

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (40)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 1 (40)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-106-0125

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 1 (40). — 340 с.

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

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

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

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: епископ Феодорит (Тихонов)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Ученого совета, заведующий аспирантурой Московской духовной
академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, и. о. заведу-
ющего кафедрой психологии Сретенской духовной семинарии

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

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской духов-
ной академии

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

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

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой филологии Московской духовной академии

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

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки (США)

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

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

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

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

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

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

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

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

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

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

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

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

Алексей Мстиславович Пентковский, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник РАН

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

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

Ричард Суинберн, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук (Англия)

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Theodorite (Tichonov)

PhD in Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

PhD in Theology
Professor at the Department of Philology at the Moscow
Theological Academy

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

PhD in Theology
Lecturer at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

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

Priest Stephan Domsuchi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg Rostilavovich Khromov, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

Vladimir Michaylovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

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

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

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

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

Archpriest Vladislav Tsybin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Acting Head of the Psychology Department at the Sretensky Theological Seminary

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky (USA)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alexei Mstislavovich Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute at the Russian Academy of Sciences

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

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

Natalya Yiurievna Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University

Richard Swinburne, Professor of Philosophy at Oxford University, a Member of the British Academy of Sciences (England)

Archpriest Demetriy Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies of the St. Petersburg Theological Academy

Anna Vladimirovna Zdor, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies in the School of Humanities of the Far Eastern Federal University

Protopresbyter Georgiy Zviadadze, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 18 **Владимир Викторович Бельский**
«Отцы ваши – где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии
- 31 **Александр Вячеславович Брегеда**
Развитие концепта «День Господень» в книгах малых пророков
- 54 **Монах Нил (Лазаренко)**
Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Марка). Часть II
- Богословие*
- 74 **Александр Александрович Солонченко**
Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия
- 93 **Священник Александр Ермолин**
«Евхаристия. Таинство Царства» как пример становления личности и богословских взглядов протопресвитера Александра Шмемана
- Сравнительное богословие*
- 109 **Иеромонах Феодор (Юлаев)**
Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению» (Шамбези, 1990 г.). Часть II
- Патрология*
- 134 **Священник Андрей Лысевич**
Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы
- 151 **Вадим Евгеньевич Елиманов**
Учение св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве
- История Русской Православной Церкви*
- 178 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**
Святейший патриарх Иосиф: кончина, погребение и память в истории

- 194 **Георгий Сергеевич Дмитриев**
Этапы и условия формирования вотчинного фонда Троице-Сергиева монастыря в Рождественской и Серебожской волостях Переславского уезда
- Гомилетика*
- 212 **Семён Валериевич Кожевников**
Источниковедческий анализ гомилетического наследия свт. Луки (Войно-Ясенецкого) из библиотеки Московской духовной академии
- Агиография*
- 228 **Варвара Викторовна Каширина**
Лавра Саввы Освященного в Иерусалиме в воспоминаниях русских паломников XIX в.
- Церковное искусство и археология*
- 262 **Наталья Ивановна Григорьева**
Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии
- Религиоведение*
- 284 **Татьяна Сергеевна Самарина**
Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа?
- Источниковедение*
- 300 **Священник Максим Сорокин**
К вопросу об истории библиотеки Святейшего Синода: продажа богословской части книжного собрания в Германию в 1930-х гг.
- РЕЦЕНЗИИ
- 319 **Юлия Николаевна Бузыкина**
Рецензия на: Atlante Storico del Christianesimo antico. A cura di Angelo Di Bernardino con la collaborazione di Gianluca Pila. Istituto Patristico Augustinianum Dipartimento di Studi Classici e Christiani. Università di Bari. Bologna, 2010.
ISBN 978-88-10-45304-9
- 326 **Игорь Борисович Гаврилов, Давид Андриаевич Датиашвили**
Обзор «Трудов кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии». № 2 (4). 2019. СПб.: Изд. СПбДА.
ISSN 2541-9587

CONTENTS

- 15 **List of Abbreviations**
- RESEARCH AND ARTICLES
- Biblical studies*
- 18 **Vladimir V. Belsky**
«Your Fathers, Where are They?» (Zech. 1, 5): On the Question of the Genealogy
of the Prophet Zechariah
- 31 **Aleksandr V. Bregeda**
The Evolution of the Idea of «The Day of the Lord» in the Minor Prophets
- 54 **Monk Nil (Lazarenko)**
Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTD
(Based on the Gospel of Mark). Part II
- Theology*
- 74 **Alexander A. Solonchenko**
Trinitarian Concepts of G. U. von Balthasar and D. Hart: Similarities and Differences
- 93 **Priest Aleksander V. Ermolin**
«Eucharist. The Sacrament of the Kingdom» as an Example of the Formation
of the Personality and Theological Views of Protopresbyter Alexander Schmemmann
- Comparative Theology*
- 109 **Hieromonk Theodore (Yulaev)**
Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches.
Notes on the Second Agreed Statement. Part II
- Patrology*
- 134 **Priest Andrey Lysevich**
Artistic Imagery in the Commentary of Ambrosiaster on the Epistle of the Apostle
Paul to the Romans in the Context of Western Christian Literature
- 151 **Vadim E. Elimanov**
The Doctrine of St. Nicholas Cabasilas on the Eucharist as Sacrifice
- History of the Russian Orthodox Church*
- 178 **Archimandrite Makariy (Veretennikov)**
His Holiness Patriarch Joseph: Demise, Burial and Memory in History

- 194 **Yuri S. Dmitriev**
Stages and Conditions of Formation of the Patrimony Fund of the Trinity–Sergius Monastery in the Rozhdestvensky and Serebuzhsky Fields of the Pereslavsky County
- Homiletics*
- 212 **Semyon V. Kozhevnikov**
Source Analysis of Homiletic Heritage St. Luke (Voyno-Yasenetsky) from the Moscow Theological Academy Library
- Hagiography*
- 228 **Varvara V. Kashirina**
The Lavra of St. Sabbas the Sanctified in Jerusalem in the Memoirs of Russian Pilgrims of the XIXth Century
- Church Art and Archeology*
- 262 **Natalya I. Grigoryeva**
Works of I. D. Mansvetov as the First Historian of Church Art at the Moscow Theological Academy
- Religious Studies*
- 284 **Tatiana S. Samarina**
The Religious Studies System of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?
- Source Study*
- 300 **Priest Maxim V. Sorokin**
On the History of the Holy Synod Library: The Sale of the Theological Part from the Book Collection to Germany in the 1930s.
- REVIEWS
- 319 **Yulia N. Buzykina**
Review of: *Atlante Storico del Cristianesimo antico*. A cura di Angelo Di Bernardino con la collaborazione di Gianluca Pila. Istituto Patristico Augustinianum Dipartimento di Studi Classici e Christiani. Università di Bari. Bologna, 2010. ISBN 978-88-10-45304-9
- 326 **Igor B. Gavrilov, David A. Datiashvili**
Review of: *Trudy kafedry bogosloviâ Sankt-Peterburgskoj Duhovnoj akademii*, no. 2 (4), 2019. St.-Petersburg. ISSN 2541-9587

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- ААЭ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией. СПб., 1836. Т. 1–4.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1948–.
- Вестник РСХД Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. Париж; Нью-Йорк, 1950–1974. № [15]–110.
- Вестник РХД Вестник Русского Христианского Движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1974–. № 111–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: Изд. сов. РПЦ, 1931–1935, 1943–.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. СПб., 1841–2004.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТКБ Труды кафедры богословия СПбДА. СПб.: Изд. СПбДА, 2017–. № 1–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Изд. СПбДА, 1821–1917; 1991–.
- ЧОИДР Чтения в обществе истории и древностей Российских. М.: Университетская типография, 1846–1848, 1858–1918.
- АВАВ Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philisiphisch-philologische und historische Klasse. München, 1835–1928. N. F. 1929–.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York; Boston, 1914–1982. Series 2. 1984–.
- СРГ Clavis patrum graecorum. Vol. 1–5. Turnhout, 1974–2003.
- СSEL Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1886–.
- ДТС Dictionnaire de théologie catholique / éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. Paris, 1903–1950. Т. 1–15.
- РГ Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- РЛ Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- РТС Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1963–.
- СC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

АН СССР	Академия наук СССР
АРПМА	Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне
ГАВО	Государственный архив Владимирской области
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации
ГАТО	Государственный архив Тамбовской области
ЕГАФ РСФСР	Единый государственный архивный фонд РСФСР
ИР НБУ	Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского
ЛЦИА	Ленинградский центральный исторический архив
ОР РГБ	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РАН	Российская Академия Наук
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГИА	Российский государственный исторический архив
РПЦЗ	Русская православная церковь заграницей
СМ СССР	Совет Министров СССР
ЦАК	Церковно-археологический кабинет
ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов
DFG	Deutsche Forschungsgemeinschaft
MLB	Archiv Martin-Luther-Bund

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

ИДО	Институт дистанционного образования ПСТГУ
КДА	Киевская духовная академия
МГУ	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
МДА	Московская духовная академия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
ТГУ	Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина
FAU	Friedrich-Alexander-Universität. Erlangen; Nürnberg
MThA	Moscow Theological Academy

ПЕРЕВОДЫ

ВТД	Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
CEI	Sacra Bibbia / A cura di Conferenza Episcopale Italiana. Editio princeps. 2 vol. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.

- D Bezae Codex Cantabrigiensis / ed. A. Ammassari. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 1996.
- ESV English Standard Version.
- LXX Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- MT Masoretic Text.
- NANTG Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Кас. Новый Завет. Современный русский перевод. Перевод епископа Кассиана. М.: Российское Библейское Общество, 2017.
- Синод. Русский Синодальный перевод (1876/1956).
- СРП Библия. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское Общество, 2015.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

«ОТЦЫ ВАШИ — ГДЕ ОНИ?» (Зах. 1, 5): К ВОПРОСУ О ГЕНЕАЛОГИИ И СОЦИАЛЬНОМ СТАТУСЕ ПРОРОКА ЗАХАРИИ

Владимир Викторович Бельский

методист кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
b_volodimir@mail.ru

Для цитирования: *Бельский В. В.* «Отцы ваши — где они?» (Зах. 1, 5): к вопросу о генеалогии и социальном статусе пророка Захарии // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 18–31. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.001

Аннотация

УДК 27-277 (929.52)

Одной из экзегетических проблем Книги пророка Захарии является наименование его сыном Берехьи, сыном Иддо в Зах. 1, 1.7. Некоторые учёные полагают, что здесь данная пророческая книга противоречит сведениям Книги Ездры – Неемии. Вместе с тем решение вопроса о генеалогии пророка Захарии позволит выяснить его происхождение и социальный статус в слепоглухой иудейской общине. В данной статье рассматривается вопрос о происхождении пророка и его отношении к слепоглухому священству. Рассматривая проблему в контексте других пророческих книг Ветхого Завета, автор предпринимает попытку связать упоминания Берехьи и Иддо с темой отцов — прежних поколений иудеев.

