звезду, о которой сказано выше. Пожалуй, можно считать, что отсюда он и называется монахом великого образа для этого различения: как тот шар отличен от других фигур, так и он отличается от тех, которые не подобны ему.

⁸⁸ См. Быт. 2, 8.

⁸⁹ См. Быт. 3, 1.

⁹⁰ Τῶν κατὰ μάθησιν σχημάτων πολυειδῶν, то есть буквально «Среди различных математических образов». В древнегреческом языке слово σχῆμα может обозначать как «образ», так и «фигуру».

⁹¹ Слово σφαῖρα в древнегреческом языке может обозначать как шар (сферу), так и звезду. Следует заметить, что в переводе данной главы на русский, к сожалению, невозможно сохранить ту изящность, которую ей придает тождество греческих слов «образ» и «фигура» (σχῆμα), «шар» и «звезда» (σφαῖρα).

⁹² Ἀπλανῆς (ср. σφαῖρα) — (неподвижная) звезда, в отличие от блуждающей звезды — планеты (πλανήτης).

⁹³ Μέγα σχῆμα.

12. И это да будет вкратце сказано так не вовсе, как думаю, неподобающим образом, но, как и надлежало, святейшие отцы, воспользовавшись философией, дали и иное наименование этому божественному великому образу. Ибо поскольку сказано о трех фигурах⁹⁴ для принимающихся за доказательство в соответствии с философской логикой и поскольку мыслимая первой⁹⁵ среди них почитается более прочих, которые следуют за нею, потому что они посредством нее становятся совершенными, то есть вторая и третья фигуры, как об этом говорят мудрецы⁹⁶, постольку, вероятно, отсюда и великосхимник получил свое название. Ведь и он первенствует среди тех, которые следуют за ним, а оные суть, так сказать, второобразный мантийный монах и следующий за ним новоначальный. И честь принадлежит носителю великого образа, ибо он разумно проявил духовность как на деле, так и в учении. Он если и не убедительными⁹⁷ доводами, то, тем не менее, через убеждение от Святого Духа приводит к совершенству, которое угодно единому премудрому Богу⁹⁸, носителей низших образов. Однако большинством монахов это

⁹⁴ Σχημάτων — «фигурах». В настоящей главе речь идет о трех фигурах силлогизмов, о которых написано в «Первой аналитике» Аристотеля, поэтому здесь также следует иметь в виду, что в греческом языке «фигура» и «образ» обозначаются одним и тем же словом σχῆμα.

⁹⁵ Ср.: «Называю же я его первой фигурой» (*Aristoteles. Analytica priora et posteriora* 26b (Н. Р. Cook, Н. Tredennick. L., 1962. P. 216:33)).

⁹⁶ Свт. Евстафий действительно взял очень удачное сравнение трех монашеских образов с тремя фигурами у Аристотеля, потому что последний говорит буквально следующее: «Очевидно, что все несовершенные силлогизмы становятся совершенными посредством первой фигуры» (*Aristoteles. Analytica priora et posteriora* 29a (Н. Р. Cook, Н. Tredennick. L., 1962. P. 234:30–31)). Несовершенными являются силлогизмы, которые строятся по второй и по третьей фигурам, и все они сводятся к первой фигуре (*Aristoteles. Analytica priora et posteriora* 29a (Н. Р. Cook, Н. Tredennick. L., 1962. P. 232:10–19)).

⁹⁷ Дословно — силлогистическими (συλλογιστικαῖς).

⁹⁸ Ср. Рим. 14, 26.

стало восприниматься как какие-то загадки, поэтому надлежит вкратце разъяснить это. Должно же высказать и еще одну, третью мысль, которую могут понять все.

13. Рядовой ли человек, выдающийся ли человек — вообще говоря, всякий человек в жизни по сравнению с тем, кто собственно именуется монахом, может считаться невыразившимся и в известном смысле не имеющим вида, не поддающимся определению, неразличимым, не имеющим четких очертаний и неразвившимся до тех пор, пока он обращается в дольнем. Основанием же для такого суждения являются свойственные миру пестрота, многообразие, хитросплетенность и, как следствие, отсутствие четкой выраженности. Кто-то окрашивает себя в мнимую добродетель, когда проводит жизнь в низшем обществе, а затем поднимется — и перекрашивается в противоположное. Некто иной, ярящийся, как тиран, когда жизнь обеспечивает его властью, будучи впоследствии отстранен от власти, невольно принимает вид кроткого, переменяя дикость на человечность. Опять же некто в удобное время принимал на себя личину милосердия, но немного спустя изменил свой нрав на иной — на такой, который трагик мог бы назвать человекохищническим⁹⁹. И в противоположность им, мы знаем и грабителей, которые впоследствии стали щедрыми и кроткими, переменяв свой дикий нрав. Нам также известны неразумные гордецы, которые преобразились в добродетельных. Жизненный Эврип¹⁰⁰ умеет совершать множество таких поворотов, в которых человек в жизни

⁹⁹ Ἀναρπαξάνδραν. Ср.: «Кем восхищался, у очагов домашних сидя иль выходя на площадь шумную, люд фиванский так, как Эдипом? Ведь это он от хищницы гибельной (τὰν ἀρπαξάνδραν) уберег страну дорогую нашу» (*Aeschylus. Septem contra Thebas 769–776* (C. J. Blomfield. L., 1829. P. 73)).

¹⁰⁰ Пролив в Эгейском море, разделяющий части континентальной Греции Эвбею и Беотию. Ширина его в самом узком месте составляет всего 36 м., из-за чего ветер прогоняет через него волны с необычайной силой, причем каждые шесть часов в нем после краткого затишья меняется направление течения. Свт. Евстафий уподобляет этому проливу человеческую жизнь, подчеркивая этим ее многомятежность и непостоянство.

бывает многоликим и более многообразным, чем Протей¹⁰¹, не сказать, до какой степени.

14. И, таким образом, жизнь через многоликость и неопределенность, а потому и через непостоянство свидетельствует о благообразном существе, человеке¹⁰², что у него нет никакого образа. Ведь неопределенность в известном смысле представляет собой ущербность. Но как только он, поставив перед собой зеркало совести, устремит в него свой умственный взор и, рассмотрев духовным представлением, от сего познает, что он не имеет подобающего человеку образа, как мог бы сделать и Навуходоносор¹⁰³, когда он утратил естественные черты, а позднее — Тиридат¹⁰⁴ (нужно ли добавлять сюда цирцейские мифы?¹⁰⁵), тогда-то, опечалившись, он обдумывает, что он мог бы сделать, дабы преобразовать себя в некий единый образ и прекратить в себе это непостоянство. И вот, взойдя помыслом к величию солнца, а также к величию луны и подивившись первому, как оно всегда пребывает в неизменном образе, а постоянные прибывания и уменьшения лунные осудив из-за их многообразности, он бежит от земли, из-за которой

¹⁰¹ Протей — один из богов греческого пантеона, сын и слуга Посейдона. Основным свойством этого бога считается неуловимое изменение обличия, так что эпитет «Протей» стал синонимом обманчивой и маскирующейся души (см.: Gray 1916. P. 261): «Огненнооком сначала представился львом бородатым, после того леопардом, драконом и вопреку огромным, деревом вдруг обернулся высоким, текучей водою» (*Homerus. Odyssea* 4, 456–458 (M. L. West. B., 2007. P. 82)).

¹⁰² Ср. Быт. 1, 31.

¹⁰³ Ср. Дан. 4, 33.

¹⁰⁴ Армянский царь Тиридат III правил во время римского императора Диоклетиана. После того как он предал жесточайшим мучениям святых дев (их память 30 сентября ст. ст.), он отправился на охоту, во время которой на него напало лютое беснование, так что он кусал свою плоть и стал подобен вепрю, как и Навуходоносор. См.: *Συμμεῶν Λογοθέτης. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας* // PG 115, 973:A14–B12.

¹⁰⁵ См.: *Homerus. Odyssea* 10, 230–243 (M. L. West. B., 2007. P. 211), где рассказывается, как богиня Цирцея обратила в свиней дружину Эврилоха.

и на самой луне, расположенной ближе к земле, показывается какая-то нечистота лика, и делается надземным.

15. И тогда-то он, подобно безобразному и бесформенному порождению медведицы¹⁰⁶, переменившись на подобающее ему благообразие и вписавшись в народ Божий приготовленный¹⁰⁷ (говоря по-евангельски¹⁰⁸), таким образом вновь начинает принимать устойчивый благолепный образ и приобретать цвет совершенного человека, скорее же, преображаться в божественный образ, а что наиболее возвышенно во всех отношениях — в лице Божие¹⁰⁹ (говоря словами Писания). И живет он уже не безобразно, не блуждает, как в ночи прежней своей жизни, но, как днем, ведет себя благообразно¹¹⁰ и может и сам быть назван благообразным Божиим человеком¹¹¹, по подобию Господнего Иосифа в ночи¹¹², который и днем и ночью пребывал всё в том же образе Божиим, больше не обращаясь в чуждый образ, не превращаясь и не переменяясь. И такой образ (то есть образ благообразного, преображенного начала духа) есть божественный, поистине подобающий человеку и человека, прежде бывшего многообразным, преобразующий в одноликого. Но есть еще и малый образ. Почему малый? Потому что такой человек Божий, носящий черные ризы, еще не вполне достиг величия и не возвысился до поистине крайнего предела желаний, но остался все еще приземленным и только приступил к восхождению на гору, чтобы взобраться на нее при приложении к тому всех своих сил. Удалившись с гладкой равнины и от окружающего ее дымного

¹⁰⁶ «Говорят, что медведица рождает бесформенного детеныша, который подобен куску мяса, и только когда она вылизывает его, он обретает вид животного» (*Claudius Galenus. De compositione medicamentorum secundum locos 1, 1* (С. G. Kühn. Leipzig, 1826. Vol. 12. P. 425:17–426:1)).

¹⁰⁷ Речь идет о крещении человека. См.: Θεόδωροῦδης 1983. Σ. 46–47.

¹⁰⁸ Ср. Лк. 1, 17.

¹⁰⁹ См. Быт. 1, 27.

¹¹⁰ Рим. 13, 13.

¹¹¹ Втор. 33, 1.

¹¹² См. Мк. 15, 42–43.

испарения, приблизившись же к чистейшему воздуху и животворному духу, он если иной раз и взирает еще на землю и на земное, то приводит себе на память то прежде бывшее, из-за чего он утратил истинный человеческий образ, боится, чтобы ему не лишиться этого восхождения и по ниспадении не начать утверждаться на чем-то худшем.

16. Но когда сей, вострепетав от страха, где был страх¹¹³, возьмет свои крылья рано утром¹¹⁴, которое он встречает¹¹⁵ бодрствуя в молитвах, которые слушает Бог¹¹⁶, и закрывает свои очи, равно как и все прочие свои чувства, чтобы уже вовсе не иметь желания быть человеком земли, но — сверхнебесным, и утвердится в решении вступить на вершину горы добродетелей, оставив застойность воздуха, присущий ему сумрак и разнообразные бури, и стать на безоблачном месте, присно сияющем, и когда, наконец, он добьется цели этого своего устремления, то есть озарения, и возвратится к Богу, став на высочайшем месте, призирая с которого, Господь надзирает за всеми сынами человеческими¹¹⁷, и некоторым образом сделается способным, подобно Богу, приникнув, и сам надзирать за людьми, которые подлежат его надзору, и сам делать все, что хочет¹¹⁸, — тогда-то, превзойдя малый образ настолько, что невозможно и представить, он станет обладателем великого образа. Его прославляет единое светлое лице и изрядное величие, когда он является пред лице великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа¹¹⁹, Единого от сверхсветлой Троицы. И в остальном духовном снаряжении он снабжен так же величественно и единовидно и потому оказывается неложным в принятии великого образа, который можно было бы назвать и величайшим,

¹¹³ Пс. 52, 6.

¹¹⁴ Пс. 138, 9.

¹¹⁵ Дословно — «утренюет» (ὀρθριζει) (Пс. 62, 2).

¹¹⁶ Пс. 144, 19.

¹¹⁷ Пс. 32, 13.

¹¹⁸ Пс. 134, 6.

¹¹⁹ Тит. 2, 13.

если бы отцы, хорошо рассудив, не отделили бы его от превеличайшей единообразности Божией, перед которой, поистине вечно сущей, все прочие единообразности представляются лишь какими-то тенями.

17. Так вот, поскольку такова как бы в тройком уразумении великосхимническая жизнь, как было сказано, в убежище добрых христиан, когда они желают укрыться от поражающих из воздуха врагов¹²⁰, то блажен тот, кто в соответствии с этим поистине принял образ (то есть изобразился богообразно) и божественнейшим образом сформировался¹²¹, став как бы во образе Божиим¹²², отчего и улучил величие по самой природе. Он также приводит к совершенству тех, кто ниже великого и, таким образом, первого образа, по философскому изречению¹²³, и восполняет недостатки каждого из них божественным методом умозаключения¹²⁴, через который осуществляется постижение благ, — поистине, он, простираясь даже до подражания небесному, будет словно начертан на том, что лежит еще дальше. И, таким образом, блажен тот, к кому относятся слова об этих трех образах¹²⁵, ибо он на великосхимническую ступень поднялся, словно на третье небо¹²⁶. Окаянен же, и не единойжды, но троекратно тот, кто, напротив, притворно лицедействует в этом образе и в то время, как по виду¹²⁷ представляется добровольно прибегшим к Богу,

¹²⁰ Ср. Пс. 55, 3.

¹²¹ Четыре синонимичных выражения: ἀληθῶς ἐσχηματισμένος (εἶτ' οὖν εἰδοπεποιημένος θεοειδῶς) καὶ θειότερον μεμορφωμένος, ὡς οἶα ἐν μορφῇ Θεοῦ καθεστῶς — невозможно перевести на русский язык адекватно ввиду отсутствия в нем достаточного количества синонимов. В этих выражениях использованы близкие по значению понятия σχῆμα («образ», «фигура»), μορφή («форма», «образ»), εἶδος («вид», «образ»).

¹²² Ἐν μορφῇ Θεοῦ καθεστῶς. Ср.: Ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων (Флп. 2, 6).

¹²³ Aristoteles. Analytica priora et posteriora 26b, 33 (Н. Р. Cook, Н. Tredennick. L., 1962. P. 216).

¹²⁴ См.: 12-ю главу.

¹²⁵ Дословно — «три этих слова» (λόγων τρισῶν).

¹²⁶ Ср.: ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ (2 Кор. 12, 2).

¹²⁷ Дословно — «по образу», «по схиме» (σχήματι).

в действительности является отпавшим от Него, как будто или насмехаясь, или действуя не по доброй воле, или даже корыстно выставляя добро на торг. Таковой, солгав против уже тройко истолкованного великого образа¹²⁸, не преобразился логически в лик Божий и живет алогично, заходя в тупик от злобы вселукавого, и, поползнувшись не в неведении, ниспал с неба, по подобию денницы¹²⁹. И было бы ему лучше, как он и подтвердил во время пострига, не причитаться к Божиему воинству, нежели, когда он стал причтенным, солгать¹³⁰, ведь первое подвергло бы только суду, а второе принесло строгое осуждение.

18. Позвольте же, сделаем краткое рассмотрение того, что обещают принявшие образ духовного величия и таким образом обещавшие быть представителями Бога, чтобы через сравнение с этим их дел нам узнать, строго ли подражают образцу те из живущих среди нас, которые преобразуют себя в Божественное лице. Вот сжатое и весьма поверхностное изложение сего предмета.

19. Во-первых, из арсенала Божества берется то, что ограждает их в духовной брани, вступить в которую они готовятся, а именно: то, во что они священнолепно облачаются по образу оружия, с вечера хранится в алтаре¹³¹, освящаясь и оттого делаясь крепким, как доспехи. В наступающий же день это износится для облачения на обряд святого посвящения, который продолжается до полудня, чтобы и таким образом вечером, и утром, и в полдень были возвещаемы чудеса Божии¹³². А когда должно совершаться таинство этого действия, тогда прежде поют духовные песни

¹²⁸ См. выше: главы 11–13.

¹²⁹ Ис. 14, 12.

¹³⁰ «Благо тебе, как сказано, не давать обета, нежели дать и не исполнить». См.: Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ σχήματος // Goar 1730. P. 408. Ср. 2 Пет. 2, 21.

¹³¹ «С вечера приносятся облачения готовящегося принять святой образ во святой алтарь и полагаются у подножия святого престола». См.: Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ σχήματος // Goar 1730. P. 407.

¹³² Пс. 54, 18; 70, 17.

и псалмы, знаменуя этим радующуюся душу (ведь и пение есть нечто радующее, в силу чего и говорится, что никакое скорбящее существо не поет¹³³), за которыми следуют и ублажения произволивших таким образом преобразаться по Богу, и осуждение мирской жизни¹³⁴, возглашаемое в псалмопении, а также в чтении Евангелия как бы от лица хотящего принять постриг, так как он разочаровался в мире и гнушается им, пусть даже он и был прежде всецело занят одним только дольным и попираемым, презирая горнее. К тому же поскольку монах уже приблизился к Богу, стал перед Ним и на самом деле приступил к Нему, то пришедшего вопрошают, с какой именно целью он приступил и готов ли он пребывать в монастыре и подвиге даже до конца¹³⁵, то есть не только жить в чистоте и непорочности, но жить так даже до смерти. Затем его еще вопрошают о послушании, терпении, скорби, трудностях и о прочем, подобном сему и, после того как он согласится, его наставляют, чтобы он смотрел, что обещает и кому вверяет свой обет: очевидно, что Богу и ангелам, образа которых он желает¹³⁶.

20. Ему внушают также, что ангелы предстоят, записывая то, что он обещает. Он научается и тому, что так отрекающийся обещает принять крест и смерть¹³⁷, и, что отныне он должен распинаться и умерщвляться для мира, а мир — для него¹³⁸, чтобы ни он не обращал свой ум к миру (ведь он поднят через распятие от земли на высоту), ни мир не был бы вожделенен для таким образом вознесенного через сроднившееся с ним, которое словно хватается за распятого и стаскивает его вниз. Ведь его тотчас призывают

¹³³ Ср.: «Никакая птица не поет, когда она голодна, или мерзнет, или претерпевает какое-нибудь иное неудобство, ни даже соловей, ни ласточка, ни угод, которые, как говорят, тогда поют печальные песни» (*Plato. Phaedo* 85a:5–8 (J. Burnet. Oxford, 1900 (1967). Vol. 1.)).

¹³⁴ В данном произведении слово *βίος* неоднократно употреблено в значении именно мирской жизни, поэтому и здесь оно переведено выражением «мирская жизнь».

¹³⁵ См.: *Goar* 1730. P. 407.

¹³⁶ См.: Там же.

¹³⁷ «Образ есть не что иное, как обещание [понести] Его крест и смерть». См.: Феодор Студит, прп. 2010. С. 420.

¹³⁸ См. Там же. Ср. Гал. 6, 14.

отречься и от братьев, и от всякого родства, и от дружеских отношений, и от мирских молв, попечений и стяжаний, то есть от имущества, удовольствий и славы после пострига, и не от всего этого вообще, но от того, что суетно, что житейское¹³⁹, так как ведь уже начинаются другие, богоприличные удовольствия, главное из которых — помнить о Боге и так веселиться¹⁴⁰, а также другие славы, которыми и Сам Бог славно прославляется¹⁴¹. Очевидно, что именно таковы славы, которые происходят от труда по Богу, словно от отца, если только труды порождают славу, как мы знаем.

21. К тому же он призывается отречься и от самой души своей¹⁴². От какой души? От той, по которой душевный человек не помышляет о духовном¹⁴³, погубив которую¹⁴⁴ он берет крест и следует за Христом. Приступившего в это время к Богу также убеждают не желать ни послаблений, которые любят живущие «как все» и потому расслабленные, ни беззаботности, ни наслаждений. Его побуждают и к духовным подвигам, и к нищете¹⁴⁵, которую кто-нибудь может назвать или нищетой в духе, в которой нищенствуют грехами, или нищетой по отношению к мирскому изобилию. Он также призывается к благому плачу, которым занимается, как было сказано, распинаемый и умерщвляемый, и ищет через него разрешения¹⁴⁶, и плача говорит: «Горе мне, что скитание мое продолжилось¹⁴⁷, и я все не разрешаюсь от сей жизни!» Ему также заповедуется терпеть, если случится, голод, жажду, наготу и оскорбления ради многой его награды на небесах, по причине которой ему следует радоваться¹⁴⁸. И он также может при сем

¹³⁹ См.: Goar 1730. P. 407.

¹⁴⁰ Пс. 76, 4.

¹⁴¹ Исх. 15, 1.

¹⁴² См.: Goar 1730. P. 407.

¹⁴³ Ср. 1 Кор. 2, 14.

¹⁴⁴ См.: Мф. 10, 39; Мф. 16, 24; Goar 1730. P. 407.

¹⁴⁵ См.: Goar 1730. P. 407–408.

¹⁴⁶ Ср.: Тим. 4, 6; Флп. 1, 23.

¹⁴⁷ Пс. 119, 5.

¹⁴⁸ См.: Мф. 5, 12; Goar 1730. P. 408.

сказать: «Кто же может спастись?» — зная же из Евангелия, что невозможное для людей возможно для Бога¹⁴⁹, он благоговейно молчит, поступая правильно, лишь преклоняясь и так обещая, принимает произносимое, тотчас увлекаясь тем, что слышит в это время: что Бог избрал его, отделил от жизни в миру и поставил его как бы перед Своим лицом, в которое он, возвеличиваясь, преобразуется, чтобы ему состоять в Его воинстве, в ангелоподобном жительстве, на высоте небесноподражательного жития¹⁵⁰.

22. И как же все это страшно, братья мои! Меня же более приводят в страх и те слова из божественнейшей книги отречения, что сей восприимлемый слышит, что он, как будто оглашенный, принимает крещение в этот момент как для начала иной жизни¹⁵¹, так и для отложения жизни мирской, правильнее же сказать, в спасительное возрождение¹⁵² и во очищение грехов своих и делается сыном света¹⁵³ и что Сам Христос Бог со святыми ангелами сорадуется его покаянию¹⁵⁴, закалявая откормленного теленка¹⁵⁵, и что с этого часа он побуждается жить достойно призвания¹⁵⁶, удаляться от суетного пристрастия и уже больше не возвращаться вспять, чтобы, как говорит постригающий, не быть ему соляным столпом, подобно жене Лотовой¹⁵⁷, или будто бы псом, возвращающимся на свою блевотину¹⁵⁸, или не уподобиться человеку,

¹⁴⁹ См. Мф. 19, 25–26.

¹⁵⁰ См.: Goar 1730. P. 408.

¹⁵¹ Ζωήσ. Слово ζωή («жизнь») в святоотеческом употреблении обозначает, в том числе, жизнь в абсолютном и подлинном смысле. Везде, где в Евангелии от Иоанна речь идет о жизни вечной, используется именно это слово, в частности тогда, когда Господь называет Себя Жизнью (Ин. 11, 25; 14, 6).

¹⁵² Ср. Тит. 3, 5.

¹⁵³ Ср.: 1 Сол. 5, 5; Еф. 5, 8.

¹⁵⁴ Ср. Лк. 15, 7.10.

¹⁵⁵ Лк. 15, 23.

¹⁵⁶ Еф. 4, 1.

¹⁵⁷ Быт. 19, 26.

¹⁵⁸ 2 Пет. 2, 22.

возложившему свою руку на плут и оборачивающемуся назад и потому не благонадежному для Царствия Божия¹⁵⁹.

23. Святая же сия книга к тому же повелевает великосхимнику удаляться от непослушания, прекословия, гордости, вражды, гнева, крика, хулы, клеветы, безделья, дерзости, частной дружбы, тайноядения, тщеславия, ропота, наговоров, от обособленного стяжания жалких вещей¹⁶⁰, называет ли увещание жалким все житейское, так как оно делает достойным жалости того, кто прилепляется к нему, или же оно называет жалким только самое ничтожное, чтобы монах не предпринимал стяжания даже самых незначительных вещей. Это, разумеется, предписывается истинным нестяжателям в полном смысле слова, которые почти единственное что имеют — это самих себя¹⁶¹. Если же и нужно им иметь что-нибудь (а они, несомненно, будут иметь), как угодно Богу, то и это не выходит за пределы сего книжного наставления. Ведь им как святолепное стяжание заповеданы братолюбие, безмолвие, кротость, благоговение, размышление над божественными речениями, чтение, труд по мере сил, воздержание, терпение до смерти¹⁶².

24. Когда же объявлены эти наставления, тогда увещание не останавливается на голом слове, но принимающего схиму вопрошают, обещает ли он соблюдать все это в надежде не на свою, но на Божию силу, и ему заповедуются терпеливо пребывать в этих обетах до конца жизни, опять же не своею силою, но благодатию Христовой. И после того как постригаемый ответит: «Ей, отче» — и таким образом сделает надежным духовное сокровище, постригающий произносит молитвенные пожелания¹⁶³

¹⁵⁹ См.: Лк. 9, 62; Соар 1730. Р. 408.

¹⁶⁰ См.: Соар 1730. Р. 408.

¹⁶¹ Ср. высказывание прп. Иоанна Кассиана: «Монах — тот, кто единственное, что имеет, это самого себя» (цит. по: Καλαϊτζάκης 2003. Σ. 297).

¹⁶² См.: Соар 1730. Р. 408.

¹⁶³ То есть речь, обращенную к постригаемому, в которой постригающий выражает надежду на то, что Бог приведет его ко спасению через путь подвижничества. См.: Ibid. Р. 409.

и, наложив печать благословения¹⁶⁴, призывает Бога, говоря, что должно соблюдать постригаемому, который в продолжение всей этой молитвы лежит ниц¹⁶⁵ и своим простертием приветствует землю, как мать, ибо он намерен направиться далеко от нее, чтобы, через безмолвие освободившись от уз плоти, в свое время оставить ее, бросив на земле все равно что, воздав земле надлежащий долг в том, что он от нее получил, и непосредственным умом восходить к Призвавшему, в ряды Которого он и записался.

25. Вот как искони люди Божии вступали в подчинение Богу. А я намереваюсь сказать, какую изобретательность впоследствии стали провялять живущие у нас святые монахи, весьма зажиточные неимущие¹⁶⁶, по первоначальному намерению восходящие на небо, а по измененному намерению утверждающиеся на земном, которые, немного побыв в уединении, затем не просто раздваиваются (и это не так, как у сыновей Молиона¹⁶⁷, мужская сила которых неодолима, и не как у платоновского двойного человека, которого раздвоение, обращенное в разные стороны, заключается в том, что сросшиеся близнецы носят друг друга на спине¹⁶⁸, и тем более не как у Яна, о котором поют и который раздваивался только в лицах¹⁶⁹), но раздвоение у них иными (не похвальными) путями переходит во множественность. И Бог от них непременно потребовал, когда они посветили себя горнему миру, чтобы они как бы обновлялись и таким

¹⁶⁴ См.: Goar 1730. P. 409.

¹⁶⁵ См.: Ibid. P. 409–410.

¹⁶⁶ В оригинале имеет место игра со словами одного корня (деривация) — βιο-: οἱ τοῦ κατ' ἡμᾶς βίου ἄγιοι μοναχοί, οἱ πολύβιοι ἄβιοι, — что едва ли возможно отразить в переводе.

¹⁶⁷ См.: «Аристарх же услышал о близнецах (т. е. о Молионидах — М. С.), но не о таких, каких мы обыкновенно себе представляем, каковыми были Диоскуры (близнецы, сыновья Зевса и Леды — М. С.), но о сросшихся [имеющих одно на двоих тело], как свидетельствует Гесиод» (*Hesiodus. Fragmenta* 14 (G. Markscheffel. Leipzig, 1840. P. 281)).

¹⁶⁸ *Plato. Symposium* 189d:7–190a:4 (J. Burnet. Oxford, 1900 (1967). Vol. 3).

¹⁶⁹ См.: Leutsch, Schneidewin 1851. P. 460.

образом перешли к возрастанию и умножению¹⁷⁰, то есть добрых дел, и к изобилванию добродетелями в себе самих, а также к возвращению множества учеников, которые уподоблялись бы им. А они обратились от горнего к дольному и, будто поверженные вниз головой, возвращают и умножают достояние своей прежней жизни, домогаясь превзойти стяжаниями даже самих людей мира сего¹⁷¹ и отвергнуть прежний сор мирской жизни как ничего не стоящий только по сравнению с последующим. Скапливая чрезмерное стяжание и обогащаясь тогда, когда они ни в чем не нуждаются и когда им следовало бы пребывать в нищете, они ничего надлежащего не выносят из изречения: «Ищите вышнего Царствия, и приложится вам все земное»¹⁷². Ведь они не допускают беззаботно, чтобы оно изливалось от Бога, так чтобы излившееся снова отчерпывать туда, где есть нужда, и таким образом возвращать это Пославшему через милостыню или посредством какого-либо иного разумного употребления, но предаются заботе об удовлетворении этой страсти, грабят и складывают накопленное, таким образом расширяя свои хранилища¹⁷³.

26. И это, может быть, было бы извинено теми, которые слишком наивны, чтобы быть строгими. Но ведь они так бесстыдно начерпывают себе стяжание, что никто не вынесет даже и слышать об этом, что и понятно. Зачем и будет копить деньги такой человек, если не на зло? И зачем учиненный быть нестяжателем будет иметь капитал, если не на грех? И мы знаем из управления местными делами, как от собственного зренья, так и по рассказам, о таких мирянах, которых обволакивала грязь и плотным слоем лежала на всем их теле, как бы какой покров, а нагота открывала многие места их тел — для взора это невыносимо; изнемогало и пустое их чрево от продолжительного истощения, и потому они скрывались от солнца из боязни быть видимыми для многих из-за

¹⁷⁰ Ср. Быт. 1, 22.

¹⁷¹ Βιστιχούς.

¹⁷² Ср. Мф. 6, 33.

¹⁷³ Ср. Лк. 12, 18.

стыда и покрывали себя мраком безвестности в жизни. Когда же они, убежав от мира, стали жить особо и вознамерились предстоять Богу, тогда просияли вполне по-мирски и бросили вызов нечистоте, начав часто погружаться в ванну с теплой водой, и таким способом не только скверну удалили от себя, но также и память о том, что они — пред лицом Божиим, то есть то, что было их неперменной обязанностью и что они добровольно избрали. Они стали наряжаться в одежды, которыми бесчестится монашеская мантия, и раздули свои животы, так что стали уже не в состоянии даже носить свою собственную тяжесть, но стали возлагать ее на массивных мулов. Так те, которые никогда не гнушались ходить по земле пешком, совершенно отреклись от нее, не то почитая ее, как мать, и не смея попирать ее ногами, не то простираясь своим умом до того, что выше земли, так что, пожалуй, и перс, о котором написал славный¹⁷⁴ Ксенофонт, скорее согласится использовать ноги для ходьбы¹⁷⁵ или кентавр откажется от коня¹⁷⁶, нежели сии соизволят пользоваться в пути своими ногами.

27. Может быть, такой великосхимник, поскольку лишь в шутку исполняет свой обет быть мертвым для всего дольного¹⁷⁷, как он обещал и исповедал, просто небрежет о том, чтобы показать это самой истиной через оставление жизни по страстям и через то, чтобы не руководиться животными порывами, а возлагает себя на подъяремное животное, как бы груз какой, и притом бесполезный¹⁷⁸, и так едет в парной упряжке бессловесных, из которых одно — вьючное животное, а другое —

¹⁷⁴ Дословно — «прекрасный» (*καλός*).

¹⁷⁵ «Прежде был у них обычай, чтобы их не видели ходящими пешком» (*Xenophon. Cyropaedia* 8, 19 (W. Miller. L., 1914. Vol. 2. P. 448)).

¹⁷⁶ *Xenophon. Cyropaedia*. 4, 3, 19 (W. Miller. L., 1960. Vol. 1. P. 356).

¹⁷⁷ «Знай же, что с настоящего дня ты должен распинаться и умерщвляться для мира ради совершенного отречения» (*Coar* 1730. P. 408).

¹⁷⁸ Ср.: «Праздный сию пред судами, земли бесполезное бремя» (*Homerus. Ilias* 18, 104 (K. F. Ameis. Leipzig, 1878. Bd. 2. P. 102. Рус. пер.: Гнедич, Жуковский 2007. С. 329)).

бессловесно в душе. Мудрствует этот несчастный и не соображает, что ему следует совершать иную верховую езду — пророческую и апостольскую, осуществляемую во спасение¹⁷⁹, возмущающую воды, которые предлагает Писание к уразумению их: они и многообразно животворящи, и сравниваются с морем по своей безмерности, в полном смысле слова великости и протяженности, а еще по причине неудобства употребления их для питья, по крайней мере, для тех, кто не способен или не достоин пить такую воду. Эта вода, если рассматривать ее в другом отношении, живет, струится¹⁸⁰ и является источником вечной жизни, хоть сей славный всадник-авва, отказываясь от такой воды как от соленой¹⁸¹, и не помышляет о верховой езде, возмущающей воды Писания, но месит бурные морские волны, водовороты и отливы, с которыми сталкивается только переплывающий через море забот мирской человек, а не тот, кто избрал безмятежную и невозмущаемую жизнь.

28. О колесничник Илия¹⁸²! Что же ты не посылаешь глас с небес [о том], как подобает этим людям Божиим ездить верхом, чтобы они от пресмыкания по земле не делали пронизательность духа непотребной?

¹⁷⁹ Аллюзия на песнь пророка Аввакума: «Разве на реки воспылал, Господи, гнев Твой? разве на реки — негодование Твое, или на море — ярость Твоя, что Ты восшел на коней Твоих, на колесницы Твои спасительные?.. Ты с конями Твоими проложил путь по морю, через пучину великих вод» (слав.: «Еда в реках прогневаешия, Господи? Еда в реках ярость Твоя? Или в мори устремление Твое? Яко всядеши на кони Твоя, и яждение Твое спасение... И навел еси на море кони Твоя, смущающыя воды многи») (Авв. 3, 8, 15).

¹⁸⁰ Дословно — «прыгает», «скачет», «резвится» (ἄλλεται). Этим глаголом также обозначается истечение живой воды из ключа, что метафорически можно понимать как подаяние жизни всем приступающим к этому источнику. Это же слово употреблено в Евангелии для обозначения истечения живой воды. См.: «Вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей (ἄλλομένου) в жизнь вечную» (Ин. 4, 14).

¹⁸¹ Ср.: «Так гнев Его унаследуют народы, ибо воды Он сделал солеными» (Сир. 39, 23). Этот перевод не соответствует ни синодальному, ни церковнославянскому, но соответствует каноническому греческому тексту.

¹⁸² См. 4 Цар. 2, 11.

Или ты, огненный возница¹⁸³, удалившись и преeminув мир сей, мало обращаешься к тем, которые не желают ревновать твоей езде, но нам предоставляешь говорить, если только Бог хоть сколько-нибудь подаст нам слово? И мы, безусловно, намерены делать это, о посвященный Богу монах! Как не всегда тебе должно ходить, но иногда и пребывать в покое, и не всю жизнь надобно стоять нестигаемо, но по временам телу должно давать и отдых лежа, и не только на земле, но, если оно потребует, и на подстилке, и на постели, и притом на застеленной, так равно и не всегда должно ходить по земле пешком, но и ездить в особых случаях, которые во множестве преподносит колесо жизни¹⁸⁴, обращающееся вверх-вниз¹⁸⁵ и вращающее житейские дела. И я имею в виду не случай болезни, хотя наше смиренное тело и заставляет нас переносить разнообразные недуги, но говорю об иных обстоятельствах, из-за которых необходимо бывает и величайшему из монахов отказываться от ходьбы пешком. Так вот, видишь ли, дальний путь вынудит его сесть на подъяремное животное, а также городское благоприличие, подобающее культурному человеку, который должен же иметь величественный вид, чтоб не смахивать на деревенщину.

29. Должно ведь и это соблюдаться во многих случаях ради несмыслимых, которые, будучи не в силах постигнуть, каков человек внутри, думают судить о нем по внешности. Поэтому, пожалуй, и не станет такой монах великого образа принимать неприглядный вид, чтобы невежды не толковали о нем криво, не преминет он и иным образом привлекать к себе встречных. Так, при случае он будет и весел, и спокойно улыбнется, а что если, увлекшись таким настроением, и смеяться станет? Не могу ведь я одобрять тех, которые вовсе отвергают смех, доколе слышу, что «блаженны

¹⁸³ Ἀρματηλάτα Ἠλία... πύρινος διφρευτής. Ср.: Ἠλίας ὁ ἔμπυρος ἀρματηλάτης (так назван пророк Илия в последней литийной стихире на Преображение Господне (слав. «огне-колесничник»; см.: Μηναῖα 1902. Σ. 334; Миния 1893. Л. 148).

¹⁸⁴ Leutsch, Schneidewin 1887. P. 316; Leutsch, Schneidewin 1839. P. 458.

¹⁸⁵ Leutsch, Schneidewin 1851. P. 61; Leutsch, Schneidewin 1887. P. 309.

плачущие ныне, ибо воссмеются»¹⁸⁶. Вот и сей служитель Божий будет настроен так же: если когда ему встретится что-нибудь привлекательное, то он и поглядывать будет приятно, и слух будет привлекать приятностью своих слов, и будет мило смотреть ясным взором, чуждым притворства, подражая прекраснейшему нашему Господу¹⁸⁷.

30. Так что подобно тому, как в свое время должно пользоваться и особой пищей, и баней для мытья, и новой одеждой, так же, соответственно, великосхимник должен употреблять и колесницу, но отнюдь не употреблять ее с излишеством, то есть не злоупотреблять ею. Он будет поступать так, если будет с благоговением помышлять о Том, Кто воссел на неоседланного осленка, как написано¹⁸⁸, и при пении победно восторжествовал над общим врагом всех — демоном; только если не будет, напротив, употреблять роскошь, подобно тем, которые и в этом предмете употребляют ее, чтобы по этой причине послушники из-за нерассудительности и, если следует так сказать, безразличия старших не совратились с прямого пути, подражая этим худым примерам и формируя духовность неискусно и фальшиво. Ведь разве и жизнь таких высоких монахов — не философия, как говорят святые отцы? Они сами в себе изображают истинного философа, поистине первого и подлинного, который свои теории строит отнюдь ни по какому другому началу, как только по тому, которое выше всякого начала и безначально, восходя к которому, постигая которое и вдохновляясь которым он обращается к постулатам, леммам, аксиомам и суждениям, посредством которых собирает благоугодные Богу теоремы¹⁸⁹, из которых составляются

¹⁸⁶ Лк. 6, 21.