Ключевые слова: Книга пророка Захарии, пророческие книги Ветхого Завета, Книга Ездры – Неемии, генеалогия, патроним, ветхозаветное священство, Второй храм, «пророк культа», слепоглухая иудейская община, социальная структура иудейского общества, Иерусалимский храм.

Введение

Книга пророка Захарии открывается темой отцов (Зах. 1, 4–5). Под «отцами» подразумеваются предыдущие поколения иудеев, творивших злые дела и не ходивших путями Яхве. Более того, тема отцов как бы обрамляет первую часть этой пророческой книги и возникает ещё раз в 8 главе (см. Зах. 8, 14). Наряду с этим, в первых стихах данной книги названы и имена отцов самого Захарии, само указание на которые представляет определённый интерес.

Для понимания и толкования библейских (и не только библейских) текстов важную роль играет выяснение сведений о личности автора, его общественном положении и происхождении. Тем не менее, само Священное Писание далеко не всегда предоставляет такие сведения, что объясняется как отличным от современного отношением к авторству и авторскому праву на Древнем Востоке, так и сотериологической интенцией библейских текстов. Порой единственным сведением о священнописателе является указание в тексте имени его отца. В таких условиях изучение библейских патронимов приобретает особую важность в процессе выявления информации об авторе той или иной библейской книги. Эта важность обусловлена слабой социальной мобильностью в древневосточных обществах, которая определяла значимость происхождения человека. В данной статье будут проанализированы сведения о генеалогии пророка Захарии, которые в библейской герменевтике до сих пор представляют собой неразрешённую проблему.

Своеобразие указания на происхождение Захарии в Зах. 1,1 и 1,7 заключается в том, что здесь упомянуто не одно, а два имени.

Зах. 1, 1: זכריה בן־ברכייה בן־עדו הנביא

Зах. 1, 7: זכריה בן־ברכייהו בן־עדו הנביא

Перевод: *Захария, сын Берехья, сын Иддо, пророк (а?).*

Разница в написании имени Иддо будет рассмотрена ниже, а пока следует обозначить проблемные вопросы:

- 1) Зачем упоминаются имена предков пророка? Почему их два?
- 2) Как соотносятся между собой Берехья и Иддо?
- 3) Может ли родословие Захарии свидетельствовать о его принадлежности к определённой социальной страте?

Все эти вопросы переплетаются друг с другом, поэтому уместно их решать вместе. Однако в качестве основного следует рассматривать второй вопрос, который может иметь четыре варианта решения:

- 1) Берехья — отец Захарии, а Иддо — отец Берехьи;
- 2) один из упомянутых является отцом пророка по плоти, другой — по закону левирата;
- 3) Берехья — отец Захарии, Иддо — его предшественник по пророческому служению¹;
- 4) редактор текста добавил имя Берехьи, отождествив пророка с Захарией, сыном Йеверехьи (Ис. 8, 2)².

Помимо указанных стихов Книги пророка Захарии, упоминания о пророке Захарии, сыне Иддо, имеются во фрагментах 1 Езд. 5, 1 и 6, 14. Кроме того, Неем. 12 сообщает о некоем Захарии, возглавлявшем священнический дом Иддо (16 ст.), жившем при Иоакиме, сыне первосвященника Иисуса (10–12 стт.). При этом Иддо упоминается как священник, вернувшийся в Палестину с Зоровавелем и Иисусом (4 ст.). В то же время Захария из этой главы Книги Неемии не называется пророком, а следовательно, справедливо будет предполагать, что это мог быть другой Захария. Двенадцатая глава Книги Неемии ставит исследователя перед ещё одним вопросом: мог ли пророк быть священником по происхождению и роду занятия?

При этом необходимо учитывать, что иудейская и христианская традиция не дают никакой информации о личности пророка, помимо той, что почерпнута из Священного Писания³.

1. Кем приходились пророку Захарии Берехья и Иддо

Интерполяция. Живший после Захарии редактор мог сделать вставку как по незнанию хронологии, так и из богословских соображений. Однако в Ис. 8, 2 упоминается יְבֶרֶחַי בֶּן יִזְרְיָהוּ: странно, что редактор изменил имя.

- 1 И в таком случае יְבֶרֶחַי относится не к Захарии, а к Иддо. Это решение проблемы впервые было предложено свт. Кириллом Александрийским: καὶ γεγονότα μὲν ἐκ πατρός Βαραχίου κατὰ γὰρ τὴν σάρκα, κεχρηματικότα δὲ κατὰ πνεῦμα καὶ υἱὸν Ἀδδῶ τοῦ προφήτου («родившегося от отца Варахии по плоти, воспринятого же по духу и сына Аддо, пророка»). См.: *Cyrillus Alexandrinus. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam I // PG. 72. Col. 12D:2–3*.
- 2 См.: *Tollington J. A. Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield, 1993. P. 51.* См. также: *Alonso Schökel L., Sicre Diaz L. Profetas. T. 2. Madrid, 1980. P. 1142.*
- 3 «Противоречия друг другу, различные редакции известия о пр. Захарии не чужды и самопротиворечий» (*Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Вып. I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. Сергиев Посад, 1910. С. 34).

Кроме того, текст Зах. 1, 1.7 не имеет никаких разночтений: ни в одном из имеющихся вариантов и переводов не опущено имя Берехьи⁴.

Ужичество. Здесь перед исследователем встаёт вопрос об актуальности данного обычая для древнееврейского общества VI в. По данным этнографии, левират практиковался у народностей с родоплеменной организацией общества, где род ещё доминирует над семьёй⁵. В ветхозаветных текстах левиратный брак упоминается и как обычай (см.: Быт. 38, 7–11; Руф. 4, 5–8), и как закон (см. Втор. 25, 5–10). На Ближнем Востоке левират фиксируется в Ассирии, Хеттском царстве, Нузи и Угарите⁶, то есть государствах, уже не существовавших в изучаемую эпоху. В нововавилонский же и персидский периоды упоминаний о данном обычае не встречается⁷. Эпизодически нечто подобное левиратному браку упоминается в нововавилонских брачных контрактах⁸, однако исследователь не может судить о повсеместности данной практики. Разумеется, у угнанных в плен евреев левиратный брак мог сохраниться, поскольку обычай был мотивирован имущественными отношениями (чтобы наследство умершего не ушло из семьи) или религиозными представлениями (продолжение рода умершего). Поскольку исследование вопроса о теологической мотивации левирата нерелевантно, остаётся ограничиться социально-экономическими условиями существования закона ужичества. Однако в период плена экономическое основание данного закона (сохранение земельной собственности в семье) потеряло актуальность в силу переселения иудеев в Вавилонию. «Во время и после вавилонского плена, — пишет священномученик Александр (Глаголев), — частью ослабели, частью вовсе порвались старые фамильные связи в еврейском народе, смешалось или изменилось древнее распределение земельных участков, а потому институт левирата, даже в форме ужичества, должен был оставаться без применения»⁹. Не исключая совсем возможности «левиратного» объяснения Зах. 1, 1.7, следует признать подобную интерпретацию маловероятной.

4 См.: *Barthelemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament. T. 3: Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes.* Fribourg, 1992. P. 935.

5 См.: *Фрэнгер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 405–408, 409–410.

6 См.: *Шаблевский Н. Н.* Левиратный брак // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 618–619. См. также: *Leggett D. A.* The Levirate and Goel Institutions in the OT: With Special Attention to the Book of Ruth. Cherry Hill (NJ), 1974. P. 9–28.

7 См.: *Дандамаев М. А.* Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 131–132, 135, 137.

8 См.: *Дандамаев М. А.* Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. СПб., 2010. С. 60–61.

9 *Глаголев А. А., свящ.* Закон ужичества, или Левиратный брак у древних евреев. Киев, 1914. С. 18. Сам Глаголев, однако, опираясь на различия в библейских родословиях и Мф. 22, 23

Иддо-пророк. Согласно этой гипотезе, Захария был сыном Берехьи и преемником пророка Иддо по служению. Однако в Писании единственный Иддо, упоминаемый как пророк, жил при царе Соломоне и последующем за ним поколении (см.: 2 Пар. 12, 15.13, 22)¹⁰. Пророком в Зах. 1,1.7 назван сам Захария, что можно объяснить смирением или неуверенностью (так, в тексте трижды — в 2, 13 (9); 4, 9; 6, 15 — употребляется «формула познания» пророка). Исходя из этих соображений, данную версию также приходится признать маловероятной.

Таким образом, можно заключить, что наиболее вероятной является гипотеза, согласно которой в Зах. 1,1.7 предложена генеалогия пророка, включающая имена его отца Берехьи и деда Иддо. Блаженный Феодорит предположил, что это упоминание сделано с целью отделить Захарию от соимённых лжепророков¹¹. Сходная генеалогия приводится в Соф. 1, 1. Теперь необходимо решить вопрос о том, кем был Захария по своему общественному положению, если в книге упоминаются имена его предков до третьего колена.

2. Пророк Захария и священство

Для решения вопроса о священническом происхождении пророка Захарии (о чём косвенно могут свидетельствовать указанные выше стихи Книги Ездры–Неемии) необходимо привести краткий историографический обзор. В западной библеистике принято связывать вопрос о социальном статусе Захарии с его отношением к «священнической традиции»¹². Этот переосмысленный в рамках «истории традиций» термин восходит корнями к документальной гипотезе, хотя, взятый вне этой теории, он несколько не противоречит отечественной богословской мысли¹³. С некоторыми оговорками этот термин будет применён и в данной статье.

Ещё в начале прошлого века вопрос о священническом происхождении пророка Захарии не рассматривался в качестве проблемного. Так, Х. Митчелл уверенно констатировал: «Этот факт [принадлежности

(и далее), полагал, что данный закон сохранился и в послевоенное, и в евангельское время. С последним трудно согласиться, поскольку рассказ о семи братьях, побывавших мужьями у одной женщины, сам по себе выглядит абстрактным и фантастичным.

10 Солярский П. Ф., *прот.* Опыт библейского словаря собственных имён: в 5 т. Т. 2. СПб., 1881. С. 45–46.

11 См.: *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Zachariae prophetae I* // PG. 81. Col. 1876.

12 *Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen, 2002. S. 46–48.*

13 *Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61–76.*

Захарии к жречеству. — В. Б.] настолько очевиден, что нет необходимости приводить внутренние доказательства в его поддержку (3, 7 сл.), например, когда можно было бы обнаружить особый интерес к священству»¹⁴. Впрочем, уже тогда исследователи, например прот. Д. Рождественский, весьма скептически относились к этой позиции¹⁵.

К. Зайболд в монографии «Образы строительства храма» ставит вопрос о предыдущих традициях, которые он обнаруживает в «сакральной традиции», с одной стороны, и «богословии Сиона» — с другой. Пророческая традиция, оказавшая влияние на Захарию, по мнению Зайболда, связана с именами великих пророков эпохи Вавилонского плена и Девтеро-Исаией¹⁶. Тем не менее, слабой стороной исследования Зайболда является игнорирование терминологических сходств между обозначениями этих пророков и Захарии. Зайболд, однако, обращается к серьёзной проблеме истории традиций: является ли Захария священником, и если да, то почему аргюги предполагается, что он представлял священническо-культурные интересы? Сам Зайболд решал данный вопрос в пользу отношения ночных видений к строительству храма, резюмируя свои взгляды так: «Цикл видений Захарии задуман как призыв и предварительный взгляд на восстановление Иерусалимского храма, как способ мышления и письменная программа реставрации культового центра на Сионе, получающего характер Hieros logos нового святилища. Его особое беспокойство проявляется в том, чтобы поддержать непрерывность между первым и вторым храмом... По существу, они (то есть ночные видения) являются какой-то священной легендой, писанием основания и легитимации второго храма»¹⁷. Позиция Зайболда впоследствии получила признание со стороны многих англоязычных библеистов¹⁸.

14 «The fact is so patent that it is not necessary to cite internal evidence in support of it (3,7 ff), for example, where one might perhaps detect a special interest in the priesthood» (*Mitchell H. G. et al. A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah. Edinburgh, 1912. P. 81*).

15 *Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии. С. 34.

16 *Seybold Kl.* Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja. Stuttgart, 1974. S. 77.

17 «Sacharjas Visionszyklus ist gedacht als Aufruf und Vorschau zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels, als Denk- und Programmschrift zur Restauration des Kultzentrums auf dem Zion, und erhält dadurch den Charakter eines Hieros Logos des neuen Heiligtums. Sein besonderes Anliegen ist, die Kontinuität zwischen dem ersten und dem zweiten Tempel zu wahren... So gesehen sind sie (i. e. die Visionen) eine Art Heiligtumslegende, eine Gründungs- und Legitimationsschrift für den zweiten Tempel» (*Ibid.* S. 100).

18 Наиболее ярким примером таких исследователей является, несомненно, Б. Хальперн (*Halpern B.* The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // *The Catholic Biblical Quartely.* 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190).

Для решения поставленной выше проблемы целесообразно обратиться к самому тексту данной библейской книги. Вопрос о том, позволяет ли текст Книги пророка Захарии судить о принадлежности автора к священству, интересовал ещё Э. Селлина, который отвечает на него сдержанно. «В его книге нет ничего, — пишет библеист, — что прямо говорит “за”, и нет ничего, что прямо говорит “против”»¹⁹. Однако оценка храма и очищения первосвященника Иисуса, как позитивных явлений, может предполагать и священническо-культовые интересы.

Сторонники священнического служения Захарии предполагают священническо-культовые тенденции во всех видениях; хотя относительно отдельных высказываний или образов есть сомнения. Тогда высказывания предварительно интерпретировались как пояснения (экзегезы) для понимания текстов культового содержания. Однако в следующем анализе отдельных видений эта группа исследователей критически рассматривает эту предпосылку с точки зрения её правомерности. Часто в исследованиях ночных видений упоминается об их общности с ночным видением Иезекииля.

В очерке 1968 г. К. Маккей исследует взаимосвязь между фрагментами Зах. 1–14 и Иез. 40–48, он практически не обращается к самому тексту видений, делая акцент на других главах. Называя Захарию «первым толкователем (expositor) Иез. 40–48», Маккей обращает внимание на то, что именно Захария перенимает идею Иезекииля о Иерусалиме как универсальном центре поклонения Яхве для всех народов, однако подчёркивает значение Сиона как места жертвоприношения²⁰.

С. Л. Кук также замечает сходства и заключает, что Захария накапливает «терминологию Иезекииля», к тому же «влияние Иезекииля <...> так очевидно из общих идей, мотивов и даже литературных и структурных характеристик в обоих произведениях»²¹. В то же время Кук не настаивает на абсолютной идентичности идей Захарии идеям Иезекииля.

Д. Х. Петерсен в статье 1984 г. рассматривает вопрос об отношении Захарии к культуре и сравнивает ночные видения с проектом

19 «Ist in seinem Buche auch nichts, was direkt hinführt..., so spricht auch nichts dagegen» (*Sellin E. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. S. 467*).

20 *MacKay C. Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48 // The Evangelical Quarterly. 1968. № 40. P. 209–210.*

21 «The influence of Ezekiel <...> also apparent from shared ideas, motifs and even literary and structural characteristics in the two literatures» (*Cook St. L. Prophecy and Apocalypticism. Minneapolis (MN), 1995. P. 202*).

восстановления храма Иезекииля (см.: Иез. 40–48). Детально показав различия в восьми пунктах, Петерсен заключает исследование так: «Эти восемь вопросов и предполагаемые ответы Иезекииля и Захарии, безусловно, предполагают, что Захария представил альтернативу или пересмотр понятий реставрации, представленной в Иез. 40–48»²².

Дж. Толлингтон видит в пророках Аггее и Захарии преемников допленного пророчества, а трансформацию их проповеди объясняет изменением обстоятельств: священство и пророки культа уже потеряли то значение, которое имели до плена. Одновременно Толлингтон не рассматривает Захарию в качестве «культового пророка»²³.

По мнению Т. Пола, тот факт, что священство занимает важное место, подчёркивается в Книге Захарии как священническим происхождением пророка, так и изображением в центральном видении двух *сынов помазания* (Зах. 4, 1–14). В видениях Захарии (Зах. 1, 7–6, 8 [+6, 9 сл.]) наблюдается развитие именно этой мысли. Более того, Т. Пола подчёркивает, что первосвященник занимает главенствующее положение в общине, характеризуя это следующим образом: «...высшую точку этого развития <...> изображает Зах. 6, 9 сл., приложение к циклу видений: коронуется лишь первосвященник Иисус»²⁴. Тем не менее, Пола сомневается, что Захария был «культовым пророком»²⁵.

Своеобразной точки зрения придерживается Д. В. Эдельман. Она пишет о Захарии: «Он происходил из влиятельной священнической семьи с хорошими связями, так что его призыв восстановить храм мог отражать интересы руководства партии *golah*»²⁶. Тем не менее, стоит учитывать, что Эдельман подвергает критике саму хронологию Книги Аггея–Захарии.

22 «These eight questions and the presumed answers of Ezekiel and Zechariah surely suggest that Zechariah has presented an alternative to or a revision of the notions of restoration present in Ezek. XL–XLVIII» (*Petersen D. L. Zechariah's Visions: A Theological Perspective // Vetus Testamentum. Vol. 34. Fasc. 2 (Apr. 1984). P. 205–206.*

23 *Tollington J. A. Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8. P. 77.*

24 «Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt... Sach 6:9ff dar, einem Anhang zum Visionszyklus: Der Hohepriester Josua allein wird gekrönt» (*Pola T. Das Priestertum bei Sacharja. S. 1.*

25 *Ibid. S. 45.*

26 «He was from a well-connected, influential priestly family, so that his prophetic call to rebuild the temple would have echoed the interests of the *golah* party leadership» (*Edelman D. V. The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York, 2014. P. 32.*

Заключение

Как следует из данного краткого обзора, в историографии нет однозначного мнения относительно происхождения и общественного положения пророка Захарии. Возможно, единая позиция по этому вопросу никогда и не будет выработана за недостатком и малой информативностью источников. Однако можно сделать попытку, если обратиться к материалу других пророческих книг.

Одним из аргументов в пользу священнического происхождения пророка может быть наличие патронима (например, у Аггея его нет). Для данной работы принципиальным является ответ на вопрос, может ли указание на прямых предков Захарии в Зах 1, 1 являться аргументом в пользу его принадлежности к священству или хотя бы к левитам? То, что указание имени отца выражает социальную значимость носителя отчества, пожалуй, является бесспорным фактом, справедливым не только для семитских, но и для славянских, германских, романских, тюркских народов. Если обратиться непосредственно к ветхозаветным текстам, то можно резюмировать, что происхождение человека по отцовской линии имело первостепенную важность для прав на священство²⁷, для легитимации царской власти (принадлежность к дому Давида)²⁸ и прав собственности на надел земли²⁹.

При ещё более узком рассмотрении антропонимики письменных пророков получается следующая картина. Не имеют патронима пророки: Амос, Авдий, Михей, Наум, Аввакум, Аггей и Малахия. Из них лишь о социальном статусе первого само Писание говорит вполне определённо (см. Ам. 1, 1). Необходимо отметить, что занятие скотоводством, хотя и предполагало материальный достаток, обеспечивающий независимость пророка от царского двора и жречества³⁰, вряд ли относилось к числу почетных и требующих указания отчества. С патронимией указаны имена пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоила, Ионы, Софонии и Захарии. Из них об Иеремии и Иезекииле прямо сказано, что они были священниками, а родословие Софонии (*Слово Господне, которое было к Софонии, сыну Хусия, сыну Годолиш, сыну Аморш, сыну*

27 Исх. 28, 1; 29, 44; Лев. 21, 1–2; Чис. 16, 40; 17, 1–10; 20, 25–28; 1 Пар. 6, 50–53; 24; 2 Пар. 13, 9.

28 1 Цар. 16, 13; 3 Цар. 9, 4; 11, 34–36.39; 2 Пар. 13, 4–8; Ис. 11, 1; Зах. 12, 8–10.

29 Чис. 27, 3–11; 33, 54; 34, 13–14; 36, 7; 3 Цар. 21, 3–4 (здесь, однако, имени отца Навуфея не указано).

30 *Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Амоса. М., 2012. С. 24–26.