¹⁸⁷ Пс. 44, 3.

¹⁸⁸ Лк. 19, 29–38.

¹⁸⁹ Ряд, состоящий из шести слов в этом предложении (*θεωρίας* — теории, созерцания, умозрения, *αἰτήματα* — постулаты, прошения, просьбы; *λήμματα* — леммы, получения; *ἀξιιώματα* — аксиомы, прошения, мольбы; *ἐννοίας* — суждения, мысли, понятия, представления, *θεωρήματα* — теоремы, созерцания, умозрения), намеренно подобраны автором так, что они одновременно подходят и для обозначения философских (логических) понятий, и для описания опыта молитвенника и созерцателя.

созерцания, которыми он озаряется, беседа с Богом в своем великом и высоком образе, презирая малое и ползающее долу и не вменяя это ни во что, потому что вышеозначенные слова и люди далеки от совершенства¹⁹⁰.

31. Но при этом я замечаю монахов малой схимы, которых больше заботит уход за конями и езда на них, которые ропщут, ворчат и крутятся туда и сюда, возможно, чтобы отворотиться от меня, а может быть, и для того, чтобы употребить попавшееся им под руки орудие против моих уст, которые многоречивы сверх меры. Но я оставляю их, поскольку они в состоянии разъяренных зверей, и, призывая их спокойно переносить мою речь о них, опять возвращаюсь к моим великим монахам и привожу им на ум то, что они пообещали Богу и что являют на деле: это не просто отличается, или разнится, или расходится, или не совмещается, но абсолютно противоположно одно другому, как будто от них даже и не требуется исправление пороков и приобретение добродетелей¹⁹¹, но как будто для того они познали пороки, чтобы только укрепляться в них, и, уяснив зло, которое борет Божьего человека, приступить к нему, и, смирившись, вступить с ним в союз, и уже больше не иметь от него неприятностей, словно они боятся, как бы то божественное вооружение¹⁹², восприняв которое из Божьего хранилища они носят на себе (как о том сказано выше¹⁹³), не [сумело] обеспечить им безопасность и они не смогли бы угасить горящие стрелы врага¹⁹⁴, которые едва ли сильны или и вовсе бессильны против железного божественного панциря и твердого щита, а также против всякого надежного укрепления, а против соломы и травы¹⁹⁵ и всякой шелухи сильны на их сожжение и истребление.

¹⁹⁰ Дословно — «потому что вышеозначенные слова и люди не достигли совершенства» (τὸ ἐντελὲς ἀπειλήφασιν). Эти слова святителя, очевидно, соотносятся с вышеуказанной аллюзией на совершенные и несовершенные фигуры силлогизмов у Аристотеля.

¹⁹¹ См.: Goar 1730. P. 408, 415.

¹⁹² См.: Goar 1730. P. 409. Всеоружие Святого Духа. Ср. Еф. 6, 13.

¹⁹³ См. выше: гл. 19.

¹⁹⁴ См.: Goar 1730. P. 409; Еф. 6, 16.

¹⁹⁵ 1 Кор. 3, 11–15.

32. Вот как, похоже, они робеют перед этим духовным оружием и, оказывается, не приводят себе на ум тех прежде воспетых священных песнопений духовного пострига, при которых, как при трубах и прочих музыкальных орудиях, благодаря которым люди отважно идут на великую войну, они с радостью вступили в войско, каждый воспевая войну против дьявола и величаясь, как было сказано, блаженствами, которые приобрели эти воины Божии. Не помышляет такой монах и об осуждении мира¹⁹⁶, слушая о котором в песнопениях¹⁹⁷ он радовался и также осуждал мир, но, как бы раскаявшись в том, что осудил хорошую вещь, он возвращается к прежнему и раболепствует перед этим, живя порочно, и не так, как раньше, но с еще большей горячностью, если только может, и не вспоминает о том, что спрашивали его, когда он начинал священное жительство и что он отвечал.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Гнедич, Жуковский 2007 — Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича, В. А. Жуковского. М., 2007. [*Hom. Iliada, Odissea (Iliad, Odyssey) / Pervod s drevnegrecheskogo N. Gnedicha, V. Zhukovskogo. Moscow, 2007.*]
- Миния 1893 — Миния. Месяц Август. К., 1893. [*Miniia. Mesiats Avgust (Menaia. The month of August). Kiev, 1893.*]
- Феодор Студит, прп. 2010 — Феодор Студит, прп. Творения в 3 т. Т. 1. Нравственно-аскетические творения. М., 2010. [*Feodor Studit, prepodobnyi. Tvoreniia: v 3 tomakh. Tom pervyi: Nравstvenno-asketicheskiie tvoreniia (St. Theodor Studites. Works: in 3 volumes. Volume 1: Ethic and ascetic works). Moscow, 2010.*]
- Goar 1730 — Euchologium sive Rituale Graecorum / Accura J. Goar. Venetiis, 1730.
- Καλαϊτζάκης 2003 — Τι φλυαρεῖ ο μέγας παπᾶς; Ευσταθίου Θεσσαλονίκης Ἐπισκεψίς βίου μοναχικοῦ. Εἰσαγωγή, κείμενο, νεοελληνική ἀπόδοση, σχόλια / Εκδ. Φ. Καλαϊτζάκη. Ἀθ., 2003.

¹⁹⁶ Τοῦ βίου. Как было сказано прежде, свт. Евстафий часто употребляет слово βίος для обозначения мира (который обычно обозначается словом κόσμος) в негативном понимании, как противоположности духовному.

¹⁹⁷ Например, см.: «Где есть мирское пристрастие?» (Goar 1730. P. 406).

- Kyriakidis, Lavagnini, Rotolo 1961 — *Eustazio di Tessalonica*. La espugnazione di Tessalonica / Ed. S. Kyriakidis, B. Lavagnini, V. Rotolo. Palermo, 1961.
- Leutsch, Schneidewin 1839 — *Corpus paroemiographorum Graecorum* / Ed. E. L. a Leutsch, F. G. Schneidewin. Göttingen, 1839. Т. 1.
- Leutsch, Schneidewin 1851 — *Corpus paroemiographorum Graecorum* / Ed. E. L. a Leutsch, F. G. Schneidewin. Göttingen, 1851. Т. 2.
- Leutsch, Schneidewin 1887 — *Corpus paroemiographorum Graecorum* / Ed. E. L. a Leutsch, F. G. Schneidewin. Göttingen, 1887. Т. 3.
- Metzler 2006a — *Eustathius Thessalonicensis*. De emendanda vita monachica / Recensuit, germanice vertit indicibusque instruxit K. Metzler. B. — Novi Eboraci, 2006 (CFHB 45).
- Μηναΐα 1902 — *Μηναΐα ὄλου τοῦ ἐνιαυτοῦ. Τόμος Γ', περιέχων τὴν ἀνηκοῦσαν ἀκολουθίαν τῶν Ἰουλίου καὶ Αὐγούστου μηνῶν*. Ρώμη, 1902.
- Tafel 1832 — *Eustathius, mitropolita Thessalonicensis*. Epistola ad Thessalonicenses // *Opuscula* / Ed. T. L. F. Tafel. Francofurti ad Moenum, 1832. P. 158–165.
- Tafel 1847 — *Eustathius von Thessalonich*. Betrachtungen über den Mönchsstand. Eine Stimme des zwölften Jahrhunderts / Hrsg. von G. L. F. Tafel. B., 1847.

ЛИТЕРАТУРА

- Арсений, игум. 1866 — *Арсений, игум.* Евстафий, митрополит Солунский, XII в. // *Духовный вестник*. 1866. Т. 14. С. 475–501; Т. 15. С. 275–307. [*Arsenius, hegumen*. Evstafii, mitropolit Solunskii, XII veka (Eustathius, the twelfth-century Metropolitan of Thessalonica) // *Dukhovnyi vestnik* (Spiritual Herald). 1866. Tom 14. P. 475–501; Tom 15. P. 275–307.]
- Буганов, Илюшечкина, Мецлер 2008 — *Буганов Р. Б., Илюшечкина Е. В., Мецлер К.* Евстафий, свт., митр. фессалоникский // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 293–298. [*Buganov R. B., Iliushechkina E. V., Metzler K.* Evstafii, sviatitel', mitropolit fessaa lonikiiskii (St. Eustathius, Metropolitan of Thessalonica) // *Pravoslavnaia enciclopedia* (Orthodox encyclopedia). 2008. Tom 17. P. 293–298.]
- Васильевский 1879 — *Васильевский В. Г.* Материалы для истории Византийского государства // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1879. Т. 202. С. 434–438. [*Vasil'ievskii V. G.* Materialy dlia istorii Vizantiiskogo gosudarstva (Materials for history of the Byzantium) // *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvescheniia* (Review of the Ministry of the popular education). 1879. Tom 202. P. 434–438.]

СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ

- Говоров 1883 — *Говоров А. В.* Евстафий, митрополит Солунский, писатель XII в. // Православный собеседник. 1883. Т. 1. С. 14–37; Т. 5. С. 43–67; Т. 10. С. 139–165. [*Gouvorov A. V. Evstafii, mitropolit Solunskii, pisatiel' 12-go veka (Eustathius, Metroplitan of Thessalonica, a twelfth-century writer) // Pravoslavnyi sobesednik (Orthodox companion). 1883. Tom 1. P. 14–37; Tom 5. P. 43–67; Tom 10. P. 139–165.]*
- Каждан 1967 — *Каждан А. П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27. С. 87–106. [*Kazhdan A. P. Vizantiiskii publicist XII veka Evstafii Solunskii (A twelfth-century Byzantine publicist Eustathius of Thessalonica) // Vizantiiskii vremennik (Byzantine Chronicle). 1967. T. 27. P. 87–106.]*
- Славянская 2003 — *Славянская М. Н.* Учебник древнегреческого языка. М., 2003 (Филология). [*Slaviatinskaia M. N. Uchebnik drevnegrecheskogo iazyka (Ancient Greek textbook). Moscow, 2003 (Filologïia).]*
- Ἀντανόπουλος 2002 — *Ἀντονόπουλος Θ.* Ἡ ὀμιλητικὴ καὶ ἡ θέσῃ τῆς σε μία νέα ἱστορία Βυζαντινῆς λογοτεχνίας // Pour une “nouvelle” histoire de la littérature Byzantine. Problèmes, méthodes, approches, propositions. Actes du Colloque international philologique Nicosie — Chypre 25–28 mai 2000 / sous la direction de P. Odorico, A. A. Panagiotis. Paris, 2002 (Dossiers Byzantins 1).
- Bartusis 1991 — *Bartusis M. C.* Charistikion // The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan. New York — Oxford, 1991. Т. 1. P. 412–413.
- Bat-Yehouda 1983 — *Bat-Yehouda M. Z.* Les encres noirs au Moyen Âge (jusqu'à 1600). P., 1983.
- Gray 1916 — The Mythology of All Races. Vol. 1. Greek and Roma / Ed. L. H. Gray, G. F. Moore, J. A. MacCulloch. Princeton University, 1916.
- Herman 1955 — *Herman E.* La “stabilitas loci” nel monachismo byzantino // Orientalia christiana periodica. 1955. Vol. 21. P. 115–142.
- Θεοδωροῦδης 1983 — *Θεοδωροῦδης Γ. Π.* Ὁ μοναχισμὸς κατὰ τὸν Εὐστάθιου Θεσσαλονίκης: διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία. Θεσσαλονίκη, 1983.
- Kazhdan, Talbot 1991 — *Kazhdan A. P., Talbot A.-M.* Ephoros // The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazhdan. New York — Oxford, 1991. Т. 1 P. 707–708.
- Κουκουλές 1953 — *Κουκουλές Φ. Υ.* Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ γραμματικά. Ἐταιρεία μακεδονικῶν σπουδῶν. Ἐπιστημονικαὶ πραγματεῖαι. Ἀθ., 1953 (Σειρὰ φιλολογικὴ καὶ θεολογικὴ 8). Σ. 24–27.

- Metzler 2006b — *Metzler K.* Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum. Untersuchungen und Kommentar zur Schrift “De emendanda vita monachica”. B. — New York, 2006 (Supplementa Byzantina 9).
- Θεοδωροῦδης 1983 — *Θεοδωροῦδης Γ. Π.* Ὁ μοναχισμὸς κατὰ τὸν Εὐστάθιον Θεσσαλονίκης: διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία. Θεσσαλονίκη, 1983.
- Oppenheim 1931 — *Oppenheim Ph.* Das Mönchskleid im christlichen Alterum. Freiburg im Breisgau, 1931 (Römische Quartalsschrift. Supplement 28).
- Oppenheim 1932 — *Oppenheim Ph.* Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Alterum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Osterkirche. Münster, 1932 (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 2).
- Radke 1936 — *Radke G.* Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer. Jena, 1936.
- Schönauer 2005 — *Schönauer S.* Flucht für den Gläubigen? Abenteuerliches aus dem Leben des Eustathios von Thessalonike // Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur / Hrsgb. L. Hoffmann, A. Monchizadeh. Wiesbaden, 2005 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7). S. 705–717.
- Ζήσης Θ., πρωτοπρ. 1975a — *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Αἱ μοναχικαὶ τάξεις καὶ αἱ βαθμίδες τῆς τελειώσεως κατὰ τὸν Εὐστάθιον Θεσσαλονίκης // Κληρονομία. 1975. Τ. 7. Σ. 72–86.
- Ζήσης Θ., πρωτοπρ. 1975b — *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Ὁ συμβολισμὸς τοῦ μαύρου χρώματος εἰς τὴν ἀμφίεσιν τῶν μοναχῶν ἰδίᾳ κατὰ τὸν Εὐστάθιον Θεσσαλονίκης // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1975. № 57–59. Σ. 15–27.

Abstract

St. Eustathius of Thessalonica. On the improvement of monastic life: chapters 1–32 / Introduction, translation from Ancient Greek and notes by M. V. Sudakov

The publication contains a Russian translation of an initial fragment of the treatise of Saint Eustathius, the Metropolitan of Thessalonica, which is known as “On the Improvement of Monastic Life”. The present fragment contains a seventh part of the whole text. The work is marked by a very thoughtful description of the monastic ideal, which involves usage of the philosophic discourses and a lot of references to antique authors. In the fragment, published here, the author considers the following subjects: his intentions and the general outline of the work, the monastic ideal, the aim of the renouncement from the world, the principate of the

СВЯТИТЕЛЬ ЕВСТАФИЙ ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ

bishop for the monks. In the preface the subjects of the treatise are represented and an attempt to clarify its real intention is made. In the article a bright peculiarity of the text is emphasized: this spiritual writing, which was created for the improvement of the monks, contains a lot of features, which are specific for the secular literature. This peculiarity of the writing made some researchers think, that it was addressed not to monks, but to high-educated secular public and that aim of it is not so much spiritual, as worldly — to justify himself against a false accusation. In the article this hypothesis is criticized on the basis of the text of the treatise.

Keywords: Eustathius of Thessalonica, On the Improvement of Monastic Life, medieval monasticism of Byzantium, monastic ideal, bishop and monks, Byzantine rhetoric.

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ПУБЛИКАЦИИ

А. Д. БЕЛЯЕВ

ДНЕВНИКИ ЗА ОКТЯБРЬ–НОЯБРЬ 1917 ГОДА

Публикация *игумена Дионисия (Шленова),
В. Л. Шленова*

УДК 82-941

Аннотация

Публикация «Дневников»¹ непосредственного очевидца революционных событий в Сергиевом Посаде профессора МДА А. Д. Беляева позволяет почувствовать самое неуловимое — дух и настрой эпохи, то, как они запечатлелись в жизни Московской духовной академии. Его оценки часто эмоциональны, порой вызывающи, но всегда точны. Поскольку профессор вел записи не для публикации, его чувства и настроения выражены самым искренним образом, лишены внутренней цензуры. Публикация фрагмента дневников важна для изучения истории нашего Отечества в целом и истории Русской Церкви и Московской духовной академии в частности.

Ключевые слова: революция 1917 г., Московская духовная академия, духовное образование, патриаршество, Патриарх Тихон, митрополит Филарет (Дроздов), Покров Божией Матери, голод, большевики, измена, Сергиев Посад.

¹ Личный фонд А. Д. Беляева: ОР РГБ. Ф. 26. Первая публикация см: Шленов, Туркин 2017.

Другие публикации: Кривошеева 2000; Одинцов 2017.

Период, отраженный в публикуемых дневниковых записях² Александра Дмитриевича Беляева³, был трагическим как в истории России, так и в жизни и самого автора дневника. Профессор выразительно описывает революционные события октября, неожиданно всколыхнувшие Россию. Автор предельно критично, с полным неприятием относится к власти большевиков, называя ее представителей не иначе как «разбойничьими депутатами». Новая власть встречает отпор и отторжение, но она обманом и ложными обещаниями шаг за шагом завоевывает себе все больше позиций, не проявляя никакого снисхождения к оппонентам. Поддержка большевиков со стороны Германии — общеизвестный факт, но свидетельство о нем в тех условиях чревато репрессиями: большевики за это бесчеловечно наказывают. Большевистский переворот, с точки зрения автора дневников, — это солдатский бунт, горький исход извечного стремления к «вольнице», грозящий России анархией, хаосом, полным развалом и уничтожением. «Россия во власти предателей», — прямо пишет он спустя две недели после Октябрьского переворота, за которые новая власть уже успела достаточно проявить себя. Противостоять этому бунту могут только здоровые народные силы, не утратившие духовных корней.

С точностью непосредственного участника событий в «Дневниках» переданы настроения народных масс. Все земные точки опоры потеряны. Народ возлагает надежду только на Бога, на предстательство Божией Матери и святых. Автор фундаментального исследования о безбожии и антихристе не мог не соотносить происходящее в те дни в России с исполнением грозных апокалиптических пророчеств. В этих условиях главное — не отступить от духовных основ, не оторваться от корней. «Да не отступим от Христа, да не забудем крещения, да не подпадем под власть антихриста», — передает он слова проповеди, произнесенной в те дни в академическом храме.

² ОР РГБ. Ф. 26. Картон. 4. Ед. хр. 6. Л. 126–150 об.

³ 23 июля 1849 г. — 29 ноября 1919 г.

Императора Николая II и царскую семью А. Д. Беляев упоминает лишь мимоходом и в целом разделяет «легенду»⁴, насаждавшуюся на протяжении многих предшествующих лет либеральной пропагандой, расшатывавшей устои Русского государства и народной жизни. Тем не менее он относится к императору с должным почтением, тогда как новые революционные властители не вызывают у него даже тени симпатии и доверия и являются в большинстве своем, по оценке Беляева, «воплощением трусости и лицемерия». Все лучшие, образованнейшие, искреннейшие и самоотверженнейшие люди очень скоро оказались на обочине. Впоследствии их ждала участь еще более трагичная...

Через дневниковые записи проходит череда имен церковных иерархов, выдающихся и малоизвестных, а также простых священнослужителей, преподавателей МДА. Судьбы их сложились по-разному. Многие оказались в Москве по случаю проходящего здесь Поместного Собора Русийской Православной Церкви. Заседания Первой сессии Собора продолжались до 9 декабря и проходили в Московском епархиальном доме в Лиховом переулке. Кульминация происходящего на Соборе явилось избрание Патриарха Московского и всея Руси, которым стал митрополит Московский и Коломенский Тихон (Белавин). Это избрание переживается А. Д. Беляевым как акт не только канонический, но и мистический, как важная, решительная победа в духовной брани с невидимым врагом. На Патриарха — особая надежда, ибо он — предстатель, молитвенник, печальник о бедствующем народе. Да, поколеблены основания духа, веры, Россия терзаема врагами, но осталось еще время для покаяния, есть надежда на избавление. Избран Патриарх, и он, «подобно милосердному самарянину, пролетает на кровоточащие раны елей целбы и вино крепости»...

«Дневники» особенно важны для истории Академии, ибо в них отражены и академические будни тех трагических месяцев, и выдающиеся события: празднование Покрова Божией Матери 1 октября 1917 г., диспут отца Павла Флоренского с профессором М. М. Тареевым (10 октября

⁴ См. выше в статье архиепископа Евгения: Московская духовная академия в 1917—1918 учебном году: на пути к мученичеству. С. 30—34.

1917 г.), вечер памяти свт. Филарета (Дроздова) (18 ноября 1917 г.). Автор дает неллицеприятные характеристики участникам событий, высказывает суждения о профессорах Академии, погружая читателя в тонкие и, казалось бы, навсегда забытые детали той сложнейшей переломной эпохи.

Наследие А. Д. Беляева изучено мало. Его глубокие наблюдения и оценки еще будут проанализированы историками эпохи и оценены по достоинству.

Л. 126

ОКТАБРЬ. 1.

7, 13, 9⁴³⁵

Ночь ясн[ая], тих[ий] S; день ясн[ый], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ая]⁶.

Обедню и молебен в акад[емии] служили Тихон митропол[ит]⁷, Арсен[ий] Новгород[одский]⁸ и Серафим Орловский⁹. При чтении молитвы в молебне Богоматери Серафимом все притихли. Он умеет своим чтением возбуждать внимание. Я помню, он в должности профессора гомилетики¹⁰ превосходно произнес у всенощной под Рождество поучение Ефрема Сирина¹¹.

⁵ Температура утром, днем и вечером.

⁶ N — северный ветер, S — южный, W — западный, E — восточный.

⁷ Тихон (Белавин) (19.01.1865—7.04.1925) — митрополит Московский и Коломенский (13.08.1917—21.11.1917), Патриарх Московский и всея России (21.11.1917—7.04.1925). Председатель Священного Собора Русской Православной Церкви 1917—1918 гг., святитель. [В примечаниях даты до 26 января / 6 февраля 1918 г. даны по старому стилю, после этой даты — по новому стилю.]

⁸ Арсений (Стадницкий) (22.01.1862—10.02.1936) — архиепископ Новгородский и Старорусский (5.11.1910—28.11.1917). Товарищ Председателя Священного Собора, член Соборного Совета. В 1898—1903 гг. — ректор МДА.

⁹ Серафим (Остроумов) (6.11.1880—8.12.1937) — епископ Орловский и Севский (18.08.1917—29.05.1924), участник Поместного Собора, священномученик.

¹⁰ В 1904—1906 гг. Арсений (Стадницкий), будучи в сане иеромонаха, исполнял должность доцента по кафедре истории и теории проповедничества.

¹¹ На всенощном бдении под Рождество Христово уставных чтений из прп. Ефема Сирина не положено, но перед Первым часом в Церковном уставе предусматриваются дополнительные чтения. Возможно, в данном случае было прочитано Слово прп. Ефрема Сирина на Рождество Христово (Ефрем Сирин, прп. 1912).

В комнатах ректора чай, при нем конфеты, и сахару было немного, ситный — тонкие ломтики, белый.

В зале речь М. М. Богословского¹², приготовленная еще к юбилею, но тогда не произнесенная: об обстоятельствах времени преобразования академий в начале XIX в.¹³ Поэтому в начале просьба о снисхождении, т[ак] к[ак]-де тяжкое время неблагоприятно для занятия наукой, — фигура. Речь б[ыла] готова 3 года назад, написанная в спокойное время, и с тех пор может быть исправлена и улучшена. Речь с ораторскими оборотами, сжато изложенная, с яркими оценками, но нового в ней нет чего-либо. Почему-то, говоря о мистицизме, ни разу не упомянул имени масонства. Утомления при слушании не было. Рукоплескания сдержанны.

Певчие пропели «С нами Бог, разумеите», причем чтец произносил стихи. Повторение за ними слов «Яко с нами Бог» пели как-то полутонем, замогильно. Но пение полной фразы в начале и конце б[ыло] хорошее, сильное.

Обед — за столом рыбная закуска (осетр, семга, селедка, крас[ая] икра, сыр), пирог — полубельй, замякльй, не чета прежним пышным пирогам. Суп без мяса, легкий, вареная курица с картофелем; пирожное — сливочное, фрукты: яблоки, груши и несвежий виноград. Вина не б[ыло]. Воды — белая, нарзан что ли, и мало ее¹⁴.

За обедом 2 раза говорил новый ректор акад[емии] Орлов¹⁵, заявивши об исключ[ительности] торжества, т[ак] к[ак] присут[ствовали] члены Собора и Синода, приветствуя членов Собора и Синода, присутствующих на празднике, и в особенности председателя Собора и архиеп[ископа] Моск[овской] епархии, с которым академия надеется иметь нравственную связь, и благодарил его. Вторично специально тост за него произнес.

Л. 126 об.

¹² Богословский Михаил Михайлович (13.03.1867—20.04.1929) — профессор МДА, впоследствии действительный член Академии наук.

¹³ Эта речь вскоре была издана в «Богословском вестнике»: Богословский 1917.

¹⁴ О голоде в Академии в революционную эпоху см. в: Дионисий (Шленов), игум. 2010б.

¹⁵ Орлов Анатолий Петрович (25.03.1879—21.12.1937) — протоиерей, профессор, первый выборный ректор МДА, утвержденный Св. Синодом (10 сентября 1917 — 1922).

Тихон отвечал и, в частности, обещал исполнить просьбу, вероят[но], субсидию на журнал¹⁶.

Глаголев¹⁷ с резкими и неприятными выкриками наболтал, что главное — провозглашение Евангелия и что это делали только в академии. Выходило, будто до академий не было проповеди Евангелия и х[ристи-анст]ва на Руси. Ясной последовательности и логики в речи не было. И голос был какой-то замогильный.

В. А. Соколов¹⁸ — о достоинствах прежней академии, заявляя, что теперь новые люди в академии, новые требования, но что и прежнее хорошее, б[ыть] м[ожет], останется, насколько оно действительно хорошо. Черты прежнего обрисованы отчетливо и полно: преданность науке и чистой вере христианской, взаимное доверие и доброжел[ательность] между учащими и учащимися, внимание первых к запросам последних и проч. Речь б[ыла] ясна и хороша.

Профес[сор] Каз[анской] акад[емии] Покровский¹⁹ рассказал, как Е. Е. Голубинский²⁰ научил его изучать архивы, высказал уважение к Горско[му]²¹ и Филарету Черниговск[ому]²², назвал Каз[анскую]

¹⁶ См.: Дионисий (Шленов), игум. 2010а.

¹⁷ Глаголев Сергей Сергеевич (9.10.1865—2.10.1937) — доктор богословия, ординарный профессор МДА (1902—1919), с 1910 г. — по кафедре основного богословия. Участник Поместного Собора от высших духовных школ.

¹⁸ Соколов Василий Александрович (17.08.1851—20.12.1918) — профессор по кафедре Истории и разбора западных исповеданий, доктор богословия. С 1904 г. жил в Москве, работал инспектором учебных заведений по ведомству императрицы Марии Федоровны.

¹⁹ Покровский Иван Михайлович (17.01.1865—19.04.1941) — доктор церковной истории, профессор по кафедре истории Русской Церкви Казанской духовной академии (1909—1917). Участник Поместного Собора от Казанской епархии.

²⁰ Голубинский Евгений Евстигнеевич (28.02.1834—7.01.1912) — знаменитый историк Русской Церкви, профессор МДА, академик Российской академии наук.

²¹ Горский Александр Васильевич (16.08.1812—11.10.1875) — протоиерей, известный богослов, ректор МДА (1862—1875).

²² Филарет (Гумилевский) (23.10.1805—9.08.1866) — архиепископ, известный богослов и историк Русской Церкви, ректор МДА (1835—1841). Решением Священного

акад[емию] дочерью Московской. Сообщил, как праздновали в Москве собравшиеся на Собор питомцы Каз[анской] акад[емии] ее 75-летие 21 сент[ября].

Тихон сказал на тему: род приход[ит] и род преходит, земля же пребы- в[ает]²³. Меняются люди, поколения, уставы и направления, а академия пребывает.

Арсений сказал о своем служении в академии, о переменах в ней, заметил, что в 1-й раз на академ[ическом] обеде присутств[уют] жены профес[соров], а он в семьях отдыхал от трудов. Но трудился он мало.

2.

5, 12½, 6

Л. 127

Ночь ясн[ая], тих[ая]; день ясн[ый], умер[енный] S; ночь ясн[ая], слаб[ый] S.

Германцы, при помощи пушек с дредноутов²⁴, произвели десант на о[стро]ва Эзель и Даго. Тамошние пушки были сбиты выстрелами с судов, без сомнения, место наших пушек было ими выведено. Что случилось с русским отрядом на островах, не пишут. Вероятно пленен, а может быть, ускользнул на малых судах и транспортах. Теперь Рижский залив во власти врага²⁵.

Синода Украинской Православной Церкви от 25 октября 2009 г. архиепископ Филарет Черниговский был причислен к лику местночтимых святых Черниговской епархии с установлением памяти ему 9 августа (день кончины). 26 января 2012 г. Украинский Синод установил дополнительный день памяти святителю 12 октября (день прославления).

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 2017 г. благословил общецерковное почитание святителя Филарета, в ряду других местночтимых святых.

²³ См. Еккл. 1, 4.

²⁴ Дредноут — класс артиллерийских военных кораблей, появившийся в начале XX в.

²⁵ Здесь речь идет об операции германского флота по захвату островов Моонзундского архипелага (на севере Рижского залива) с целью уничтожения русских морских сил Рижского залива и последующего удара по Петрограду. В ходе боев (29 сентября — 7 октября 1917 г.) немцы заняли острова Эзель, Даго и Моон.

3.

1¼, 11, 8

Новолуние. Ночь ясн[ая], тих[ая] (утренник малый); день ясн[ый], умер[енный] S; ночь тих[ая], ясн[ая], облачн[ая].

После завтрака я пошел за шишками в лес к Крючкову²⁶. Был ясный день и теплый, сухо, без калош я шел и в летнем пальто. Набрел на высокий обрыв, песчаный, сухой. Ветер шумел приятно в ветках елей. Дышалось легко, приятно. Забыты печали времени хотя на час-другой под благотворным дыханием природы, вливающей мир в душу даже и осенью. Я вернулся домой уже в сумерки, а пошел в полдень. Устал мало. Правда, я часто сидел у пня, внимая лесному шуму и наслаждаясь затишьем в душе. Это один из приятных дней моей жизни.

4.

7½, 5½, 4

Ночь[ю] тихий дождь, тих[ий] W; день облачн[ый], тих[ий] W; ночь[ю] слаб[ый] NW.

Податной инспектор огорошил меня требованием представить документы в подтверждение показанных мною расходов по подоходному налогу²⁷. На иные расходы я документов представить не могу. Придется объясняться. Неприятно.

Л. 127 об.

5.

3, 5, -1½

Ночь облачн[ая], тих[ий] N; день облачн[ый], слаб[ый] N; ночь ясн[ая]/облачн[ая], тих[ий] N.

Заклеивал рамы, перепаковал раму, в сени выходящую, потому что она оказалась плохо защищенной.

²⁶ Личность не установлена.

²⁷ Подоходный налог был введен в Российской империи в 1916 г. в дополнение к другим прямым налогам, но реализован на практике Временным правительством в 1917 г., особо законом от 12 июня 1917 г. о повышении ставки подоходного налога. См. подробнее: Петров 2017. С. 612–613.

Около о[стро]ва Эзеля и Даго был морской бой, в котором погиб миноносец «Гром», расстрелянный врагами. Но и у них, по-видимому, повреждены или потоплены 2 миноносца и, будто, даже поврежден подводной миной дредноут. Но правда ли это сообщение или утеха?

6.

-1½, 2, -1½

Ночь облач[ая], туман, тихо; день облачн[ый]²⁸, утром туман, тих[ий] N; вода в кадке замерзла едва-едва. Облачность и туман помешали разыгаться морозу до 5 градусов. Ночь ясн[ая], туман, тихо.

Германцы заняли весь о[стро]в Эзель, причем в морском бою наш линейный корабль «Слава» от пробоин дна затонул. Будто бы почти весь экипаж спасен миноносцами. На Эзеле будто бы уничтожены нами все сооружения, но правда ли это? Рижский залив теперь в полной власти германцев. Из Ревел²⁹ вывозится все, так как захват его возможен вскорости. Из Петрограда скоро уедет и правительство в Москву. Но как вывезешь пушечные, пороховые и другие металлургические заводы, необходимые для ведения войны? Плохо дело, из рук вон плохо! Хуже некуда. Хорошую, даже отличную армию негодяи-революционеры и социалисты развратили и превратили в стадо баранов.

7.

-3, 1½, -2¼

Л. 128

Ночь туман, иней, тих[о]; день туман, иней и облачн[о]/тихо, облачно, полуюсн[о], туман; ночь туман[ная] и ясно.

Указом правительства Государственная Дума и члены Государст[венного] Совета по избранию распущены³⁰, что их, будто бы, удивило. Но, вероятно, огорчило все-таки. Начинает действовать Совет Российской

²⁸ Подчеркнуто, под чертой «ясно».

²⁹ Ревель — совр. Таллин.

³⁰ Имеется в виду декрет Временного правительства от 6 октября 1917 г. о роспуске Государственной думы и утрате полномочий членами Государственного совета в связи с назначением выборов в Учредительное собрание.

Республики³¹ с 7-го октяб[ря], хотя правительство и не имело права до Учредит[ельного] Собрани[я] переименовывать и превращать Россию в республику. Председателем его избран бывший министр внутр[енних] дел Авксентьев³².

Вчера некая г-жа Гамулецкая, вдова полковника, прислала прислугу за моей книгой об антихристе с письмом. А ныне она прислала деньги и книжку своего мужа: «Воин Христов»³³, написанную в память переправы через Дунай и сидения у Шипки.

8. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

-5½, 2, -3½

Ночь туман, тих[ий] SE; утро туман, тих[ий] SE; день ясн[ый], тих[ий] S.

В комнате ночью 9°, т. к. мы не топим и хозяин не топит комнаты. Он топит печь кухонную только в субботу, а мы в среду и в воскресенье. Ныне от яркого солнца и отопления кухни градусник в зале показал до 12°.

В Совете члены его не избраны, а назначены (кем?) и заседают в Маринск[ом] дворце, где заседал Государств[енный] Совет при царе.

В 4—5-м часу дня некто кадет Преображенский сказал в течение получаса лекцию о текущем политич[еском] моменте. Сначала распространился о засилье Германии в России, а затем о зловредности классовой борьбы в ней, зажженной социалистами: трудоспособность упала, ценность рубля тоже. Растерянность от того, что прежде не позволяли рассуждать.

³¹ Временный Совет Российской республики (Предпарламент) — совещательный орган при Временном правительстве. Образован 20 сентября 1917 г., просуществовал до большевистского переворота 25 октября 1917 г. Все заседания Временного Совета проходили в Маринском дворце. См. подробнее: Ратьковский 2017.

³² Авксентьев Николай Дмитриевич (1878—1943) — член партии социалистов-революционеров (эсеров), министр внутренних дел в составе второго коалиционного Временного правительства. В 1918 г. насильственно выслан из России.

³³ Гамулецкий 1896.

9.

-4, 3, -2 Л. 128 об.

Ночь облачн[ая], тих[ий] S; день облачн[ый], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

Россейкин³⁴ вчера после лекции был избран председателем в собрании для выборов в члены кадетского местного совета. Никого из профессоров еще на собрании не было. Кто-то заявил, что здесь есть и не кадеты. Я пришел, полагая, что начались прения по лекции, но таковых не было вовсе: некому, да и лекция-то была очень плоха.

Ныне я с Анной³⁵ после завтрака пошел за еловыми шишками. Я собирал их в промежутке между скитской и вифанской дорогой в самом начале леса. Ноги, без калош, сначала в лесу немного озябли и потом отогрелись. Руки тоже озябли, но мало. В лесу полная тишь. Иней на траве, в лесу не оттаял местами даже и к закату солнца, где лучам солнца не дали доступа стволы дерев. Вернулся я к закату солнца. Все-таки в лесу хорошо чувствовалось.

10.

-1/2, 5, -1/4

Ночь облачн[ая], слаб[ый] S; день облачн[ый]³⁶, тих[ий] SW; ночь ясно, тих[ий] SW.

Вчера до завтрака я был у податного инспектора. Он обошелся очень любезно. Его помощник спросил только, куда пожертвованы 70 р[ублей] и 16 р[ублей], за что вычет 60 р[ублей] и 62 р[убля]. Я объяснил. Вычет 60 р[ублей] прислан из академии. Я хотел было показать вычет купонный в 62 р[убля], но он сказал: не беспокойтесь. Т[аким] о[бразом], мой страх, что будут допытываться и, пожалуй, оштрафуют, оказался неосновательным.

³⁴ Россейкин Федор Михайлович (1879—1951) — в 1917 г. экстраординарный профессор МДА по кафедре истории Греко-Восточной Церкви.

³⁵ Анна — прислуга в квартире А. Д. Беляева.

³⁶ Подчеркнуто; под чертой «ясн[о]».

Л. 129 Ныне с 11¾ до 3½ и с 6 до 8¾ диспут А. М. Туберовского³⁷. Приехал Арсений Новгор[одский] и новый ректор академии в коричневой рясе и с золотым крестом на шее. Диспутант прочел хорошую, но слишком длинную речь, в течение 57 м[инут]. Лучше сократить, да прочесть реже и отчетливее. Сначала возражал П. А. Флоренский³⁸, проезжаясь больше на филологии (против иностранн[ых] слов, изобилия кавычек, терминов, самоизмышленных слов, неучтенных ударений на греч[еских] словах и употребления греч[еских] слов), вообще против фразеологии. Но после обеда возражения его касались мыслей и были более интересны, хотя иногда придирачаты³⁹ и мелочны. А. М. Тубер[овский] ослаблен расстройством желудка и продолжительностью диспута. Сначала [он] сел на кафедре на стул, а потом в 8¾ заявил ректору, что от утомления не может более продолжать диспут. Ректор спросил у Флоренского, много ли у него еще возражений. Флоренский ответил, что частные возражения свои он окончил общим выводом. Диспутант кое-что отвечал, но слабо, большею частью или не мог отстоять свои мысли, или даже молчал. Студент, шедший со мною с диспута, заявил, как можно было с такой книгой выступать. Действительно, впечатление получалось для него очень невыгодное. Конечно, и ослабление тела от поноса, сильного,

³⁷ Туберовский Александр Михайлович (8.03.1881—23.12.1937) — протоиерей, священномученик, с 1911 г. преподаватель на кафедре Догматического богословия МДА, с 1915 г. доцент. Речь идет о его магистерской диссертации на тему «Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата)». Работа печаталась отдельными статьями в журналах «Богословский вестник» и «Христианин», в 1916 г. была представлена как магистерская диссертация, но возвращена для доработки. Защита была назначена на 10 октября, но по причине затянувшихся прений звание магистра было присвоено диссертанту лишь на следующий день. Рукоположен во священника в 1920 или 1921 г., служил настоятелем Покровской церкви села Маккавеево Рязанской области.