Езекии) должно указывать на царское происхождение³¹. Относительно Исаии можно сказать, что он, скорее всего, принадлежал к столичной знати, поскольку был вхож к царю³² и пророчествовал в присутствии первосвященника³³. (В этой связи примечательно, что книги Царств зафиксировали практику упоминания имени отца для приближённых к царю лиц и именитых людей³⁴.) Книга пророка Иоила косвенно указывает на то, что её автор «был тесно связан с богослужебной практикой в Иерусалимском храме»³⁵. О происхождении и статусе пророков Осии и Ионы сказать практически нечего.

Анализ употребления патронимов в пророческих книгах Ветхого Завета позволяет, таким образом, заключить, что упоминание имени отца при личном имени необязательно должно свидетельствовать о принадлежности его носителя к священническому роду. Следовательно, о происхождении пророка Захарии можно судить лишь на основании внутренних свидетельств, которые даёт исследуемый библейский текст. Однако, как будет видно ниже, и он в плане отношения Захарии к храмовому культу допускает неоднозначную интерпретацию.

Возвращаясь к свидетельствам текстов 1 Езд. 5, 1; 6, 14 и Неем. 12, приходится признать, что в последнем речь могла идти вовсе о другом Захарии. Но даже если Захария из Неем. 12,16 идентичен пророку, это не противоречит предложенной в данной статье генеалогии. Указанный стих говорит о главах священнических поколений (см.: Неем. 12, 12), а не об отцовстве/сыновстве указанных лиц.

Таким образом, имеющиеся данные не позволяют сказать что-либо конкретное о социальном происхождении пророка Захарии. Генеалогия, простирающаяся на целых два «прежних» поколения, может указывать на принадлежность к знатному роду. Уместно предположить, что имя Иддо, принадлежащее деду пророка Захарии, упомянуто не только для идентификации пророка и для его отличия от иных, ему тезоименитых. Вероятно, судьба Иддо была для современников яркой иллюстрацией той участи, которая постигла поколение пленённых иудеев, хотя прямых оснований для этого утверждения нет.

31 Иер. 1, 1,3; Соф. 1, 1 (ср.: 1 Пар. 3, 13–14).

32 4 Цар. 19, 1–5; 20, 7; Ис. 7, 1–9; 37, 1–4; 38, 21; кроме того, пророк был осведомлён о дипломатических отношениях Иерусалимского двора (Ис. 30, 1–2; 31, 1).

33 Ис. 8, 2; 4 Цар. 16, 10. Подробнее см.: Неклюдов К. В. и др. Исаия // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 106.

34 2 Цар. 14, 1; 19, 24; 20, 23. 24; 21, 8 и др.

35 Лебедев П. Ю. и др. Иоиль // ПЭ. 2011. Т. 25. С. 358.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Cyrellus Alexandrinus*. Commentariorum in XII prophetas minores. In Zachariam prophetam // PG. T. 72. Col. 9–275.
- The Bible in Aramaic Based on the old Manuscripts and Printed Texts. Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan / ed. by A. Sperber; 2 impression. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1992.
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio Zachariae prophetae // PG. T. 81. Col. 1873–1959.

Литература

- Арсений (Соколов), иг.* Книга пророка Амоса. М.: Новоспасский монастырь, 2012.
- Глаголев А. А., свящ.* Закон ужичества, или Левиратный брак у древних евреев. Киев: «Пётр Барский в Киеве», 1914.
- Дандамаев М. А.* Вавилония в 626–330 годы до н. э.: социальная структура и этнические отношения. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010.
- Дандамаев М. А.* Культура и экономика древнего Ирана / ред. В. Г. Луконин. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.
- Лебедев П. Ю. и др.* Иоиль // ПЭ. 2011. Т. 25. С. 356–367.
- Лосский В. Н.* Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61–76.
- Неклюдов К. В. и др.* Исаия // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 104–112.
- Рождественский Д., свящ.* Книга пророка Захарии: исагогическое исследование. Вып. I: Введение. Писатель и его время. Анализ содержания книги. Сергиев Посад: СТСЛ, 1910.
- Солярский П. Ф., прот.* Опыт библейского словаря собственных имён: в 5 т. Т. 2. СПб.: Тип. Ф. Г. Елконского, 1881.
- Фрэзер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политиздат, 1985.
- Шаблевский Н. Н.* Левиратный брак // ПЭ. 2015. Т. 40. С. 617–619.
- Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L.* Profetas. T. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Barthelemy, D.* Critique textuelle de l'Ancien Testament T. 3: Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes. Fribourg Suisse: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- Cook St. L.* Prophecy and Apocalypticism. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Edelman D. V.* The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem. New York: Routledge, 2014.
- Halpern B.* The Ritual Background of Zechariah's Temple Song // The Catholic Biblical Quarterly. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.

- Leggett D. A.* The Levirate and Goel Institutions in the OT: With Special Attention to the Book of Ruth. Cherry Hill (NJ), 1974.
- MacKay C.* Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48 // *The Evangelical Quarterly*. 1968. № 40. P. 197–210.
- Mitchell H. G. et al.* A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah. Edinburgh: T. and T. Clark, 1912.
- Petersen D. L.* Zechariah's Visions: A Theological Perspective // *Vetus Testamentum*. Vol. 34. Fasc.2 (Apr. 1984). P. 195–206.
- Pola T.* Das Priestertum bei Sacharja. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Forschungen zum Alten Testament; Bd. 35).
- Sellin E.* Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Studie II: Die Restauration der jüdischen Gemeinde in Jahren 538–516. Das Schicksal Serubbabels. Leipzig: Deichert'sche Verlagsbuchhandlung nachf. (Georg Böhme), 1901.
- Seybold Kl.* Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja. Stuttgart: KBW Verlag, 1974.
- Tollington J. A.* Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8. Sheffield: JSOT Press, 1993.

«Your Fathers, Where are They?» (Zech. 1, 5): On Question of Genealogy and Social Status of Prophet Zechariah

Vladimir V. Belsky

methodist at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
b_volodimir@mail.ru

For citation: Belsky, Vladimir V. “Your Fathers, Where are They?” (Zech. 1, 5): On Question of Genealogy and Social Status of Prophet Zechariah”. *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 18–31 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.001

Abstract. One of the exegetical problems of the book of the prophet Zechariah is the mentioning of him as «the son of Berechiah, the son of Iddo» in Zech. 1.1.7. A number of scholars believe that in this verse this prophetic book contradicts the information of the book of Ezra–Nehemiah. At the same time, the solution to the question of the genealogy of the prophet Zechariah will make it possible to find out his origin and social status in the post-exilic Jewish community. This article discusses the issue of the genealogy of the prophet and his relationship to the post-exilic priesthood. Considering the problem in the context of other prophetic books of the Old Testament, the author makes an attempt to connect the mentions of Berechiah and Iddo with the theme of «fathers» – previous generations of Jews.

Keywords: the book of Zechariah, the book of Ezra–Nehemiah, books of biblical prophets, genealogy, patronymic, the Old Testament Priesthood, the Second Temple, «cultic prophet», post-exilic Judean community, structure of Judean society.

References

- Alonso Schökel L., Sicre Diaz L. (1980) *Prophets [Profetas]*. T. 2. Madrid: Ediciones Cristiandad (in Spain).
- Barthelemy D. (1992) *Critique textuelle de l'Ancien Testament. T. 3. Ezechiel, Daniel et les 12 Prophetes [A Textual Criticism of Old Testament. T. 3: Ezechiel, Daniel and the 12 Prophets]*. Fribourg Suisse; Göttingen: Editions Universitaires; Vandenhoeck und Ruprecht (in French).
- Cook St. L. (1995) *Prophecy and Apocalypticism*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- Dandamaev M. A. (2010) *Vavilonia v 626–330 gody do n. e.: Social'naia struktura i etnicheskie otnosheniia [Babylonia in 626–330 B. C.: Social Structure and Ethnic Relations]*. St. Petersburg: Linguistic Society of St. Petersburg (in Russian).
- Dandamaev M. A., Lukonin V. G. (1980) *Kul'tura I ekonomika drevnego Irana [The Culture and Economy of Ancient Iran]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Edelman D. V. (2014) *The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. New York: Routledge.
- Fraser J. G. (1985) *Folklor v Vethom Zavete [Folklore in the Old Testament]*. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Halpern B. (1977) "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song". *The Catholic Biblical Quartely*. 1977. Vol. 40. № 2. P. 167–190.
- Lebedev P. U. (2011) "Ioil" ["Joel"]. *Orthodox encyclopedia*, vol. 25, pp. 356–367 (in Russian).
- Leggett D. A. (1974) *The Levirate and Goel Institutions in the OT: With Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill (NJ): Mack Publishing Company.
- Losskii V. N. (1970) "Predanie i predania" ["The Tradition and Traditions"]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarhii*, no 4, pp. 61–76 (in Russian).
- MacKay C. (1968) "Zechariah in Relationship to Ezekiel 40–48". *The Evangelical Quarterly*, no. 40, pp. 197–210.
- Nekliudov K. V. (2011) "Isaiia" ["Isaiah"]. *Orthodox encyclopedia*, vol. 27, pp. 104–112 (in Russian).
- Petersen D. L. (1984) "Zechariah's Visions: A Theological Perspective". *Vetus Testamentum*, vol. 34, fasc. 2 (Apr.), pp. 195–206.
- Pola T. (2002) *Das Priestertum bei Sacharja [The Priesthood of Zechariah]*. Tübingen: Mohr Siebeck (in German).
- Seybold Kl. (1974) *Bilder zum Tempelbau: Die Visionen des Propheten Sacharja [Images of Temple Construction: The Visions of Prophet Zechariah]*. Stuttgart: KBW Verlag (in German).
- Shablevskii N. N. (2015) "Leviratnyi brak" ["Levirate Marriage"]. *Orthodox encyclopedia*, vol. 40, pp. 617–619 (in Russian).
- Sokolov A. (2012) *Kniga proroka Amosa [The Book of Amos]*. Moscow: Novospasskii monastyr' (in Russian).
- Tollington J. A. (1993) *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8*. Sheffield: JSOT Press.

РАЗВИТИЕ КОНЦЕПТА «ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ» В КНИГАХ МАЛЫХ ПРОРОКОВ

Александр Вячеславович Брегеда

аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
a.bregeda@gmail.com

Для цитирования: Брегеда А. В. Развитие концепта «День Господень» в книгах малых пророков // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 32–54. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.002

Аннотация

УДК 2-232

«День Господень» является одной из ключевых тем в пророческой письменности. Цель статьи — проследить основные этапы в понимании концепта «День Господень» в книгах малых пророков: что это выражение означало для допленных и послепленных пророков, какие исторические процессы могли повлиять на изменение провозвестия о «Дне Господнем» у каждого пророка отдельно. На основе проведённого анализа автор приходит к выводу, что разрушение Иерусалима в 586 г. до Р. Х. стало основным событием, повлиявшим на развитие понятия «День Господень» в пророческой письменности.