³⁸ Флоренский Павел Александрович (9.01.1882—8.12.1937) — протоиерей, преподаватель философии МДА, редактор «Богословского вестника» (1912—май 1917). См.: Флоренский П., свящ. 1994.

³⁹ Так в рукописи.

накануне, и в день диспута, от очистки касторкой и от приема опия прекратившегося, ухудшило защиту. Самая мысль о возможности поноса на самом диспуте отвлекала внимание.

Это по его словам, а по словам секретаря его даже упрасивали, настойчиво просили перенести диспут на 12-е число, т[ак] к[ак] 10-го не могло быть на диспуте такого большого числа профессоров, как 12-го. Может быть, Туберовский, предчувствуя поражение (он сказал, что возражать будут очень долго и сильно оба оппонента), хотел, из самолюбия, показать мне, что предвиденная слабость его защиты извинительна при болезни. Так или иначе получалось впечатление, невыгодное для диспутанта и его книги.

Л. 129 об.

11.

-¼, 4, ¼

Ночь облачн[ая], тих[ая]; день облачн[ый]⁴⁰, слаб[ый] S; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

Ныне диспут начался с 9 ч[асов], и до 10⁴¹ я не был, стоя в картофельной очереди на базаре и получивши 1 меру картофел[я]. Когда я пришел на диспут в 10 ч[асов], то возражал (а Флоренский вовсе не выступал) Тареев. Он читал по тетрадке целые раце́и, а диспутант, не прерывая его, слушал. Читал, но с понижениями и повышениями тона, желая произвести впечатление, а дальше стал стучать пальцем по столу, а к концу даже кулаком. Он указал, что богопознание ограничивать только областью мистич[еского] разума, не давая места участию практически-нравственного познания, воли, односторонне и неверно, что 7-я глава поэтому пуста содержанием, а 5-я глава заимствована у него, Тареева, по мыслям и даже словам, что любовь Божия вполне проявл[яется] в здешн[ей] жизни⁴², а Тубер[овский] относ[ит] к царств[у] славы. Туберовский почти ничего не ответил.

⁴⁰ Подчеркнуто, под чертой «ясн[о]».

⁴¹ Далее в рукописи зачеркнуто: «возражал Флоренск[ий]».

⁴² См., например: Тареев 1901.

Л. 130

Около двух часов ректор объявил перерыв до 3-х часов для обеда. В начале 4-го Тареев заявил, что теперь он будет защищать Туберовск[ого] против нападков на него и на себя Флоренского («Принимаю вызов»). Заявил, что обвинение его, Тареева, в протестантстве в учении об уничтожении неверно, что даже Чекановский, нерасположенно к нему писавший, не упрекнул его в этом в своей книге о кеносисе⁴³, что православные учат об этом право, а печальное исключение составляет книга Флоренского «Столп и утверждение истины» и т[ак] д[алее] Около 4-х часов дня Флоренский встал и идя заявил: я нахожу защиту диспутантом своей книги достаточной и удаляюсь; за ним пошел Андреев⁴⁴ и, кажется, Страхов⁴⁵. Туницкий⁴⁶ вставши сказал: «О Павел», но тот уже ушел. Ректор, вставши, заявил: закрываю заседание и прошу членов Совета в мои комнаты для обсуждения. Тареев ушел домой и на заседание не пошел.

Профессоров и студентов ныне до обеда было много менее, чем вчера, а после обеда еще меньше. Т[аким] о[бразом], Тарееву только отчасти удалось нанести удар Флоренскому. См. под 15 октября.

Все обошлось благополучно, хотя молва о скандале все-таки, несомненно, разнесется между членами Собора и во всех академиях, несмотря на отвлечение внимания голодовкой, разрухой и угрозой забастовок — железнодорожной вновь и забастовкой служащих в городских предприятиях в Москве. Слава Богу, что у Туберовского и диспут сошел, хотя и не блестяще для него и даже плоховато по защите, но благополучно по результату, и свадьба состоялась. Дай ему Бог счастья.

⁴³ Чекановский 1910.

⁴⁴ Андреев Федор Константинович (1887—23.05.1929) — протоиерей, доцент по кафедре Систематической философии и логики МДА (1913—1919), после закрытия МДА переехал в Петроград, после 1927 г. один из главных идеологов «иосифлянского» движения.

⁴⁵ Страхов Владимир Николаевич (8.07.1883—17.02.1938) — протоиерей, экстраординарный профессор по кафедре Священного Писания Нового Завета (1912—1919), с 1919 г. проректор, с 1922 г. ректор МДА, вплоть до ее окончательного закрытия.

⁴⁶ Туницкий Николай Леонидович (16.09.1876—30.03.1930) — экстраординарный профессор по кафедре Русской литературы МДА (1913—1919).

12.

-3, 4, -¼ Л. 130 об.

Ночь ясн[ая], слаб[ый] SE; день ясн[ый], умер[енный] SE; ночь ясна[ая], слаб[ый] SE.

Рано утром я выехал в Москву. Севши на поезд Кинешемский, попал в тесноту, и всю поездку простоял в углу, и притом около уборной, причем меня сильно теснили, отворяя дверь, но зато поезд шел без остановки. В Москов[ском] вокзале залы 1-го и 2-го кл[асса] переполнены офицерами и солдатами (идет убавление, демобилизация армии, т[ак] к[ак]-де огромная армия не по карману). Был у Тихона митрополита, благодаря его за пожертвование Братству⁴⁷ 200 р[ублей] и Москов[ской] Комиссии 100 р[ублей]. Принял любезно. Он знает, что я б[ыл] на летних епархиал[ьных] съездах. Упомянул, что, бывши преподавателем Псковской семинарии, пользовался моей книгой «Любовь Божественная»⁴⁸. Спросил, не скучаю ли я без обществ[енной] деятельности. У митрополита всех посетителей было человек 15, с 9 ч[асов] начался прием, а может быть, и после меня еще пришли кто. Гораздо более, нежели у Макария⁴⁹, несмотря на то, что тот принимал не каждодневно.

Получил из окруж[ого] суда копию утверждения меня в правах наследства к имуществу Лизы⁵⁰, две книжки сберегат[ельных] касс, метрики о разделе ее и моем.

Пообедал в городск[ой] столовой: щи пустые, постные 45 к[опеек] и ломтики черн[ого] хлеба 6 коп[еек]. Рисовая каша и картофель уже кончились, хотя был только второй час. Навестил Быстрицкого⁵¹. Купил

⁴⁷ Братство Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской духовной академии. Председателем Братства с 1907 по 1918 г. был А. Д. Беляев.

⁴⁸ М., 1880; М., ²1884.

⁴⁹ Макарий (Невский) (1.10.1835—1.03.1926) — митрополит Московский и Коломенский (25.11.1912—20.03.1917), «апостол Алтая», святитель.

⁵⁰ Личность не установлена.

⁵¹ Личность не установлена.

сельдей и гимал[айского] жита — всё втридорога. До вокзала дошел пешком, т[ак] к[ак] солдаты с узлами и публика переполн[или] трамвай.

На вокзале солдат больше даже, чем утром. В 8 веч[ера] на поезд Архангел[ьский] их село множество, на крылечках и даже чуть не на буферах, а все-таки и осталось еще много. А несколько дней тому назад их много проехало в направл[ении] к Ярославлю в теплушечн[ом] поезде. Я поехал в местном поезде, и было народу очень мало, даже совсем пусто. Дома в комнатах нетопл[ено], свежо, а все-таки приятно б[ыть] дома.

Л. 131

13.

-1, 3¼, 2

Ночь полублачн[ая]/облачн[ая], умер[енный] SE; день облачн[ый], дождь тих[ий], мал[ый], умер[енно]-сильн[ый] SE; ночь дождь, умер[енный] SE.

В Москве ветер поднимал пыль. Песок на тротуарах дворниками не сметен, а берут десятирную цену за службу. Да и в вагонах местного поезда вторые рамы еще не вставлены, а ведь железнодорожники получили прибавку. Как можно больше получать и даже как можно больше грабить и как можно больше лениться. Вот что случилось с народом, а с одними солдатами... Вот она, демократия-то, царство грядущего Хама!

Новому ректору при посвящении⁵² прямо дан наперсный крест⁵³. Митрополит о нем сказал мне: «Ярославск[ий], хороший человек».

14.

2, 3½, -½

Ночь[ю] непрер[ывный] дождь, слаб[ый] SE; день дожд[ливый], слаеб[ый] S; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

Под звуки ударов капельного осеннего дождя в крышу галереи закончил обшивку парадной двери в комнату, начатую еще в августе. Пе-

⁵² Первый выборный ректор МДА Анатолий Петрович Орлов родился в селе Рыбницы Даниловского уезда Ярославской губернии. Он был рукоположен в Москве 7 октября во диакона, на следующий день — во иерея, 9 октября возведен в сан протоиерея (ректор Академии по уставу должен иметь священный сан).

⁵³ Наперсный крест дается как награда обычно по прошествии нескольких лет служения.

ребрал и отобрал по сортам клочки, вату, хлопок, как упаковку для рам. Просмотрел газеты. А вечером отстоял половину всенощной в соборе, и прошел весь день незаметно. Приходила барышня и записала, сколько комнат в квартире и сколько нас, людей, живет в ней, и сколько лет нам, а весной приходили и описывали, сколько печей, сколько керосину выходит в неделю. Уже тогда можно было бы все описать зараз. Домыслиться до этого не могли. Недавно были выборы в согласительный комитет от домовладельцев и квартирных.

15. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

-2, 5½, 1½

Л. 131 об.

Ночь ясн[ая], тих[ий] SE; день ясн[ый], тих[ий] SE; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

Ныне обедню и молебен о победе и утишении бедствий в соборе служил Андроник Пермский⁵⁴. Во время причаст[ия] говорил кто-то проповедь очень громко, по-видимому, о теперешней бедственности (я стоял в северн[ом] притворе и не мог расслышать). По окончании обедни Андроник произнес проповедь, по-видимому, без тетрадки, громко, одушевленно, сильно, хотя несколько растянуто и многословно, что ослабляло впечатление, но все-таки в самой церкви, куда я вошел, никто почти не вышел, и все слушали с вниманием. Предметы — тень власти вместо твердой власти; вместо свободы — насилия, вместо равенства — искание преобладания, вместо братства — страшная вражда и борьба с грабежами и убийствами. Примеры и виды разрухи и всевозможных бедствий и насилий, погромов, разбоев, хищничества, убийств; расхищение даже церковных и монастырских имуществ. Сказал о желании иметь Патриарха. Затем обратился к Сергию Преподоб[ному] с мольбами о помощи России. Вот это обращение длинновато и многословно. Вообще же проповедь, произнесенная громко, с силой голоса и, кажется, от души, была проникновенна,

⁵⁴ Андроник (Никольский) — епископ Пермский и Кунгурский, священномученик, первый новомученик из числа выпускников Академии. См. о нем подробнее выше в статье архиеп. Евгения. С. 34—35.

имела хорошее действие, и от молебна никто почти из церкви не ушел, разве только из притворов ушли. А ведь ярославцы (он родом оттуда) отзывались о нем, как недалеком по уму, да и в академии он не блистал. Из 64 студ[ентов] кончил 31-м в 1895 г., товарищ Андрея⁵⁵.

Л. 132 В 6—7 ч. вечера состоялось венчание в Рожд[ественской] ц[еркв]и и А. М. Туберовского с Татьяной Дмитриевной Третьяковой, дочерью Касимовского купца Дмитрия Ивановича Третьякова, торгующего в Касимове красным товаром. Венчал москов[ский] священник Петр Ильич Лагов⁵⁶, приятель жениха, венчал проникновенно. Со стороны жениха родных не было никого. Я был поручителем по нем. После венчания был скромный обед в номерах Кантелина. За столом были: отец, мать и два брата-гимназиста невесты, Лагов, я, один студент академии (от лица студ[ентов] поздрав[лял] Тубер[овского]) и еще 7 мужчин и дам из кружка невесты, всего 16 человек. Прямо сели за стол. Чай с сахаром и конфетами, закуска — зернистая икра, семга, сиг; разварная семга или осетрина, жареные пылята и индюшка, фрукты и кофе. Трапеза прошла просто и задушевно. Невеста малого роста и очень некрасивая. Одетая была просто, да и все было просто. Карета — открытое черное ландо, а не золоченая — свадебная. Всего было 3 экипажа, а я прошел пешком. Дай Бог им счастья.

За обедом он сообщил мне подробности конца диспута: предложение отсрочить окончание диспута на месяц, пока улягутся страсти, не прошло, т. е. это было бы тяжело для диспутанта, да и для академии не выгодно: будто бы уже сделаны нападки на нее и на Туберовского в «Московских Ведом[остях]». Положили отправить депутацию из троих к Тарееву и Флоренскому. Когда Тарееву указали / на тягостное состояние Тубе-

Л. 132 об.

⁵⁵ Андрей (Ухтомский) (26.12.1872—4.09.1937) — в 1917 г. епископ Уфимский. В 1895 г. А. Д. Беляев написал положительную рецензию на его сочинение «О гневе Божиим», за которое тот получил степень кандидата богословия.

⁵⁶ Лагов Петр Ильич (1879—11.06.1943) — протоиерей, настоятель храма во имя свт. Григория Неокесарийского на Полянке.

ровского, то он согласился не только отказаться от своих слов, смягчить дальнейш[ие] возражения и даже извиниться пред Флоренским, и все это на самом диспуте, публично. Флоренский оказался еще более податливым. Диспут опять открылся в присутствии студентов и продолжался с 7 до 8 час[ов] того же 11 октября. Тареев обще резюмировал свои возражения. Защита Туберовского была признана удовлетворительной единогласно.

16.

0, 3½, 2½

Морозец легк[ий]. Ночь ясн[ая], тих[ий] S; день ясн[ый], тих[ий] SW⁵⁷; ночь облачн[ая], умер[енный] S.

Прогулялся в академию, а после обеда, копая гряды, прокладывал навоз под землю, готовя для весны.

Ныне окончательно выбыл 29-й, запасн[ой] или резервн[ый], полк в Харьков из Посада. В трапезной, наполненной солдатами, наместник⁵⁸ отслужил молебен после обедни. Я не был, но, идя в академию, слышал, как какой-то военный чин громко сказал две напутственные речи, причем каждую оканчивал криком «ура», и солдаты кричали «ура», а музыка играла краткий туш. Во второй раз он расцеловался с другим молчавшим чином, вероятно командиром полка, отъезжающим с полком, солдаты были с ружьями и знаменем. Знамя свернутое, из полос зеленых и красных.

17.

-1, 6, 1

Л. 133

Полнолуние. Ночь ясн[ая], слаб[ый] S; день ясн[ый], слаб[ый] S; ночь ясн[ая], тих[ая].

Софья Сергеевна Воскресенская⁵⁹, встретившись, сказала мне: «Я видела Вас в картоф[ельной] очереди, простудитесь. Можно получить

⁵⁷ Подчеркнуто; под чертой «умер[енный] SW».

⁵⁸ Наместником Троице-Сергиевой Лавры в 1917 г. был архимандрит Кронид (Любимов) (1859—10.12.1937), священномученик.

⁵⁹ Супруга профессора Г. А. Воскресенского (8.02.1849—23.03.1918) — в 1917 г. почетного профессора Академии.

мешки картофеля в академии. Записывались, когда получали жалованье и пенсию. Шостьина⁶⁰ взяла на 200 р[ублей], Спасская⁶¹ на 100 р[ублей]». Я ответил, что не знал; я действительно не слышал. Немедля я отправился к эконому. Оказалось, не поздно, и по моему желанию ныне же привезли 3 мешка картофеля за 61 р[убль] 5 к[опеек] (картоф[ель] 19½ р[ублей] и доставка с вокзала в академию стоила по 85 мешок). Я был очень благодарен Софье Сергеевне за ее сообщение. Она и всегда относилась ко мне дружелюбно и доброжелательно.

18.

-3½, 4, -1½

Ночь ясн[ая], тих[ая]; день ясн[ая], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] E.

Германцы побеждают, хотя, к счастью, не везде и не всех. Недавно они восполнили захват Риги, овладевши очень легко о[строва]ми Эзель, Даго и Моон⁶². Это отдало им во власть весь Рижский обширный залив. На Эзеле, по словам их газет, они взяли в плен до 20 т[ысяч], 100 пушек и много всяких запасов, вероятно, военных. А в последние дни они вместе с австрийцами, армией, силою до 11 дивизий разбили итальянцев, причем будто бы забрали до 50 т[ысяч] в плен и захватили 350 пушек.

Не так легко им бороться с французами и англичанами. 10 октября французы, предупредивши готовившееся нападение германцев, сами сделали нападение в / Шампаньи около Леона, прорвали их линию на 9 в[ерст] в длину и на 2½ в глубину, забрали около 10 т[ысяч] в плен и много пушек с прочим вооружением. В это же время англичане во Фландрии около Ипра тоже одержали победу над германцами.

Хорошо и то, что подводная война, на которую германцы возлагали столько надежд в борьбе с Англией, не оправдала их ожиданий. При-

⁶⁰ Скорее всего, вдова профессора МДА Александра Павловича Шостьина (23.05.1862—11.01.1916).

⁶¹ Вероятно, вдова профессора МДА Анатолия Алексеевича Спасского (10.03.1866—8.08.1916).

⁶² См. примечание к дневниковой записи от 2 октября.

нятыми владычицей морей⁶³ мерами, кажется, много подв[одных] лодок германских потоплены, хотя англичане намеренно и не пишут об этом, а торговые и военные суда в плавании зорко и удачно охранены, и чем далее, тем лучше. Теперь Германия будто бы хочет начать усиленную воздушную войну с Францией и Англией. Но, принимая во внимание высокое развитие всякой, и в частности воздухоплавательной, техники, можно надеяться на неудачу германцев и в этом предприятии.

19.

-4, 5, -1/2

Ночь ясн[ая], тих[ий] SE; день ясн[ый], тих[ий] SE; ночь ясн[ая], тих[ий] SE.

Вчера я ходил за еловыми шишками в лес, начинающийся прямо за Вифанской, а ныне за Черниговской. В лесу торжественная тишина, безмолвие, успокоительно действующие на нервы и умиротворяющие душу. Не лезут там в голову бурные мысли, или злобные чувства, или нехорошие желания. Природа навевает покой и мир. Какая-то птичка чикала немного. Синиц здесь нет почему-то. Если бы было теплее градуса на два, то еще лучше.

20.

-2 1/2, 4, -1/2

Л. 134

Ночь ясн[ая], тих[ий] SE; в тени на земле не таяло; день ясн[ый], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

Ныне на базаре крестьяне вывезли с полдюжины возов картофеля. Очереди не велики, и я с Анной легко и скоро получили по мере картофеля, тогда как доселе вывозили на базар воза по два — по три, очереди были огромные; нам и многим другим приходилось, долго простоявши, ничего не получить, даже и тогда, когда картофельник отпускал по полумере.

С 1 ч[аса] до 3-х час[ов] заседание благочиннического Совета. В воскресенье оно не состоялось за малочисленностью (15 членов) собравшихся. Теперь собралось 23 из 80. Избрали без баллотировки от клириков

⁶³ Владычицей морей называли Англию.

Алексея Никанор[овича] Смирнова⁶⁴, законоучит[еля] мужской гимназии, от мирян — меня. Затем обсуждали присланные вопросы о преобразовании женских епархиал[ьных] училищ: положили по пунктам: сравнивать в программе и правах учащих и учащихся с ж[енскими] гимназиями; иноверных вовсе не принимать, инославных принимать, если останутся незанятые вакансии, но только приходящими; стипендии духовного ведомства назначать только детям духовных, а прочие — и инословным.

21.

3, 2, -3

Ночь ясн[ая], тих[ая]; в тени на земле не таяло; день ясн[ый], слаб[ый] SE; ночь облачн[ая], слаб[ый] SE.

Между завтраком и обедом я ходил к Черниговской за шишками. Был у всенощной в соборе, а потом в бане.

Л. 134 об.

22. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

-3, 0, -2

Ночь облачн[ая], слаб[ый] SE; день облачн[ый], тих[ый] SE; почти облачн[о], тих[о].

С 6 до 8¼ заседание Совета Братства для распределения пособий. Были ректор-казначей, Иларион — непрем[енный] член, Быстрицкий, о[тец] Дмитрий Рождественский, а к концу Ив[ан] Васил[ьевич] Попов⁶⁵. Секретарь Шафранов⁶⁶ б[ыл] на лекции председателя 2-й Думы

⁶⁴ Личность не установлена.

⁶⁵ См. следующее примечание.

⁶⁶ Здесь перечислены члены управления Братства Преподобного Сергия при МДА, председателем которого с 1907 по 1917 г. был А. Д. Беляев. В тот момент в него входили, кроме председателя, казначей — протоиерей А. П. Орлов, ректор МДА; непрменный член — архимандрит Иларион (Троицкий), впоследствии архиепископ, священномученик; товарищ председателя — протоиерей Василий Андреевич Быстрицкий, священник церкви Дмитрия Солунского у Тверских ворот; секретарь — Николай Георгиевич Шафранов. Священник Дмитрий Рождественский и профессор Иван Васильевич Попов, впоследствии мученически пострадавший за веру, очевидно, были членами Совета Братства.

Головина о политич[еском] моменте и Учредител[ьном] собрании. Было подано 40 прошений. Распределили на 1-м курсе 140 р[ублей], на 2-м 450, на 3-м 640, на 4-м 370. Итого 1600 р[ублей].

Говорили о Соборе. Есть-де истеричные: член Новгор[одского] Ок-
ружн[ого] суда Миклашевский⁶⁷, еп[ископ] Андроник, ушедший из
председателей одной или двух Комиссий и друг[ие]. Н[иколай] П[авлович]
Добронравов⁶⁸ и Н[иколай] В[асильевич] Цветков⁶⁹ против Патриарше-
ства. 1-й заявил, что епископат измельчал: некого и выбрать. Записалось 90
ораторов. Было два пленарных заседания, посвященных Патриаршеству⁷⁰.

23.

-2, -1, -2

Ночь облачн[ая], туман, тих[о]; день облачн[ый], туман, тих[ий] SE;
ночь облачн[ая], тих[ая].

⁶⁷ Миклашевский, Николай Федорович (ок. 1871 — дата смерти неизвестна) — член Череповецкого окружного суда, член Священного Собора Российской Православной Церкви, мирянин от Новгородской епархии.

⁶⁸ Добронравов Николай Павлович (21.11.1861—10.12.1937) — протоиерей, член Священного Собора Российской Православной Церкви, впоследствии архиепископ Николай, священномученик.

⁶⁹ Цветков Николай Васильевич (16.01.1862 — март 1942) — протоиерей, настоятель Покровской церкви на Варварке, член Священного Собора Российской Православной Церкви.

⁷⁰ На пленарном заседании Собора 11 октября 1917 г. председатель Отдела высшего церковного управления епископ Астраханский священномученик Митрофан (Краснопольский) выступил с докладом о восстановлении патриаршества. Собор решительным большинством голосов постановил немедленно приступить к обсуждению этого вопроса. Дискуссия о патриаршестве велась на пленарных заседаниях Собора начиная с 14 октября 1917 г. На заседании 23 октября свою знаменитую речь в защиту восстановления патриаршества произнес архимандрит Иларион (Троицкий). Противники патриаршества, вначале многочисленные и напористые, под конец обсуждения остались в меньшинстве. 28 октября, через два дня после большевистского переворота, прения были завершены и Собор вынес историческое решение о восстановлении патриаршества.

Говорили вчера после заседания, что Арсений Новгородский рассказывал о роспуске зимней сессии Синода обер-прокурором Львовым⁷¹ юмористически, вызывая хихиканье собрания. На это он горазд, и даже мастер.

Сходил в академию по Братству⁷², в потребилку⁷³ за керосином и картофелем с Анной, и вместе с завтраком время ушло до полудня. Пред обедом поколол дров. После обеда прогулялся мало: сухо и тихо. Вечером шагал по комнате, освещенной лампадкой.

Л. 135

24.

-1, 1, -1/2

Ночь облачн[ая], тих[ий] S; день облачн[ый], тих[ий] S; ночь облачн[ая], тих[ая].

Вчера и ныне писал прошение в Епарх[иальный] Съезд о возобновлении выдачи пособия из Свечного завода 300 р[ублей]. Сначала написал на имя митрополита, как сказал Быстрицкий. Но рассудил, что митрополит тут в стороне, и прямо написал в Съезд, причем написанное однажды переписал опять, и вышло лучше. Переписыванье улучшает написанное. Это я и всегда замечал.

25.

-1/2, 1/2, -1

Ночь облачн[ая], тих[ая]; день облачн[ый], тих[ий]; ночь облачн[ая], тих[ая].

После утренней чашки чаю с рассветом пошел с Анной покупать картофель. Стали в очередь, позади примерно 30 человек, а воз только один. Долго мужик был в трактире, затем ждал, пока отперли город-

⁷¹ Львов Владимир Николаевич (2.04.1872–20.09.1930) занимал пост обер-прокурора Святейшего Синода в первом и втором составах Временного правительства с февраля по июль 1917 г. По его инициативе состав Святейшего Синода был почти полностью замещен, из прежних его членов остался только архиепископ Сергей (Страгородский).

⁷² Имеется в виду Братство Преподобного Сергия Радонежского.

⁷³ Потребилка — кооперативная лавка (Ушаков 1939. С. 659).

ские весы, и он взял полумеру. Хорошо, что он не привез с собой меры. Если бы стал отпускать мерой, нам ничего бы не досталось; а теперь не напрасно мы простояли часа полтора. Я в шубе и больших калошах не озяб, а Анна очень перезябла, хотя было тихо, сухо и мороз малый.

За завтраком жареный картофель я ел, приговаривая в шутку, что я заслужил эту еду нынешней покупкой. Пред обедом колот дрова.

Будто бы германо-австрияки в начатое с 10—12 окт[ября] наступление на итальянцев взяли в плен 180 т[ысяч] и 1500 орудий. Собрали там против итальянцев миллионную армию, в которой были германцы, и притом самые боевые, австрийцы и даже турки.

26.

-1/2, 3/4, 0

Л. 135 об.

Ночь облач[ая], снег тонко покрыл, тих[ий] Е; день облач[ый]⁷⁴, тих[ий] Е; ночь облач[ая], тих[ий] Е.

Хозяин пришел утром, заявляя в передней: «Я к вам с дурною вестью». Что такое? Правительство арестовано большевиками. Глава кабинета — Ленин; Верховский⁷⁵, только что уволенный в отпуск, оставлен военным министром и чуть ли не диктатором. В Петрограде война между полками: одни за прежнее правительство, другие за новое. Керенский⁷⁶ своею трусостью или лицемерием (по-моему, он скрытый большевик или полубольшевик) церемонился с большевиками, не арестовавши даже Ленина, предателя Отечества и наймита Германии. Можно было и ждать краха его и всего его дряблого трусливого правления. Он боялся за свою кожу со стороны контрреволюции, и этим трусливым страхом за свою

⁷⁴ Подчеркнуто; под чертой «снег».

⁷⁵ Верховский Александр Иванович (1886—19.08.1938), член партии эсеров, с 30 августа 1917 г. — военный министр Временного правительства. 21 октября вследствие несогласий с остальными членами правительства уволен в двухнедельный отпуск; большевистский переворот застал его на Валааме.

⁷⁶ Керенский Александр Федорович (1881—11.06.1970), министр, затем министр-председатель Временного правительства (7.07.1917—25.10.1917).

шкуру уготовал себе могилу. Болтун, фразер, хвальбишка, он не имел не только государственного ума, но даже и простой деловитости. Плевать на него, но Россию-то он ввел в неимоверное бедственное состояние, и внутри и извне. Не он ли удалил лучших полководцев — Брусилова, Рузского, Корнилова, Радко, Дмитриева, Юденича, Гурко, Колчака и друг[их], заменивши их бездарною революционной сволочью? Не он [ли], не смысля ничего в военном деле, провозгласил себя и военным министром и даже верховным главнокомандующим? Не он ли менял министров, как перчатки? Ведь в молодости он был анархистом, ученик революционной суки Брешковской⁷⁷, тоже дворянка, сволочь, нигилистка.

Л. 136

27.

0, 1½, ¼

Ночь облачн[ая], туман, тих[ий] SW; день густо облачн[ый] и снежило, тих[ий] SW; ночь облачн[ая], тих[ий] W.

Ходил с Анной на базар утром за картофелем, но был один воз, и мы ничего не получили; отыскивал в складе и в шкафе Братства списки Моск[овских] церквей, и в складе и в шкафе нашел некоторые; получил с почты братские деньги; поколол дров. Все это до обеда. Вечером, жалея керосин и щадя зрение, бродил в потемках.

28.

-¼, 2½, ½

Ночь облачн[ая], тих[ий] W; день облачн[ый], тих[ий] SE; ночь облачн[ая], тих[ий] SE.

4-й день газет нет. К хозяину газетчик принес ныне газеты, но газеты «товарищей», «Вперед» и т. п. А этих, т. е. названных буржуйными, нет. Очевидно, им не позволяют печатать и выпускать. Вот так свобода!

⁷⁷ Брешко-Брешковская Екатерина Константиновна (урожденная Вериго, 13.01.1844—12.09.1934) — деятель русского революционного движения, одна из создателей и лидеров партии эсеров, а также её Боевой организации. Известна как «бабушка русской революции».

29. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

2½, 6, 3½

Ночь продолжит[ельная] и сильн[ый] дождь, тих[ий] SE; день измож-
рошь⁷⁸, тих[ий] SW; ночь ясн[ая]⁷⁹, тих[ий] SW.

От о[тца] Дмитрия⁸⁰ узнал, что в Москве Кремль взят штурмом юнкерами; от о[тца] Илариона⁸¹, что взят с Троицких ворот и очищен от большевиков. От Глаголева, шедшего с о. Дмитрием, что у Сухаревой пулеметы, и он шел на вокзал Мещанским и Грохольским переулком, но и тут была стрельба из винтовок где-то. По ком? Неизвестно. Вернувшись с Собора вчера, ныне вечером или завтра утром уедут в Москву. От о[тца] Илариона, вернувшегося вчера в 8 ч[асов] веч[ера], / узнал, что 25 или 26 он служил всенощную в Замоскворечье и оттуда после всенощной не был пропущен в Москву, вернулся, отслужил наутро обедню и затем только чрез Уст[ь]инский мост прошел из Замоскворе] чья. Проходя чрез мост, висящий над железной дорогой на Покровке, слышал треск выстрелов под мостом. Народ бросился бежать кто куда. Слышал он и пушечные выстрелы. Он сообщил мне, что 28 [октября] в полном заседании огромным большинством прошел вопрос о бытии Патриаршества в России. Ввиду бунта большевиков потребовали прекратить прения, а из 90 ораторов пришлось бы выслушать еще 40, хотя иные, вероятно, отказались бы от слова, и голосовать. При теперешнем безвластии понятно желание иметь Патриарха даже и у нежелавших его раньше. При мирной обстановке, при полноте, твердости и безусловной

Л. 136 об.

⁷⁸ Подчеркнуто; под чертой «полаясн[но], благораствор[енно], мягко».

⁷⁹ Подчеркнуто; под чертой «облачн[о]».

⁸⁰ Рождественский Дмитрий Васильевич (25.10.1864—27.09.1926) — священник, с 1912 г. ординарный профессор МДА по кафедре Священного Писания Ветхого Завета, член Священного Собора Российской Православной Церкви, впоследствии обновленческий иерарх.

⁸¹ Иларион (Троицкий) (13.09.1886—28.12.1929) — архимандрит, священномученик, в 1913—1917 гг. инспектор Академии, затем и.о. ректора, помощник ректора, участник Священного Собора Российской Православной Церкви, с 20.05.1920 епископ Верейский, викарий Московской епархии, с 1923 г. архиепископ.

авторитетности правительства светского вопрос о Патриаршестве мог получить и отрицательное решение или пройти незначительным большинством.

Ныне Илариона Совет выбрал проректором, чуть не единогласно⁸².

30.

2¾, 4, 4¾

Ночь густо облач[ая], туман, тих[ий] E; день густо-обл[ачный], туман, тих[ий] E; ночь тихий дождь, тих[ий] SE.

Вчера в 3 ч[аса] дня в здешнем женском училище назначена была лекция Брусилова и Евдокимова в пользу 7-го, беспартийного списка избирателей в Учредит[ельное] Собрание; но она не состоялась. Спектакль в клубе тоже не состоялся, может быть, и от ужасной грязи.

Л. 137 Здешние разбойничьи⁸³ и солдат[ские] депутаты вывесили на столбах призыв к населению, что в Петрогр[аде] граждан[ская] война, что она возбуждена врагами революции (о большевиках ни / слова, но ни слова и о рухнувшем режиме), что они сами (т[о] е[сть] Р[абочие] и С[олдатские] деп[утаты]) не власть, а источник власти, что поддержат порядок в Посаде, и не допустят насилие, и окажут помощь Думе в продовольств[енном] деле. Какие милостивцы!

31.

1, 2½, -1

Ночь облачн[ая], слаб[ый] SW; день облачн[ый], слаб[ый] W; ночь ясн[ая]/облачн[ая].

Вчера от Сергея Алексеев[ича] Черникова на вокзале слышал, что для борьбы с большевиками обучается во множестве и очень охотно молодежь — студенты и даже гимназисты. Это очень хорошо. Население, страна против них, да и против распро[па]гандированных солдат. Но где и когда было видано, что воины — нарушители порядка,

⁸² В отчете совета указано, что архим. Иларион был «вновь избран на должность Помощника Ректора Академии сроком на 4 года» (Отчет 1917–1918. С. 2).

⁸³ Автор с иронией постоянно называет рабочих депутатов «разбойничьими».

а граждане — восстановители его? Как и в 1905 г. из любопытства прислуга и проч[ие] торчат в воротах и ждут, не проедет ли кто, не прожужжит ли вдоль улицы шальная пуля; а улицы пусты: идти по ним все-таки небезопасно.

От Воронцова⁸⁴ в профессор[ской] комнате я узнал, что в газете «Власть народа» (революционная) он прочел, что министров в Зимнем Дворце защищали женские ударные батальоны, но большевики овладели Дворцом и засадили министров, а в числе их и обер-прокурора Синода Карташева⁸⁵ в Петропавл[овскую] крепость. Но Керенский, вероятно предвидя это, заблаговременно улизнул на фронт, стрелкача задав.

Экзамены в академии с 20 ноября по 20-е декабря⁸⁶. Я подумывал было пустить в комнаты студентов, но по кратк[ому] врем[ени] не стоит.

Ясно: 1—9, 5¼, 6½, 7¼, 8, 9¼, 10½, 11½, 12, 14¼, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21¾, 29¼.

Л. 137 об.

Дождь, туман, изморось; 4 тихий; 6 туман утр[ом] и веч[ером]; 7 туман ночью и полдня, иней; 8-го туман, иней; 13 продолж[ительный]; 14 полсуток значит[ельный]; 23, 27, 29, 30 тум[ан], 29 сильн[ый] дождь, 30 измор[ось] и тихий дождь.

Снег 26 (1-й за осень, в ½ вершка, 27 (мало)); лежал 3-е суток.

Морозы: 3 умерен[о]-слаб[ый]; 6 во всю ночь до 1½, замерзла вода в кад[ке] мало; 7-го мороз 3°; 8 мороз 5°; 9-го 4°; 10, 11, 12, 13 малые морозы и 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28.

⁸⁴ Воронцов Евгений Александрович (21.01.1867—31.10.1925), протоиерей, экстраординарный профессор по кафедре Еврейского языка и библейской археологии, выдающийся гебраист.

⁸⁵ Карташов Антон Владимирович (11.07.1875—10.09.1960), последний обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода (с 25.07.1917); министр исповеданий Временного правительства, богослов, историк Русской Церкви.

⁸⁶ До Октябрьского переворота планировалось провести экзамены с 28 декабря по 1 февраля, но после по ходатайству студентов, сделанному 29 октября, решением Совета МДА чтение лекций прекратилось 16 ноября, а экзамены проводились с 20 ноября по 20 декабря (Отчет 1917—1918. С. 18).

Ветры: 2 умер[енный] S; 12 умер[енный] SE; 13 сильн[ый] SE (принес суточн[ый] дождь); 16 умер[енный] S; 21 SE полуумер[енный], нагнавши густ[ые] облака.

Лед на прудах: Келарском стал с 18, на Скитских с 18—19. Продержался до 30-го, когда, талый, вероятно, опустился на дно, а частью растаял.

Октябрь — теплый, осенний, а не полузимний. Земля замерзла только на один вершок, и это несмотря на ясность неба в течение половины дней. Пруды подо льдом с 18-го, но 30 очистились ото льда совершенно. Дожди только 4, 13, 14, 29, 30. Туманы часты.

Из них сильные и продолжит[ельные] дожди 14 и 29.

В иные солнечные дни погода была мягкая, теплая, не только в начале месяца, но даже и в середине.

1.

1, -1, 2

Новолуние. Ночь облач[ая], слаб[ый] NW; день облач[ый], тих[ий] W; ночь ясн[ая]/облачн[ая].

В Академии жалованье 20 окт[ября] и пенсию ныне не выдали: денег нет⁸⁷. Здесь городская Дума в заседании 29 окт[ября], признавши себя единственным правительственным учреждением в Посаде, объявила гражданам не верить слухам тревожным и вздорным, сохранять спокойствие; запретила митинги, собрания, скопление людей и проч[ее], как при военном положении. А 30 она-де составила Комитет Безопасности. В него вошли 3 члена от Думы (или Управы), по одному члену от Электротехнической школы, [от] 1-й и от 2-й выздоравл[ивающей] команды, от разбойнич[ьих] и солдат[ских] депутатов, еще от воинской какой-то части, от районов, от правительств[венных] учреждений, от милиции,

⁸⁷ В первой половине 1917 г. Академический бюджет из-за сверхсметных расходов по содержанию студентов и зданий Академии по причине дороговизны оказался недостаточным для выплаты заработных плат и пенсий. Подробнее см.: Отчет 1917—1918. С. 12—13.

да кроме то[го] начальники: милиции, воинских команд, Электротехнич[еской] школы. Из всех них составлен как бы Исполнит[ельный] совет в числе 6. Он и весь Комитет и охраняют личность и имущество граждан. В объявлении Дума прямо выступила против большевиков, за правительство и порядок. Большевики-де домогаются не допустить созыв Учредит[ельного] Собрания. Но ясно, что большевики подкуплены Германией и Австрией, которым очень выгодно возбудить гражданскую войну, усилить и продлить анархию и не допустить образовать законную, авторитетную, твердую, опирающуюся на народ власть.

Разузнавши, что в Москве идет настоящая война, я ныне решил не ехать на Епархиал[ьный] съезд. Едва ли он и состоялся.

2.

$\frac{1}{2}$, +2, +3

Л. 138 об.

Ночь облачн[ая], тих[ий] дождь, умер[енный] S; день дожд[ливый]⁸⁸, сильн[ый] S⁸⁹; ночь тихая, измор[ось], слаб[ый] S.

Из старой замазки, превративши ее в порошок и смочивши несколькими каплями масла, разминал и раскатывал замазку и замазал ею раму в комнате в сени. После обеда сходил в потребилку⁹⁰, простоял больше часа в очереди, впрочем, в самой лавке и получил по 1 $\frac{1}{2}$ ф[унта] муки ржаной, ячменной, отрубей, 1 ф[унт] перловых круп и 15 ф[унтов] картофеля. Слякоть ужасная, но теплая, туманная, чисто осенняя погода. Рад, когда получишь что-нибудь съестное. Теперь понимаешь силу прошения: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь».

3.

+3, +2 $\frac{1}{2}$, +1 $\frac{3}{4}$

Ночь облачн[ая], тих[ий] W; день облачн[ый], тих[ий] W; ночь облачн[ая]⁹¹, тих[ий] W.

⁸⁸ Подчеркнуто; под чертой «измор[ось]».

⁸⁹ Подчеркнуто; под чертой «умер[енный] S».

⁹⁰ См. примеч. 73.

⁹¹ Подчеркнуто; под чертой «дождь».

Иду в 9 ч[асов] с базара, куда вышел с Анной за картофелем, без картофеля (на базар его не привезли, да и базара почти нет); а ученики и ученицы бегут, отпущенные из школ. Приехали-де солдаты большевики, и в предупреждение неприятностей или всяких случайностей учеников отпустили по домам. Плохо дело! Почтовые и казначейские чиновники исполнили свое решение — не служить большевикам, если они придут, заявили им об этом. На это большевики предложили им уходить; мы-де и сами умеем телефонировать и телеграфировать. А куда девали служащие деньги в казначействе, на почте, в сберегательной кассе и в других учреждениях? Ведь, пожалуй, разграбят негодяи. Сколько их прибыло из Александрова, неизвестно. На пути, в вагонах будто бы, входя, требовали от пассажиров оружие и обыскивали трусы!

Л. 139

4.

1/2, +1/2, 1

Ночь облачн[ая], тих[ий] W; день облачн[ый], порошили снежинки, тих[ий] W; ночь облачн[ая], тих[ий] W.

Вчера и ныне, да и в предшествующие дни вскапывал гряду, укладывал навоз и опять засыпал землей. Хорошо удобрил и разрыхлил землю.

Ныне во всех училищах классы были; да их и вчера не следовало...

5. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

4 1/2, 3, 5

Ночь снег, слаб[ый] N; день ясн[ый]⁹², умер[енный] N⁹³; ночь облачн[ая], тих[ий] N.

Большевики-партивики⁹⁴ уехали, оставивши часовых у казначейства, почты, Думы и других учреждений. Ныне Святые ворота открыты, а их заперли еще до прихода большевиков. Базар был плохой, может быть, оттого, что по замерзшей грязи (шарежу) ехать трудно. Аковка теперь очень дорога. От Глаголева услышал, что 3 и 4-го в Москве было тише.

⁹² Подчеркнуто; под чертой «облачн[но]».

⁹³ Подчеркнуто; под чертой «слаб[ый] N».

⁹⁴ Так в рукописи.

От родственницы законоучителя мужск[ой] гимназии узнал, что по словам ее родственницы, сестры милосердия, около Брюсовского переулка было сражение, что она перевязывала раненых, а когда в их лазарете перевязки истощились, она с другой сестрой пошла за ними в аптеки, но везде натыкалась на пикеты большевиков, не пропускавшие их; как-то ей удалось все-таки пройти к Яросл[авскому] вокзалу, и она приехала в ночь с 1-го на 2-е. Баррикады были на Таганке, у Сухарев[ской], в <нрзб.> и, вероят[но], и в других местах.

6.

2½, 0, 1 Л. 139 об.

Ночь снег, тих[ий] Е; день снег, тих[ий] Е; ночь снег, умер[енный] W.

Обвалил навозом низ погребца со стороны сада, так что теперь уже не дунет туда Борей своим ледяным дыханием, а в голове печально думал о своей великой оплошности, что не взял из Г[осударственного] Б[анка] свои сбережения.

Студент Трешневский, письмоводитель Братства, вернулся из Сапожк[овского] у[езда], из женского тамошнего монастыря. Там крестьяне разгромили, притом дотла (увезли хлеб, скот, колют на площади, тут же, лошадей, инвентарь, а постройки растаскивают или жгут) имения граф[а] Шувалова, кн[язей] Щетинина, Ханькова⁹⁵, кн[язя] Волконского, а также хуторян. Озлобление ужасное: они пили кровь нашу, теперь мы их. Хотели разгромить имение монастыря и самый монастырь, но другие деревни воспретили.

В Москве юнкера и вообще правител[ьственные] воины сдались потому, что у большевиков было несколько 6-дюймов[ых] пушек. От пушек произошла бы разруха зданий, поэтому юнкера, жалея Москву, не пожелали продолжать борьбу. А жители Касимов[ского] и Егорьев[ского] у[ездов], т[ак] к[ак] южные уезды не дают им хлеба, хотят, когда замерзнет Ока, идти на них с боем. Пожалуй, оплатят им за их

⁹⁵ Скорее всего, из древнего дворянского рода Ханьковых, имевшего несколько ветвей. Персонаж установить не удалось.

разбои. Ханькова они хотели убить, но он скрылся сначала в монастыре, потом монахини, боясь его держать у себя, отправили ночью на телеге, куда хочет; он где-то скрылся в какой-то деревне, и злодеи, тщетно ища его, не нашли. Может быть, он не в деревне, а уехал далеко куда-либо.

Л. 140

7.

2½, 2, 10

Ночь облачн[ая], умер[енный] W; день облачн[ый] и пороша снежн[ая], слаб[ый] W; ночь ясн[ая], тих[ий] W.

Колол дрова до завтрака, а между завтраком и обедом починял помочи и думал о своей беспечности, неосторожности и непредусмотрительности касательно сохранения в Г[осударственном] Б[анке]. Какая глупость и обида будет, и сказать трудно. Случайность, что я вышел и пошел в лавку, а пришел на молебствие к Патриарху.

В 4 ч[аса] вечера я пошел в лавку; вдруг красный звон в Лавре. Что такое? Проехали карета и бричка с вокзала. Вхожу в собор, там лаврский хор велелепно поет тропарь Сергию Преподобному. На ектении иеродиакон возгласил о господине митрополите Тихоне Богоизбранном и нареченном Патриархе Москвы и всея России. По окончании молебствия ему провозглашено было многолетие: иеродиакон [Патриарху], а [Патриарх —] братии и православным христианам. Наместник сказал ему краткое приветствие. Тихон произнес речь, начавши благодарностию наместнику, братии и всем собравшимся. Говорил он тихо, низким тоном, так что я мало что услышал, хотя в соборе все притихли, а стоял я в середине собора, близко к солею. Какого-либо подъема в его речи не чувствовалось; свойственное ему спокойствие, хладнокровие и, пожалуй, медлительность и флегматичность не покидали его. Под благословение подошли монахи, а потом прочие люди. Из троих вынут его жребий⁹⁶.

⁹⁶ После четырех туров голосования Собор избрал кандидатами на первосвятительский престол архиепископа Харьковского Антония (Храповицкого), архиепископа Новгородского Арсения (Стадницкого) и митрополита Московского Тихона (Белавина), как говорили о них в народе: «самого умного, самого строгого и самого доброго из иерархов».

У всенощной Патриарх выходил на величание. Народа было маловато. Л. 140 об.
Вероятно, не знают очень многие, а другие боятся ночью идти, хотя и луна сияет при ясн[ом] небе.

8.

4, 1¼, 0

Ночь[ю] снег, тих[ий] W; день облачн[ый], туман, тих[ий] E; ночь[ю] снег.

Учитель Черников рассказал мне, что он пробыл в своем доме на Никитской площади 4 дня, со 2 по 4-е ноября, в пекле сражения. Сначала он скрывался в погребе несколько часов, потом в доме. Все жильцы разбежались. Спал он одетый и в шапке на полу. Стекла б[ыли] все выбиты. Соседний дом сгорел. Большевики хотели и его дом зажечь гранатами, для удобства в сражении, и приказали всем выйти из него, но не исполнили своего намерения. Убытка по дому тысяч на 15. Напр[имер], зеркальное большое стекло в магазине нижнего этажа одно стоит тысячу рублей. Конечно, при ценах мирного времени убытка было бы в 10 раз меньше. Сражались и ночью. По ошибке большевики стреляли в дом, где были раньше противники, а теперь засели большевики, а стрелявшие не знали. Из пушек палили с Воробьевых гор и из других мест, с Ходынки и проч[их]. Идешь — и вдруг у дома в стене видишь огромный пролом. Поистине ужасная мерзость запустения. По его словам, министры, названные комиссарами, почти все отказались (именно семь) от должностей своих ввиду междоусобицы, и Ленин остался один, или вдвоем с Троцким, будто бы правительство приказало,

Русской Церкви...». Избрание Патриарха состоялось 5 ноября в храме Христа Спасителя. По окончании Божественной литургии и молебного пения, священномученик Владимир, митрополит Киевский, вынес ковчежец со жребиями на амвон, благословил им народ и снял печати. Из алтаря вышел слепой старец неросхимонок Зосимовой пустыни Алексей. Помолвившись, он вынул из ковчежца жребий и передал его митрополиту Владимиру, который прочитал громко: «Тихон, митрополит Московский, аксиос». Об этом А. Д. Беляев упоминает подробнее в записи от 9 ноября.

чтобы солдаты сами выбрали себе начальников от генерала до прапорщика. Невыбранным будто бы пенсии не дадут. Каково! Конечно, это лучше, чем если бы назначал / командиров Ленин; но только, при распушенности армии, при неумелости и непривычке к выборам, при революционной агитации, при утомлении войной и нежелании бороться, при своекорыстии и теперешней смуте, разрухе и одичалости, трудно ждать прока и от выборов.

Обедню и молебен Небесным Силам Тихон служил с Нестором Камчатским⁹⁷. Пели отлично. Архимандрит, вероятно, с Собора приехавший, сказал отличную проповедь, политическую: о вреде борьбы за власть, о твердости власти, избранной всенародно, о необходимости взаимного единения и пагубности раздоров. Он поставил все это в связь с помощью в войнах от Богоматери и от Михаила Архангела.

9.

0, +1/2, 8½

Ночь туман[ная], тих[ий] S; день туман[ный], тих[ий] SW; пороша; ночь облачн[ая], тих[ий] SW.

Правительство (подписал Ленин-Ульянов) издало декреты: 1) немедленное заключение демократич[еского] мира;⁹⁸ 2) немедленная передача земель: уделн[ым], помещич[ьим], церк[овным], монаст[ырским], земельным комитетам; 3) созыв Учредит[ельного] собрания в назначенное 12-го ноября число; 4) отмена смертной казни.

Всегда мир называли — как? — почетный или унижительный, выгодный или убыточный; славный или позорный, полезный или вредный государству и народу. Название «демократический» — нелепость. И кто теперь будет заключать мир? Наемник Германии — Ленин? Немедленность тем более неожиданна, что ведь чрез несколько дней будут

⁹⁷ Нестор (Анисимов) (9.11.1885—4.11.1962) — в 1917 г. епископ Камчатский и Петропавловский, участник Всероссийского Поместного Собора; последний его титул — митрополит Кировоградский и Николаевский.

⁹⁸ См. подробнее: Олейников 2017.

выборы в Учредительное собрание. Ясно, что Ленин своими декретами угодничает пред простонародием: рабочими, крестьянами, солдатами. Но спасет ли его от гибели раболепство пред демократией? Едва ли. Возможен ли теперь мир с Германией не позорный, не пагубный для России и той же демократии? Он грозит расчленением для России, упадком ее политическим и экономическим и подчинением Германии, пагубным для нее в настоящем и будущем.

Здесьние разбойн[ичьи] и солд[атские] депутаты объявлением на столбах возвестили, что в Петрограде 25 окт[ября] после легкого сопротивления, а в Москве 3 ноября после семидневной борьбы [власть] перешла к ним. Димитро[вские]⁹⁹ власти перешли на их сторону. Поэтому Посадский комитет обществ[енной] безопасности упраздняется, и вся власть переходит к ним.

Здесьняя Сберегательная касса закрыта. Начальник ее Петр Никитич Никитин объяснил мне, что ведомство Государств[енного] Банка не решило еще вопроса, служить ли новому правительству. От решения его будет зависеть и открытие касс. В Госуд[арственном] Б[анке], по его мнению, производятся только самые неотложные операции. Может быть, чрез неделю кассы откроются.

«Утро России», не выходявшее с 20-го окт[ября], вышло только 8 ноября. Но зато оно тут свободно обрушивается на большевиков. Большевики позволили выпускать буржуазные газеты не из уважения к свободе слова, а этого потребовали рабочие-печатники.

Кроме Тихона, были выбраны кандидатами в Патриархи Антоний Харьк[овский] и Арсений Новгор[одский]. Жребий с престола в храме Спасителя взял Алексей, старец Зосимовой Пустыни¹⁰⁰. Посвящение, или интронизация, Тихона будет 21-го.

⁹⁹ В 1917—1919 гг. Сергиев Посад входил в Дмитровский уезд как центр Сергиевской волости.

¹⁰⁰ Прп. Алексий (в миру Федор Алексеевич Соловьев) (17.01.1846—19.09.1928) — иеросхимонах Зосимовой Пустыни.

10.

11¼, 6, 4

Ночь облачн[ая], тих[ий] W; день облачн[ый], слаб[ый] W; ночь[ю] снег, умер[енный] W.

С 6 до 9 ч[асов] в Вознесен[ской] церкви¹⁰¹ на заседании приходского Совета (о плате мест на Вознес[енском] кладбище толковали и отложили для пересмотра в комиссии; об арендах и взносе за них денег; об общем пении, уже начавшемся и в этой церкви, и во всем благочинии, что можно обойтись и без хора, не желающего петь со всеми).

11.

1, +1, ½

Ночь[ю] снег обильный, умер[енный] SW; днем снег и облачн[но]; умер[енный] SW¹⁰²; ночь[ю] сильный снег, слаб[ый] SW.

На фронте армия голодает, и подвоза ей припасов мало, так что она может разбежаться. Начальник штаба Духонин отказался исполнить приказ Ленина и его товарищей заключить с Германией перемирие, отставлен и верховным главноком[андующим] назначен прапорщик Крыленко, вчерашний министр. Министр иностр[анных] дел Троцкий, собственно Бронштейн, т[о] е[сть] форм[енный] жид, коммивояжер какой-то фирмы, и за границей имел сношения с каким-то германским шпионом. Россия во власти предателей.

Л. 142 об.

В Казани, как и в Москве, был бой четверых полков с юнкерами, причем полки падали из пушек. Много домов пострадало и много жителей побито и изувечено. Сила и множество были на стороне солдат, и юнкера были побеждены, как и в Москве.

В Москве немало домов и жильцов их было разгромлено. Боже, спаси злосчастную Россию!

¹⁰¹ Церковь Вознесения Господня, в 1917 г. располагалась на Вознесенской площади Сергиева Посада, в настоящее время — на проспекте Красной Армии, 88А.

¹⁰² Подчеркнуто; под чертой «сильн[ый] W».

12. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

1½, +2, +3

Ночь облачн[ая], тих[ий] S; днем снег¹⁰³, слаб[ый] SW¹⁰⁴; ночь[ю] дождь¹⁰⁵, сильн[ый]¹⁰⁶ SW.

Обедню в соборе служил архиеп[ископ] Кишиневский Анастасий¹⁰⁷. В запричастный стих сказал проповедь, вероятно, кто-либо из архимандр[итов] с Собора, хорошую, громкую и выразительно произнесенную: «Да не отступим от Христа, да не забудем крещения, да не подпадем под власть антихриста». Еще лучше сказал живую речь Анастасий по окончании обедни. Он указал на Сергия Препод[обного], к которому миллионы многострадального русского народа прибегали за помощью, особенно в тяжкие времена. 300 л[ет] назад около мощей его объединилась Русь, распадавшаяся своим телом, и обрела бодрость и помощь и спасла себя. Теперь хуже: поколеблены основания духа, веры. Но осталось еще время для покаяния, и есть еще надежда, при помощи Божией, на избавление. Избран Патриарх, и именно архим[андрит] Лавры, и он здесь уединился, чтобы почерпнуть силы у мощей Сергия. Подобно благод[ушному] самарянин[у], свои он прольет — елей цельбы и вино крепости.

Я расплакался от его проповеди. Да и другие слушали с глубоким вниманием, а иные, мож[ет] б[ыть], были и растроганы. Митрополит служил у Черниговской.

Л. 143

¹⁰³ Подчеркнуто; под чертой «дождь».

¹⁰⁴ Подчеркнуто; под чертой «умер[енный] SW».

¹⁰⁵ Подчеркнуто; под чертой «облачн[о]».

¹⁰⁶ Подчеркнуто; под чертой «умер[енный]».

¹⁰⁷ Анастасий (Грибановский) (6.08.1873—22.05.1965) — в 1917 г. архиепископ Кишиневский и Хотинский, участник Священного Собора Российской Православной Церкви; с 1936 г. первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей, председатель Архиерейского Собора и Синода.

13.

+2½, +2, ¼

Ночь[ю] дождь, слаб[ый] SW; днем дождь¹⁰⁸, бурн[ый] SW; ночь полюбл[енн]ая, сильн[ый] W.

12, 13 и 14 опускание записок с номерами списков в Учредительное Собрание¹⁰⁹. 10 списков; №№: 1-й — кадетск[ий], 2—5 [—] социалистические; 2 — трудов[ики] народно-социал[исты]; 3 — социалисты-революционеры; 4 — Российск[ая] Социал-демократ[ическая] рабоч[ая] парт[ия] (объединен[ная]); 5) Российск[ая] социал-демокр[атическая] рабочая парт[ия] интернационалистов (большевики); 6) Всероссийск[ий] крест[ьянский] союз; 7) Демократич[еская] беспартийная группа членов район[ных] комитетов Сергиева Посада; 8) Группа земских деятелей; 9) Старообрядцы всех согласий; 10) Группа общественных деятелей. (Разное форматирование у номеров — это ошибка набора или так у автора?)

В № 1 Князь Пав[ел] Дм[итриевич] Долгоруков, Месснер, Головин (председ[атель] 2-й Думы), Б. М. Овчинников, Д. Л. Чернеховский, Д. М. Щепкин, П. А. Сабырин, В. Ф. Кокошкин, Ник[олай] Вас[ильевич] Цветков (свящ[енник]), А. А. Мануйлов, А. И. Шамшин, Н. В. Якушкин, Н. В. Малолещенков.

В № 2 люди с образованием: врачи, агроном[ы], адвок[аты], общ[ественные] деят[ели]. Всего 11 человек.

№ 3. Все 14 неизвестн[ые], москвичи и уездные (1 женщина). Все б[ыли] в тюрьме, ссылке, а Биценко — жен[щина] — убила генер[ала] Сахарова.

№ 4. Цедербаум (Мартов) [—] литератор (жид). Всех 14, больше из собачьих депутатов. Есть 1 адвок[ат], 1 экономист, 1 инженер, есть рабочие.

№ 5. 1 поляк, 1—2 крест[ьянина], 2 солдата, 1 журналист (Александров (Ольминский))¹¹⁰, остальные рабочие. Образованных никого.

¹⁰⁸ Подчеркнуто; под чертой «полюбл[енн]о».

¹⁰⁹ См. подробнее: Стародубова 1917.

¹¹⁰ Михаил Степанович Ольминский (настоящая фамилия Александров) (3.10.1863—8.05.1933) — литературовед, примкнувший к народолюбцам и большевикам.

№ 6. 9 челов[ек] — все крестьяне, и 8 из них в Москве.

Л. 143 об.

№ 7. 9 челов[ек]: Голубцов И. А. [—] прапорщ[ик], Брусилов [—] главноком[андующий], Изюмов, Мига[л]ин. Еще трое неизвест[ных] жителя Посада и двое жителей Москвы.

№ 8. 10 челов[ек]: Нарожницкий — деятель обществ[енный]; С[ергей] Владим[ирович] Бахрушин, прив[ат]-доц[ент] М[осковского] У[ниверситета]; Щепкин Митроф[ан] Митроф[анович], директор Моск[овской] Землед[ельческой] школы; Эйлер Волокол[амский] землец; кн[язь] Голицын Алексан[др] Владим[ирович], врач, Зве-нигор[одской] Комис[сии]; Рубан, Серпук[овский] землец, Растор-ров — Коломен[ский] землец, Суббот[ин] [—] Можайск[ий] зем[ец], Барков — директор гимназии, Мейен Влад[имир] Ф[едорович] — комисс[ар] Рузы.

№ 9. 9 челов[ек]. Биллиантов, потом[ок] поч[етного] гражд[анина]. Прочие мешане и крестьяне неизвестные.

№ 10. Генерал Алексеев Мих[аил] Васил[ьевич], бывш[ий] верх[ов-ный] главнок[омандующий], свящ[енник] Востоков Владим[ир] Иг-натъев[ич] и проф[ессор] Вормс Алфонс Эрнестович. Я с домашними подавал за эт[от] список. Он получил по Сергиеву Посаду 278, а по всей Моск[овской] губ[ернии] около 1000 гол[осов].

14.

5½, 2, 4½

Ночь ясн[ая], слаб[ый] W; день ясный, слаб[ый] W; ночь ясн[ая], слаб[ый] W.

Эти дни писал о Филарете¹¹¹. Писание идет ходко.

15.

2, ½, ¼

Ночь облачн[ая], сильн[ый] SE; день снег сильн[ый]; слаб[ый] SE; ночь облачн[ая], тих[ая].

¹¹¹ Для выступления на Филаретовском вечере на тему: «К характеристике Филарета по воспоминаниям о нем». См. запись в дневнике через три дня — от 18 ноября 1917 г.

3 раза я ходил на прошлой и нынешней неделе к новоизбр[анному] Патриарху¹¹² — поздравить его, и все неудачно: ушел к архиеп[ископу] Никону¹¹³, уехал в Зосимову Пустынь, садится сейчас обедать (в 12 ч[асов]). Но ныне я в 12-м часу; он принял меня — дружелюбно и просто. Еще был священник из Москвы с прошением, а еще сидел у Патриарха еписк[оп] Евфимий¹¹⁴, живущий на покое в Москве.

Л. 144

16.

1½, 2½, 5

Полнолуц[ие]. Ночь[ю] снег, умер[енный] NW; день снег сильн[ый]; сильн[ый] NW; ночь облачн[ая], умер[енный] NW.

В Сберегательной кассе, после закрытия ее на неделю или больше по случаю Московской междоусобицы и захвата власти большевиками, последствием чего было закрытие Моск[овского] Государст[венного] Б[анка], а потом малодетельность его по причине отказа персонала его служить большевистскому правительству, хвосты людей, выбирающих свои вклады. Касса открыта всего от 11 до 1 ч[аса] ежедневно, кроме понедельника, срок меньшей нормы. Ныне выдавали только требовавшим не меньше 1 т[ысячи] р[ублей], т[ак] к[ак] в Кассе имеются только тысячерублевые билеты. Поэтому я не мог получить свои 700 почти рублѐй.

17.

7, 0, 4

Ночь облачн[ая], тих[ий] SE; день облачн[ый], сильн[ый] W¹¹⁵; ночь[ю] умер[енный] W, снег, облачн[о], ясн[о].

¹¹² Патриарх находился в те дни в Троице-Сергиевой Лавре.

¹¹³ Никон (Рождественский) (4.04.1851—12.01.1919) — архиепископ Вологодский и Тотемский, с 1916 г. на покое, проживал в Троице-Сергиевой Лавре.

¹¹⁴ Вероятно, Евфимий (Елиев) (1846—1918) — это епископ Балахнинский, викарий Нижегородской епархии, с 1909 г. на покое, с июля 1914 г. — наместник Московского Новоспасского монастыря.

¹¹⁵ Надчеркнуто; над чертой «тих[ий] SE».

Вчера всенощную, а ныне обедню в церкви Никона¹¹⁶ совершал митрополит Тихон. Проповеди не было.

Пенсию и жалованье за октябрь в академии выдали новыми билетиками, по 40 и 20 р[ублей], выдали спустя более полмесяца времени, так как в академии не оказалось денег еще до смены правительства большевиками. Деньги взяты, кажется, заимообразно, под залог процентных бумаг, принадлежащих академии. Разруха во всем — и в продовольствии, и в финансах, и в делах, и в армии, и в правлении, и в войне.

18.

8, 6, 9 Л. 144 об.

Ночь облачн[ая], ясн[ая], снег, сильн[ый] порыв[истый] NW; день ясн[ый], сильн[ый] W; ночь ясн[ая], слаб[ый] W.

Ныне 50-л[етний] посмертный юбилей Филарета¹¹⁷. В академии обедня и панихида; а с 2 ч[асов —] речи в зале.

В Лавре вчера всенощная в царя¹¹⁸ в Филар[етовской] ц[еркви]¹¹⁹. Ныне там же обедня и панихида. Служит Тихон. Народ только в Филар[етовской] ц[еркви] и в преддверии ее, и немного в Духовской.

¹¹⁶ Церковь прп. Никона Радонежского, поставленная над его гробом, примыкающая с южной стороны к Троицкому собору.

¹¹⁷ Митрополит Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский († 19.11.1867).

¹¹⁸ Имеется в виду колокольный звон ко всенощной с задействованием самого большого колокола — «Царя», который бывает по большим праздникам и особо торжественный случаям.

¹¹⁹ Церковь во имя святого Филарета Милостивого (память 1 декабря), пристроенная в 1867 г. к южной стене Духовской церкви, служила усыпальницей для митрополита Филарета, скончавшегося 19 ноября того же года. Впоследствии в ней был погребен преемник свт. Филарета по кафедре митрополит Иннокентий (Вениаминов) († 31.03.1879). А в притворе церкви был погребен наместник Лавры архимандрит Антоний (Медведев) († 12.05.1877). Церковь эта была разрушена в 1838—1940 гг., могилы разорены. Во время раскопок в октябре 1994 г. были обнаружены мощи трех погребенных здесь угодников Божиих. Мощи свт. Филарета находились в Троице-Сергиевой Лавре до 1994 г., а затем, в нарушение воли святителя, были перенесены в храм Христа Спасителя в Москву.

С 2 до 4¼ юбилейный [акт] в академии¹²⁰. Были митрополиты наш и Петрогр[адский] Вениамин¹²¹ (черный, без седин, оклад[ная] борода), Никон, бывший Волог[одский], живущий в Лавре, и Митрофан¹²², тоже черный. Ректор сказал об отношении Филарета к Моск[овской] Академии¹²³; Тареев о Филарете, как богослове, но собственно о том, что, по Филарету, единств[енный] источник богопозн[ания] есть Св[ященное] П[исание] е (тянул 40 м[инут])¹²⁴; Введенский — Филарет как библиист¹²⁵: читал громко, выразительно, лучше Тареева, у которого голос тусклый. Потом я произнес уже спешно, в течение 20 м[инут]: «К характеристике Филарета по воспоминаниям о нем»¹²⁶. Я спешил, смял, скомкал переходы и вышло слабее, а спешил потому, что Митрополит заявил, что акт продолжится до 4 ч. Я срок переступил на 15 м[инут], и это по вине Тареева, который должен бы сократить речь минут на 10—15, чтобы дать время другим.

19. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

6, 3, +¾

Ночь облачн[ая]; днем снег¹²⁷ сильн[ый], слаб[ый] SE; ночь облачн[ая], дождь, слаб[ый].

В соборе общено служил Петрогр[адский] митрополит Вениамин. Голос, альт, ясн[ый], но не очень громкий.

¹²⁰ Доклады, прочитанные на юбилейном акте, были опубликованы в «Богословском вестнике» за 1918 г., №№ 1/2 и 3/4/5 под рубрикой «Памяти великого святителя. К годовщине пятидесятилетия со дня блаженной кончины Филарета (Дроздова), митрополита Московского. 1867 — Ноябрь 19.1917».

¹²¹ Вениамин (Казанский) (17.04.1873—13.08.1922) — митрополит Петроградский и Гдовский, священномученик.

¹²² Митрофан (Краснопольский) (1869—6.07.1919) — епископ Астраханский и Царевский, священномученик.

¹²³ Орлов А., прот. 1918.

¹²⁴ Тареев 1918.

¹²⁵ Введенский 1918.

¹²⁶ Доклад А. Д. Беляева, очевидно, опубликован не был.

¹²⁷ Подчеркнуто; под чертой «облачн[но], туман».

Вечером пришли Туберовские на вечерний [чай], с визитом, как наоборотные. Жена его некрасива: мала ростом, щеки как бы одутловаты, зубы велики, глаза прорезанные и прорезы наискось. Но симпатична в беседе и проста в обращении. От Тубер[овского] узнал, что ныне Тихон служил в академии и потом была закуска. Почетные члены не были приглашены; не были они приглашены и на вчерашний юбилей¹²⁸. Если ныне не пригласили их из экономии, то почему не пригласили вчера? Ведь даже на диспуты приглашали, даже при Феодоре¹²⁹.

20. +1, +1½, ½

Ночь облачн[ая], слаб[ый] S; день облачн[ый], слаб[ый] SW; ночь облачн[ая], слаб[ый] SW.

На выборах в Учредительное Собрание всего больше голосов получают большевики в фабричных и заводских округах и там, где много солдат. В иных округах первенствуют кадеты. Кое-где преобладают социалистические партии, но большевистские.

У всенощной в соборе превосходно пели «Хвалите имя Господне», «От юности моя» и «Христос рождается».

Предположил рано утром выехать в Москву на интронизацию Тихона в Патриархи в Успенском соборе.

21. 4, 2, 4

Ночь ясн[ая], тих[ий] SW; день ясн[ый], тих[ий] SW; ночь облачн[ая], тих[ий] SW.

Встал в 3 ч[аса], одевшись, ушел на вокзал; поезда запоздали. Ко мне подошел студент, объяснил, что без именного билета не пропустят¹³⁰,

¹²⁸ А. Д. Беляев был избран почетным членом МДА в 1911 г.

¹²⁹ Феодор (Поздеевский) (21.03.1961—23.10.1937) — архиепископ Волоколамский, викарий Московской епархии. С августа 1909 по май 1917 г. — ректор МДА. Прославлен Зарубежной Церковью в лике новомучеников и исповедников Российских в 1981 г.

¹³⁰ В Успенский собор.

Л. 145 об.

а если заехать сначала в семинарию, то запоздаем. Студентам назначено 10 билетов, и они должны быть в семи[нарии] / в 8 ч[асов], чтобы получить от Илариона билеты.

Я вернулся домой, так как было 6 ч[асов], и на этом поезде мест, по словам кассира, не будет, а следующий поезд отойдет в 7 ч[асов]. Нужно было получить билет Илариона здесь в воскресенье вечером. Ну, так и быть. Если бы не случайная встреча с студентом, то проехался бы напрасно.

В соборе обедню служил Никон. Пели отлично. Народа было множество. Лавки ныне закрыты.

22.

Не очень холодно.

Ночь ясн[ая], тих[ий] W; день облачн[ый], тих[ий]; ночь облачн[ая].

Ныне, вышедши на вокзал в 5-м часу утра, выехал из Посада только в 7-м, с местным поездом (не топлены вагоны), т[ак] к[ак] в трех изданных пришедших отапливаемых поездах не оказалось мест. Около 10 ч[асов] в переполненных трамваях я прибыл в Епарх[иальный] дом¹³¹; взял билетный пропуск от имени Илариона. Председательствует Антоний Харьков[ский]. Речь об митрополичьих округах, по-видимому, окончание ранних суждений. Затем начали обсуждать состав и количество членов высшего церковного Совета, стоящего рядом с Синодом и председательствуемого¹³² Патриархом. Поились речи. Для нечленов Собора 2 ряда скамей у задней, противоположной церкви, стены. У церкви, на эстраде столы для президиума, секретарей, кафедра и места за ними для епископов и член[ов] Синода.

Л. 146

Ряды кресел идут горкой, так что и со скамей нечленов все видно, но слышно, по отдаленности, неясно: иное разберешь, другое не слышишь. Во время перерыва около вестибюля облачились священники, диаконы, с свечами, и вскоре последовала встреча в вестибюле вошедшего Патриарха. Вместо клобука белый мягкий головной убор, островерхий,

¹³¹ Здесь проходили заседания Поместного Собора.

¹³² В рукописи: председательствуемым.

с перемычкой на шее, падающий низом на плечи, спину и грудь. Так изображают митрополита Алексея или иудейских старцев Палестины. Там как бы покров от знойных лучей солнца.

Воспели тропарь и 9-ю песнь канона Введения, при входе. А когда он был на солее, пропели ему по возгласии диакона многолетие, а он возгласил многолетие Собору. Тоже пропели. Затем сказал ему речь член Собора. Он ответил речью. Мне бы сойти туда поближе, но я не догадался, и не все мог слышать из этих речей. Тихон, как обычно, говорил медленно и спокойно. Потом он стал всех благословлять, стоя боком к алтарю, а лицом к левой стороне зала, откуда и шли к нему в ряд члены Собора. Подходя, делали поклон, припадая коленом к полу или поясно, целовали руку и в уста его. В это время члены Собора пели догматики. Затем он отбыл.

Завтра, по случаю праздника Александра Невского, в храме Христа Спасителя (там престол на хорах во имя Алекс[андра] Н[евского]) патриаршее служение. Антоний спросил, не желает ли собрание окончить заседание сейчас же, по случаю посещения Собора Патриархом. Но почти все были за продолжение заседания до 2-х часов.

Пообедавши в городской столовой (щи кислые, солянка из пареной капусты; то и другое без рыбы, и 2 ломтика хлеба [—] 1 р[убль] 20 коп[еек]), я отправился к В[асилий] П[етрович] Виноградову¹³³; отказался от обеда; но с охотой пил чай и принял предложение заночевать.

Л. 146 об.

Вечером у него было заседание домового комитета из 10 членов по продовольствию 40 семей дома, в котором он председательствует.

Члены мужчины и женщины. Виноградов жалуется, что много времени отнимает эта должность, особенно потому, что дела вновь <нрзб.>. Я сидел или лежал в спальне во время заседания. Поужинавши, я спал, и хорошо, на кушетке в зале.

¹³³ Виноградов Василий Петрович (23.03.1885—24.10.1968) — протопресвитер, преподаватель пастырского богословия, с 1917 г. экстраординарный профессор МДА. Впоследствии эмигрировал, состоял в юрисдикции РПЦЗ.

Ночь облачн[ая], день облачн[ый]; ночь снег/облачн[о], тих[ий] SW.

В Москве скользко, особенно на тротуарах, и я упал на спину, растянувшись. Ездят на колесах и на санях; лошади скользят.

Пред заседанием посетил Иоанна, архиеп[ископа] Рижского¹³⁴. Он принял предложение Синода быть архиепископом Рязанским, если только примет его епархия. Там вышел раскол: одни желали оставить прежнего епископа — Дмитрия¹³⁵, другие выбрали Серафима, смотрителя Скоп[инского] Учил[ища]. Но Синод не утвердил его. У Иоанна большая и густая седая борода, но он бодр. Ему свыше 70 л[ет].

На заседании продолжались речи о высшем церк[овном] Совете. Голосованием отвергнуты: особый член от военного духовенства, особый от единоверческого, особый от приходов с иноверцами, и количество проектиров[авшихся] в комис[сию] 12 членов.

Положили 15 членов, кроме председателя — Патриарха, 3 епископа, 1 монах монастырский, 5 пресвитеров, 6 мирян.

Л. 147

Отвергли предложения: быть членами и диаконам, и псаломщикам. Отвергли, что все члены должны отказаться от своих занятий и должностей. Избираются Собором на 3 года. Членами Собора могут быть избираемы и не из членов Собора.

У Антония голос прежний, звучный, резкий, но и приятный.

Члены Собора присутствующие записываются, что были на заседании. Список небывших вывешивается с предложением, чтобы в течение 5 дней

¹³⁴ Иоанн (Смирнов) (24.08.1844—14.10.1919) — архиепископ Рижский и Митавский (1910—1917), участник Поместного Собора, с 20 ноября 1917 г. архиепископ Рязанский и Зарайский.

¹³⁵ Дмитрий (Сперовский) (18.04.1865—5.05.1923) — епископ Рязанский и Зарайский. В июне 1917 г. был уволен на покой по требованию рязанского духовенства, недовольного строгостью и монархической настроенностью своего архиерея, проживал на покое в Валдайском Иверском монастыре Новгородской епархии. Впоследствии архиепископ Старорусский, викарий Новгородской епархии.

дали объяснение о причине неявки. Многие, по случаю междоусобицы в Москве и на местах их жительства, разъехались. Отсутствующих десятки. Собор торопится решить дела и разъехаться.

На Соборе со мною здоровались: Леонид Матвеев[ич] Краснов, собор[ный] протоиерей Спасска Ряз[анского]¹³⁶, курса 1896 г[ода]; Четвериков¹³⁷, законоучит[ель] Полт[авского] корпуса, украинец. Оба писали мне сочинение. Никол[ай] Григор[ьевич] Попов¹³⁸, професс[ор] Моск[овского] Инженерн[ого] Училища, кончил [в] 1891 г[оду] Луппов¹³⁹, доктор богословия, служащий в Синоде. Зеленцов Василий¹⁴⁰, епарх[иальный] миссионер в Екатеринославе, писавший мне сочинения, сын Зимаровского свящ[енника] Ив[ана] Васил[ьевича]. Заявил, что моя тема заставила его изучать текст Библии, а это привело его к миссионерству. Все они радостно заявляли, что они мои слушатели, особенно Краснов и Зеленцов. Краснов ведет разные обществ[енные] дела, несмотря на склон[ность] к чахотке.

Пообедавши и напившись чаю, после заседания у Виноградова, я отправился в трамвае на вокзал, а около 11 ч[асов] ночи б[ыл] дома, с порядочно озябшими в холодном вагоне руками. На пальцах недавно

Л. 147 об.