Ключевые слова: пророческая письменность, ветхозаветное богословие, «День Господень», пророки, суд, спасение, Израиль, ветхозаветная эсхатология, теофания, Иерусалим, Сион.

Введение

«День Господень», евр. יְהוָה הַיּוֹם (*yôm YHWH*), — ключевая тема в книгах малых пророков. Точная формулировка выражения יְהוָה הַיּוֹם встречается в Ветхом Завете 16 раз и только в пророческих книгах, из них лишь трижды у великих пророков: Ис. 13, 6; 13, 9; Иез. 13, 5. Все другие вхождения находятся в книгах малых пророков: Иоил. 1, 15; 2, 1; 2, 11; 3, 4; 4, 14; Ам. 5, 18 (дважды); Ам. 5, 20; Авд. 15; Соф. 1, 7; 14 (дважды); Мал. 3, 23. Пророки используют выражение: «День Господень», чтобы возвестить о грядущем суде и наказании Израиля (Ам. 5, 18–20; Соф. 1, 7.14; Иоил. 1, 15), однако в описании суда пророки дают также надежду на то, что в «День Господень» Израиль будет спасён (Иоил. 2, 31–32; 4, 14–16, 18; Зах. 14; Мал. 4). По мнению Э. Ценгера, сообщение о «Дне Господнем» приобретает эффект «двойной» диалектики, так как «День Господень» может означать для Израиля как уничтожение, так и его благополучие¹.

Согласно библейской традиции книги малых пророков представляют собой *единую книгу двенадцати пророков* (Сир. 49, 1; Деян. 7, 42), но при этом послание каждого пророка имеет как бы отрывочный характер, передавая только часть общей картины, поэтому описание «Дня Господня» в каждой пророческой книге приобретает индивидуальные черты, передающие эпоху и социальную принадлежность автора.

Отсюда возникает вопрос, если авторы пророческих книг жили в разное время, были разделены географически и имели различное социальное положение, то как формировалось и изменялось представление о «Дне Господнем» в их книгах?

В данной статье будут рассмотрены избранные места из книг малых пророков, где используется выражение «День Господень», а также предпринята попытка проследить, как происходило становление концепта «День Господень» и как на этот процесс могла повлиять историческая ситуация, в которой жил каждый из пророков.

При анализе выражения יְהוָה הַיּוֹם , исследуемые книги будут изучены не в каноническом порядке (как они идут во всех изданиях Библии), а в хронологическом: Амос, Софония, Авдий, Иоиль, Захария, Малахия. Данное деление относительно, потому что некоторые из этих книг (Авдий, Иоиль) можно датировать лишь условно. Кроме того, при использовании святоотеческих комментариев акцент сделан на их историческом

1 Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 697.

толковании, так как цель статьи — увидеть динамику в понимании концепта «День Господень» у малых пророков.

1. Пророк Амос²

Сказать точно, где и когда возникло выражение «День Господень», невозможно. Считается, что впервые эта фраза зафиксирована в письменной форме у пророка Амоса³.

Горе желающим дня Господня! для чего вам этот день Господень? он тьма, а не свет, то же, как если бы кто убежал ото льва, и попался бы ему навстречу медведь, или если бы пришёл домой и опёрся рукою о стену, и змея ужалила бы его. Разве день Господень не мрак, а свет? он тьма, и нет в нём сияния (Ам. 5, 18–20).

Из текста видно, что аудитория пророка как будто уже знакома с выражением יהוה יום и видит в нём положительные коннотации. Пророк Амос, напротив, указывает на то, что «День Господень» следует понимать в противоположном значении: הַיּוֹם הַזֶּה חֹשֶׁק וְלֹא אֹר (hū² hōšek wəlō²-ōr), *он тьма, а не свет* (Ам. 5, 18).

Данная перикопа представляет единый независимый риторический блок, в который входит обращение (ст. 18), два риторических вопроса (ст. 18, 20) и характеристика «Дня Господня» (ст. 18, 20) в виде короткой притчи, подчёркивающей неизбежность грядущих бедствий (ст. 19).

По замечанию исследователя Брюггемана, пророк Амос путём использования сильных риторических приёмов стремится указать на ложную самоуверенность непослушного Израиля⁴ и предупредить о бедствиях, грозящих народу.

Исходя из исторического контекста, проповедь пророка была произнесена в период царствования Иеровоама II (ок. 793–753 гг. до Р. Х.). Израильское царство при нём достигло пика своего политического могущества, его границы, как и во времена Соломона, протянулись далеко

2 Основные сведения о личности пророка можно почерпнуть только из его книги. В ней сказано, что Амос был «из пастухов Фекойских». Пророческое послание Амоса было провозглашено в период царствования Иеровоама II, во второй половине VIII в. до Р. Х. Пророк жёстко критикует израильское общество, исходя из чётких представлений о требованиях Господа и о том, каким именно должно быть общество, построенное на принципах Завета (Овсянников С., *прот.* Амос // ПЭ. 2008. Т. 2. С. 183–187).

3 Тихомиров Б. А. День Господень // ПЭ. 2012. Т. 14. С. 414–417.

4 Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет: канон и христианское воображение. М., 2005. С. 157.

до Ливанских гор⁵. Видимо, тогда выражение «День Яхве» приобретает всеобщую популярность, его стали понимать как грядущее исполнение пророчеств в виде внешнего торжества Израиля над другими народами и царствами⁶. «День Яхве» воспринимался как время «священной войны»: Яхве приходит в качестве предводителя, чтобы одержать победу над своими врагами⁷. Для израильтян Завет стал пониматься исключительно как внешнее покровительство Яхве. Всем, вероятно, казалось, что вот-вот наступит долгожданный золотой век израильского народа и что День Яхве не за горами.

Пророк Амос изменяет представление о «Дне Господнем» и говорит о нём исключительно в категориях суда. Яхве придёт против самого Израиля⁸. Да, День Господень наступит, но он будет грозным Днём Суда, он будет мраком, а не светом. Пророк яркой притчей подчёркивает неизбежность грядущих бедствий, которые постигнут Израиль. Возможно, завоевательные действия Ассирии стали наглядным примером того, что меч завоевателя и поработителя никак не может быть священным⁹. Следует предположить, что пророк Амос предвидел предстоящее пленение Израиля и последовавшие за ним бедствия в 721 г. до Р. Х. Историческое значение «Дня Господня» допускает и блаженный Иероним:

«Когда вы будете убежать от Навуходоносора, льва, вам попадёт навстречу Ассиур <...> или, по разрушении государства ассириян и халдеев, восстанут мидяне и персы... Это показывает, что день, которого вы желаете, есть день не света и радости, а тьмы и печали»¹⁰.

Таким образом, пророк Амос как бы открывает понимание «Дня Господня» в пророческой традиции, он будет днём суда и наказания Израиля.

- 5 *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации. М., 2010. С. 44.
- 6 Там же.
- 7 *Господь бросал на них с небес большие камни* (Нав. 10, 11); *громом над Филистимлянами* (1 Цар. 7, 10); *был облаком и мраком для одних и освещал ночь для других* (Исх. 14, 20; Нав. 24, 7).
- 8 *Rad G., von.* Theologie des Alten Testamenten. München, 1987. P. 130, 132.
- 9 *Мень А., прот.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации. С. 41.
- 10 *Hieronymus Stridonensis.* Commentariorum in Amos liber II, V // PL. 25. Col. 1051. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на пророка Амоса // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 13. Киев, 1896. С. 96.

2. Пророк Софония¹¹

В первой главе Книги пророка Софонии ядром пророческого послания является сообщение о «Дне Господнем».

Умолкни пред лицом Господа Бога! ибо близок день Господень, уже приготовил Господь жертвенное заклание, назначил, кого позвать (Соф. 1, 7).

Сначала пророк призывает к молчанию: *הַסּ מִפְּנֵי אֲדֹנָי יְהוָה* (*has tīppənē ʾāḏōnāy YHWH*), *умолкни пред лицом Яхве*¹², а затем указывает на неизбежность Дня Господня и к выражению *יְהוָה יוֹם קָרוֹב* добавляет слово *קָרוֹב* (*qārôb*), *близко: יְהוָה יוֹם קָרוֹב יוֹם יְהוָה*, *ибо близок день Господень*¹³.

Во второй половине стиха пророк обращается к теме религиозного культа: *כִּי־הֵקִין יְהוָה זֶבַח הַקָּדִישׁ קְרָאָיו* (*ki-hēqîn YHWH zēba hiqdîš qarūʾāyw*), *ибо YHWH назначил жертву и освятит приглашённых*. Пророк Софоний уподобляет «День Господень» жертвоприношению и показывает, что жертва — это иудейский народ, а приглашённые на жертвенное заклание — враги Израиля¹⁴.

Вероятно, пророк Софоний произнёс свою грозную обличительную речь до религиозной реформы царя Иосии либо в её начальный период. Тогда ещё господствовал культ Ваала, продолжалось служение небесным светилам и Молоху, нужды простого народа пренебрегались, а политическая и религиозная элита действовала сугубо в личных интересах¹⁵.

- 11 Достоверных сведений о личности пророка Софонии нет, единственным местом в Писании, которое говорит о пророке, является заглавие книги (Соф. 1, 1). Время жизни пророка Софонии традиционно относят ко второй половине VII в., к периоду правления царя Иосии (639–608 гг. до Р. Х.) и закату Ассирийской империи. Это было время, когда в народе господствовало всеобщее пренебрежение к требованиям Завета: от священников до простолюдинов. Книгу пророка разные исследователи датируют промежутком от 640 до 609 гг до Р. Х. (*Тюрнин И. А. Книга пророка Софонии: историко-экзегетическое исследование* (магистерская диссертация). Сергиев Посад, 1897).
- 12 По мнению О. П. Робертсона, пророк призывает к молчанию, так как это единственное правильное решение пред наступлением «Дня Господня» (*Robertson O. P. The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah. Grand Rapids (MI), 1990. P. 268*).
- 13 В более ранних письменных пророческих текстах данная формулировка встречается ещё у пророка Исаии (Ис. 13, 6.9).
- 14 По мнению А. Берлина, пророк через данный образ указывает на то, что должны были делать иудеи, но из-за их пренебрежения к Завету они сами становятся жертвой (*Berlin A. Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (CT); London, 2008. P. 84*).
- 15 См.: *Глаголев А., свящ. Книга пророка Софонии // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Ч. 2. Т. 7. Стокгольм, 1987. С. 331, 342–347.*

Возможно, образ *жертвы*¹⁶ связан с личным переживанием пророка о безразличии народа и священников по отношению к соблюдению ритуалов, поскольку в последующих стихах (Соф. 1, 8–10.12)¹⁷ делается акцент на распространённые нарушения Закона, за которые иудеи подвергнутся наказанию.