¹³⁶ Краснов Леонид Матвеевич (27.02.1869 — дата смерти неизвестна) — протоиерей Преображенской церкви г. Спасска, участник Поместного Собора по избранию как клирик от Рязанской епархии,

¹³⁷ Четвериков Сергей Иоаннович (12.06.1867—29.03.1947) — протоиерей, участник Поместного Собора по избранию как клирик от Полтавской епархии. Впоследствии эмигрировал, скончался в Братиславе.

¹³⁸ Попов Николай Григорьевич (6.12.1864 — ум. после 1936) — протоиерей, священник Николаевской церкви при Московском институте инженеров путей сообщения, участник Поместного Собора. Впоследствии уклонился в обновленчество.

¹³⁹ Луппов Павел Николаевич (1867—1949) — в 1917 г. зав. канцелярией Училищного совета при Св. Синоде, доктор церковной истории, вятский краевед.

¹⁴⁰ Зеленцов Василий Иванович (4.04.1870—7.02.1930) — участник Поместного Собора по избранию как мирянин от Рязанской епархии; с 1919 г. священник, с 1925 г. иеромонах, епископ Прилуцкий, викарий Полтавской епархии; священномученик.

появилась опухлость от холода, которая бывала на пальцах по зимам, когда я б[ыл] мальчиком, которая с тех пор (было зимы 2—3), давным-давно, свыше полувека, даже около 60 л[ет] покинула меня, а теперь отпрыгнулась: кровь охладела с нынешнего года заметно, б[ыть] может, от недостаточного питания. Напр[имер], по спине бывает при прохладе в комнате перебегание дрожи или ощущение охлаждения; руки очень холодны.

24.

13½, 7, 11

Ночь ясн[ая], тих[ий] S; день ясн[ый], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] SE.

Положил на окна mreжи, снявши с них баночки цветов; писал дневник за эти 3 дня.

20 ноября главноком[андующего] Духонина¹⁴¹, не пожелавшего вести переговоры с Германией вопреки приказу спешника Ленина Крыленко¹⁴², солдаты, собственно матросы, привезенные Крыленко из Кронштадта, убили и даже терзали его тело в ставке, в Могилеве. А Крыленко проливает крокодиловы слезы, заявляя, что он защищал Духонина стражей. Он и другие комиссары натравили матросов и солдат на Духонина. 19-го Корнилов¹⁴³ бежал из-под ареста в Быхов с верным ему отрядом. Это хорошо. Ведь правого суда от мерзав[цев] большев[иков] не ожидают.

25.

13½, 6, 11

Л. 148

Ночь ясн[ая], тих[ий] S; день ясн[ый], тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] S.

¹⁴¹ Духонин Николай Николаевич (1.12.1876—20.11.1917) — генерал-лейтенант, с 1 ноября 1917 г. Верховный главнокомандующий Русской армией.

¹⁴² Крыленко Николай Васильевич (1885—29.07.1938) — после большевистского переворота член Совнаркома, с ноября 1917 г. Верховный главнокомандующий, впоследствии один из организаторов массовых репрессий.

¹⁴³ Корнилов Лавр Георгиевич (30.08.1870—13.04.1918) — генерал, в июле—августе 1917 г. Верховный главнокомандующий, впоследствии один из главнокомандующих Добровольческой армией и руководителей Белого движения на юге России.

Виноградов о Тарееве, хотя и приятеле своем, отозвался дурно: эгоист, замкнутый. Примеры: в Петрограде в комиссии по преобразованию академии у него оказался хлеб, у других не было, и он не предложил, а сам съел, в следующие разы ел в угл[у]¹⁴⁴, не за чаем. В «Богосл[овском] В[естнике]» самовлюбленно перепечатывает из своих печатных сочинений целые страницы. Заболел неважно мальчик-сын, и он, вместо приглашения своего сына-врача из Москвы телеграммой, навязывает В[иноградов]у поручение вызвать сына. С Туберовским на диспуте поступил эгоистично, сделавши его мишенью своих нападок только потому, что этим средством мстил Флоренскому, между тем как мог разделаться с ним в печати, и это тем легче, что «Б[огословский] В[естник]» в его распоряжении. Я тоже считал Тареева эгоистом. Виноградов советовал даже ему отказаться от редакторства, и хорошо бы сделал, послушавшись. «Б[огословский] В[естник]» превратился в Тареевскую вотчину вместо Волоколамской¹⁴⁵.

Расстройство желудка, незначительное, бывшее в Москве 22-го от обеда в городской столовой, ныне повторилось несколько сильнее.

Утром зевота. А тут еще вот уже недели 2 опухли пальцы, как бывало по зимам в отроческие годы. Немощи старости стали одолевать. Зябкость какая-то наступила, никогда не бывавшая, очень неприятная, а еще худение тела, очень заметное.

26. ВОСКРЕСЕНЬЕ.

8, 3½, 12½

Л. 148 об.

Ночь обл[ачная], тих[ий] W; день облачн[ый]¹⁴⁶, тих[ий] S; ночь ясн[ая], тих[ий] SE.

Ночью ходил трижды, но ныне утром лучше, чем вчера: нет ни зевоты, ни немоготы, и в животе нет почти тяжести. Ныне поддержать режим,

¹⁴⁴ В рукописи: в угле.

¹⁴⁵ Имеется в виду влияние епископа Волоколамского Феодора (Поздеевского) на бывшего редактора «Богословского вестника» священника Павла Флоренского.

¹⁴⁶ Подчеркнуто; под чертой «ясн[ый]».

и, думаю, пройдет расстройство совсем. Я сходил к обедне и на базар, купил сазана 6 ф[унт] по 1 р[ублю] 40 коп[еек] ф[унт].

Вечером мы были у Туберовских. Занимают 2 комнаты у тетушки: зал в 2 окна и спальню в одно окно. Жена его живая и веселая. Туберовский сказал мне, что при посвящении Патриарха экипажи даже архиереев не были пропущены в Кремль, а выходили около ворот (Троицких) и шли пешком. Было очень скользко, и митропол[ит] Владимир упал. В толпе раздавались голоса: «Зачем нужен Патриарх». «Пусть идут пешком». Большевики и анархисты озверели.

27.

14½, 7, 13½

Ночь ясн[ая], тих[ий] SE; день ясн[ый], тихий (со всех стор[он] ветер, высок[ий] барометр); ночь ясн[ая], тих[ий] NE.

Вчера был целодневный звон по случаю посвящения Патриарха. Почему не 21-го? Но звонили только в Лавре, в царя, с 2 до 3½ ч.; в приходских церквах звона не было; там и не знали, что нужно звонить. Впрочем, зимой целодневный звон не удастся даже и в Рождество.

Будто бы Алексей, бывший архиеп[ископ] Владим[ирский] (Дородницын)¹⁴⁷, агитирует в Малороссии в пользу отделения Малорусской Церкви от Великорусской. От этого толстого обжоры-гастронома и карьериста лучшего нечего и ждать. А ведь всего 1½ года назад у него в Александрове б[ыл] съезд черносот[енных] архиереев.

¹⁴⁷ Алексей (Дородницын) (2.11.1859 — ноябрь 1919) — бывший архиепископ Владимирский и Суздальский, известен как архиерей монархических взглядов; весной 1917 г. был уволен на покой по требованию владимирского духовенства. Поселился в Киево-Печерской Лавре, добивался автокефалии Украинской Церкви, настраивал братию Лавры против правящего архиерея — священномученика митрополита Владимира (Богоявленского); был извержен из сана Всеукраинским Церковным Собором под председательством митрополита Владимира; скончался в Новороссийске, раскаявшись в содеянных преступлениях. Отпевание совершил архиепископ Евлогий (Георгиевский).

Ночь ясн[ая], тих[ая]; день ясн[ый], тих[ий] НЕ; ночь ясн[ая], тих[ий] НЕ.

Английский посол Бьюкенен¹⁴⁸, по его словам журналистам, советовал не раз Николаю II дать конституцию, но тот не послушался этого доброго совета. Теперь, вероятно, тужит. Может быть, Сашка препятствовала, а он, безвольный, не мог ей противостать¹⁴⁹.

От магазина С. Ф. Иванова я получил заказ на 20 экзempl[аров] «Любовь Божественная». Давняя книга, а не забыта еще.

Ныне предположенный и объявленный теперешними заправилами день открытия Учредительного Собрания в Таврическом дворце в Петрограде. Но оно в этот день не откроется. Захватчики власти не торопятся его открывать. В Таврическом дворце ничего не готово. Да и члены Учредительного Собрания не успеют съехаться. Ведь выборы по случаю мятежей местами были произведены не в назначенные 12—14 числа ноября, а позже. Напр[имер], в Москве подача голосов происходила 19—21 ноября. Но будет ли толк от Учредительного Собрания?

В большинстве оказались большевики, социал-революционеры (каторжники) и кадеты. Партии беспартийных, общественных, земских, деятелей, старообрядцев, вообще не социалистические собрали мало голосов. Солдаты и рабочие голосовали за большевиков, а крестьяне за социал-революционеров. Солдаты и рабочие надеются поживиться чрез большевиков капиталами буржуев, а крестьяне чрез социал-революционеров мечтают получить землю, а им обещают еще и волю, т[о] е[сть] разнузданность.

¹⁴⁸ Джордж Уильям Бьюкенен (англ. George William Buchanan) (25.11.1854—20.11.1924) — посол Великобритании в России в 1910—1918 гг.

¹⁴⁹ А. Д. Беляев относился к последнему русскому Государю и его семье с некоторой неприязнью — под влиянием демократической пропаганды эпохи. Подробнее см. выше в статье архиеп. Евгения (Решетникова). С. 21—41.

Ночь ясн[ая], тих[ий] Е; день облачн[ый], тих[ий] Е¹⁵⁰; ночь облачн[ая], слаб[ый] SE.

Здесьшний военно-революц[ионный] комитет, сам себя избравший и присвоивший себе власть на основании силы штыка, издал воззвание к гражданам, расклеенные на столбах, сдать оружие ему, а за утайку штраф 3000 р[ублей] или арест. Трусят, что граждане их, этих собачьих и разбойнич[ьих] депутатов, расстреляют. И следовало бы.

В «Утре России» № 271 приводится учение Адама Смита, что лучшее экономич[еское] состояние — свобода промышленн[ости], торговли, труда. Каждый желает личной выгоды, и она бывает наибольшая тогда, когда он занят трудом, наиболее отвечающим его личным способностям. Это всецело высказал на базаре и мужик: всякий пусть занимается своим делом, а то навязывают быть всем пахарем, а какой он пахарь.

Здравый смысл у неграмотного русского есть, а политического смысла нет или мало даже и у образованных русских, да у иных образованных, доктринеров, обезьян западной культуры мало и здравого смысла. Политического смысла, государственного творчества, быть может, мало и у прочих славян, вообще у славянской расы. Хотя сумели же русские славяне создать мировую державу, существующую уже тысячелетие. Сумели они создать и превосходный, богатый, гибкий, русский язык; а богатство и превосходство языка есть проявление богатства ума, силы души, творчества духовного.

За слова в № 259, 26 нояб[ря] «Русского Слова»: «Захват ставки прапорщиком Крыленко б[ыл] произведен по слухам по настоянию герм[анской] главной квартиры». Совет разбойн[ичьих] и собач[ьих] депутатов, приславши в ночь на 27-е солдат в редакцию, закрыл газету, а типографию и бумагу забрал себе. Вот какова свобода!

¹⁵⁰ Подчеркнуто; под чертой «слаб[ый] SE».

30.

6, 5, 5 Л. 150

Ночь облачн[ая], тум[ан] и иней, тих[ий] SW; день облачн[ый], тих[ий] SW; ночь облачн[ая], тих[ий] SW.

26-го ноября английские войска под начальством генерала Алленби¹⁵¹ вошли в Иерусалим, обошедши его предварительно с Ю-З, с ю[га] и с в[остока]. Были приняты меры, чтобы не были повреждены святыни. Слава Богу, что союзники успевают в войне, хотя бы и против слабейшего из их и наших врагов — турок¹⁵².

28 и 29-го в Таврич[еском] дворце состоялись частные заседания членов Учредител[ьного] Собрания. Их было очень мало. 28[-го] не было насилия. Не то 29-го. Около дворца войска, пулеметы, броневики. Все входы закрыты, кроме комендантского. В Екатерин[инском] зале солдаты-матросы никого не пускали. Потом пришедший какой-то капрал пустил их. Побывши на заседании минуты, члены разошлись. Будто бы арестованы некоторые члены Учр[едительного] Собр[ания] кадетской партии. Будто бы народные комиссары выпустили воззвание, называя кадетов да, кажется, и Учр[едительное] Собр[ание] врагами народа, а еще врагами народа объявлены атаман Донск[ого] казачьего войска Каледин¹⁵³, а Корнилов и подавно. А они, захватчики власти, наймиты Германии, они — друзья народа что ли?

Дождь 2, 3, 12, 13, 19 (мало).

Л. 150 об.

Туман 2, 8, 9, 19, 29, 30. Иней 29 и 30 обильный.

Тепло 1—4; 8, 9, 11, 12, 13, 19, 20.

Снег 4 (порошил), 5 (листовой налет); 6 суточн[ый] (E и W), в 2 в.; 8 (E), 9 (SW) мало, 10 и 11 обильн[ый] (W и SW); 12, 13, 15 (силън[ый])

¹⁵¹ Алленби, Эдмунд (1861—1936) — английский фельдмаршал.

¹⁵² Англичане обратились к евреям-сионистам с заявлением о том, что англ[ийский] народ согласен признать Палестину центром для поселения в ней иудеев. Сионисты благодарили и торжествуют. Но будет ли на это воля Божия? — *Примеч. авт.*

¹⁵³ Каледин Алексей Максимович (12.10.1861—29.01.1918) — генерал, войсковой атаман Дона, деятель Белого движения.

и продолж[ительный]); 16 сильн[ый] и продолж[ительный]; 17; 18 (NW сильн[ый]); 19. 23.

На прудах ледостав вторично 5-го, после недельного безледья. Первый ледостав с 18 по 30-е октября.

Санный путь сразу с 6-го, и хороший путь. После оттепели боек.

Ветры: умер[енный] W 6—7; 10 (W); 11 (SW); 12 (SW); 13 сильн[ый] SW; 17 и 18 умер[енный], врем[енами] сильн[ый] W/NW.

Ясно: 7¼, 14, 17¼, 18½, 21¾, 24, 25, 26, 27, 28, 29¼.

Средние, значител[ьные] и большие морозы: 11, 13½, 14½, 15, 16, 23, 24 и 25, 27, 28, 29.

Ноябрь. Осадки обильные в первые две трети месяца.

Ясных дней для ноября довольно — треть.

Первые две трети — тепло.

Последняя треть — средние морозы, холодно умер[енно].

Похож на многие ноябри: до Введения¹⁵⁴ дожди, снег, тепло; после Введения морозы.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Богословский 1917 — *Богословский М. М.* Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской Духовной Академии // БВ. 1917. Т. 2. № 10—12. С. 356—384 (2-я пагин.). [*Bogoslovsky M. M.* Reforma vysshei dukhovnoi shkoly pri Aleksandre I i osnovanie Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (Reform of the Higher Theological School under Alexander I and the founding of the Moscow Theological Academy) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 1917. Tom 2. № 10—12. P. 356—384 (2-ia paginatsiia).]
- Введенский 1918 — *Введенский Д. И.* Памяти великого святителя. VI. Митрополит Филарет как библист // БВ. 1918. Т. 1. № 3—5. С. 98—109. [*Vvedensky D. I.* Pamiati velikogo sviatitelia. VI. Mitropolit Filaret kak bibleist (In memory of a great Hierarch. VI. Metropolitan Philaret as a biblical scholar) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 1918. Tom 1. № 3—5. P. 98—109.]

¹⁵⁴ Праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы — 21 ноября по ст. ст.

Ефрем Сирин, прп. 1912 — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Сергиев Посад, 1912. Т. 5. С. 157—161. [*Efrem Sirin, prepodobnyi.* Tvoreniia (Works). Sergiev Posad, 1912. Tom 5. P. 157—161.]

Гамулецкий 1896 — *Гамулецкий В. П.* Воин Христов. По поводу стремления народов к миру и несовместимости войны с христианским учением. Брянск, 1896. [*Gamuletsky V. P.* Voin Khristov. Po povodu stremleniia narodov k miru i nesovmestimosti voiny s khristianskim ucheniem (Warrior of Christ. Concerning the peoples' striving for peace and the incompatibility of war with Christian doctrine). Briansk, 1896.]

Дионисий (Шленов), игум. 2010а — *Дионисий (Шленов), игум.* Издательская деятельность МДА // Московской Духовной Академии 325 лет: юбилейный сб. ст.: в 2 т. Т. 1. История Московской Духовной Академии, 1685—1995. Кн. 2. Сергиев Посад — М., 2010. С. 201—216. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Izdatel'skaia deiatel'nost' Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (Publishing of the Moscow Theological Academy) // Moskovskoi Dukhovnoi Akademii 325 let: iubileinyi sbornik statei: v 2 tomakh. Tom 1. Istoriia Moskovskoi Dukhovnoi Akademii, 1685—1995. Kniga 2 (Moscow Theological Academy 325 years: anniversary collection. 2 volumes. Vol. 1. History of the Moscow Theological Academy, 1685—1995. Book 2). Sergiev Posad — Moscow, 2010. P. 201—216.]

Дионисий (Шленов), игум. 2010б — *Яков Бойков, сщмч.* Страницы из «Академического дневника» за 1919 г. / Публ. игум. Дионисия (Шленова) // БВ. 2010. № 11—12. С. 819—857. [*Iakov Boikov, hieromartyr.* Stranitsy iz "Akademicheskogo dnevnika" za 1919 god (Pages from the "Academic Diary" for 1919) / Publikatsiia igumena Dionisiia (Shlenova) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald), 2010. № 11—12. P. 819—857.]

Кривошеева 2000 — Из «Дневника» профессора А. Д. Беляева (публ. Н. Кривошеевой) // Богословский сборник. К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. 2000. № 6. С. 95—153. [*Iz "Dnevnika" professora A. D. Belyaeva (publikatsiia N. Krivosheevoi)* (From the "Diary" of Professor A. D. Belyaev (published by N. Krivosheeva)) // Bogoslovskii sbornik. K 75-letiiu so dnia konchiny sviatogo Patriarkha Tikhona (Theological Digest. To the 75th anniversary of the death of st. Patriarch Tikhon). 2000. № 6. P. 95—153.]

Одинцов 2017 — Дневник профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева за апрель 1917 г., выявленный в НИОР РГБ / Публ. М. И. Одинцова //

- Исторический архив. 2017. № 2. С. 30—41. [Dnevnik professora Moskovskoi dukhovnoi akademii A. D. Beliaeva za aprel' 1917 goda, vyivlennyi v Nauchno-issledovatel'skom otdele rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki (Diary of the professor of the Moscow Theological Academy A. D. Belyaev for April 1917, revealed in the Research Department of Manuscripts of the Russian State Library) / publikatsiia M. I. Odintsova // Istoricheskii arkhiv (Historical archive). 2017. № 2. P. 30—41.]
- Олейников 2017 — Бресткое перемирие // Россия в 1917 г. Энциклопедия. М., 2017. С. 103—105. [Brestkoe peremirie (The Brest truce) // Rossiia v 1917 godu. Entsiklopediia (Russia in 1917. Encyclopedia). Moscow, 2017. P. 103—105.]
- Орлов А., прот. 1918 — Орлов А., прот. Памяти великого святителя. II. Значение Митрополита Филарета в истории Московской духовной академии // БВ. 1918. Т. 1. № 1—2. С. 17—24. [Orlov A., archpriest. Pamiati velikogo sviatitelia. II. Znachenie Mitropolita Filareta v istorii Moskovskoi dukhovnoi akademii (In memory of a great Hierarch. II. The Meaning of Metropolitan Philaret in the History of the Moscow Theological Academy) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1918. Tom 1. № 1—2. P. 17—24.]
- Отчет 1917—1918 — Отчет о состоянии Московской духовной академии в 1917—1918 учебном году // БВ. 1918. Т. 2. № 6—9. С. 1—19. [Otchet o sostoianii Moskovskoi dukhovnoi akademii v 1917—1918 uchebnom godu (Report on the state of the Moscow Theological Academy in the 1917—1918 academic year) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1918. Tom 2. № 6—9. P. 1—19.]
- Петров 2017 — Петров Ю. А. Налоги // Россия в 1917 г. Энциклопедия. М., 2017. С. 611—614. [Petrov Iu. A. Nalogi (Taxes) // Rossiia v 1917 godu. Entsiklopediia (Russia in 1917. Encyclopedia). Moscow, 2017. P. 611—614.]
- Ратьковский 2017 — Ратьковский И. С. Временный совет Российской республики // Россия в 1917 г. Энциклопедия. М., 2017. С. 191. [Rat'kovskii I. S. Vremennyi sovets Rossiiskoi respubliki (The Provisional Council of the Russian Republic) // Rossiia v 1917 godu. Entsiklopediia (Russia in 1917. Encyclopedia). Moscow, 2017. P. 191.]
- Стародубова 1917 — Стародубова А. Л. Учредительное собрание // Россия в 1917 г. Энциклопедия. М., 2017. С. 990—992. [Starodubova A. L. Uchreditel'noe sobranie (Constituent Assembly) // Rossiia v 1917 godu. Entsiklopediia (Russia in 1917. Encyclopedia). Moscow, 2017. P. 990—992.]

- Тареев 1901 — *Тареев М. М.* Цель и смысл жизни. М., 1901. [*Tareev M. M.* Tsel' i smysl zhizni (The purpose and meaning of life). Moscow, 1901.]
- Тареев 1918 — *Тареев М. М.* Памяти великого святителя. V. Митрополит Филарет как богослов // БВ. 1918. Т. 1. № 1/2. С. 54—80. [*Tareev M. M.* Pamiati velikogo sviatitelia. V. Mitropolit Filaret kak bogoslov (In memory of a great Hierarch. VI. Metropolitan Philaret as a biblical scholar) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1918. Tom 1. № 1/2. P. 54—80.]
- Ушаков 1939 — *Ушаков Д. Н.* Толковый словарь. М., 1939. Т. 3. [*Ushakov D. N.* Tolkovyi slovar' (Dictionary). Moscow, 1939. Tom 3.]
- Флоренский П., свящ. 1994 — *Флоренский П., свящ.* Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово. Опыт православно-мистической идеологии догмата» // Религиозно-философский журнал «Начала». М., 1994. № 4. С. 4—83. [*Florensky P., priest.* Otzyv o sochinenii A. Tuberovskogo "Voskresenie Khristovo. Opyt pravoslavno-misticheskoi ideologii dogmata" (A review of the work of A. Tuberovsky "Resurrection of Christ. Experience of the Orthodox-mystical ideology of dogma") // Religiozno-filosofskii zhurnal "Nachala" (Religious and philosophical journal "Elements"). Moscow, 1994. № 4. P. 4—83.]
- Шленов, Туркин 2017 — 31 мая 1917 г. в «Дневниках» профессора догматики МДА А. Д. Беляева / Публ. В. Л. Шленова, П. А. Туркина // БВ. 2017. № 24—25. Выпуск 1—2. С. 617—628. [31 maia 1917 goga v "Dnevnikakh" professora dogmatiki Moskovskoi Dukhovnoi Akademii A. D. Beliaeva (May 31, 1917 in the "Diaries" professor of dogmatics at Moscow Theological Academy A. D. Belyaev) / Publikatsiia V. L. Shlenova, P. A. Turkina // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2017. № 24—25. Vypusk 1—2. P. 617—628.]
- Чекановский 1910 — *Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа (Изложение и критический разбор кенотических теорий о Лице Иисуса Христа). К., 1910. [*Chekanovsky A. I.* K uiasneniiu ucheniia o samounichizhenii Gospoda nashego Iisusa Khrista (Izlozhenie i kriticheskii razbor kenoticheskikh teorii o Litse Iisusa Khrista) (To clarify the doctrine of the self-abasement of our Lord Jesus Christ (Exposition and critical analysis of the kenotic theories about the Person of Jesus Christ)). Kiev, 1910.]

Abstract

Belyaev A. D. Diaries for October and November 1917 / Publication of hegumen Dionysius (Shlenov), V. L. Shlenov

The publication of the “Diaries” of a direct eyewitness of the revolutionary events in Sergiev Posad, Professor A. D. Belyaev, makes it possible to feel that, which is most elusive — the spirit and mood of the era, the way they were experienced in the life of the Moscow Theological Academy. His assessments are often emotional, sometimes provocative, but always accurate. Since the professor did not record for publication, his feelings and moods are expressed in a most sincere way, devoid of internal censorship. The publication of a fragment of the diaries is important for studying the history of our Fatherland as a whole and the history of the Russian Church and the Moscow Theological Academy in particular.

Keywords: revolution of 1917, Moscow Theological Academy, theological education, patriarchate, Patriarch Tikhon, Metropolitan Filaret (Drozдов), Protection of the Mother of God, famine, bolsheviks, treason, Sergiev Posad.

*К 150-летию со дня праведной кончины
К 210-летию со дня рождения
святителя Игнатия Брянчанинова
(1807–1867)*

НЕИЗДАННЫЕ РУКОПИСИ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА ИЗ ФОНДОВ БИБЛИОТЕКИ МДА

Публикация Ю. А. Малевой

УДК 82-6

Аннотация

Публикуются ранее не известные рукописи свт. Игнатия Брянчанинова, недавно найденные в запасниках библиотеки Московской духовной академии. Эти рукописи были обнаружены в папке вместе с другими, прежде издававшимися, рукописями свт. Игнатия. Тексты публикуемых рукописей сопровождаются по возможности исчерпывающими пояснениями и замечаниями. Публикатор делает предположение, что нахождение этих документов в библиотеке МДА может быть связано с трудами священномученика Игнатия (Садковского) и профессора МДА игумена Марка (Лозинского), занимавшихся в МДА в разные периоды XX в. изучением жизни и наследия свт. Игнатия.

Ключевые слова: рукописи свт. Игнатия Брянчанинова, архив, письма, стихотворение, библиотека Московской духовной академии, иеромонах Игнатий (Садковский), игумен Марк (Лозинский).

В 2010 г., во время реконструкции библиотечного здания Московской духовной академии, в запасниках была обнаружена папка с рукописями свт. Игнатия Брянчанинова. В ней хранились двадцать писем и стихотворение, два письма и стихотворение оказались доселе не известными читателю. Каким образом эти рукописи могли оказаться в Московской

духовной академии, неизвестно. Следует принять во внимание, что в XX в. в Академии несколько человек занимались исследованием жизни и творений свт. Игнатия.

Так, в 1913–1914 г. редакцией «Богословского вестника» был опубликован ряд материалов о свт. Игнатии Брянчанинове, включая его письма, которые позже были изданы в Сергиевом Посаде двумя отдельными выпусками¹. Часть публикаций принадлежала иеромонаху Игнатию (Садковскому)², получившему в МДА степень кандидата богословия за сочинение «В поисках Живого Бога. Пресвященный Игнатий (Брянчанинов) и его аскетическое мировоззрение» и занимавшему в Академии с 1911 г. должность помощника библиотекаря. В заметке, предвещающей публикации, редактор «Богословского вестника» сообщает, что публикуемые материалы были обнаружены иеромонахом Игнатием (Садковским) в бумагах свт. Игнатия, которые отошли Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом в числе прочих бумаг покойного епископа.

С 1912 по 1917 г. редактором «Богословского вестника» был священник Павел Флоренский, который высоко ценил личность святителя и придавал большое значение его наследию. В 1918–1920 гг. о. Павел входил в Комиссию по охране памятников старины и искусства Троице-Сергиевой Лавры, которая выдала А. П. Орлову мандат на поездку в Николо-Бабаевский монастырь для описания рукописей свт. Игнатия. Как предполагает игумен Андроник (Трубачев), Бабаевский архив именно тогда был привезен в Комиссию, а впоследствии поступил в Отдел рукописей Румянцевской библиотеки (нынешней РГБ). По словам о. Андроника, в архиве о. Павла сохранился большой объем материалов, касающихся свт. Игнатия и его учеников, но непонятно, были ли эти документы частью собрания «Богословского вестника» или остатком Бабаевского архива³.

¹ Игнатий Брянчанинов, свт. 1913, 1917. Вып. 1, 2.

² Игнатий (в миру Сергей Сергеевич Садковский; 1887–1938), сщмч., еп. Скопинский.

³ См.: Андроник (Трубачев), игум. От издателей // Марк (Лозинский), игум. 1995. С. 12–13.

Наконец, преподаватель Московской духовной академии игумен Марк (Лозинский)⁴ проделал большую работу по нахождению в различных архивах рукописей святителя, включая письма, которые вместе с ранее известными составили три машинописных тома и были помещены в приложениях к его магистерской диссертации «Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова)»⁵, защищенной им в 1969 г.

В найденной в 2010 г. папке из числа ранее опубликованных писем имеются:

1. Черновик письма к Императору Николаю I.

Игумен Марк (Лозинский) поместил текст оригинала данного письма (от 31 авг. 1845 г.) с пометкой «перепечатано с подлинника» в приложении к своей магистерской работе, озаглавив его «К некоему высокопоставленному лицу (Описание несчастного случая, происшедшего на пути в Петербург, и желание в уединении окончить дни своей жизни)»⁶. Этот текст несколько отличается от текста черновика, имеющегося в папке, и в нем опущены слова: «Августейший монарх! Всемилостивейший государь» и «Вашего Императорского Величества».

2. Шесть писем к сестре Старо-Ладожского Успенского девичьего монастыря Александре Васильевне Васильевой, впервые опубликованные помощником библиотекаря МДА иеромонахом Игнатием (Садковским) в академическом журнале «Богословский вестник» за 1913 г.⁷

3. Пять писем к игумении Вирсавии, перепечатанные отцом Марком (Лозинским) из журнала «Голос Церкви» и помещенные в приложении к магистерской работе⁸.

⁴ Марк (в миру Сергей Ростиславович Лозинский; 1939–1973), игумен, профессор Московской духовной академии.

⁵ Марк (Лозинский), иером. 1968.

⁶ Марк (Лозинский), иером. 1967. Т. 3. Ч. 2. С. 383.

⁷ Игнатий (Садковский), иером. 1913.

⁸ Марк (Лозинский), иером. 1967. Т. 2. Ч. 1. Письма № 263–268. С. 594–600. Отец Марк ссылается на журнал «Голос Церкви», 1812 г., № 9. Но это ошибка, так

4. Пять писем к Павлу Петровичу Яковлеву, другу свт. Игнатия, впоследствии письмоводителю канцелярии Троице-Сергиевой пустыни. Их также поместил отец Марк в приложении к своей магистерской работе со ссылкой на ГБЛ, Ф. 425, картон 1: — от 16 февраля 1831 г. (о намерении принять постриг и о других вопросах)⁹; — от 12 августа 1847 г. (о своем путешествии в Бабаевский монастырь и пребывании в нем; о превосходствах Сергиевой пустыни над прочими монастырями, а также совет не начинать некое дело)¹⁰; — от 16 января 1848 г. (благодарение посетить родительницу, повторение невозможности напечатать в данный момент послания, а также рассмотрение других вопросов)¹¹; — от 8 июля 1848 г. (советы по укреплению здоровья)¹²; — от 2 ноября 1861 г. (благодарность за поздравление)¹³. Данное письмо не перепечатано, как предыдущие письма, а помещено в виде фотографии оригинала с подписью внизу: «Ф. № 97». Письмо на фотографии — то самое, что находится в рукописи в найденной папке.

5. Письмо к Федору Петровичу Опочинину от 30 марта 1848 г.¹⁴ Этот документ отец Марк перепечатал с пометкой: «с подлинника, принадлежащего Н.». Данное письмо в несколько измененном виде свт. Игнатий еще при жизни поместил как статью под названием «Голос из вечности (дума на могиле)» в своем труде «Аскетические опыты».

Рукописи, которые, по мнению редакции, ныне публикуются впервые¹⁵:

как журнал стал выходить только с 1912 г. Скорее всего, о. Марк имел в виду 1912 г., однако в № 9 этих писем нет.

⁹ Марк (Лозинский), иером. 1967. Т. 4. Ч. 3. Письмо № 765. С. 336–338.

¹⁰ Там же. Письмо № 791. С. 362–363.

¹¹ Там же. Письмо № 798. С. 371–372.

¹² Там же. Письмо № 801. С. 375–376.

¹³ Там же. Письмо № 834. Страница без пагинации между С. 396–397.

¹⁴ Марк (Лозинский), иером. 1967. Т. 3. Ч. 2. Письмо № 483. С. 389–393.

¹⁵ Можно с большой долей достоверности утверждать, что эти письма ранее не публиковались, поскольку они не вошли ни в полное собрание писем в приложении к магистерской работе игумена Марка, ни в «Полное собрание писем свт. Игнатия Брянчанинова»,

НЕИЗДАННЫЕ РУКОПИСИ

1. Черновик письма к великому князю Михаилу Павловичу от 6 января 1845 г.;
2. Письмо к Андрею Николаевичу [Муравьеву] по догматическому вопросу;
3. Стихотворение-диалог о самоубийстве.

выпущенное в 3-х томах издательством «Паломник» в 2011 г. и являющееся на данный момент наиболее полным собранием писем святителя.

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ

1. ЧЕРНОВИК ПИСЬМА ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ МИХАИЛУ ПАВЛОВИЧУ

Ваше Императорское Высочество!

Сердце, исполненное чувств благодарности, не может удержаться, чтобы не выразить сладостных ощущений словом!

В летах юности моей, когда я имел счастье именоваться Вашим подчиненным, я не мог, не успел ничем заслужить милостей Ваших! В настоящем моем звании, которое, по выражению святого апостола Павла, *как сор для мира, как прах, всеми попираемый*¹⁶, чем могу я привлекать милостивое расположение Ваше? Однако, Государь, одна несказанная доброта сердца Вашего внушили Вам так милостиво отнестись о мне Преосвященному митрополиту в прошедшем году, так милостиво принять меня в нынешнем году, когда я имел счастье представляться Е[го] И[мператорскому] Вел[ичеству] 31-го декабря. Благоговению пред <нрзб.> качествами души Вашей; искреннейшая признательность к Вам глубоко напечатлелась на скрижалях моего сердца.

Господь да воздаст Вам благословением свыше, благословением, обильно изливающимся на Вас, на благоверную супругу, дом и чад ваших.

Усердные молитвы о Вас пред престолом Царя Царей будут священной обязанностью того, кто имеет счастье быть

*Вашего Императорского Высочества
всепреданнейший Богомолец
Архимандрит Игнатий
Января 6-го дня
1845 года
Сергиева пустынь*

¹⁶ 1 Кор. 4, 13.

НЕИЗДААННЫЕ РУКОПИСИ

Адрес:

Его Императорскому Высочеству

Государю Великому Князю

Михаилу Павловичу

в собственные руки.

От Архимандрита Серг[иевой] пустыни Игнатия

Михаил Павлович (1798—1848) — великий князь, четвертый сын императора Павла I от брака с великой княгиней Еленой Павловной, со вступлением на престол брата, императора Николая I, был назначен вместо него генерал-инспектором по инженерной части. Он был знаком со свт. Игнатием со времени учебы того в Главном инженерном училище в Санкт-Петербурге. Когда в январе 1827 г. Дмитрий Александрович Брянчанинов подал в отставку от службы в связи с желанием уйти в монастырь, государь император Николай Павлович поручил своему брату великому князю Михаилу Павловичу отговорить любимого воспитанника от задуманного. Дмитрий Александрович был потребован во дворец к великому князю, где было собрано все высшее начальство Инженерного училища. На предложение великого князя перевести его в гвардию и дать ему самое блестящее положение будущий святитель отвечал отказом. Несмотря на уговоры великого князя, прибегавшего и к ласке, и к угрозе, Дмитрий Александрович оставался тверд в своем намерении и просил оказать ему милость — уволить от службы. Тогда великий князь решительно отклонил эту просьбу, сказав, что поскольку Брянчанинов остается непреклонен в своем упорстве, ему объявляется высочайшая воля: государь император отказывает ему в увольнении от службы и оказывает ему лишь ту милость, что предоставляет самому избрать крепость, в которую он должен быть послан на службу. Брянчанинов отклонил от себя добровольное избрание. В результате великий князь посылает Дмитрия Александровича на службу в Динабургскую крепость. Однако, посетив осенью того же года эту крепость и убедившись в невозможности отправления там службы офицером Брянчаниновым

по состоянию здоровья, Михаил Павлович склонился на неперемное желание будущего святителя получить отставку¹⁷.

Именно об этом обстоятельстве и упоминает в своем письме к великому князю свт. Игнатий. Он благодарит Михаила Павловича за ходатайство перед митрополитом, а также за прием его императором. Государь император имел обыкновение ежегодно в последних числах декабря принимать в Зимнем Дворце архимандрита Игнатия с братией Сергиевой пустыни для Рождественского славения Христа. В летописи Сергиевой пустыни, составленной делопроизводителем Обители П. П. Яковлевым, имеется описание одного из таких приемов (приемы продолжались и в последующие годы): «1835 год. 31-го числа сего декабря месяца угодно было Его Величеству принять о. Архимандрита вместе с братиею в Зимний Дворец. При поздравлении как о. Архимандрит, так и вся братия имели счастье Государя Императора и Великого Князя Михаила Павловича целовать в щеку. Государыне Императрице и Великой Княгине Елене Павловне подходить к руке. В сие счастливое время Добродетельнейший Царь изволил изъявить свою волю, дабы на поправку здешней Соборной Церкви было выдано из Казначейства и Комиссии духовных училищ 100 тыс. руб., на каковую сумму в будущее лето должна работа производиться...»¹⁸.

¹⁷ См. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками в 1881 г. // Игнатий Брянчанинов, свт. 2014. Т. 1. С. 68–69.

¹⁸ Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 2. С. 554.

II. ПИСЬМО АНДРЕЮ НИКОЛАЕВИЧУ

Милостивый Государь!

Андрей Николаевич!

Препровождаю к Вам книгу «Камень Веры»¹⁹ с замечаниями, кои почел я необходимыми, оставя все, что можно было оставить, дабы сохранился в книге отпечаток характера сочинителя и отпечаток века. Некоторые варварские слова заменены словами более нежными, хотя и равновесными, что видно из реестра и не встретит никаких возражений; остается сказать несколько слов о целых статьях и о одной догматической мысли, кои положил я выпустить.

1. В «Предувещании» приведен в пример благого вопрошания Ирод. Кажется, ни Ироды, ни Нероны, ни Искарियोты не могут быть приведены с успехом в добрый пример подражания, так [как] с именами их соединено понятие о[б] отчаянных злодеях.

2. Выпущенные места — это те, в коих лютеране называются собаками, песнями мухами, обрекаются на казни.

3. Мысль догматическая, которая никогда не принадлежала Православной Восточной Церкви, которая явилась в Западной в поздних уже веках и легко могла соделаться собственностью Преосвященного Митрополита Стефана, обучавшегося философским и богословским наукам в польских Латинских заведениях, есть следующая: «Без грехов простительных, говорит Преосвященный в догмате о благих делах, едва кто может пожить кроме Христа и Его Пречистой Матери». Сия мысль встречается и у современника его святителя Дмитрия Ростовского, заимствовавшего ученость свою из тех же источников: он, в «Зерцале православного исповедания» рассуждая о грехе несмертном, говорит: «Все таковые суть простительны и бесчисленны, и коих ни один человек избежать не может кроме Христа и Богородицы». Грехи простительные состоят в словах и помышлениях, происходящих от естественных слабостей человека — неведения, забвения и проч[их].

¹⁹ «Камень веры» — апологетическое сочинение митр. Стефана (Яворского), обличающее лютеранские нововведения в петровской России.

От сих, грехов, так [же,] как и от первородного, свободен один Господь Иисус Христос, как и Святая Церковь исповедает: «никтоже безгрешен, токмо Ты, могий и преставленным дати покой»²⁰.

Все святые, не исключая ни апостолов, ни Предтечи, ни самья Пречистыя Владычицы Богородицы, не были непричастны грехов прародительского и простительных, хотя и в весьма малой степени; Богородица же в наименьшей.

Послушаем грома с небесе, пред коим умолкают прочие звуки; послушаем Учителя Вселенныя, пред коим умолкнуть должны Учители местные; послушаем того, кому Дух Святый внушил песнь: «Достоинно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу, присноблаженную и пренепорочную и Матерь Бога нашего, честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим». Послушаем Иоанна Златоуста! Сей святой, объясняя чудо в Кане Галилейской в 21-ой беседе на Евангелие Иоанна, говорит: «Прежде сего (Господь) жительствовал яко един от простых, того ради не дерзала Матерь глаголати к Нему что-либо таковое. Когда же услышала, что Иоанн ради Его пришел, и что свидетельствовал о Нем таковое свидетельство, и что Он имел учеников, тогда уже, восприяв смелость, просит Его и, недоставшу вину, глаголет: вина не имут! Ибо Она хотела чрез сие и оным благодеяние оказать, и славою Сына Себя прославить; могла притом пострадать и некоторую человеческую слабость, якоже и братия Его, глаголавшие: яви Себе мирови. Сего ради и Христос строго ответствовал, глаголя: что Мне и Тебе, Жено? Не у прииде час Мой». В сей же беседе Златоустый воспоминает о словах Христовых: «Кто есть Мати Моя, и кто суть братия Моя» — и говорит: «Сродники Его в сие время еще надлежащего о Нем мнения не имели; но понеже Мария родила Его, то и хотела по общему матерей обычаю при всяком случае вся повелевати Ему, вместо того, что Она долженствовала Его Владыкою почитати и поклоняться Ему».

Сии и многие подобные слова Златоустаго, кои не помещаю здесь, дабы не продолжать излишне слово, не содержат никакого порицания

²⁰ Тропарь последования об усопших, глас 2-й.

или хулы на Пресвятую Деву, но ясно показывают, что славнейшая и честнейшая Херувимов и Серафимов не может стоять на одной степени святости с Сыном Своим и Богом, что была подвержена простительным грехам, вопреки учению Западной Церкви, коим увлеклись св[ятые] Димитрий и Стефан.

И сему последнему не удивитесь! Тому, что святые иногда погрешают в догматических предметах. В шестом веке некоторые Старцы, занимаясь книгами Отцев, нашли в сочинениях Преподобного Григория Нисского, брата Василия Великого, некоторые еретические мысли, как то, о конце мук, и спросили Великого Варсонофия: как таковой человек, сподобившийся Духа Святаго, не право глаголет? Отвечал Великий: «(Григорий и некоторые другие Святые учителя) глаголаху Духом Святым что либо уверено бысть им от Него, и глаголаху от учений учителей, бывших пред ними, не рассуждающе словес их и пребыша имуще предания учителей своих, учения не права суща. И не помолишеся Богови о учителях своих, Духом ли Святым глаголана быша реченная ими; но имуще их за премудрых и разумных, не рассуждаху испытно словес их», и проч[ее].²¹

²¹ Ср.: Варсонофий Великий и Иоанн, прп. 2001. С. 518–519: «...Святые, сделавшись учителями, или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом; впоследствии же и те и другие слова приписаны были им. Принимая от других, преуспев и сделавшись лучшими, (святые) Духом Святым говорили то, что вверялось им с утверждением от Него; говорили и то, что им было преподано прежними учителями их, не исследуя слов их, тогда как им должно было (исследовать) оные, и чрез молитву к Богу и вопрошения (просвещенных Духом) удостовериться, справедливы ли они...».

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ

Сие должно понимать и о Латинском догмате о равном безгрешии Спасителя и Богоматери, принятом нашими Святителями, заимствовавшими свою ученость от Латинян.

Желая Вам всех благ, имею честь быть.

Ваш покорный слуга и Богомолец

Архимандрит Игнатий

12 <нрзб.>

Сергиева Пустынь

Можно с большой долей вероятности предположить, что это письмо адресовано Андрею Николаевичу Муравьеву²², принимая во внимание, что Брянчаниновы состояли в родстве с Муравьевыми и будущий свт. Игнатий и Андрей Николаевич с молодых лет были знакомы. Сохранились тридцать четыре письма святителя к брату Андрея Николаевича — Николаю Николаевичу Муравьеву-Карскому, выдающемуся государственному и военному деятелю, с которым владыка Игнатий состоял в дружеских отношениях. В предисловии к этой переписке О. И. Шафранова описывает отношения святителя с Андреем Николаевичем следующим образом: «...с середины 30-х годов архимандрит Игнатий постоянно общался и с братом Н. Н. Муравьева, Андреем Николаевичем, но их отношения складывались по-другому. Они также были хорошо знакомы, есть свидетельство, что в годы учебы некоторое время они снимали одну квартиру. Но к моменту назначения о. Игнатия настоятелем Сергиевой пустыни А. Н. Муравьев занимал уже должность секретаря обер-прокурорского стола Святейшего Синода, т. е. был весьма влиятельным лицом в церковной администрации. При особенностях характера Андрея Николаевича, которые отмечали многие совре-

²² Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874) — выдающийся духовный писатель, церковный деятель, путешественник, несколько раз посетивший Святую Землю и Афон, мемуарист.

менники, это обстоятельство сказывалось на их отношениях, требовало от архимандрита Игнатия определенной дипломатии и “осторожности”, что нашло отражение в его письмах разным лицам... В их отношениях не было той откровенности и теплоты, которые проявляются в письмах архимандрита Игнатия Н. Н. Муравьеву и в его высказываниях о нем... Напротив, об Андрее Николаевиче он отзывался несколько иронично: “это прикрытый личиною дружбы враг мой...” Тем не менее кажется, что в их отношениях было больше непосредственности. Андрей Николаевич часто навещался в Сергиеву пустынь, иногда оставаясь там на время поста. А архимандрит Игнатий не останавливался в необходимых случаях обращаться к нему за поддержкой не только по делам Пустыни, но и по обстоятельствам разных лиц, которые просили его о помощи, и, как правило, получал такую поддержку. Сыграл А. Н. Муравьев определенную роль и в назначении архимандрита Игнатия епископом Кавказским и Черноморским. Вначале, правда, он высказывал сомнения о соответствии этого назначения церковному законодательству... Однако позже его сомнения разрешились: “В назначении и посвящении брата действовал весьма влиятельно Андрей Николаевич”, — писал П. А. Брянчанинов 12 января 1858 г. Не оставался Андрей Николаевич равнодушным к судьбе свт. Игнатия и в последующие годы. Это видно из письма святителя брату от 25 марта 1862 г.: “В Синоде новый Обер-прокурор Ахматов, хороший знакомый Андрея Муравьева, который писал ко мне, выражая желание, чтобы я вступил снова, по поправлении моего здоровья, в общественное служение. Я отвечал решительным отказом”»²³.

Подтверждает это и отзыв самого святителя в письме к Н. Н. Муравьеву-Карскому от 1856 г.: «...последнее письмо Ваше от 20-го декабря очень утешило меня, то есть позабавило! Значит, и Вы не избегли критики нашего законооведа церковного, а Вашего брата Андрея Николаевича!

²³ Шафранова О. Николай Николаевич Муравьев-Карский // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 3. С. 262–263.

Прежде, когда я еще не знал всей доброты его, такие выходки сердили меня; ныне, как я выразился, они утешают...»²⁴.

В своей «Записке о состоянии Православной Церкви в России», опубликованной в 1883 г., А. Н. Муравьев указывает на свт. Игнатия как на образцовый пример настоятеля и благочинного монастырей: «...все зависит в монастыре от выбора хорошего настоятеля; ибо мы видим, что при одном человеке процветает запустевшая до него обитель, а при другом цветущая мгновенно падает. Это как рой пчел в улье: прилетает матка и сотом заполняет улей. Другое лицо, столь же необходимое, опытный и бескорыстный благочинный над монастырями в епархии. Мы видим оба примера перед глазами в одном лице; архимандрит Игнатий поднял из развалин, можно сказать, Сергиеву пустынь и, будучи назначен благочинным, оживил упавший нравственно Валаам и все прочие монастыри Петербургской епархии, заменив всех настоятелей своими монашествующими, которых испытал через личные беспрестанные сношения. Он этого достиг не кабинетною ученостью, но по своему природному образованию и по искренней общительности с братиею, которая давала ему возможность узнавать людей»²⁵.

Настоящее письмо содержит замечания свт. Игнатия на сочинение митрополита Стефана Яворского «Камень веры», в частности, критику по поводу догматического утверждения автора об отсутствии простительных грехов у Пресвятой Богородицы. Дата письма написана неразборчиво.

Более подробно эта тема разобрана в статье «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери»²⁶, написанной во время пребывания епископа Игнатия на Ставропольской кафедре (1858—1861) как ответ на вопрошание некоторых лиц (тогда в обществе предметом обсуждения

²⁴ Письма свт. Игнатия к Николаю Николаевичу Муравьеву-Карскому // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 3. Письмо № 9. С. 282.

²⁵ Муравьев 1883. С. 199.

²⁶ См.: Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Игнатий Брянчанинов, свт. 2014. Т. 3. С. 352—386.

был новый догмат папистов о непорочном зачатии Девы Марии²⁷). Так, святитель пишет: «...При всем величии Божией Матери, Ее зачатие и рождение совершились по общему закону человечества; следовательно, общее исповедание рода человеческого о зачатии в беззакониях и рождении во грехе принадлежит и Богоматери. Произнесла смиренная и благодатная Мария это исповедание во услышание вселенной! Ощущая присутствие вождельного Спасителя во утробе Своей, Она от действия духовной, благодатной радости произнесла исповедание в следующих чудных и достопримечательных словах: *“Величит душа Моя Господа и возрадовася дух Мой о Бозе Спасе Моем: яко призре на смирение рабы Своея: се бо, от ныне ублажат Мя вси роди”*²⁸. Богоматерь исповедует пред всем человечеством, в Евангелии, читаемом всеми человеками, что рожденный Ею Бог есть вместе и Ее Спаситель. Если же Бог есть Ее Спаситель, то Она зачата и рождена во грехе по общему закону падшего человечества»²⁹. «...Богоматерь по зачатию и рождению Своему соделалась причастницею первородного греха и греховного яда, которым в праотцах заразился весь род человеческий. Родившись от праведных родителей, Богоматерь проводила и Сама жизнь самую праведную. Чистота и смирение были главнейшими Ее добродетелями. Она занималась непрестанно Богомыслием, молитвою, чтением и изучением Священного Писания. Она не только была непричастною всех смертных грехов, но и всякого дела и слова, явно противного Закону Божию, в котором Она воспитана, который Она изучила и постоянно изучала. Несмотря, однако, на праведность и непорочность жизни, которую проводила Богоматерь, для приятия вместе с апостолами Святого Духа, доставившего Ей христианское совершенство, грех и вечная смерть

²⁷ Католический догмат о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии был провозглашен папой Пием IX в 1854 г.

²⁸ Лк. 1, 46–48.

²⁹ Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Игнатий Брянчанинов, свт. 2014. Т. 3. С. 364–365.

проявляли в Ней свое присутствие и владычество. Доказательства этому видим в Евангелии. Так, до озарения Святым Духом ум Ее, подобно уму святых апостолов, пребывал в омрачении, и Она не уразумела слов двенадцатилетнего Спасителя, сказанных Ей в храме³⁰. Святой Иоанн Златоустый, объясняя Евангелие от Матфея, главу 12, стихи 46—49 и от Иоанна, главу 2, стихи 1—11, со всюю удовлетворительностью показывает, каким образом ветхий человек обнаруживался и действовал в Божией Матери³¹. Вечная смерть и грех, насажденные в естество человеческое, не могли не проявляться. Таково точное и верное учение Православной Церкви о Богоматери по отношению к первородному греху и к вечной смерти, заразивших и объявших весь род человеческий»³².

Те же мысли излагает святитель в письме к Аврааму Сергеевичу Норову, написанному в тот же период. Так, он пишет: «...Не смущайтесь словами св[ятого] Иоанна Златоустаго, которые мы смотрели вместе

³⁰ Лк. 2, 49—50.

³¹ Толкование святого Иоанна Златоустого на Евангелие от Матфея, а также «Благовестник» блаженного Феофилакта Болгарского, объяснение на приведенное место Евангелия от Матфея. «Нечто человеческое, власть матери над сыном, — замечает блж. Феофилакт Болгарский, рассматривая обстоятельство, описанное Евангелистом, — выказала Богоматерь: Она еще не понимала всего величия, таившегося в Богочеловеке. И потому в то время как Он говорил поучение народу, Она прерывает Его, вызывает к Себе, желая от Него, как от сына, почтения и повиновения Себе. По этой причине и Христос, знавший сердечную мысль Ее, сказал: *Кто есть Мати Моя? и кто суть братия Моя?* И простер руку Свою на ученики Своя, рече: *се мати Моя и братия Моя: иже бо аще сотворит волю Отца Моего, Иже есть на небесех, той брат Мой, и сестра и мати Ми есть.* Сказал Он это, не уничтожая Богоматерь, но отвлекая Ее от тщеславия и от взгляда по ветхому человеку». — *Прим. свт. Игнатия.* (Ср.: Феофилакт Болгарский, блж. 1875. С. 182—183). Заметим, что данный текст в издании Благовестника 1875 г. (как и в др. изданиях) отличается от приведенного святителем. Вероятно, свт. Игнатий цитирует блаженного Феофилакта в своем переводе, что для него характерно — святитель сам переводил Святых Отцов и часто цитировал их в собственном переводе.

³² Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Игнатий Брянчанинов, свт. 2014. Т. 3. С. 365—366.

в бытность мою у Вас. Златоуст есть вселенский учитель, писания его утверждены признанием вселенской Церкви, ничего в них не найдено неправильного. Златоуст был муж духоносный; а просвещенный Духом Св[ятым] видит иначе, нежели плотские, и мнимая дерзость в суждениях Св[ятого] Златоустого гораздо святее и Богоугоднее мнимого нашего плотского и суетного благоговения. Говорит о Духоносцах Св[ятой] Симеон Новый Богослов: “Духом Святым вещающего недугующие мирским духом яко высокоумдра и горда отвращаются, от словес его ужасающеся, паче нежели умиляющеся. От чрева же, или учений, тонкословствующаго и противу спасения своего лгущаго, вельми похваляют и приемлют...”. Если Вы захотите, то можете увидеть учение, изложенное Златоустом подробно, изложенным весьма кратко в Евангелии, а именно:

1) Лк. 1, 47. Божия Матерь говорит: “*Возрадовася дух Мой о Бозе Спасе моем*”; явно признавая Бога не только Богом (как ангелы), но и Спасителем (как падшие человеки), Она признает Себя находившеюся в погибели, т. е. грехе.

2) Лк. 2, 50: “*И Та* (т. е. Божия Матерь и Иосиф) *не разуместа глагола, еже глагола има*”. Вы видите, что здесь изображено духовное просвещение Божией Матери в том же состоянии, в каковом оно было в апостолах, о котором говорит тот же св. Лука³³: “*Она же не разумеша глагола сего...*”.

Впоследствии сошедший Дух Святыи изменил вся; непонятливых и боязливых апостолов просветил и облек чудною силою, обрете их чистыми сосудами, очищенными Словом Божиим³⁴; Дух Святыи исполнил Своими дарами и Божию Матерь, как носившую и рождшую воплотившееся Слово и как слагавшую вся словеса Оного Слова в сердце Своем³⁵. Все сие прекрасно выражено в молитве Божией Матери пред святым Ее успением, молитве, сохраненной нам церковною историею: “Не могла я быть достойною принять

³³ Лк. 9, 45.

³⁴ Ин. 15, 3.

³⁵ Лк. 2. 51.

Тебя, Владыка (говорит, паче же догматствует Пресвятая Дева), во утробу Мою, если бы не Ты Сам явил мне милость, рабе Своей. Но я сохранила вверенное мне сокровище и молю Тебя, Царь Славы, огради Меня от власти геенской, да не причинит она мне никакого вреда. Небеса и Ангелы всегда трепещут пред Тобою; тем более человек, из земли созданный, не имеющий в себе ничего доброго, кроме того, что примет от Твоей благодати!..”

Рассмотрите все сие со вниманием, и Вы признаете в словах Златоуста тот же самый смысл; примите в соображение, что сей же Златоуст в Литургии своей, помянув Предтечу, апостолов, пророков, мучеников, словом, всех святых в тайной молитве священника, восклицает во услышание всего христианского народа: “Изрядно (т. е. особенно же) о Пресвятой, Пречистой, Преблагословенной Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии!”

Вот истинное православное учение (слова служебника на Литургии), которым показано неизреченное, недомыслимое величие Божие, призирающее на смирение Девы, соделывающее Ее своим жилищем и возносящее Ее превыше Херувимов и Серафимов. Когда взглянешь на дела Божии по чистому руководству нашей Церкви, то да молчит всяк ум. Бог есть Бог. Нет Ему закона, “кто уразумеет ум Господень, или кто советник Ему бысть? Кто уразуме ум Господень, иже изъяснит и”³⁶.

Напротив того, западное учение о сем предмете стесняет могущество Божие, как бы сомневается в нем, а потому и придумывает для Божией Матери и безгрешное зачатие, и полную безгрешность наравне со Спасителем, как выразился некоторый сочинитель. Западное учение есть тьма и влечет в свою тьму многоплетением умствований по плоти, а не по Христу, везде стараясь ограничить Христа, примазывая к телу церковному другую уродливую главу, и заменить Дух Святой духом вещественным. Православное учение светло, ясно, просто — всё во Христе.

Аминь»³⁷.

³⁶ 1 Кор. 2, 16.

³⁷ Письма свт. Игнатия к Аврааму Сергеевичу Норову // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 3. Письмо № 11. С. 384–385.

Свт. Филарет Московский в письме к наместнику Лавры архимандриту Антонию приводит слова Преосвященного Игнатия, тогда еще архимандрита, о свт. Дмитрие Ростовском: «...При сем вспоминаю разговор мой с пустыньским архимандритом Игнатием. Книгу о подражании Христу он так не одобрял, что запрещал читать. Я возразил ему, что свт. Дмитрий приводит слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпийский хотя иностранный купец, но приносит добрый товар. Архимандрит отвечал мне: мы не знаем, когда свт. Дмитрий введен был в благодатное достоинство святого отца, и, может быть, указанное мною написал еще тогда, когда был просто благочестивым писателем или проповедником.

И св. Варсонофий Великий говорил, что святые Отцы под охранением благодати Божией писали чистую истину; однако между тем иногда, не оградив себя молитвою, писали мнения, слышанные от наставников, не строго испытанные, которые читающий без оскорбления святых Отцов может и должен отложить в сторону, не обязываясь принять оные»³⁸.

³⁸ Письма Митрополита Московского Филарета к наместнику Троице-Сергиевой Лавры Антонию. Цит. по: Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 1. С. 87.

III. СТИХОТВОРЕНИЕ-ДИАЛОГ О САМОУБИЙСТВЕ

Самоубийца:

Бог дал мне свет ума: я истину искал —

И видел ложь везде. Светильник погашаю.

Бог дал мне душу: я страдал —

И Богу душу возвращаю.

Ответ: (*)

Иди преступник в ад: самоубийц не принимаю.

Ты истины, отрад искал? — искал, но где?

Везде,

Лишь не во Мне. Иди: тебя Я проклиная.

Свт. Игнатий по семейной традиции писал стихи. Во время учебы в Инженерном училище он даже посещал поэтический кружок в доме А. Н. Оленина. Однако при жизни он нигде своих стихотворений не публиковал и не включил их в число изданных им сочинений.

В письме к игумену Антонию (Бочкову) святитель выражает свой взгляд на духовное стихотворчество светских авторов, а также рассказывает о методе написания сочинений, которым пользовался А. С. Пушкин и которого он и сам старался держаться: «...Несомненно то, что в стихотворениях Ваших встречается то чувство, которого нет ни в одном писателе светском, писавшем о духовных предметах, несмотря на отчетливость стиха их. Они постоянно ниспадают в свое чувственное и святое духовное переделывают в свое чувственное. Душа не находит в них удовлетворения, пищи. Как прекрасен стих в “Аббадоне” Жуковского! и как натянуто чувство! очевидно: в душе писателя не было ни правильного понимания описываемого предмета, ни истинного сочувствия ему.

* Этот ответ от лица Божия, он заимствован из Евангелия. Говорит Господь обреченным в муку грешникам: *Отъидите от Мене, Идите от Мене проклятии во огнь вечный* (ср. Мф. 25, 41).

По причине неимения истины он сочинил ее и для ума, и для сердца, написал ложную мечту, не могущую найти сочувствия в душе разумного и истинно образованного, тем более благочестивого читателя.

Мне очень нравился метод Пушкина по отношению к его сочинениям. Он подвергал их самой строгой собственной критике, пользуясь охотно и замечаниями других литераторов. Затем он беспощадно вымарывал в своих сочинениях излишние слова и выражения, также слова и выражения сколько-нибудь натянутые, тяжелые, неестественные. От такой вычистки и выработки его сочинения получали необыкновенную чистоту слога и ясность смысла. Как они читаются легко! в них нет слова лишнего! Отчего? от беспощадной вычистки... Смею сказать, что и я стараюсь держаться этого правила...»³⁹.

В настоящее время известны четыре стихотворения, принадлежащие перу свт. Игнатия: «Убили сердце», «Совет душе моей», «Жалоба», «К земному страннику»⁴⁰.

Дата публикуемого ныне стихотворения не указана; неизвестно, что послужило поводом к его написанию, было ли оно адресовано конкретному лицу или написано как отклик на какое-либо современное святителю происшествие в обществе. Нет под стихотворением и подписи святителя. Но по духу и строгости взгляда на христианское благочестие можно с большой долей вероятности заключить, что это произведение принадлежит владыке Игнатию. Указывает на авторство святителя и мотив страдания и разочарования земной жизнью, который прослеживается в стихотворениях «Убили сердце...» и «Жалоба», несомненно носящих автобиографический характер. Эти два стихотворения звучат как ответ глубоко верующего и страдающего святителя самоубийце. Ассоциативно это предположение находит подтверждение и в общем употреблении слов,

³⁹ Переписка свт. Игнатия с игуменом Антонием (Бочковым) // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 1. Письмо № 21. С. 456–457.

⁴⁰ См.: Поэтические опыты свт. Игнатия Брянчанинова (публикация священника Геннадия Беловолова) // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 3. С. 662–666.

например, слово «отрада» употребляется как в приведенном стихотворении-диалоге, так и — трижды — в двух указанных стихотворениях святителя: «И сниду в могилу печальный, в надежде отрады на небе» («Убили сердце...»); «Искал я помощи, отрады... / И в развлеченье нет отрады! / Нет прочной в нем тоске преграды» («Жалоба»).

О самоубийстве и его главной причине — отчаянии — святитель в одном из своих писем рассуждает так: «... Самый тяжкий грех — отчаяние. Этот грех унижает всесвятую кровь Господа нашего Иисуса Христа, отвергает Его всемогущество, отвергает спасение, Им дарованное, показывает, что в этой душе прежде господствовали самонадеянность и гордость, что вера и смирение были чужды ей. Более, нежели от всех других грехов, надо храниться, как от смертоносного яда, как от дикого зверя, — от отчаяния. Повторяю: отчаяние — злейший грех между всеми грехами. Созревшее отчаяние обыкновенно выражается самоубийством или действиями, тождественными самоубийству. Самоубийство — тягчайший грех! Совершивший его лишил себя покаяния и всякой надежды спасения. Святая Церковь не совершает о нем никакого поминовения, не удостоивает отпевания и лишает погребения на христианском кладбище»⁴¹.

ИСТОЧНИКИ

Варсонофий Великий и Иоанн, прпп. 2001 — *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.*

Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001. [*Varsofii Velikii i Ioann, prepodobnye. Rukovodstvo k dukhovnoi zhizni v otvetakh na voprosheniia uchenikov* (Guide to the spiritual life in the answers to the questions of the disciples). Moscow, 2001.]

Игнатий Брянчанинов, свт. 1913, 1917 — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Письма к разным лицам. Сергиев Посад, 1913. Вып. 1; 1917. Вып. 2. [*Ignatii Brianchaninov, sviatitel'. Pis'ma k raznym litsam* (Letters to different persons). Sergiev Posad, 1913. Выпуск 1; 1917. Выпуск 2.]

⁴¹ Письма свт. Игнатия из Николо-Бабаевского монастыря // Игнатий Брянчанинов, свт. 2010. Т. 3. Письмо № 14. С. 514—515.

- Игнатий Брянчанинов, свт. 2010 — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание писем: в 3-х т. Т. 1. Переписка с архиереями Церкви и настоятелями монастырей; Т. 2. Переписка с монашествующими; Т. 3. Переписка с мирянами. М., 2011. [*Ignatii Brianchaninov, sviatitel'. Polnoe sobranie pisem: v 3-kh tomakh. Tom. 1. Perepiska s arkhierieiami Tserkvi i nastoiateliami monastyrei; Tom 2. Perepiska s monashestvuiushchimi; Tom 3. Perepiska s mirianami (Complete collection of letters: in 3 volumes, Vol. 1. Correspondence with the hierarchs of the Church and the abbots of the monasteries; Vol. 2. Transcription with the monastics; Vol. 3. Correspondence with the laity). Moscow, 2011.]*
- Игнатий Брянчанинов, свт. 2014 — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений. М., 2014. Т. 1, 3. [*Ignatii Brianchaninov, sviatitel'. Polnoe sobranie tvoreniĭ (Complete collection of works). Moscow, 2014. Tom 1, 3.]*
- Игнатий (Садковский), иером. 1913 — *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Письма к разным лицам. Письма III—VIII / Сообщ. иером. Игнатий (Садковский) // БВ. 1913. Т. 2. № 6. С. 200—209 (2-я пагин.). [*Ignatii (Brianchaninov), bishop. Pis'ma k raznym litsam. Pis'ma III—VIII (Letters to different persons. Letters III—VIII) / Soobshchil ieromonakh Ignatii (Sadkovskii) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1913. Tom 2. № 6. P. 200—209 (2-ia paginatsiia).]*
- Марк (Лозинский), иером. 1967 — *Марк (Лозинский), иером.* Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). Приложения. Т. 2. Полное собрание писем епископа Игнатия (Брянчанинова). Ч. 1. Письма к монашествующим; Т. 3. Полное собрание писем епископа Игнатия (Брянчанинова). Ч. 2. Письма к мирянам; Т. 4. Полное собрание писем епископа Игнатия (Брянчанинова). Ч. 3. Письма к родным и друзьям. Загорск, 1967. (Машинопись). [*Mark (Lozinskii), ierom. Dukhovnaia zhizn' mirianina i monakha po tvoreniĭam i pis'mam episkopa Ignatii (Brianchaninova). Prilozheniia. T. 2. Polnoe sobranie pisem episkopa Ignatii (Brianchaninova). Ch. 1. Pis'ma k monashestvuiushchim; T. 3. Polnoe sobranie pisem episkopa Ignatii (Brianchaninova). Ch. 2. Pis'ma k mirianam; T. 4. Polnoe sobranie pisem episkopa Ignatii (Brianchaninova). Ch. 3. Pis'ma k rodnym i druz'iam (The spiritual life of the layman and monk according to the creations and letters of Bishop Ignatius (Bryanchaninov). Applications. T. 2. Complete collection of letters of Bishop Ignatius (Bryanchaninov). Part 1. Letters to the monastics; T. 3. Complete collection of letters from Bishop Ignatius (Bryanchaninov). Part 2. Letters to the laity; T. 4. Complete*

СВЯТИТЕЛЬ ИГНАТИЙ БРЯНЧАНИНОВ

- collection of letters of Bishop Ignatius (Bryanchaninov). 3. Letters to relatives and friends). Zagorsk, 1967. (Mashinopis').]
- Марк (Лозинский), игум. 1995 — *Игнатий Брянчанинов, свт. Собрание писем / Сост. игум. Марк (Лозинский). М., 1995. [Ignatii Brianchaninov, sviatitel'. Sbranie pisem (Collection of letters) / Sostavil igumen Mark (Lozinskii). Moscow, 1995.]*
- Феофилакт Болгарский, блж. 1875 — *Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на святое Евангелие. Ч. 1. Евангелие от Матфея. Казань, 1875. [Feofilakt Bolgarskii, blzh. Blagovestnik, ili tolkovanie blazhennogo Feofilakta, arkhiepiskopa Bolgarskogo na sviatое Evangelie. Chast' 1. Evangelie ot Matfeia (The evangelist, or the interpretation of the blessed Theophylactus, Archbishop of Bulgaria, on the Holy Gospel. Part 1. The Gospel of Matthew). Kazan, 1875.]*

ЛИТЕРАТУРА

- Марк (Лозинский), нером. 1968 — *Марк (Лозинский), иером. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова) в 3 ч. Загорск, 1968 (Дисс.). [Mark (Lozinskii), hieromonk. Dukhovnaia zhizn' mirianina i monakha po tvoreniiam i pis'mam episkopa Ignatiia (Brianchaninova) v 3 chastiakh (The spiritual life of the layman and monk in the works and letters of Bishop Ignatius (Brianchaninov) in 3 parts). Zagorsk, 1968 (Dissertatsiia).]*
- Муравьев 1883 — *Муравьев А. Н. Записка о состоянии Православной Церкви в России // Русский архив. 1883. Кн. 2. № 3. С. 175–203. [Murav'ev A. N. Zapiska o sostoianii Pravoslavnoi Tserkvi v Rossii (A note on the state of the Orthodox Church in Russia) // Russkii arkhiv (Russian archive). 1883. Kniga 2. № 3. P. 175–203.]*

Abstract

Unpublished manuscripts of st. Ignatius Bryanchaninov from the collections of the MThA Library / Publication of Yu. A. Malevanaya

This article publishes previously unknown manuscripts of st. Ignatius (Bryanchaninov), recently found in the libraries of the Moscow Theological Academy. These manuscripts were found in a folder along with other previously published manuscripts of st Ignatius. Texts of published manuscripts are accompanied, if possible, with exhaustive explanations and comments.

НЕИЗДААННЫЕ РУКОПИСИ

The author makes the assumption that the finding of these documents in the MThA library can be connected with the works of the holy martyr Ignatius (Sadkovsky) and the professor of the MThA, the hegumen Mark (Lozinsky), who studied the life and heritage of st. Ignatius in the MThA in different periods of the 20th century.

Keywords: manuscripts of st. Ignatius (Bryanchaninov), archive, letters, poem, library of the Moscow Theological Academy, Hieromonk Ignatius (Sadkovsky), hegumen Mark (Lozinsky).

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИИ

УДК 82-92 (281.93)

Рецензия на: Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917—1918 г.: Сборник документов / Под. ред. прот. Владимира Воробьева, отв. сост. Л. Б. Милякова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 944 с. ISBN 978-5-7429-1007-7

Отмечая сто лет с начала гонений на Русскую Православную Церковь в XX в., крайне необходимо осмыслить те основы государственно-конфессиональных отношений, которые позволили этим гонениям состояться. Но если социально-политическая и мировоззренческая составляющие этих событий исследованы в последние десятилетия достаточно глубоко, то описание законодательной базы и анализ правоприменения в контексте этих отношений до сих пор остаются научной лакуной отечественной и зарубежной историографии.

Частично заполнить эту лакуну призван рассматриваемый в данной рецензии том документов из многочисленных архивных фондов¹. Эти документы посвящены разработке и реализации политики по отделению Православной Российской Церкви от государства и школы от церкви в Советской России с октября 1917 и до конца 1918 г. Предшествующие публикации по теме формирования соответствующей декретивно-законодательной базы и проведения этой политики нельзя признать ни исчерпывающими, ни даже удовлетворительными. Они были призваны либо показать деятельность отдельных церковных

¹ В томе опубликованы документы из следующих архивов: Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив социально-политической истории и Центральный государственный архив Московской области.

персоналий², либо представить общую панораму состояния Русской Православной Церкви в первые годы советской власти³.

Тем уникальнее рассматриваемое издание, ибо последняя попытка подобного рода была предпринята еще доктором церковного права и консультантом Народного комиссариата юстиции РСФСР по отделу культов Павлом Васильевичем Гидуляновым в 1923 г.⁴.

Структурно издание содержит семь разделов, объединенных в две неравномерные по объему части:

Часть I. Первые шаги большевиков по формированию политики в отношении Православной Российской Церкви. Октябрь—декабрь 1917 г.

Раздел I. Создание законодательной базы и реализация начальных мероприятий в отношении Православной Церкви. Реакция Церкви.

Часть II. Становление системы контроля Советского государства над Православной Российской Церковью. 1918 г.

Раздел II. Разработка секулярного законодательства, создание советских государственных структур по его реализации. Отношение Православной Российской Церкви и верующих к церковной политике государства.

Раздел III. Национализация, реквизиция, конфискация и разграбление имущества монастырей и храмов. Наложение контрибуций и налогов на духовенство.

Раздел IV. Реализация декретов о расторжении брака и о гражданском браке. Разработка Декрета о кладбищах и похоронах.

Раздел V. О призыве духовенства в тыловое ополчение и к исполнению трудовой повинности.

Раздел VI. Вытеснение Православной Церкви из общественной и повседневной жизни.

Раздел VII. Отделение школы от Православной Церкви.

² Акты Святейшего Тихона 1994; Следственное дело 2000.

³ В частности: Штриккер 1995; Васильева 1996; Покровский, Петрова 1998.

⁴ Гидулянов 1923.

Издание предваряет общее введение составителя тома кандидата исторических наук Л. Б. Миляковой, источниковедческий обзор, сделанный кандидатом исторических наук С. Г. Петровым, и археографическое предисловие Л. Б. Миляковой и И. А. Зюзиной. Научный аппарат включает в себя примечания, именной комментарий (краткий биографический справочник упоминаемых персоналий), именной и географический указатели, список сокращений и перечень документов.

Особое значение как для историков, так и для правоведов имеет второй раздел издания, посвященный подготовке и принятию Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви (с. 121–266). Именно здесь опубликован тот документ, который ввел реальное различие между законодательными нормами Декрета и его практическим применением — Постановление НКЮ РСФСР о порядке проведения в жизнь Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви (инструкция) от 20 августа 1918 г. Здесь же помещены и документы, демонстрирующие церковную реакцию на эту печально знаменитую инструкцию, ставшую, судя по этим документам, полной неожиданностью для Церкви. Порядок отношения государства с религиозными организациями, устанавливаемый этой инструкцией, «не вытекает из содержания Декрета 23 января и даже противоречит ему, совершенно игнорируя допускаемые Декретом религиозные общества и в корне нарушая ту свободу совести, которую имел в виду декрет»⁵.

Третий раздел несколько разнороден. Посвященный конфликтам в области имущественных отношений между Церковью и государством, он включает не только законодательство по заявленной теме, но и конкретные примеры политики национализации и прямого разграбления имущества Церкви и ее представителей. Характерна в этом отношении

⁵ Совместное обращение в Совет народных комиссаров РСФСР члена Священного Собора Н. Д. Кузнецова и экзарха РГКЦ протопресвитера Леонида Федорова, см.: Милякова 2016. С. 188. При цитировании этого источника сохраняется написание отдельных понятий и имен оригинала.

переписка между различными государственными органами по поводу нападения на Николо-Угрешский монастырь Московской епархии и ограбления свт. Макария (Невского), бывшего митрополита Московского. В обращении Патриарха Тихона и самого митрополита Макария на имя председателя Совета народных комиссаров В. И. Ленина требуется прекратить насилие над беззащитными людьми и вернуть изъятые во время обыска бумаги (рукописные проповеди, переводы на английский язык и документы Алтайской миссии). Через неделю после обращения свт. Макария следует письмо В. И. Ленина народному комиссару юстиции Д. Курскому, настолько характерное, что его стоит процитировать: «Предлагаю Вам совершенно немедленно назначить строжайшее судебное следствие по возмутительному делу об оскорблении действием 80-летнего старца бывшего митрополита Московского Макария и о других противозаконных поступках группы лиц, ворвавшихся во время богослужения в Николо-Угрешский монастырь. О ходе следствия прошу меня уведомить»⁶. Ответ из Народного комиссариата юстиции не менее характерен: «... ни потерпевшие, ни окольные люди не могли дать таких указаний, которые помогли бы следствию напасть на следы преступников. На основании изложенного... предлагаю следствие по этому делу прекратить»⁷. Этот небольшой эпизод на общем фоне начавшейся национализации церковного имущества показывает умение новой власти оказывать давление на Церковь и ее деятелей при сохранении видимости стремления к законности и справедливости.

В том же контексте любопытна апелляция к мнению авторитетных богословов при рассмотрении вопроса о введении нового стиля: «Давно уже авторитетные представители церкви указывали, что переход к другому календарю не нарушает канонов». Автор документа Г. Чичерин полагает, что «для демократии современной России, стоящей на точке зрения отделения церкви от государства, о церковной стороне вопроса

⁶ Милякова 2016. С. 451.

⁷ Там же. С. 452.