Комментируя это место, блаженный Иероним писал:

«Под “днём Господа” мы будем понимать день плена и мщения против народа согрешившего, а под жертвою уничтожения — Иерусалим»¹⁸.

В Соф. 1, 14 пророк вновь сообщает о наступлении «Дня Господня».

Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает, уже слышен голос дня Господа; горько возопиет тогда и самый храбрый!

В первой половине 14 стиха пророк использует уже известную в 7 стихе формулировку יוֹם יְהוָה וְיָרֹב וְיָרֹב יוֹם יְהוָה и указывает на значимость Дня Господня: הַגָּדוֹל (*haggādōl*), *великий*, а затем в стихах 15–16¹⁹ перечисляются различные образы, характеризующие День Господень.

Все образы, которыми пророк описывает День Господень: יוֹם צָרָה וְיָמֵי צָרָה (yôm šārāh ūtəšūqāh); *день скорби и тесноты*, יוֹם שְׂאָה וְיָמֵי שְׂאָה (yôm šōʾāh ūtəšōʾāh), *день опустошения и разорения*; יוֹם שׁוֹפָר וְתַרְזוּעַ (yôm šōpār ūtəṛūʿāh), *день трубы и бранного крика* — составляют целостное изображение, видимо выражающее единый мотив войны.

Блаженный Иероним также полагал, что «День Господень» у пророка Софонии означает войну и относится к двум пленениям. Он пишет следующее:

- 16 Слово צָרָה (*zēbah*) — *жертва*, происходит от глагола צָבַח (*zābah*) — *заклать* и означает определённый тип жертвы, в котором одна часть посвящалась Богу и сжигалась полностью на жертвеннике, а другая — съедалась священниками и жертвователями (Э. Н. Жертва // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 150–155).
- 17 *И будет в день жертвы Господней, Я посету князей и сыновей царя и всех, одевающихся в одежду иноплеменников; посету в тот день всех, которые перепрыгивают через порог, которые дом Господа своего наполняют насиллием и обманом. И будет в тот день, говорит Господь, вопль у ворот рыбных и рыдание у других ворот и великое разрушение на холмах. И будет в то время, Я со светильником осмотрю Иерусалим и накажу тех, которые сидят на дрожжах своих и говорят в сердце своём: «не делает Господь ни добра, ни зла» (Соф. 1, 8–10, 12).*
- 18 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Sophoniam liber I, I // PL. 25. Col. 1345. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Книгу пророка Софонии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 14. Киев, 1898. С. 247.*
- 19 *День гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен (Соф. 1, 15–16).*

«Принимай это в отношении или к плену Вавилонскому, или к плену Римскому, в преддверии которого и Господь оплакивал Иерусалим в словах: *Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и побивающий камнями посланных к тебе* (Мф. 23, 37) <...> они испытали день горький, ибо они вызвали Господа на горечь [страданий]»²⁰.

Соответственно, «День Господень» в Книге пророка Софонии имеет два образа: жертвы, символизирующей собой иудейский народ и войны. Тем не менее, эти образы связаны между собой и согласуются в общем контексте. «День Господень» у пророка Софонии может означать суд над Иудеей во время Вавилонского плена. По-видимому, пророк Софония был знаком с писаниями предшествовавших ему пророков, которые считались священными в Израиле, поэтому продолжает традицию, начатую Амосом.

3. Пророк Авдий²¹

Описание «Дня Господня» в Книге пророка Авдия содержится в стихе 15 с пояснением в стихе 16.

Ибо близок день Господень на все народы, как ты поступал, так поступлено будет и с тобою; воздаяние твоё обратится на голову твою. Ибо, как вы пили на святой горе Моей, так все народы всегда будут пить, будут пить, проглотят и будут, как бы их не было (Авд. 15–16).

Существенное отличие в сообщении о «Дне Господнем» у Авдия от предшествующих ему пророков, Амоса и Софонии, в том, что «День Господень» у Авдия обращён не против израильского народа, а против Едома, потомков Исава, брата Иакова, и других народов: *עַל-כָּל-הַגּוֹיִם* (*ʿal-kol-haggôyîm*), *на все народы*²².

Пророк Авдий использует уже упомянутое ранее словосочетание: *כִּי-קָרֹב יוֹם-ה' הַהוּא*, *ибо близок день Господень*.

- 20 *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Sophoniam liber I, I // PL. 25. Col. 1353. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на Книгу пророка Софонии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 14. С. 261.*
- 21 О личности пророка Авдия ничего определённого не известно. Книга состоит всего из одной главы и делится на две части: 1) предсказание об Эдоме (Авд. 1–14); 2) пророчество обо всех народах (Авд. 15–21). В научной традиции XX в. доминирует мнение о том, что книга относится к V в. (Лумеров А., *свящ. Авдий // ПЭ. 2007. Т. 1. С. 119–120*).
- 22 *Raabe P.R. Obadiah: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2008. P. 204.*

Пророк относит Едом к прочим народам, которые должны предстать перед судом, но при этом выдвигает Едом на первый план (Авд. 15b и 16a). Так, по мнению исследователя Коггинса²³, пророк показывает, что Едом постигнет та же участь, на которую он обрёл Иудею²⁴. Видимо, в стихах Авд. 15b и 16a речь идёт об идумеях, которые вместе с вавилонянами принимали участие во взятии Иерусалима в 586 г. до Р. Х. (1 Цар 30, 16; Иоил. 4, 3)²⁵. Идумеи считали, что их действия против Иуды могут принести им пользу, но пророк Авдия подчёркивает, что Едом действовал как враг Израиля, поэтому он окажется в «День Господень» вместе с другими народами. Едом был захвачен Навуходоносором через год после [падения] Иерусалима.

Схожее мнение можно встретить и в святоотеческих комментариях. Свт. Кирилл Александрийский пишет:

«Посему, как ты (Едом. — А. Б.) насмехался и издевался над израильтянами, предаваясь пьянству и увеселениям и бедствия братьев обращая в повод к торжеству, так будут пить и издеваться над тобою все народы»²⁶.

Блаженный Иероним толкует этот стих так:

«Ибо как ты на святой горе Моей, Сионе, пил вместе с вавилонянами и радовался, так все народы, которые вместе с тобой помогали вавилонянину, будут, обратившись против тебя, пить и радоваться»²⁷.

В стихе 16 пророк использует глагол *לַחַם* (*šlḥ*) — *пить*. Образ *питья* или *испивания чаши* достаточно распространён в пророческих текстах (Ис. 51, 17–23; Иер. 49, 12)²⁸. Возможно, здесь пересекаются два образа: опьянение плодами завоевания и опьянение *чашей ярости*, наполненной

23 Coggins R. J. *Israel Among the Nations: A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah*. International Theological Commentary. Grand Rapids (MI), 1985. P. 91.

24 Идумеи считали, что их действия против Иуды могут принести им пользу, но пророк Авдий подчёркивает, что Едом действовал как враг Израиля, родственного народа, поэтому он окажется в День Господень вместе с другими народами (*Raabe P. R. Obadiah: A New Translation With Introduction and Commentary*. P. 204).

25 Keil C. F. *Commentary on the Old Testament*. Vol. 10. Peabody (MA), 2002. P. 246.

26 *Cyrillus Alexandrenus*. In *Abdiam* // PG. 71. Col. 592. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Авдия // БВ. 1893. № 8. С. 14 (прил.).

27 *Hieronymus Stridonensis*. *Commentariorum in Abdiam liber I, I* // PL. 25. Col. 1110. Рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Авдия // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 13. Киев, 1898. С. 190.

28 В более развёрнутом виде в: Иер. 25, 15–29.

божественным гневом²⁹. Так или иначе, стих 16а говорит о том, что случилось с иудейским народом, а стих 16b указывает на то, что подобное произойдёт со всеми народами.

Таким образом, «День Господень» в Книге пророка Авдия представлен как время гибели врагов Израиля. В отличие от Амоса и Софонии, пророк Авдий смещает акцент на другие народы, но тема суда и наказания сохраняется. Можно сказать, что в представлении пророка «День Господень» уже наступил, бедствия, постигшие израильтян, являются его началом, а затем он придёт и для других народов.

4. Пророк Иоиль³⁰

Выражение «День Господень» встречается в Книге пророка Иоиля пять раз (Иоил. 1, 15; 2, 1.11.31; 3, 14). Это самое частое его использование в пророческих книгах. Книгу пророка Иоиля обычно разделяют на две части: 1) Иоил. 1, 1–2, 17 и 2, 18–4, 21 или 2) Иоил. 1, 1–2, 27 и 3, 1–4, 21³¹. Данное деление служит отправной точкой в изучении понятия «День Господень» у пророка Иоиля.

В первый раз пророк Иоиль использует выражение «День Господень» в следующем контексте:

Увы этому дню! ибо близок день Господень; как опустошение от Всемогущего придёт он (Иоил. 1, 15).

Своё провозвестие пророк начинает словами: יוֹם הַיְהוָה (ʾāhāh layyōm) — *увы этому дню*, вероятно подчёркивая значимость наступления Дня Господня и, видимо, следуя общей пророческой традиции, вводит уже знакомое выражение: כִּי קָרוֹב יוֹם הַיְהוָה, *ибо близок День Господень*³². А затем

29 Clark D. J. A Translator's Handbook on the Book of Obadiah. Includes Index. Helps for Translators. London; New York, 1982. P. 28.

30 О личности пророка Иоиля ничего точно не известно. В книге содержатся упоминания об Иерусалиме, священниках, жертвоприношениях и храме, но при этом отсутствуют ссылки на Израильское царство. Возможно, автор был уроженцем Иудеи и его пророческие речи обращены к Южному царству (Петров А. Е. Иоиль // ПЭ. 2011. Т. 25. С. 356–367). Сказать о времени происхождения книги также достаточно сложно, она могла быть написана как перед Вавилонским пленом, так и после плена. (Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. Dallas (TX), 2003. P. 167).

31 Wolff H. W. Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia, 1977. P. 8.

32 Пророк Иоиль применяет уже сформулированное среди пророков понятие о скором наступлении Дня Господня, в этом можно увидеть следование общей пророческой традиции (Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. P. 52).