не может быть и речи. При твердом намерении Советской власти не вмешиваться в дела самоуправляемой церкви вопрос рассматривается с точки зрения светской»⁸. Учитывая дальнейшую историю Церкви в Советской России, последняя фраза прочитывается с особым смыслом.

Очевидным является большое значение данного издания для введения в научный оборот целого пласта новых документов. Помимо этого, следует отметить еще два обстоятельства, играющие немалую роль в оценке церковно-государственных отношений в первые после-революционные годы.

1. Почти нормативным для современных исследований и даже учебных пособий является утверждение о *лишении* религиозных организаций статуса юридического лица после 1917 г. В действительности, речь должна идти о том, что этот статус *не был предоставлен*. Еще Н. С. Суворов отмечал, что даже в Римской империи юридическими правами обладали администраторы церковных учреждений, а не собственно последние. Церковные институты (епископальные церкви, монастыри и богоугодные заведения) имели права юридического субъекта опосредованно — в лице своего епископа, что и было зафиксировано каноническими нормами⁹.

2. Рассматриваемая публикация также помогает более точно оценить реакцию Православной Российской Церкви на антицерковные правовые акты и способы их проведения в жизнь. Некоторые историки считают, что проходившие в 1918 г. протесты против национализации

⁸ Милякова 2016. С. 575–576.

⁹ Ср.: «Хотя бы законодатель, держась научной терминологии своего времени, называл разные учреждения, религиозные и богоугодные, коллегиями или союзами, в действительности качество юридического субъекта связывалось не с корпорацией как союзом лиц в древнеримском смысле, а с теми органами, которые получали полномочие от церковного правительства заведовать делами религиозных и богоугодных учреждений» (Суворов 2000. С. 214).

церковного имущества ошибочно воспринимались «патриархом Тихоном и его окружением, состоявшим в основном из сторонников абсолютной, никем и ничем не ограниченной свободы религии и церкви, как поддержка их политического курса, как демонстрация несогласия с новой властью»¹⁰. Напротив, А. Н. Кашеваров и ряд других историков специально отмечают аполитичность заявлений Поместного Собора в 1918 г.: «В своих откликах на злобу дня Собор проявил нравственные принципиальность и мужество при соблюдении беспартийности и политического нейтралитета»¹¹.

При реализации Декрета об отделении Церкви от государства на местах советские органы власти констатировали отсутствие именно политических выступлений со стороны духовенства и значение посланий Патриарха и Собора в начале сопротивления этой реализации. Так, в Костромской губернии «большую сумятицу, волнение и нерешительность в среде духовенства и в обывательские массы мирян внесло (и в дальнейшем продолжало вносить) постановление и послания патриарха и собора, грозящие извержением из сана и отлучением от церкви всем входящим в какие-либо соглашения с советской властью. И если бы в свое время не было допущено издание таковых посланий, то пожалуй бы никаких противодействий со стороны духовенства, за незначительными исключениями, проявлено не было»¹².

Последнее свидетельство делает справедливым замечание священника Д. Сафонова о том, что в своем послании к годовщине революции, при всей его резкости, «Патриарх Тихон не призывал к участию Русской Православной Церкви в какой-либо борьбе против советской власти и увещевал последнюю проявить элементарнейшие признаки гуманности во внутренней политике»¹³. Именно нарушение государственной властью

¹⁰ Одинцов 2014. С. 70.

¹¹ Кашеваров 2005. С. 87.

¹² Милякова 2016. С. 227.

¹³ Сафонов Д., свящ. 2013. С. 29.

норм собственного законодательства по отделению Церкви от государства и перевод этого юридического вопроса в политическую плоскость стали причиной начавшегося церковного сопротивления.

Выразим надежду, что небольшой, но обычный сегодня тираж рассматриваемого издания не воспрепятствует знакомству с ним не только профессиональных архивистов, историков Церкви и России в XX в., но и всех, кому важна история конфессионально-государственных отношений и их типология.

Протоиерей Александр Задорнов

БИБЛИОГРАФИЯ

- Акты Святейшего Тихона 1994 — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. [Akty Sviatseishego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseia Rossii, pozdneishie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshei tserkovnoi vlasti. 1917–1943 (Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence about the canonical succession of the highest ecclesiastical authority. 1917–1943). Moscow, 1994.]
- Васильева 1996 — Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941 / Сост. О. Ю. Васильева. М., 1996. [Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i kommunisticheskoe gosudarstvo, 1917–1941 (Russian Orthodox Church and Communist State, 1917–1941) / Sostavitel' O. Iu. Vasil'eva. Moscow, 1996.]
- Гидулянов 1923 — *Гидулянов П. В.* Церковь и государство по Законодательству РСФСР: Сборник Узаконений и Распоряжений с разъяснениями V отдела НКЮ / Под ред. П. А. Красикова. М., 1923. [Gidulianov P. V. Tserkov' i gosudarstvo po Zakonodatel'stvu Rossiiskoi Sovetskoï Federativnoi Sotsialisticheskoi Respublike: Sbornik Uzakonenii i Rasporiazhenii s raz'iasneniiami V otdela Narodnogo Komissariata Iustitsii (Church and State under the Legislation of the Russian Soviet Federal Socialist Republic: A Compendium of Legislation and Orders with explanations of the V department of the Popular Commissariat of Justice) / Pod redaktsiei P. A. Krasikova. Moscow, 1923.]

- Кашеваров 2005 — *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М., 2005 (Материалы по истории Церкви 35). [*Kashevarev A. N.* Pravoslavnaia Rossiiskaia Tserkov' i Sovetskoe gosudarstvo (1917–1922) (The Orthodox Russian Church and the Soviet State (1917–1922)). Moscow, 2005 (Materialy po istorii Tserkvi 35).]
- Милякова 2016 — Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917–1918 г. // Сборник документов / Под ред. прот. В. Воробьева, отв. сост. Л. Б. Милякова. М., 2016. С. 5–47. [Otdelenie Tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot Tserkvi v Sovetskoï Rossii. Oktiabr' 1917–1918 gody (The separation of the Church from the State and the school from the Church in Soviet Russia. October 1917–1918) // Sbornik dokumentov (Collection of documents) / Pod redaktsiei protoiereia V. Vorob'eva, otvetstvennyi sostavitel' L. B. Miliakova. Moscow, 2016. P. 5–47.]
- Одинцов 2014 — *Одинцов М. И.* Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917–1953 гг. М., 2014. [*Odintsov M. I.* Russkaia pravoslavnaia tserkov' nakanune i v epokhu stalinskogo sotsializma. 1917–1953 gody (The Russian Orthodox Church on the eve and in the era of Stalin's socialism. 1917–1953). Moscow, 2014.]
- Покровский, Петрова 1998 — Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. (Архивы Кремля) в 2 т. / Сост. и ком. Н. Н. Покровского, С. Г. Петрова. М. — Новосибирск, 1998. [Politbiuro i Tserkov'. 1922–1925 gody. (Arkhivy Kremliia) v 2 tomakh (Politbiuro and the Church. 1922–1925 (Archives of the Kremlin) in 2 volumes) / Sostavitel' i kommentarii. N. N. Pokrovskogo, S. G. Petrova. Moscow — Novosibirsk, 1998.]
- Сафонов Д., свящ. 2013 — *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013. [*Safonov D., priest.* Sviatitel' Tikhon, Patriarkh Moskovskii i vseia Rossii, i ego vremia (St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, and his time). Moscow, 2013.]
- Следственное дело 2000 — Следственное дело патриарха Тихона: Сб. документов по материалам ЦА ФСБ РФ. М., 2000 (Памятники исторической мысли). [Sledstvennoe delo patriarkha Tikhona: Sbornik dokumentov po materialam Tsentral'noe Agentstvo Federal'noi Sluzhby Bezopastosti Rossiiskoi Federatsii (Investigation of Patriarch Tikhon: Collection of documents on the materials of the Central Agency of the Federal Security Service of the Russian Federation). Moscow, 2000 (Pamiatniki istoricheskoi mysli).]

ОТДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА...

Суворов 2000 — *Суворов Н. С.* Об юридических лицах по римскому праву. М., 2000.

[*Suvorov N. S.* Ob iuridicheskikh litsakh po rimskomu pravu (About legal entities under Roman law). Moscow, 2000.]

Штриккер 1995 — Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991):

Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью в 2 т. / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. [Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v sovetskoe vremia (1917–1991): Materialy i dokumenty po istorii otnoshenii mezhdu gosudarstvom i Tserkov'iu v 2 tomakh (Russian Orthodox Church in the Soviet era (1917–1991): Materials and documents on the history of relations between the State and the Church in 2 volumes) / Sostavitel' G. Shtrikker. Moscow, 1995.]

УДК 82-95 (22.07)

Рецензия на: *Арсений (Соколов), игум.* Пророк и блудница. Комментарий к 1–3 главам книги Пророка Осии. М.: ББИ, 2016. X, 141 с. ISBN 978-5-89647-352-7

В последние годы все чаще появляются новые монографии, посвященные экзегезе библейских книг, а также учебные пособия по Новому и Ветхому Завету. Все это свидетельствует о возрождении отечественной библеистики. Сами монографии существенно отличаются по научным задачам, методам и отношению к церковной традиции, очевидна необходимость их оценки и пригодности для церковной науки. Несомненно, что возрождение отечественной библеистики немислимо не только без качественных исследований библейских книг и новых учебных пособий, но также без их вдумчивого анализа на страницах периодических церковных изданий.

Имя игумена Арсения (Соколова) хорошо знакомо отечественному читателю, интересующемуся Священным Писанием. Автор рецензируемой книги — выпускник библейского отделения МДА и Общецерковной аспирантуры и докторантуры (ОЦАД), доктор богословия, участник отечественных и зарубежных богословских конференций, автор нескольких монографий по библеистике: «Книга Иисуса Навина»¹, «Книга пророка Амоса»², а также целого ряда статей «Буква и дух»³ и интернет-публикаций на портале Богослов.ру. Без преувеличения, по количеству и качеству опубликованных монографий и статей отца Арсения можно считать одним из ведущих отечественных библеистов. Кроме того, среди тружеников церковной науки он занимает особое положение, поскольку в течение ряда лет служил в европейских приходах Русской Православной Церкви Португалии

¹ Арсений (Соколов), иером. 2005.

² Арсений (Соколов), игум. 2012а.

³ Арсений (Соколов), игум. 2016b.

и Испании, последнее место его служения — Бейрут в Ливане. За эти годы он лично познакомился с современными западными библейскими школами и их представителями. В своих монографиях и статьях отец Арсений выступает как сложившийся ученый с собственной методологией и исследовательскими интересами, каждая его новая публикация становится событием.

В 2016 г. издательством Библейского богословского института апостола Андрея (ББИ) была опубликована новая работа игумена Арсения «Пророк и блудница», представляющая собой историко-филологический комментарий к 1–3 главам книги пророка Осии. Объем этой монографии — сто сорок страниц. Пророческая письменность Ветхого Завета — одно из исследовательских направлений игумена Арсения, его последние выступления на конференциях и ряд публикаций посвящены изучению книг Двенадцати Малых пророков⁴. Новую монографию отца Арсения следует рассматривать как продолжение его работы над книгами Двенадцати Малых пророков, поскольку первым шагом в изучении этого корпуса текстов стала его докторская диссертация (2012), посвященная книге пророка Амоса — старшего современника Осии.

Нужно отметить, что книга пророка Осии привлекает к себе особое внимание исследователей, она имеет сюжет, сообщающий биографические подробности о жизни автора. Это не характерно для остальных книг данного корпуса, основное содержание которых — пророческие речи. Исключение в этом отношении составляет книга пророка Ионы. Биографический материал о жизни пророка Осии содержится в первых трех главах его книги, которые и стали предметом экзегетического разбора отца Арсения. Кроме того, сюжет избранных для экзегезы глав имеет определенную «скандальность» (выражение игумена Арсения. — М. С.), поскольку повествует об исполнении пророком Божьего повеления:

⁴ Арсений (Соколов), игум. 2012а; статьи: Арсений (Соколов), игум. 2012б; Арсений (Соколов), игум. 2014, а также: Арсений (Соколов), игум. 2016б.

взять в жены блудницу и родить от нее детей (Ос. 1, 2), что, конечно же, требует объяснения.

Традиционно книгу пророка Осии делят на две части: символическую (1–3 главы) и пророческую (4–14 главы)⁵. Характер этих частей сильно различается, поэтому некоторые из исследователей полагают, что у них разные авторы.

Необходимо отметить, что в отечественной дореволюционной библеистике книга пророка Осии была изучена достаточно хорошо⁶. Среди указанных исследований особенно следует выделить труд В. С. Яворского, поскольку он совпадает по замыслу (экзегеза первых трех глав книги пророка Осии) с комментарием игумена Арсения.

Приступая к анализу названного комментария, прежде всего хочется обратить внимание на его название — «Пророк и блудница». Строго говоря, для научного исследования данное именование несколько неожиданно. Можно предположить, что оно, как и оформление книги (символический рисунок, нуждающийся в авторском комментарии), — это определенный миссионерский шаг автора и издателей, рассчитанный на пробуждение читательского интереса.

Экзегезу первых глав книги пророка Осии игумен Арсений предварил основательным экскурсом в историю Израиля (с. 1–23). Исторический обзор Северного (Израильского) царства и его главного врага — Ассирийской державы в период с X по VIII в. до Р. Х. вводит читателя в политический, социальный и религиозный контексты эпохи, без которых невозможно правильно понять пророческую весть Осии.

Игумен Арсений отмечает особую роль пророков Северного царства — Ильи, Елисея, Амоса и Осии — в формировании пророческого движения. Именно Северное царство, по его мнению, является родиной ветхозаветного профетизма (с. 24–26).

⁵ Э. Ценгер предлагает деление на три части: 1–3; 4–11; 12–14. См.: Ценгер 2008. С. 682–686.

⁶ См.: Палладий (Пьянков), еп. 1872; Бродович 1901; Яворский 1903.

Свой комментарий отец Арсений разделил на пять частей:

Надписание. 1, 1–2а;

Странный брак, странные дети. 1, 2в–9;

Грядущее спасение. 1, 10–2,1;

Расторгнутый и восстановленный Завет. 2, 2–23;

Цена примирения. 3, 1–5.

Указанные названия, по сути, представляют собой вариант авторской интерпретации первых трех глав книги Осии. Специфика комментария состоит в стремлении представить комплексный подход к библейскому тексту, что достигается филологическим анализом Масоретского текста, цитированием экзегезы святых отцов, иудейской экзегезы — Таргума, современных библеистов: отечественных — протоиерея Геннадия Фаста, итальянских и испанских ученых — Луиса Алонсо Шёкеля, Хосе-Луиса Сикре Диаса, Альберто Мело, Рицци и Карбоне, сравнением различных библейских переводов. Такой метод позволяет читателю познакомиться с существующими вариантами интерпретации текста. Необходимо отметить, что такой подход к библейскому тексту свойствен также комментариям учителя и духовного наставника игумена Арсения — протоиерея Геннадия Фаста⁷. Для уточнения смысла фразы отец Арсений часто обращается не только к Масоретскому тексту, но и к греческому (LXX), и арамейскому (Таргуму Йонатана) переводам книги Осии. По ходу комментария он цитирует не только Синодальный перевод, но и другие: дореволюционные — П. А. Юнгера, архимандрита Макария (Глухарева), из современных — А. С. Десницкого, М. П. Кулакова.

При чтении комментария очевидны не только мастерское владение автором методами библейской экзегезы, но и его личная увлеченность темой, что, безусловно, передается читателю.

⁷ См.: Фаст Г., прот. 2000; Фаст Г., прот. 2009; Фаст Г., прот. 2014.

Важная особенность данного комментария — стремление рассмотреть книгу Осии в контексте всего корпуса Двенадцати Малых пророков, который, по мнению отца Арсения, является единым сочинением с элементами общего редакторского замысла и со своим богословием истории (с. 50). Согласно отцу Арсению, собрание книг Двенадцати Малых пророков претерпело редакторскую обработку, на что указывает появление эпилогов в книгах Иоила, Амоса, Авдия, Софонии и Аггея, окончательную же форму оно приобрело не ранее IV в. до Р. Х. (с. 51).

Невозможно понять смысл книги пророка Осии, не зная о значении супружеской метафоры в Ветхом Завете. Важнейшая тема библейского богословия — Завет между Богом и народом Израиля — в пророческих книгах часто представлен в символическом виде как супружеские отношения, где Господь — супруг/ жених, а израильский народ — супруга/ невеста⁸. Важность правильного понимания библейских метафор хорошо осознается современными отечественными библеистами. Специально значению супружеской метафоры в пророческих книгах посвящена диссертация выпускника библейского отделения МДА иерея Иоанна Кристева «Брак как метафора Завета в книгах ветхозаветных пророков»⁹. Религиозная жизнь десяти колен, населявших Северное царство (930–722 гг. до Р. Х.), изобилует примерами уклонения от почитания единого Бога и служения другим богам, конкретно финикийскому богу дождя Ваалу¹⁰. Измена Израиля единому Богу изображается пророками как блуд (*ивр.* זָנַחַת) ¹¹. Именно эту тему раскрывает сюжет первых трех глав книги пророка Осии: его брак с блудницей Гомерь, по замыслу Божию, должен указывать на любовь Бога к Израилю несмотря на неверность еврейского народа Синайскому завету. По мнению отца Арсения, именно пророк Осия

⁸ Кроме Осии 1–3, см.: Ис. 54, 1–8; Иез. 16; Иер. 2, 1–3.

⁹ См. также: Кристев И., свящ. 2015.

¹⁰ 3 Цар. 13 — 4 Цар. 17.

¹¹ Иер. 3, 1–13; Иез. 16; Ос. 1–3.

первым применил супружескую метафору для обличения израильтян в духовной измене Господу¹².

В главе «Странный брак, странные дети» (1: 2b–9) игумен Арсений подробно останавливается на толковании различными экзегетами повеления Бога Осии — взять в жены блудницу Гомерь и родить от нее детей блуда (Ос. 1, 2). Он, как и другие толкователи пророческой книги, задается вопросом: было ли оно в действительности исполнено или это лишь аллегория? Следует заметить, что это один из ключевых вопросов экзегезы данного сюжета. Исследователи рассуждают, как объяснить данное повеление Божие и его исполнение пророком с нравственной точки зрения¹³.

Игумен Арсений приводит три варианта существующих интерпретаций брака Осии с блудницей:

- 1) Гомерь была неверной женой Осии, и в таком случае пророк пережил личную семейную трагедию — измену собственной жены¹⁴;
- 2) пророк женился на продажной женщине или культовой проститутке;
- 3) это лишь литературный прием, и в реальности этого эпизода не было в личной жизни пророка¹⁵.

Согласно свидетельству И. Бродовича, большинство комментаторов XIX в. придерживалось аллегорического понимания брака Осии с Гомерью¹⁶.

¹² Арсений (Соколов), игум. 2016b. С. 105.

¹³ В. С. Яворский посвятил этому вопросу целое приложение. Яворский 1903. С. 205–225; см. также: Бродович 1901. С. 8; Мень А., прот. 2003. С. 331–336; Шмаина-Великанова 2010. С. 77–81.

¹⁴ Этой интерпретации придерживался прот. А. Мень. (Мень А., прот. 2003. С. 331–336).

¹⁵ Арсений (Соколов), игум. 2016a. С. 35–35.

¹⁶ Бродович 1901. С. 7.

Игумен Арсений полагает, что исполнение пророком данного повеления — реальность. Он отмечает, что большинство современных авторов видят в женитьбе Осии реальное событие¹⁷.

Очевидно, что имена детей Осии — первый сын Изреель, дочь Лорухами (Непомилованная), второй сын Лоами (Не мой народ) — имеют символическое значение¹⁸. Как полагает игумен Арсений, имя первенца Осии содержит божественную угрозу всему Израилю: Бог пошлет своему народу такую же кровавую казнь, на какую израильский царь Иуй обрек потомков прежней династии, родоначальником которой был Амврий¹⁹. Кроме того, Изреель — это место, где по повелению нечестивой Иезавели был убит невинный Навуфей²⁰. Имя дочери Осии, «Непомилованная», согласно церковным комментаторам, указывает на близость ассирийского плена, когда весь израильский народ будет переселен и рассеян. Примечательно, что, предсказывая наказание Северному царству, Господь через пророка возвещает спасение Южному — Иудейскому²¹. Имя второго сына Осии, «Не мой народ», должно свидетельствовать о разрыве отношений Бога с избранным народом, о его отверженности.

Таким образом, в этой части книги жителям Северного царства предсказывается грядущий Суд Божий, потому что Сам Господь отказывается считать их народом Божиим: «*Вы не Мой народ*» (с. 55). Игумен Арсений справедливо замечает, что во время исхода из Египта Бог назвал евреев «*Мой народ* (אֲמִי амми)»²², теперь же большая часть этого народа — десять северных колен — перестала быть Его народом. Итак, имя второго сына пророка символизирует конец Завета для жителей Северного царства.

¹⁷ Арсений (Соколов), игум. 2016а. С. 32.

¹⁸ Символические имена своим детям давал и другой пророк — Исайя (Ис. 7, 3; 8, 3–4).

¹⁹ См. 4 Цар. 9–10.

²⁰ См. 3 Цар. 21.

²¹ Ос. 1, 7.

²² Исх. 3, 7; 10; 5, 1; 7, 4, 16; 8, 1.

Однако в следующем отрывке²³, который игумен Арсений назвал «Грядущее спасение», Господь через пророка вслед за наказанием возвещает помилование: «*Говорите братьям вашим: “Мой народ” и сестрам вашим: “Помилованная”*». Кроме того, пророк предсказывает чудесное умножение сынов Израилевых, как песок морской и даже объединение двух царств (Северного — Израильского и Южного — Иудейского). Как мы знаем, эти слова пророка в истории Израиля не исполнились, однако для христианских толкователей: прп. Ефрема, блж. Иеронима, свт. Григория Богослова и Кирилла Александрийского — это пророчество об объединении иудеев и израильтян под одной главой исполнилось во дни Господа Иисуса Христа, Собравшего в единую Церковь иудеев и язычников (с. 65—67). Данная интерпретация устраняет всю трудность истолкования этого пророчества. Изменение имен детей пророка на противоположные, очевидно, указывает на восстановление отношений Господа с народом Израиля.

В следующем отрывке — «Расторгнутый и восстановленный Завет»²⁴ — игумен Арсений разделил речь пророка на две части: 2, 2—13 и 2, 14—23. В первой части пророк говорит о расторжении брака с Гомерью по причине ее неверности, что символизирует расторжение Богом Завета с Израилем, а во второй — об обручении (о восстановлении Завета). По мнению комментаторов, этот отрывок свидетельствует об удивительной любви Господа к Своему народу. Неверная жена, не нашедшая своих любовников, решает вернуться к своему первому мужу²⁵, а муж ждет этого,

²³ Ос. 1, 10 — 2, 1. Эти стихи, получившие в библейской науке название «отрывок обетований», обладают очевидной целостностью и завершенностью, однако в переводе Семидесяти они разделены на две главы: 1, 10, 11 и 2, 1, в Масоретском тексте они соединены и отнесены ко второй главе (2, 1—3). В. С. Яворский указывал на неправильность деления этого отрывка в LXX и в Синодальном переводе, предпочитая масоретский вариант (Яворский 1903. С. 90).

²⁴ Ос. 2, 2—23.

²⁵ Ос. 2, 7.8.

он готов простить ей измену. Игумен Арсений замечательно указывает на связь этого сюжета с притчей о блудном сыне в Евангелии от Луки: «И в метафоре Осии, и в притче Луки главный персонаж — тот, кто ждет этого возвращения (у Осии — муж, у Луки — отец). И метафора Осии, и притча Луки — об одном и том же: о милосердии Божьем, о Его всепрощении и готовности восстановить прежние отношения, несмотря на, казалось бы, полную невозможность этого восстановления»²⁶. Во второй части говорится о восстановлении Завета, которое символически изображается как обручение. Это новое обручение Израиля с Богом, замечает игумен Арсений, понимается святыми отцами как начало мессианской эры — эры правды и суда, благости и милосердия²⁷.

В последней части, которую игумен Арсений назвал «Цена примирения»²⁸, вновь звучит повеление Божие: «*Иди еще и полюби женщину, любимую, но прелюбодействующую, подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам*»²⁹. Игумен Арсений справедливо замечает, что это повеление может смутить читателя. Действительно, если неверная жена прощена мужем и союз восстановлен, как можно объяснить данное повеление? Некоторые из комментаторов (блж. Иероним, свт. Кирилл Александрийский) предполагали, что здесь речь идет уже о другой женщине. Однако игумен Арсений убедительно показывает, что женщина в первой и третьей главах — одна, при этом он приводит убедительный аргумент Альберто Мелло: если личная жизнь пророка иллюстрирует верность Бога в противоположность неверности Израиля, то зачем бы пророку иметь двух женщин?³⁰ Вероятно, что в третьей главе

²⁶ Арсений (Соколов), игум. 2016а. С. 86–87.

²⁷ Там же. С. 117.

²⁸ Ос. 3, 1–5.

²⁹ Ос. 3, 1.

³⁰ Арсений (Соколов), игум. 2016а. С. 126. Данный аргумент, принадлежащий Ж. Шарп (Sharpe 1884), приводит в своем исследовании и В. С. Яворский (Яворский 1903. С. 201).

говорится о том же самом символическом действии, что и в первой, но с некоторым уточнением. Пророк приобретает эту женщину за пятнадцать сребреников (цена раба или рабыни), возможно, выкупая ее из рабства. Хотя она остается в его доме, он не сближается с ней, что, согласно Божественному замыслу, должно символизировать утрату израильским народом: царя, жертвенника, эфода, то есть грядущий ассирийский плен.

Далее, пророк вновь предсказывает обращение Израиля к Богу и обретение народом своего царя Давида³¹. Игумен Арсений ставит законный вопрос: каким образом исполнилось это обетование, если, как мы знаем из истории, десять колен, составлявшие некогда Израильское царство, рассеялись?³² Многие современные библеисты считают стихи 3, 4–5 позднейшим добавлением неизвестного иудейского автора эпохи вавилонского плена, но сам игумен Арсений придерживается точки зрения, что весь текст 3, 4–5, за исключением слов: «...и Давида, царя своего», принадлежит израильскому, а не иудейскому автору³³. Он полагает, что слова об обращении и возвращении Израильского народа к Богу не исполнились по вине самих же израильтян, как не исполнилось пророчество Ионы о скорой гибели Ниневии. «Видимо, Господь отменил то, что сказал о нем (Израиле) через своего пророка Осию», — заключает отец Арсений³⁴.

По мнению церковных комментаторов (свт. Кирилла Александрийского, блж. Августина и блж. Иеронима), этот отрывок 3, 4–5 представляет собой мессианское обетование, которое исполнилось на Христе³⁵.

Завершая обзор новой книги игумена Арсения, нужно отметить, следующую ее особенность — гармоничное сочетание научного подхода

³¹ Ос. 3, 5.

³² Яворский 1903. С. 201.

³³ Там же. С. 137.

³⁴ Там же. С. 138.

³⁵ Там же. С. 140.

с живостью изложения, что делает чтение увлекательным и способствует приобщению читателей к библейской традиции и церковной экзегезе.

Отмечая несомненные достоинства комментария отца Арсения, хочется сделать лишь одно замечание рекомендательного характера: на наш взгляд, не вполне достаточное внимание было уделено отечественным исследованиям книги Осии — И. Бродовича (1901) и В. С. Яворского (1903).

М. А. Скобелев

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арсений (Соколов), иером. 2005 — *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005. [*Arsenius (Sokolov), hieromonk.* Kniga Iisusa Navina (Book of Joshua). Moscow, 2005.]
- Арсений (Соколов), игум. 2012а — *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Амоса. М., 2012. [*Arsenius (Sokolov), hieromonk.* Kniga proroka Amosa (Book of the prophet Amos). Moscow, 2012.]
- Арсений (Соколов), игум. 2012б — *Арсений (Соколов), игум.* Единство книги Двенадцати пророков // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. № 16 (1). С. 3–12. [*Arsenius (Sokolov), hegumen.* Edinstvo knigi Dvenadtsati prorokov (The unity of the book of the Twelve Prophets) // Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie (Pages: theology, culture, education). 2012. № 16 (1). P. 3–12.]
- Арсений (Соколов), игум. 2014 — *Арсений (Соколов), игум.* Жанровое многообразие пророческих текстов // Страницы: богословие, культура, образование. 2014. № 18 (2). С. 163–179. [*Arsenius (Sokolov), hegumen.* Zhanrovoe mnogoobrazie prorocheskikh tekstov (Genre variety of prophetic texts) // Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie (Pages: theology, culture, education). 2014. № 18 (2). P. 163–179.]
- Арсений (Соколов), игум. 2016а — *Арсений (Соколов), игум.* Пророк и блудница. Комментарий к 1–3 главам книги пророка Осии. М., 2016. [*Arsenius (Sokolov), hegumen.* Prorok i bludnitsa. Kommentarii k 1–3 glavam knigi proroka Osii (Prophet and harlot. Commentary to the 1–3 chapters of the book of the prophet Hosea). Moscow, 2016.]
- Арсений (Соколов), игум. 2016б — *Арсений (Соколов), игум.* Буква и дух. Бейрут, 2016. [*Arsenius (Sokolov), hegumen.* Bukva I Dukh (Letter and spirit). Beirut, 2016.]

- Бродович 1901 — *Бродович И.* Книга пророка Осии: введение в экзегезис. К., 1901. [Brodovich I. Kniga proroka Osii: vvedenie v ekzegesis (The Book of Hosea: An Introduction to Exegesis). Kiev, 1901.]
- Кристов И., свящ. 2015 — *Кристов И., свящ.* Роль метафоры в интерпретации Священного Писания // Сборник трудов кафедры Библистики Московской духовной академии № 2. М. — Сергиев Посад, 2015. С. 90–112. [Kristev I., priest. Rol' metafory v interpretatsii Sviashchennogo Pisanii (The role of the metaphor in the interpretation of Scripture) // Sbornik trudov kafedry Bibleistiki Moskovskoi dukhovnoi akademii № 2 (Collected Works of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy № 2). Moscow — Sergiev Posad, 2015. P. 90–112.]
- Мень А., прот. 2003 — *Мень А., прот.* Исагогика: курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2003. [Men' A., archpriest. Isagogika: kurs po izucheniiu Sviashchennogo Pisanii. Vekhii Zavet (Isagogy: a course on the study of Holy Scripture. Old Testament). Moscow, 2003.]
- Палладий (Пьянков), еп. 1872 — *Палладий (Пьянков), еп.* Толкование на святых пророков Осию и Иоюля. Вятка, 1872. [Palladius (P'iankov), bishop. Tolkovanie na sviatykh prorokov Osiiu i Ioilia (Interpretation of the holy prophets Hosea and Joel). Viatka, 1872.]
- Фаст Г., прот. 2000 — *Фаст Г., прот.* Толкование на Песнь песней. Красноярск, 2000. [Fast G., archpriest. Tolkovanie na Pesn' pesnei (Interpretation on the Song of Songs). Krasnoyarsk, 2000.]
- Фаст Г., прот. 2009 — *Фаст Г., прот.* Толкование на Экклесиаст. Красноярск, 2009. [Fast G., archpriest. Tolkovanie na Ekklesiast (Interpretation of Ecclesiastes). Krasnoyarsk, 2009.]
- Фаст Г., прот. 2014 — *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу пророка Аввакума или опыт библейской теодицеи. К., 2014. [Fast G., archpriest. Tolkovanie na knigu proroka Avvakuma ili opyt bibleiskoi teoditse (Interpretation of the Book of the Prophet Habakkuk or the experience of Biblical theodicy). Kiev, 2014.]
- Ценгер 2008 — Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. [Vvedenie v Vekhii Zavet (Introduction to the New Testament) / Pod redaktsiei E. Zengera. Moscow, 2008.]
- Шмаина-Великанова 2010 — *Шмаина-Великанова А. И.* Книга Руфи как символическая повесть. М., 2010. [Shmaina-Velikanova A. I. Kniga Rufi kak simvolicheskaiia povest' (The Book of Ruth as a symbolic tale). Moscow, 2010.]

РЕЦЕНЗИЯ М. А. СКОБЕЛЕВА

- Яворский 1903 — *Яворский В. С.* Символические действия пророка Осии. Сергиев Посад, 1903. [*Iavorskii V. S.* Simvolicheskie deistviia proroka Osii (The symbolic actions of the prophet Hosea). Sergiev Posad, 1903.]
- Sharpe 1884 — *Sharpe J.* Notes and dissertations upon the prophecy of Hosea. Cambridge, 1884.

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2013/2014 УЧЕБНЫЙ ГОД

УДК 378.225

В 2013/2014 учебном году в Московской духовной академии были успешно защищены 44 дипломные работы на очном отделении бакалавриата Академии, 20 магистерских диссертаций на очном отделении магистратуры Академии, 3 кандидатские диссертации, 7 дипломных работ в секторе заочного обучения Семинарии.

*В 2013/2014 учебном году защитили
дипломные работы выпускники очного
отделения бакалавриата Академии:*

1. АНИСИМОВ Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История иконографии Успения Пресвятой Богородицы»;
2. АНТИПОРУК Сергей по кафедре Богословия на тему: «Учение прп. Максима Исповедника о христианской любви»;
3. АНТОНОВ Антон по кафедре Богословия на тему: «Периодический закон Менделеева: история открытия и апологетическое значение»;
4. АСТАНОВ Валерий, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Учение о девстве и браке согласно Первому посланию апостола Павла к Коринфянам»;

5. БАНДУРИН Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Праздник Входа Господня в Иерусалим в исторической ретроспективе»;
6. БОЯРОВ Максим, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности проведения встреч и мероприятий миссионерской направленности в воинских частях»;
7. ВАСИЛЬЧЕНКО Сергей, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Причины перехода православных в ислам»;
8. ВЕЛИЧКО Владимир по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Арсений (Мацеевич) — защитник церковных имуществ»;
9. ВЯЗЬМИН Сергей, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Перевод слова Евсевия Эмесского “De calice”»;
10. ГЕНОВ Николай по кафедре Церковной истории на тему: «История православия среди бессарабских гагаузов в период с 1812 по 1940 г.»;
11. ГОГАЛЮК Сергей, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Сирийская традиция представления о душе по трудам Исаака Сирина»;
12. ГОЛОСНЫХ Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Обзор антиисламской полемики в “Миссионерском противомусульманском сборнике. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии” с 1873 по 1914 г.»;
13. ГОНЧАРОВ Александр по кафедре Филологии на тему: «Добродетели и пороки в письмах свт. Игнатия Брянчанинова к мирянам»;
14. ГРИГОРЯН Арсений по кафедре Богословия на тему: «Отношение раннехристианских писателей к философии»;
15. ГЪОРГИЕВСКИ Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему «Взаимоотношения между Охридской и Тырновской архиепископиями в период с 1185 по 1235 г.»;
16. ДИКАНЕВ Александр, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация и проведение миссионерских поездок в места лишения свободы»;

17. ДМИТРОВ Сергей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырский путь прп. Никона Оптинского»;
18. ЕФРЕМОВ Павел, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Перевод сочинения Фульгенция Ферранда «Жизнеописание свт. Фульгенция, епископа Руссийского»;
19. ЗЕЛЕНОВ Сергей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Восточные отцы Церкви и церковные писатели I–V вв. о страсти сребролюбия и борьбе с ней»;
20. ИОАКИМ (Бритвин), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История православия на территории современного Таджикистана с апостольского периода до 1917 г.»;
21. ИОВАНОВИЧ Бранислав по кафедре Богословия на тему: «Тема христианского воспитания по “Лестнице” прп. Иоанна Лествичника»;
22. КАТАН Николай по кафедре Церковной истории на тему: «Житие и труды свт. Никиты Ремесианского»;
23. КЛИМЕНКО Павел по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Характерные ошибки и духовно-нравственные проблемы современного христианина на первых этапах воцерковления и их разрешение»;
24. КНЯЖЕВ Евфимий по кафедре Богословия на тему: «С. Н. Дурьлин и Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева»;
25. КОЛОСОВ Антон по кафедре Филологии на тему: «Издание и публикация рукописи митр. Матфея Ефесского “Аскетические главы”»;
26. КОРОЛЬЧУК Артемий по кафедре Богословия на тему: «Православный взгляд на феномен рок-музыки»;
27. КОРЕШКОВ Иоанн, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Иоасафа Белгородского о пороках и добродетелях»;
28. КОРЯКОВ Павел по кафедре Богословия на тему: «“Невидимая брань” как феномен христианской аскезы»;
29. КОТОВ Антон по кафедре Богословия на тему: «М. В. Ломоносов как ученый-христианин и его время»;

30. КРИНИЦЫН Роман по кафедре Филологии на тему: «Перевод некоторых глав книги Т. G. Elliot “The Christianity of Constantine the Great”»;
31. КУЗЬМИН Платон по кафедре Богословия на тему: «Влияние схоластического метода на развитие римо-католического учения об исхождении Святого Духа “и от Сына” на примере богословия Ансельма Кентерберийского»;
32. ЛАПКА Александр по кафедре Церковной истории на тему: «История Подольской епархии с 1795 по 1850 г.»;
33. ЛИМАНОВ Георгий по кафедре Церковной истории на тему: «Миссионерская деятельность св. Августина, архиепископа Кентерберийского»;
34. ЛЫСЕВИЧ Андрей, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Перевод комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефесеянам»;
35. МОРОЗ Евгений по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Разрешение конфликтов в разновозрастных группах на примере детского палаточного лагеря “Лесной городок”»;
36. НАГОРНЫЙ Даниил, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Смутное время в трудах В. И. Ульяновского»;
37. НОВИКОВ Антон по кафедре Филологии на тему: «Богословские аспекты понятия “язык” в контексте научных определений»;
38. НОЗДРИН Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Иоанна Златоуста о богатстве и бедности в его новозаветных экзегетических творениях»;
39. ПАВЛЫК Максим по кафедре Богословия на тему: «Отношение к сектантству и расколу в эпистолярном наследии оптинских старцев»;
40. ПАРПАРА Анатолий по кафедре Богословия на тему: «Психофизическая проблема в современной аналитической философии. Полемика Дж. Серла и Д. Деннета в свете православной антропологии»;
41. ПИЛИШИН Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «История Коптской Церкви при патриархе Шенуде III (1971–2012)»;

42. ПЛАТОНОВ Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Смутное время в трудах В. О. Ключевского»;
43. ПЫРЧ Василий по кафедре Филологии на тему: «Перевод с новогреческого языка некоторых глав книги профессора Стилианоса Пападопулоса “Патрология. Том 3”»;
44. РИГИН Амвросий по кафедре Церковной истории на тему: «Вос-
создание Храма Христа Спасителя»;
45. РИЗНИЧЕНКО Николай по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Попечение Русской Православной Церкви о бездомных»;
46. РОМАНЕНКО Дмитрий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Развитие идеи симфонии»;
47. РЯБЕНИН Глеб по кафедре Богословия на тему: «Европа и славянство по трудам свт. Николая Сербского: политический, религиозный, нравственный аспекты»;
48. РЯСИНСКИЙ Павел по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проповедники и проповедничество в России XX в.»;
49. САВИН Никита по кафедре Богословия на тему: «Чудо и его значение по “Собеседованиям италийских отцов” свт. Григория Двоеслова»;
50. САННИКОВ Дмитрий по кафедре Библистики на тему: «Эсхатологическое учение евангелиста Матфея на материале притчей Спасителя в Евангелии от Матфея»;
51. СЕДОЙКИН Илья по кафедре Богословия на тему: «Проблема смысла жизни в книге Луиджи Джуссани “Религиозное чувство”»;
52. СЕЛИВАНОВСКИЙ Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Соотношение Ветхого и Нового Заветов по новозаветным экзегетическим толкованиям свт. Иоанна Златоуста»;
53. СЕРГИЙ (Антич), иеромонах, по кафедре Богословия на тему: «Учение о христианских добродетелях св. Николая Сербского»;
54. СИДОРОВ Николай, диакон, по кафедре Библистики на тему: «Основные вопросы изучения Послания к Галатам с точки зрения профессора Николая Никаноровича Глубоковского»;

55. СКЛЯР Тимофей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Смысл-жизненная проблематика в работах В. Франкла»;
56. СМИРНОВ Роман, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Актуальные проблемы судопроизводства Русской Православной Церкви»;
57. СОЛОНЧЕНКО Александр по кафедре Богословия на тему: «Богословская методология митр. Иоанна (Зизиуласа)»;
58. ТАРАКАНОВ Семен по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Петра и Павла в Лефортово XVII—XXI вв.»;
59. ТВОРОГОВ Андрей по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод с древнегреческого языка 18-го Огласительного и 1-го Нравственного слова прп. Симеона Нового Богослова»;
60. ТОПАЛОВ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Сила воли как феномен духовно-нравственной жизни человека»;
61. ФИЛОНОВ Андрей, диакон, по кафедре Филологии на тему: «Обзор идеи “Москва — третий Рим”, ее понимания и влияния на архитектурный облик града Москвы XVI столетия»;
62. ХАРИТОНОВ Василий по кафедре Библистики на тему: «Гладков Б. И. как экзегет Четвероевангелия»;
63. ЦАНЬКО Василий, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Маромош-Сиготские процессы: причины и их последствия для православных Карпатской Руси в XX в.»;
64. ЧУКОВИЧ Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Архиереи эпохи Петра Великого»;
65. ЯНГИЧЕР Герман по кафедре Церковной истории на тему: «Архимандрит Герман (Красильников) 1907—1985 гг.: жизнь и служение».

В 2013/2014 учебном году защитили дипломные работы выпускники Семинарии прошлых лет:

1. ВЕРЕЩАГИН Сергей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Социальное обеспечение клира и причта Московской

- епархии Русской Православной Церкви на примере функционирования негосударственного пенсионного обеспечения»;
2. ЕРМОГЕН (Бурыгин), иеродиакон, по кафедре Богословия на тему: «Самолюбие как препятствие в духовной жизни по творениям свв. Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника»;
 3. КОВЕРДА Стефан, диакон, по кафедре Богословия на тему: «Учение о Церкви святого праведного Иоанна Кронштадтского»;
 4. КРАСОВСКИЙ Дмитрий по кафедре Филологии тему: «Перевод десятой книги “Моралии на Иова” (Moralia in Iob) свт. Григория Двоеслова, папы Римского»;
 5. КРИЗИНА Михаил, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Этические аспекты учения о браке»;
 6. КУРСАНИН Антоний, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Аспекты религиозно-нравственного воспитания в семье по К. Д. Ушинскому в трудах святых отцов и других мыслителей Церкви»;
 7. МЕДНИКОВ Евгений по кафедре Церковной истории на тему: «Троице-Сергиева лавра при архимандрите Пимене (Хмелевском) в период с 1957 по 1964 г.»;
 8. ТУГОВИКОВ Вячеслав по кафедре Богословия на тему: «Добродетель терпения в творениях свт. Иоанна Златоуста»;
 9. ТЮРИКОВ Андрей по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность профессора МДА С. С. Глаголева»;
 10. УМРИХИН Виктор, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-исторические труды профессора Московской духовной академии П. С. Казанского».

*В 2013/2014 учебном году защитили дипломные работы выпускники очного отделения
Семинарии по сектору заочного обучения:*

1. ВАРФОЛОМЕЙ (Васюков), игумен, по кафедре Церковной истории на тему: «Значение и роль Албазинской иконы Божией Матери “Слово плоть бысть” в жизни Дальневосточного края»;

2. ДУМБИ Георгий, диакон, по кафедре на тему: «Анализ экзегезы текстов Евангелия от Иоанна, используемых последователями ислама для дискредитации догмата о Боговоплощении, в трудах святых отцов и православных библеистов»;
3. ИОСИФ (Ключников), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность архиепископа Гурия (Степанова)»;
4. КАПУЛЬЦЕВИЧ Андрей, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-эстетические взгляды философа Евгения Трубецкого»;
5. КИЙКО Геннадий, иерей, по кафедре Библиистике на тему: «Обличительные пророчества в книге пророка Исаии»;
6. МАМАЕВ Михаил, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «История храма Архистратига Михаила города Севастополя»;
7. ТАРАСИКОВ Илья, иерей, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырское служение митрополита Суражского Антония (Блюма)».

В 2013/2014 учебном году защитили дипломные работы выпускники прошлых лет очного отделения

Семинарии по сектору заочного обучения:

1. АНТОНИЙ (Игнатъев), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Архимандрит Даниил (Сарычев) (1912–2006)»;
2. ГУЛЬГЯЕВ Роман, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «Русское православное присутствие в государстве Израиль (имущественно-правовой аспект). 1948–1964 гг.»;
3. ГУСЕЙНОВ Адриан по кафедре Богословия на тему: «Христианский ответ на современную критику понятия “раб Божий”»;
4. ЕПИФАНИЙ (Булаев), монах, по кафедре Филологии на тему: «Опыт составления греко-славянского богослужебного словаря (буква “Г”)»;
5. ПАРФЕНОВ Петр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Мотивация волонтерства: богословский и практический аспекты»;

6. РЕТИВОВ Андрей по кафедре Церковной истории на тему: «Некрополь Заиконоспасского монастыря г. Москвы по историческим, эпиграфическим и археологическим данным»;
7. УЛЬЯШИН Максим, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Учение о спасении в баптизме»;
8. ФИАЛКОВСКИЙ Александр, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Отношения человека и Бога в философии Мартина Бубера»;
9. ШЕЛАЕВ Илия, диакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История архитектуры “Русского стиля” в церковных благотворительных учреждениях города Москвы».

*В 2013/2014 учебном году магистерские диссертации
защитили выпускники магистратуры Академии:*

1. ВИШНЯК Михаил по кафедре Филологии на тему: «Личность свт. Афанасия I, патриарха Константинопольского, согласно его “Житию”, составленному Феоктистом Студитом»;
2. ВЯЧЕСЛАВ (Сорокин), иеродиакон, по кафедре Церковной истории на тему: «История Псковской духовной семинарии с момента основания в 1725 г. до закрытия в 1918 г.»;
3. ЛАЗУТКИН Ярослав по кафедре Церковной истории на тему: «Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви во второй половине XIX — начале XX в.: взаимодействие с государством и обществом (на примере Московской епархии)»;
4. ЛАПКИН Федор по кафедре Филологии на тему: «Трактат Исидора Севильского “О кафолической вере против иудеев” как памятник христианской письменности начала VII в.»;
5. МАЛЮТА Евгений по кафедре Филологии на тему: «Чудеса в книгах “De Gloria martyrum” и “De Gloria confessorum” свт. Григория Турского: опыт прочтения и понимания»;
6. МИХАЙЛЕВИЧ Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и подвиг московского духовенства в Отечественной войне 1812–1814 гг. (по архивным документам)»;

7. НАБАТЧИКОВ Леонид по кафедре на тему: «Жизнь Московской епархии во второй половине XIX в. в воспоминаниях архиепископа Ярославского и Ростовского Леонида (Краснопевкова)»;
8. НЕКЛЮДОВ Илья по кафедре Богословия на тему: «Богословско-философские аспекты экзегезы Шестоднева на рубеже XX—XXI вв.»;
9. НОВИЦКИЙ Александр по кафедре Богословия на тему: «Сравнительный анализ учения о Святом Духе Каппадокийских отцов и блж. Августина»;
10. ПАМФИЛ (Осокин), иеродиакон, по кафедре Филологии на тему: «Проповедническая деятельность протоиерея Анатолия Правдолюбова (1914—1981)»;
11. САЧУК Александр по кафедре Филологии на тему: «Антипавликианская полемика в трактате патриарха Фотия “Против манихеев”»;
12. СЕМЕНЮК Алексей по кафедре Филологии на тему: «Гомилетическое наследие митрополита Трифона (Туркестанова)»;
13. СМИРНОВ Николай, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Епископат и епархиальная жизнь Русской Православной Церкви в письмах патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР»;
14. СПИРОВ Денис по кафедре Богословия на тему: «Учение о Царствии Небесном и вечной жизни в притчах и беседах Христа Спасителя по творениям святых Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Григория Великого»;
15. ТЕЛЬБУХОВ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские взгляды архим. Феофана (Авсенева)»;
16. ТИБАНОВ Иван по кафедре Богословия на тему: «Экклесиология свт. Феофана Затворника»;
17. ФЕДОРОВСКИЙ Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Духовно-нравственные и социально-психологические аспекты геронтологии и паллиативной

медицины в свете диаконической деятельности Русской Православной Церкви»;

18. ШАБЛЕВСКИЙ Владимир, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения в Загорском районе Московской области в 1943—1965 гг.»;
19. ШАЛЬЧЮНАС Алексей по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и служение протоиерея Понтия Рупышева»;
20. ЦЕЛОКОВ Николай по кафедре Филологии на тему: «Антилатинская полемика монаха Иосифа Вриенния в преддверии Ферраро-Флорентийского собора».

В 2013/2014 учебном году магистерские диссертации защитили выпускники Академии прошлых лет:

1. БАЗАТИН Артемий по кафедре Библистики на тему: «Образ Сиона в книгах малых пророков»;
2. ГНАТОВСКИЙ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Экзегеза в творениях прп. Иоанна Кассиана Римлянина»;
3. РОМАНЮК Александр, иерей, по кафедре Филологии на тему: «Похвальные слова в гомилетическом наследии митрополита Платона (Левшина)».

В 2013/2014 учебном году защитили дипломные работы выпускники очного отделения Академии по сектору заочного обучения прошлых лет:

1. АГАПОВ Александр, иерей, по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Андрей (Шептицкий): его мировоззрение и деятельность как предстоятеля Украинской Греко-Католической Церкви в начале XX в.»;
2. ИЗОСИМОВ Алексей по кафедре Церковной истории на тему: «История Барнаульского духовного училища с 1869 по 1917 г.»;
3. КИРИОН (Сунцов), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Жизнь и деятельность архиепископа Леонида (Краснопевкова)»;

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ

4. КОРОБКОВ Андрей, протоиерей, по кафедре Церковной на тему: «История и святыни Крестовоздвиженского храма города Орехово-Зуево Московской епархии»;
5. КРИВОТУЛОВ Николай по кафедре Церковно-практических на тему: «Элементы публицистического стиля в проповедничестве пастырей второй половины XIX в.»;
6. ПАИСИЙ (Кузнецов), епископ, по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения с середины 1950-х годов до 1988 г. в Кировской епархии»;
7. ПАНТЕЛЕИМОН (Гудин), игумен, по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерско-просветительская деятельность Русской Православной Церкви среди современного казачества на Кубани»;
8. ТАРАБРИН Роман, иерей, по кафедре Богословия на тему: «Ре-продуктивная технология ЭКО и ее оценка с позиций православной биоэтики в начале XXI в.»;
9. ТИХОН (Захаров), иеромонах, по кафедре Церковной истории на тему: «Николо-Шартомский монастырь: история, архитектурные памятники, святыни».

В 2013/2014 учебном году защитили

кандидатские диссертации:

1. АШМАРИН Андрей по кафедре Богословия на тему: «Богословие прп. Марка Подвижника»;
2. КОНСТАНТИН (Островский), епископ Зарайский, по кафедре Богословия на тему: «История и учение “Церкви последнего завета” (секта Виссариона)»;
3. ТОЛСТОВ Дионисий, протоиерей, по кафедре Богословия на тему: «Догмат Искупления в творениях святых отцов Церкви IV–V вв. (по греческим отцам)».

НАГРАЖДЕНИЕ ЗАСЛУЖЕННОГО
ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
А. И. ОСИПОВА
ПРЕЗИДЕНТОМ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ В. В. ПУТИНЫМ

15 ноября 2017 г. в Екатерининском зале Московского Кремля состоялась церемония вручения государственных наград Российской Федерации. Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин вручил заслуженному профессору Московской духовной академии Алексею Ильичу Осипову Орден Дружбы.

Предлагаем вниманию читателя благодарственное слово заслуженного профессора МДА А. И. Осипова.

«Ваше Высокопревосходительство господин Президент!

Мы живем в то время, когда перед нами возникло очень много проблем. Правда, это не новость для Руси, она всегда живет именно в такой атмосфере. И мы можем указать много причин, почему они возникают в разных сферах жизни, но мне бы хотелось сказать о самой главной причине, о коренной.

Ею является, конечно же, духовно-нравственное состояние нашего общества. Всем известный поэт Тютчев еще сто пятьдесят лет назад говорил: “Не плоть, а дух растрепался в наши дни, и человек отчаянно страдает”¹. Именно по этой причине произошла страшная демоническая революция, столетие которой мы сейчас вспоминаем. Есть ли выход из этого? Опять-таки можно говорить об очень многом, но я приведу замечательные слова нашего великого мыслителя XIX в. Ивана Васильевича

¹ Тютчев Ф. И. Стихотворение «Наш век» // Тютчев Ф. И. Лирика в 2 т. / Под ред. К. В. Пигарева. М., 1965. Т. 1 (Литературные памятники 116). С. 136.

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ

Киреевского, одного из вождей славянофильства: “Каждая нравственная победа в душе одного человека является великим торжеством для всего человеческого мира”. А древние римляне говорили, естественно по-латыни, тут уж ничего не сделаешь: *vive, ut vivas* — “живи, чтобы жить”. Но разве возможна жизнь без души и без Бога?

Ваше внимание, Владимир Владимирович, именно к духовно-нравственной стороне жизни нашего общества вселяет и оптимизм, и надежду. И огромная Вам за это благодарность, огромное спасибо. Благодарю Вас за то внимание, которое Вы оказали мне, и за честь получить награду из Ваших рук. Спасибо Вам огромное».

ОТЧЕТ О МЕЖДУНАРОДНОМ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОМ СЕМИНАРЕ
«МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»:
ФОРМУЛА МИРА И ЕДИНСТВА
ДО И ПОСЛЕ 1917 ГОДА»

УДК 82-92 (281.93)

С 17 по 18 октября 2017 г. в Московской духовной академии в рамках ежегодной Покровской академической конференции прошел научно-практический семинар «“Москва — Третий Рим”: формула мира и единства до и после 1917 г.». Как отметил в приветственном слове заслуженный профессор римского права Римского университета *La Sapienza* Пьеранджело Каталано, Рим, Константинополь — Новый Рим и Москва — Третий Рим составляют предметную основу международных семинаров исторических исследований «От Рима к Третьему Риму», поскольку являются формально определенными реалиями в свете междисциплинарного метода исследований, в котором пересекаются юридический и историко-религиозный аспекты. Процессы формализации данных «римских» реалий имеют весьма значительные расхождения в силу их юридической и религиозной природы (от *augustum augurium* при основании Рима до третьего канона Вселенского Собора 381 г. и до Уложенной грамоты об учреждении Патриаршества в 1589 г.).

Семинары, о которых идет речь, впервые состоялись 21 апреля 1981 г. и сразу же обрели поддержку римского университета *La Sapienza*. В 1983 г. Городской совет Рима единогласно принял решение узаконить проведение семинаров, приурочив их ко Дню рождения Рима, то есть к 21 апреля. В том же году семинар был одобрен Национальным комитетом юридических и политических наук при Национальном совете по научным исследованиям. В последующие годы (1986, 1989, 1991, 1993, 1994)

семинары, открытие которых неизменно проходило в Капитолийском дворце, стали проводиться в Москве, в Академии наук, благодаря сотрудничеству руководства семинаров с Институтом истории СССР (ныне России).

В нынешнем году работа семинара проходила впервые в Московской духовной академии в рамках трех тематических блоков. Первый из них — «Симфония священства и царства от Рима к Третьему Риму» — был представлен докладами кандидата исторических наук П. В. Кузенкова «Последнее царство. Концепт Рима в христианской эсхатологии», профессора Чезаре Альцати (Милан) «Священство и Царство: к вопросу о константиновской модели», профессора кафедры Филологии МДА игумена Дионисия (Шленова) «Скипетр и диадема как регалии Небесного и земного Царства в греческой христианской литературе» и преподавателя кафедры Филологии МДА архимандрита Симеона (Томачинского) «Дантовская концепция Рима как образцового государства».

В первом докладе особо отмечается распространенность отождествления Римской империи с последним эсхатологическим царством — даже в мусульманские тексты проникла идея о том, что именно Римская держава, а точнее, ее наследники («потомки Рима»), просуществует до конца света и встретит Судный День. Что же касается христиан-византийцев, вплоть до самого конца своей державы настойчиво именовавших себя римлянами (ромеями), то они, судя по всему, были в этом уверены. С предельной ясностью выражает эту мысль трактат «Против иудеев», приписываемый Анастасию Синаиту, но датируемый периодом не ранее IX в.: «Римское царство, то есть христианское, в котором соцарствует Господь наш Иисус Христос, не прейдет до скончания мира, но так как Царь царствующих и Господь господствующих упасает народ Свой до второго Своего пришествия, оно не достанется никакому другому народу».

Соотношение священства и царства было проанализировано в докладе профессора Чезаре Альцати. Империя ромеев рассматривается в траектории понятия *civitas augescens*. Святому императору Константину удалось достичь мира и единства огромной ойкумены. Император при-

обретает центральное и исключительное значение в жизни Церкви как в каноническом, так и в доктринальном аспекте. После падения Константинополя и упразднения империи как таковой функции верховного главы взяла на себя Церковь в лице патриарха. Дальнейшее развитие эта ситуация получила в полноценной государственной реальности Руси под эгидой Москвы — Третьего Рима.

Игумен Дионисий (Шленов) в своем докладе рассмотрел литературные упоминания о регалиях царской власти в античном мире и Византии — скипетре и диадеме. Данные регалии часто упоминаются как внешнее выражение царской власти или, наоборот, как ее внутренний смысл. В конце доклада анализируются упоминания о «скипетре» и «диадеме» у прп. Никиты Стифата (XI в.) и свт. Григория Паламы (XIV в.) и делается вывод о сакральном значении царских регалий в концепции Второго и Третьего Рима.

Ректор Курской духовной семинарии архимандрит Симеон (Томачинский) отметил, что самоназвание *Roma* (Рим) для Данте является отражением другого высочайшего имени — *Amor* (Любовь). Это тот самый *Amor*, “*che move il sole e l’altrestelle*” («что движет солнце и светила» — последние слова «Божественной комедии»). Это тот самый *Amor*, который лежит в основе мироздания, *Amor*, который, по словам апостола Иоанна Богослова, есть сам Бог.

Вторая тема семинара — «Уложенная грамота об учреждении в России патриаршества и ойкумена» — раскрывалась через доклады доктора филологических наук И. В. Дергачевой «Эсхатологическая концепция “Третьего Рима”», Энрико Морини (Болонский университет) «Авторитет канонов во время рождения и восстановления патриаршества в России. Двойное свидетельство из Нового и Третьего Рима: Константинопольский Собор 1593 г. и речь св. Илариона Троицкого на Московском Соборе 1917 г.», Рафаэля Копполы (Университет г. Бари) «Универсализм и соборность в учении о Третьем Риме» и доктора исторических наук О. Ф. Кудрявцева «Святая Русь: восприятие Западом (1526)». В последнем докладе речь идет о том, как немецкий

церковный деятель эпохи ранней Реформации доктор Иоганн Фабри характеризовал религиозную жизнь Московского государства первой половины XVI в. В частности, притом что Фабри ни в коем случае не отказывается от идущей из глубокого средневековья и широко принятой в европейской публицистике XV–XVI вв. оценки русских как варваров, народа дикого, чуждого цивилизации, он совмещает эту оценку с принципиально другим восприятием, навязанным, что называется, «злойбой дня», — выступлением сторонников Реформации. Раскол в Западной Церкви заставил ее искать в русском православии, которое ранее в Европе третировали как схизму, союзника для борьбы с новыми религиозными бунтарями и пример христианской стойкости и преданности древнецерковной традиции. В итоге, у Фабри получился своего рода образ-кентавр, соединяющий два диаметрально противоположных взгляда на Русь и ее церковный строй.

В третьем, самом обширном блоке докладов рассматривалась весьма близкая Московской духовной академии тема — «Взгляд на судьбы Третьего Рима в русской религиозной мысли». Искусствоведческому аспекту вопроса были посвящены доклады преподавателя отделения Истории церковного искусства магистратуры МДА Е. Ю. Суворовой «Отражение иконографии “Римской” иконы Богоматери в русской культуре XVII — первой половины XVIII в.» и заведующей кафедрой Истории и теории церковного искусства доцента Н. В. Квливидзе «Обряды Второго Рима в иконографии Рима Третьего: к вопросу о формировании композиции иконы “Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня”». Рефлексия о революционном преломлении темы была представлена в сообщениях профессора университета «Рим III», генерального секретаря Общины святого Эгидия Адриано Роккуччи «Новые универсализмы и “Москва — Третий Рим”: ленинская революция и Церковь свт. Тихона», докладе профессора МДА протоиерея Владислава Цыпина «Тема Третьего Рима в церковной публицистике Первой мировой войны» и профессора МДА Н. К. Гаврюшина «Революция 1917 г. в оценке философов-евразийцев 1920-х гг». Последний доклад

был призван рассмотреть основной спектр высказанных евразийцами суждений о революции 1917 г. в контексте их общих представлений о судьбе России. При этом автор доклада особо подчеркнул то обстоятельство, что все евразийцы так или иначе разделяли романтическую по своему происхождению концепцию нации как органического целого, предопределенного сказать свое историческое слово. К тому же всех евразийцев объединяло и признание революции 1917 г. не просто как свершившегося факта, а как по сути неизбежного события в русской истории. В остальном же различия между ними имели место в трактовке российской государственности, отношений народа и интеллигенции, места Церкви в судьбе России, особенностей национального самосознания и т. д.

Филологический аспект проблемы освещался в выступлениях профессора МДА В. М. Кириллина «Святая земля — Римская империя — Византия — Русь: идея наследования по памятникам древнерусской литературы», доктора филологических наук Е. Л. Конявской «Грезы об идеальном городе (Тверь — Феррара — Флоренция в XV в.)», доктора филологических наук М. П. Одесского «Преподобный Максим Грек и Петрарка (“Слово о нестроениях и бесчиниях”», профессора Римского университета La Sapienza Сильвии Тоскано «Третий Рим в “Сказании о поставлении на патриаршество Филарета Никитича” (XVII в.)» и кандидата филологических наук А. В. Шмелевой «От Третьего Рима к Новому Иерусалиму: мировоззренческий и аксиологический аспекты».

Особую значимость семинару придал год его проведения. Образ Рима как идеального христианского царства рассматривался во многих докладах и выступлениях, но в них же были отмечены и исторические попытки подмены этого идеала, опасность его забвения или смешения с сиюминутными односторонними целями. В этом смысле «формула мира и единства» дана нам не в качестве аксиомы, но для дальнейшего изучения и применения.

ОТЧЕТ О КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО НАСЛЕДИЯ ВОСТОКА»

УДК 82-92 (281.5)

14 ноября 2017 г. в Московской духовной академии состоялась конференция, посвященная изучению христианского наследия Ближнего Востока, а также Закавказья — тех территорий, где существовали и существуют великие восточные литературы. Организатором конференции выступил Кабинет ориенталистики МДА, основанный в конце 2015 г. с целью консолидации усилий преподавателей и студентов Академии в изучении христианского наследия Востока, в первую очередь богословской и историографической составляющих этой богатейшей литературной традиции.

Открыл конференцию ректор МДА архиепископ Верейский Евгений, указавший в своем приветственном слове на давние и тесные связи России с Ближним Востоком и Закавказьем. Руководитель Кабинета диакон Сергей Пантелеев в обращении к участникам конференции обозначил цели ее созыва, среди которых создание еще одной платформы для общения исследователей Востока, а также привлечение внимания к нему студентов духовных школ.

С первым докладом на пленарном заседании выступил А. В. Муравьев, сотрудник Научно-исследовательского института Высшей школы экономики, который обратил внимание слушателей на существование в сирийской аскетической литературе набора определенных техник, правил, строгое и последовательное исполнение которых практически с неизбежностью (по мысли сирийских авторов) ведет к состоянию экстаза («Экстаз у восточно-сирийских мистиков: от языка психотехники к языку метафизики»).

Второй доклад был представлен А. А. Беликовой — арабистом, консультантом по вопросам культурно-лингвистической специфики восточных стран телеканала RT («Христианство и христиане на Ближнем Востоке: некоторые аспекты лингвистической специфики вопроса»). Анна Алексеевна, основываясь на богатом опыте работы на Ближнем Востоке, поделилась своими наблюдениями над отражением специфики межконфессиональных диалогов (включая христиан разных Церквей) в арабском и других языках данного региона.

После небольшого перерыва участники конференции продолжили работу в двух секциях. Первая из них началась сообщением профессора Тбилисской духовной академии протоиерея Б. Гуниа («Обличение астрологических лжеучений по фрагменту фрески “Кольцо зодиака” в церкви Светицховели»). Отец Бидзина сконцентрировал внимание на недопустимости толкования в астрологическом ключе фрески из грузинского собора Светицховели города Мцхеты, изображающей знаки зодиака.

Преподаватель МДА Е. В. Ткачев представил обзор неоплатонических терминов в «Лестнице добродетелей» грузинского переводчика и интеллектуала Иоанна Петрици («Неоплатоническая терминология в “Лестнице добродетелей” Иоанна Петрици»). Кратко коснувшись его биографии в контексте возможного получения им классического образования как причины появления в его лексиконе философских терминов, докладчик привел и проанализировал некоторые фрагменты указанного сочинения, сгруппировав их по основным темам представлений неоплатоников о структуре бытия, о мире идей, о всеобщей душе и специфике ее понимания.

Т. Б. Илесашвили, аспирантка Научно-исследовательского института ВШЭ, дала краткий обзор одной из наиболее ранних редакций «Мученичества» святой Кетеван, царицы грузинской, акцентировав внимание на отображении ее нравственного облика в памятнике («Мученица Кетеван как христианка Востока»).

С. А. Моисеева, сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и редакции «Православной энциклопедии», на основе богатого материала, изложенного в хронологическом

порядке, показала разницу в оценках личности Мухаммеда и его роли в становлении ислама в памятниках восточной и западной христианской литературы («Образ Мухаммеда в восточно-христианской средневековой традиции: *pro et contra*»).

Работа второй секции началась с доклада старшего научного сотрудника Института государства и права РАН В. В. Лебедь («Вопрос об универсальности культурных ценностей в современных условиях межкультурного диалога Востока и Запада»). Автор изложила свое видение культурных ценностей, подчеркнув при этом, что носителем ценностного опыта является человек, а хранителями ценностей — народ и социальные группы, но никак не отдельно взятый индивид.

Преподавателем Воронежской духовной семинарии священником К. Ревой были изложены основные особенности устройства храма и организации богослужения в Ассирийской Церкви Востока («Богослужение Ассирийской Церкви Востока: история и современность»). В обсуждении доклада приняли участие многие студенты бакалавриата МДА, у которых сравнение богослужения двух Церквей вызвало немалый интерес.

В докладе преподавателя МДА диакона Н. Шаблевского были рассмотрены взгляды сирийского философа, богослова и поэта Бар-Дайсана и критика их со стороны прп. Ефрема Сирина («Полемика прп. Ефрема Сирина с еретическими воззрениями Бар-Дайсана»).

Д. Ю. Позднякова, выпускница Иконописной школы МДА, представила ряд коптских икон и привела объяснение непривычных для византийской традиции изображений («О некоторых коптских иконографических сюжетах»). Особую оживленность последовавшей дискуссии придало участие в ней клирика Коптской Церкви иеродиакона Дауда (Пасилиоса) — живого носителя коптской богословской традиции.

В рамках вечернего заседания, для проведения которого участники собрались вновь вместе, прозвучало пять докладов. Первый из них — преподавателя Пензенской духовной семинарии иеромонаха Фаддея (Голосных) — продолжил тему взаимоотношения ислама и христианской

традиции. В его докладе («Иисус Христос исламского духовного универсума: “смещение сакрального авторитета”») было показано наличие существенной разницы между личностью «мусульманского Иисуса» и «Иисуса христианского».

Преподаватель Хайфского университета диакон А. Занемонец дал обзор жизни и деятельности начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) («Архимандрит Антонин (Капустин) как исследователь христианского Востока»), подчеркнув при этом уникальность личности отца Антонина, который, находясь практически в полной изоляции, внес неоценимый вклад в развитие русского присутствия на Святой Земле.

Следующий докладчик, Е. В. Паламаренко, обратился к теме, которая также связана со Святой Землей («Иерусалимский патриарх Венедикт (1957–1980): к вопросу об избрании»). Излагая перипетии вокруг избрания патриарха Венедикта, главный редактор журнала «Христианство на Ближнем Востоке» представил при этом переписку видных церковных деятелей того времени по данной проблеме.

Сообщение преподавателя МДА диакона С. Мнацаканова было посвящено судьбе армян-халкидонитов — теме малоизученной в российской науке. Отец Самуил, основываясь на армянских и греческих источниках, поведал о трагической судьбе Аванского католикосата, который объединял некогда армянских христиан, принявших Халкидонский Собор («Аванский армяно-халкидонитский католикосат 591–604 гг.»).

Вероучительным вопросам Армянской Церкви было посвящено выступление диакона С. Пантелеева. Основная цель его доклада — посредством текстов армянской богословской традиции показать неприятие ею позиции ересиарха Евтихия и его однозначное осуждение Армянской Апостольской Церковью («Евтихий, архимандрит Константинопольский, и богословие Воплощения в традиции Армянской Церкви»).

Последовавший затем «круглый стол» был посвящен проблеме объединения усилий христианских востоковедов в деле изучения богословского наследия Ближнего Востока и Закавказья, что приобретает особую

ОТЧЕТ О КОНФЕРЕНЦИИ

актуальность в свете активизирующихся отечественных исследований в данной области и автономного развития научно-богословской мысли в Церквах указанного региона.

В заключение конференции студентами Регентской школы и бакалавриата МДА был дан небольшой концерт из песнопений на грузинском, церковнославянском и армянском языках. Концерт, безусловно выходящий за рамки научной составляющей конференции, был прекрасной иллюстрацией культурного многообразия Востока, о котором неоднократно говорилось в течение дня.

Прошедшая конференция в очередной раз показала большой интерес к наследию Востока, существующий не только в России в целом, но и в богословской среде в частности, наметила ряд перспективных направлений в его изучении, выявила огромный потенциал для дальнейшего изучения христианства на Ближнем Востоке, присутствующий в российской науке.

Диакон Сергей Пантелеев

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адриан (Пашин), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА, секретарь Ученого совета и заведующий аспирантурой МДА • adrianpashin@gmail.com

Бурмистрова С. В., кандидат филологических наук, доцент, секретарь кафедры Филологии • t-svet2007@yandex.ru

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА • vestnik@mda.ru

Доброцветов П. К., кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА • agathantos@list.ru

Евгений (Решетников), архиепископ Верейский, кандидат богословия, профессор, ректор МДА • rektor.pr@gmail.com

Задорнов А., протоиерей, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе МДА • azadornov@yandex.ru

Иванов М. С., доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА • mikhail.step.ivanov@gmail.com

Кожухов С., диакон, кандидат богословия, доцент кафедры Библистики МДА • patrology@yandex.ru

Конь Р. М., кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА • taurusmda@gmail.com

Коротков П. А., кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры Библистики МДА • pkorotkov@bk.ru

Костромин К., протоиерей, кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе СПбДА, доцент кафедры Церковной истории СПбДА • k.a.kostromin@mail.ru

Макарий (Веретенников), архимандрит, доктор богословия, профессор МДА • macarius.v@yandex.ru

Малеваная Ю. А., секретарь библиотеки МДА • umalevanaya@mail.ru

Недосекин К. Н., аспирант МДА • nedosekin.79@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Пантелеев С., **диакон**, кандидат богословия, доцент кафедры Филологии МДА · pantspinum@yandex.ru

Платон (Игумнов), **архимандрит**, доктор богословия, профессор кафедры Богословия МДА, заместитель директора по научной работе Центра дополнительного образования МДА · arhim.platon@gmail.com

Симеон (Томачинский), **архимандрит**, кандидат филологических наук, ректор Курской духовной семинарии, преподаватель кафедры Филологии МДА · sym2tom@gmail.com

Скобелев М. А., кандидат богословских наук, доцент кафедры Библистики ПСТГУ и МДА · mskobelev@mail.ru

Судаков М. В., аспирант МДА · sudakov.mark@yandex.ru

Филофей (Артюшин), **иеромонах**, доктор богословия, доцент, преподаватель кафедры Библистики МДА · artyushins@yandex.ru

Фокин А. Р., доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, заведующий кафедрой Богословия ОЦАД им. Свв. Кирилла и Мефодия, профессор кафедры Богословия МДА · al-fokin@yandex.ru

Циркунов А., **диакон**, аспирант МДА · a.thirkunov@mail.ru

Шленов В. Л. · vshlenov@yandex.ru

Щелкачев А., **иерей**, кандидат физико-математических наук, заведующий кафедрой Общей и русской церковной истории и канонического права Богословского факультета ПСТГУ, профессор · kafedrirpz@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Adrian (Pashin), hegumen, candidate of Theology, assistant professor in the department of Theology MThA, secretary of the Academic council and head of the asperants' program MThA • adrianpashin@gmail.com

Burmistrova S. V., candidate of Philology, assistant professor, secretary of the department of Philology MThA • t-svet2007@yandex.ru

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of Theology, professor in the department of Philology MThA, head of the MThA library
• vestnik@mda.ru

Dobrotsvetov P. K., candidate of Philosophy, candidate of Theology, assistant professor in the department of Theology MThA • agathantos@list.ru

Fokin A. R., doctor of Philosophy, lead research fellow at the Institute of Philosophy and the Russian Academy of Science, head of the department of Theology at the Church Aspirants and Doctorate program of St. Cyril and Methodius, professor in the department of Theology MThA
• al-fokin@yandex.ru

Eugene (Reshetnikov), Archbishop of Vereya, candidate of Theology, professor, rector of MThA • rektor.pr@gmail.com

Zadornov A., archpriest, candidate of Theology, assistant rector in academic and theological work MThA • azadornov@yandex.ru

Ivanov M. S., doctor of Theology, emeritus professor MThA, assistant rector in educational work MThA • mikhail.step.ivanov@gmail.com

Kozhukhov S., deacon, candidate of Theology, assistant professor of the department of Biblical Studies MThA • patrology@yandex.ru

Kon R. M., candidate of Theology, assistant professor in the department of Theology MThA • taurusmda@gmail.com

Korotkov P. A., candidate of Economics, head educator at the department of Biblical Studies MThA • pkorotkov@bk.ru

Kostromin K., archpriest, candidate of History, candidate of Theology, assistant rector in academic and theological work MThA, assistant professor in the department of Church history SPbThA • k.a.kostromin@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Macarius (Veretennikov), archimandrite, doctor of Theology, professor
MThA • macarius.v@yandex.ru

Malevanaya Yu. A., secretary of the library of MThA
• umalevanaya@mail.ru

Nedosekin K. N., aspirant of MThA • nedosekin.79@mail.ru

Pantelev S., deacon, candidate of Theology, assistant professor in the
department of Philology MThA • pantspinum@yandex.ru

Philotheus (Artyushin), hieromonk, doctor of Theology, assistant professor,
instructor in the department of Biblical Studies MThA
• artyushins@yandex.ru

Plato (Igumnov), archimandrite, doctor of Theology, professor in the
department of Theology MThA, deputy director of academic work in the
Center for supplementary education MThA • arhim.platon@gmail.com

Schelkachev A., priest, candidate of Physics and Mathematics, head of
the department of World and Russian church history and canon law at the
Theology department at st. Tikhon's Orthodox University, professor
• kafedripz@yandex.ru

Shlenov V. L. • vshlenov@yandex.ru

Skobelev M. A., candidate of Theology, assistant professor in the department
of Biblical Studies at st. Tikhon Orthodox University and MThA
• mskobelev@mail.ru

Sudakov M. B., aspirant of MThA • sudakov.mark@yandex.ru

Symeon (Tomachinsky), archimandrite, candidate of Philology, rector of
Kursk Theological Seminary, instructor in the department of Philology MThA
• sym2tom@gmail.com

Tsirkunov A., deacon, aspirant of MThA • a.thirkunov@mail.ru

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 26–27

2017 • Выпуск 3–4

Научно-богословский журнал

ISBN 978-5-87245-223-2

Научные редакторы *Е. В. Ткачев, С. С. Ким*

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

Корректоры *П. А. Туркин, Е. В. Свинцова,*

М. С. Ражева, М. М. Синюк

Макет и верстка *Н. В. Ежихин*

Издательство МДА

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,

Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия

Эл. почта: vestnik@mpda.ru

Формат 60×84/32. Печ. л. 22

Подписано в печать 1.12.2017

Тираж 500 экз. Заказ № 143

Отпечатано с файлов, предоставленных
заказчиком в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра, г. Сергиев Посад

Тел.: +7 (495) 777-26-90; +7 (495) 721-26-45