даёт характеристику Дня Господня: יְשׁוּבָה מִשָּׁדֵד (ûkəšōd mīšadday yābōʿ), и как опустошение от Вседержителя придёт³³.

Свт. Кирилл Александрийский понимает это пророчество о «Дне Господнем» так:

«Днём Господним называем тот, в который надлежало совершиться карам... или же когда вавилоняне губили всё, забирали города и веси, причиняли одно зло за другим и постоянно повергали жителей земли из беды в беду»³⁴.

В начале второй главы пророк вновь говорит о наступлении Дня Господня.

Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок, день тьмы и мрака, день облачный и туманный (Иоил. 2, 1–2).

Пророчество предваряется призывом к священникам бить тревогу с указанием места: תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהָרִיעוּ בְּהַר קְדֹשִׁי (tiqʿû šōpār bašiyuon wəhārīʿû bəhar qodšī), ударьте в шофар на Сионе и поднимите тревогу на горе святости моей³⁵.

В пророческой письменности трубление в шофар³⁶ предзнаменует пришествие Яхве (Ис. 18, 3; Иер. 6, 1.17; 42, 14; 51, 27; Ос. 5, 8; Ам. 2, 2)³⁷. Блаженный Иероним понимал фразу «трубить в шофар» — как знак того, что День Господень наступает³⁸. Местом действия назван Сион³⁹, именно там должен состояться День Господень.

33 В этом стихе, по мнению Вольфа, уֹמ — *день* означает не определённый момент времени, а скорее конкретное событие во времени, так как уֹמ здесь ещё не свершившийся факт, он находится рядом, в процессе. И глагол תִּבֶּן: /yābōʿ/ (imperfect) как раз подчёркивает это (Wolff H. W. Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. P. 34).

34 *Cyrillus Alexandrenus*. In Ioilem II, I // PG. 71. Col. 349. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Иоила // БВ. 1892. № 9. С. 345 (прил.).

35 По переводу: Николай (Добронравов), архиеп. Книга пророка Иоила: магист. дисс. М., 1885. С. 210–213.

36 Шофар (רֶשֶׁף (šōpār)) — это рог животного, использовался, как правило, в качестве духового инструмента и предназначался для религиозных обрядов (Лев. 25, 9; 2 Цар. 6, 15; 3 Цар. 15, 28), также он применялся и во время других важных событий в жизни народа, при коронации царей (3 Цар. 1, 34; 4 Цар. 9, 13), в военных целях (Суд. 3, 27; 6, 34; и др.).

37 *Pohlig J.* An Exegetical Summary of Joel. P. 72.

38 *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Ioilem I, II // PL. 25. Col. 962. Рус. пер.: Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Иоила // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. Киев, 1894. С. 369.

39 Сион (צִיּוֹן (šiyuon)) — это вершина горы Мориа, на Храмовой горе в Иерусалиме. Слово «Сион» употребляется в Писании как в узком смысле — холм Сион, так и в широком — весь Иерусалим. Пророк Иоиль имеет в виду, видимо, второе. И через уточнение места

Пророк характеризует День Господень как *יֹם הַחֹשֶׁק וְיַמְּתֵי יוֹם עָנָן וְעַרְפֵּל* (yóm ḥōšēk wa'ē'āpēlā^h yóm 'ānān wa'ārāpēl), *день тьмы и мрака, день облака и мглы*, и сравнивает его с *тьмой*, חֹשֶׁק (ḥōšēk)⁴⁰.

В конце первой части книги пророк в третий раз употребляет выражение «День Господень».

Перед ними потрясётся земля, поколеблется небо; солнце и луна помрачатся, и звёзды потеряют свой свет. И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его и могуществен исполнитель слова Его; ибо велик день Господень и весьма страшен, и кто выдержит его? (Иоил. 2, 10–11).

Этот отрывок в целом продолжает тему Иоил. 2, 1–2, но здесь наступлению Дня Господня предшествуют природные потрясения: *רָגְזָה אֶרֶץ* (rāgzaḥ 'ereṣ) — *земля сотряслась*; *רָעְשָׁה שָׁמַיִם* (rā'āšū šamāyim) — *небо поколебалось*; *וְיָרַח וְיָרֵךְ שֶׁמֶשׁ* (šémeš wəyārēaḥ qāḏārū) — *солнце и луна померкли*; *וְכֹכָבִים יִפְסוּ וְנִגְהָמוּ* (wəkoḇbīm 'āspū noḡhām) — *и звёзды перестали светить*. Наступление Дня Господня произойдёт с возгласения голоса Яхве перед Его воинством: *וַיְהִי הַיּוֹם וַתָּן קוֹלוֹ לְפָנָי חֵילוֹ* (wYWHW nātan qōlō lipné ḥēlō) — *и Господь даст глас Свой пред воинством Своим*.

В данной перикопе описание Дня Господня приобретает уже эсхатологические черты с элементом теофании. В Ветхом Завете теофания, как правило, сопровождается громом и шумом (Ам. 1, 2; Пс. 18, 13; 46, 6 и т. д.)⁴¹, и под воинством в данном случае, по мнению архиепископа Николая (Добронравова), следует понимать не реальную армию, а силу и могущество Господа (YHWH)⁴².

Завершается первая часть книги призывом возвратиться (глал. שׁוּבוּ (šwḇ)) к Яхве (Иоил. 2, 12)⁴³ и надеждой на то, что тогда участь израильского народа может быть изменена (Иоил. 2, 13–17).

Во второй части книги пророк Иоиль дважды использует выражение «День Господень» в Иоил. 2, 31 и 3, 14.

Начинается вторая часть книги с 18 стиха второй главы, которую характеризуют как обещание Господа (YHWH) предотвратить решение

пророк показывает, что Сион — святое место, место престола YHWH (Пс. 2, 6) (Pohlig J. An Exegetical Summary of Joel. P. 73).

40 Слово חֹשֶׁק (ḥōšēk) — *тьма*, в Ветхом Завете нередко служит образом великого бедствия и используется в Писании, как правило, для усиления вместе с словом חֹשֶׁק (ḥōšēk) — *мрак* (Исх. 10, 22; Ис. 8, 22; 58, 10; 59, 9; Соф. 1, 15).

41 Wolff H. W. Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. P. 47.

42 Николай (Добронравов), архиеп. Книга пророка Иоила. С. 269.

43 Но и ныне ещё говорит Господь: обратись ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и рыдании (Иоил. 2, 12).

о наказании Израиля и даровать ему обильные благословения. С 19 по 27 стих идёт описание благ, которые Яхве даст Своему народу⁴⁴.

Сообщению о Дне Господнем предшествует описание сверхъестественных природных явлений:

И покажу знамения на небе и на земле, кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна — в кровь прежде, нежели наступит день Господень, великий и страшный (Иоил. 3, 3–4).

Знамения в виде דָּם וְאֵשׁ וְעַמֻּמֵּי דָּחָק (dām wā'ēš wə'īmārōt 'āšān) — «крови, и огня, и столпов дыма» — являются образами уничтожения и войны. Кроме того, в Иоил. 3, 4 в качестве признака наступления Дня Господня пророк использует тот же образ, что и в Иоил. 2, 10, и даёт ему ту же характеристику: הַגָּדוֹל הַנּוֹרָא (haggādōl wəhannōrā⁴⁵) — *великий и страшный*.

В заключительной главе книги указывается на то, что израильтяне будут освобождены из плена и что Господь (YHWH) созовёт на суд другие языческие народы, вменяя им в вину пленение Израиля. Место суда — הַמְּעָרָה (həme'ārā) (*'ēmeq uəhōšāpā'ī*), *долина Иосафат*⁴⁵, там, видимо, должен наступить День Господень.

На описании «Дня Господня» сосредоточено внимание в отрывке Иоил. 4, 14–16.

44 *И ответит Господь, и скажет народу Своему: вот, Я пошлю вам хлеб и вино и елей, и будете насыщаться ими, и более не отдам вас на поругание народам. И пришедшего от севера удалю от вас, и изгоню в землю безводную и пустую, переднее полчище его — в море восточное, а заднее — в море западное, и пойдёт от него зловоние, и поднимется от него смрад, так как он много надделал зла. Не бойся, земля, радуйся и веселись, ибо Господь велик, чтобы совершить это. Не бойтесь, животные, ибо пастбища пустыни произрастят траву, дерево принесёт плод свой, смоковница и виноградная лоза окажут свою силу. И вы, чада Сиона, радуйтесь и веселитесь о Господе Боге вашем; ибо Он даст вам дождь в меру и будет ниспосылать вам дождь, дождь ранний и поздний, как прежде. И наполнятся гумна хлебом, и переполнятся подточили виноградным соком и елеем. И воздам вам за те годы, которые пожирали саранча, черви, жуки и гусеница, великое войско Моё, которое послал Я на вас. И до сытости будете есть и насыщаться и славить имя Господа Бога вашего, Который дивное соделал с вами, и не посрамится народ Мой во веки. И узнаете, что Я посреди Израиля, и Я — Господь Бог ваш, и нет другого, и Мой народ не посрамится вовеки (Иоил. 2, 19–27).*

45 Наименование «долина Иосафат», по мнению Дж. Полига, восходит к событиям, когда царь Иосафат победил собравшихся вместе против Израиля аммонитян, идумеев и моавитян (2 Пар. 20), и название долины по имени знаменитого царя, скорее всего, передаёт общую идею того, что Яхве теперь лично будет защищать израильтян (Pohlzig J. An Exegetical Summary of Joel. P. 202). С другой стороны, имя הַמְּעָרָה означает «Яхве судья». И, вероятно, название долины Иосафат является синонимом выражения הַמְּעָרָה הַגְּדוֹלָה (həme'ārā haggādōlā), *долина суда*.

Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда! Солнце и луна померкнут и звёзды потеряют блеск свой. И возгремит Господь с Сиона, и даст глас Свой из Иерусалима; содрогнутся небо земля.

В стихе 15 повторяются уже представленные ранее знамения, сопутствующие наступлению Дня Господня: *שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ קָדְרוּ וְכוֹכְבֵימַי וְנִגְזְרוּ* (*šémeš wəyārēaḥ qāḏārū wəḵōkəbīm ʾāspū noḡhām*), *солнце и луна померкнут и звёзды потеряют блеск свой.*

Здесь полностью повторяется описание из Иоил. 2, 10.

Завершает отрывок возгласение Яхве: *и Господь возгремит с Сиона, и из Иерусалима даст голос Свой и содрогнутся небо и земля.*

Дать возможное историческое объяснение тому описанию, которое приводит пророк Иоиль, изображая День Господень, представляется достаточно сложным, так как вопрос о датировке книги среди исследователей имеет очень широкий диапазон — от IX в. по II в. до Р. Х. Между тем, в настоящее время большинство современных комментаторов придерживаются мнения о том, что книга пророка Иоиля была написана в период после Вавилонского плена⁴⁶.

Если взять за основу, что книга пророка Иоиля сформировалась в после пленный период, то, вероятно, пророк в первой части книги, описывая День Господень, следует пророческой традиции, начатой Амосом, когда «День Господень» понимался как время суда и наказания израильского народа. Можно предположить, что изображения «Дня Господня» в первой части книги относятся к событиям 586 г. до Р. Х. Однако во второй части книги пророк, видимо, переосмысляет уже произошедшие события: разрушение Иерусалима является как бы началом Дня Господня, он ниспослан Господом, поскольку Его народ согрешил против Завета, и суд неизбежно должен прийти. Описание «Дня Господня» имеет уже эсхатологические черты и представлено в категориях тьмы и мрака. Центральной темой книги является покаяние: Израиль должен вновь обратиться к Богу, и тогда он будет помилован и получит спасение, поэтому День Господень становится ещё днём избавления Израиля.

5. Пророк Захария⁴⁷

Пророчество о «Дне Господнем» у пророка Захарии содержится в 14 главе 1 стихе⁴⁸, однако весь текст этой главы⁴⁹ повествует о наступлении Дня Господня, избавлении народа и воцарении Яхве в Иерусалиме.

Описание Дня Господня открывает фраза: הַיּוֹם הַזֶּה יוֹם-בָּאֵלֹהִים (hinnēh yôm-bā' YHWH), *вот, наступает день Господа*⁵⁰.

Затем следует описание осаждённого Иерусалима:

...ограбят тебя, и у тебя же награбленное поделят! и Я соберу все народы на войну против Иерусалима, и взят будет город, и разграблены будут дома, и обещены будут жёны, и половина города пойдёт в плен; но остальной народ не будет истреблён из города (Зах. 14, 1–2).

Центром событий в День Господень становится Иерусалим, представленный как подвергшийся захвату и разорению город, против которого Яхве направил все народы мира. Видимо, здесь автор использует образ разрушения Иерусалима, основываясь на событиях 586 г. до Р. Х. Далее представлены ответные действия Господа (YHWH) против осаждающих город народов:

Тогда выступит Господь и ополчится против этих народов, как ополчился в день брани (Зах. 14, 3).

В стихах 4–7⁵¹ продолжается описание войны в Иерусалиме, но добавляются уже сверхъестественные явления, а место действий смещается

47 О личности пророка Захарии известно немного. Родился он, вероятно, во время Вавилонского плена (VI в.) и был современником Зоровавеля, первосвященника Иисуса и пророка Аггея. Имя пророка Захарии זְכַרְיָא (zəḳaryā) означает «Господь (YHWH) вспомнил» (Meyers C. L. Zechariah 9–14: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2008. P. 17). Суть пророческого послания выражена в собирании Господом (YHWH) рассеянных иудеев и в восстановлении былой славы Иерусалима. «В тот день» Иерусалим станет центром всего миролюбивого человечества (Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. С. 760).

48 В данном стихе используется выражение: הַיּוֹם הַזֶּה יוֹם-בָּאֵלֹהִים (yôm-bā' YHWH) – и встречается только у Захарии, без причастия בָּאֵלֹהִים (bā') употребляется ещё в Ис. 2, 12 и Иез. 30, 3, в остальных случаях (шестнадцать раз) используется выражение הַיּוֹם הַזֶּה יוֹם-בָּאֵלֹהִים (yôm YHWH).

49 Многие современные исследователи полагают, что главы 9–14 не принадлежат пророку Захарии, однако большинство из них датируют эти главы после пленным периодом (Лявданский А. К., Барский Е. В. Захарии пророка книга // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 670–677).

50 В LXX: ἰδοὺ ἡμέραι ἐρχονται τοῦ Κυρίου, *вот наступают дни Господни*.

51 *И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая перед лицом Иерусалима к востоку; и раздвоится гора Елеонская от востока к западу весьма большою долиною, и половина горы отойдёт к северу, а половина её – к югу. И вы побежите в долину гор Моих, ибо*

в окрестности города, к Масличной горе. Здесь изображение «Дня Господня» содержит ярко выраженный апокалиптический мотив. При этом в 7 стихе пророк доводит до крайности описываемые им космические изменения: прекратится естественный цикл смены дня и ночи, и вечером, когда естественным образом должна быть темнота, явится свет.

...и будет день этот един, ведомый только Господу, ни день, ни ночь; и будет, в вечернее время явится свет (Зах 14, 7).

По-видимому, пророк делает отсылку к перикопе о начале творения в Быт. 1, 3–5 и выражает идею о том, что мир в конце времён придёт к состоянию, когда он только начинал существование, то есть мир воссоздаётся вновь⁵².

Идея нового творения отражена и в комментариях свт. Кирилла Александрийского:

«...по кончине мира будет некое другое состояние видимой твари и что она, обновляемая Христом, перейдёт к лучшему бытию, в этом удостоверяет пророк, говоря: в он день не будет свет, и зима и мраз будет во один день, и день той знаем Господеву»⁵³.

В последующих стихах пророк указывает на результат заявленной идеи о создании нового мира: Иерусалим станет истоком живой воды (Зах. 14, 8)⁵⁴, в нём воцарится Яхве (Зах. 14, 9)⁵⁵, он будет надёжно защищён и безопасен (Зах. 14, 10–11)⁵⁶, а враги его повержены (Зах. 14, 12–15)⁵⁷.

долина гор будет простирается до Асила; и вы побежите, как бежали от землетрясения во дни Озии, царя Иудейского; и придёт Господь Бог мой и все святые с Ним. И будет в тот день: не станет света, светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечернее время явится свет (Зах. 14, 4–7).

- 52 Meyers C. L. Zechariah 9–14: A New Translation with Introduction and Commentary. P. 432.
- 53 Cyrillus Alexandrenus. In Zachariam VI, CV // PG. 72. Col. 219. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Захарию // БВ. 1898. № 7. С. 209 (прил.).
- 54 *И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному, летом и зимой так будет (Зах. 14, 8).*
- 55 *И Господь будет Царём над всею землею; в тот день будет Господь один, и имя Его едино (Зах. 14, 9).*
- 56 *Вся эта земля будет как равнина, от Гаваона до Реммона, на юг от Иерусалима, который высоко будет стоять на своём месте и населится от ворот Вениаминовых до места первых ворот, до угловых ворот, и от башни Анамешла до царских точил. И будут жить в нём, и проклятия не будет более, но будет стоять Иерусалим безопасно (Зах. 14, 10–11).*
- 57 *И вот какое будет поражение, которым поразит Господь все народы, которые воевали против Иерусалима, у каждого иссахнет тело его, когда он ещё стоит на своих ногах, и глаза у него истают в яминах своих, и язык его иссохнет во рту у него. И будет в тот день, произойдёт между ними великое смятение от Господа, так что один схватит руку*

Таким образом, всё вышеизложенное кратко можно охарактеризовать так: с 1 стиха по 7а описывается падение Иерусалима, а затем с 7b по 15 — его восстановление.

Исследователь Э. Х. Меррилл показывает структуру этой части главы в виде хиазма (в данном варианте она несколько изменена)⁵⁸:

- a) «*День Господень наступает*», война в Иерусалиме (1 ст.);
 - b) «*в тот день*», город разгромлен (2–5 стт.);
 - c) «*в тот день*», света не станет (6 ст.);
 - d) «*день един*» (7 ст.);
 - c') «*в тот день*», живые воды потекут из Иерусалима (8 ст.);
 - b') «*в тот день*», воцарение Яхве (9 ст.);
- a') «*в тот день*», Иерусалим защищён (10–15).

Заканчивается текст описанием того, что всё будет посвящено Господу (Зах. 14, 20–21)⁵⁹. Два последних стиха служат завершением всей 14 главы. Данный отрывок начинается и заканчивается с формулы בַּיּוֹם הַהוּא (*ba'yo'om ha'hû'*), *в тот день*.

В заключение пророк предсказывает, что каждая вещь, находящаяся в Иерусалиме и Иудее, будет иметь свой религиозный статус: $\text{שְׁתֵּי קְלֵי לַיהוָה}$ (*qōdeš l'YHWH*), *святыня для Господа*⁶⁰.

Итак, большинство учёных сходятся в том, что текст 14-ой главы книги пророка Захарии был написан в послепленный период⁶¹. День Господень в Книге пророка Захарии представлен в виде низвергнутого, а затем восстановленного Иерусалима. Изображая разрушение города, [пророк,] видимо, основывается на событиях 586 г. до Р. Х. Одно

другого, и поднимется рука его на руку ближнего его. Но и сам Иуда будет воевать против Иерусалима, и собрано будет богатство всех окрестных народов, золото, серебро и одежды в великом множестве. Будет такое же поражение и коней, и лошаков, и верблюдов, и ослов, и всякого скота, какой будет в станах у них (Зах. 14, 12–15).

58 Merrill E. H. Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary. Dallas (TX), 2003. P. 314.

59 *В тот день даже на конских уборах будет начертано: «Святыня Господу», и котлы в доме Господнем будут как жертвенные чаши перед алтарём. И все котлы в Иерусалиме и Иудее будут святынею Господа Саваофа, и будут приходить все приносящие жертву и брать их и варить в них, и не будет более ни одного Хананея в доме Господа Саваофа в тот день* (Зах. 14, 20–21).

60 Выражение קְלֵי יְהוָה было вырезано на золотой пластинке и прикреплено в виде повязки к голове Аарона (Исх. 28, 36). Таким образом, пророк как бы подчёркивает, что в День Господень святость станет всеобъемлющей, даже самые бытовые вещи будут иметь такой статус, будто на них выгравировано золотом: *святыня Господня*.

61 Лявданский А. К., Барский Е. В. Захарии пророка книга // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 670–677.

из наиболее распространённых толкований этого места состоит в том, что представители традиционно враждебных Израилю хананейских племён станут исповедовать истинную религию. Автор использует «священнические» образы קֹדֶשׁ לַיהוָה — *святыня для Господа*, взятые из храмового литургического обихода (ср. Зах. 3), и развивает концепцию об Иерусалиме и Иудее как «святой земле» (ср. Зах. 2, 12). Весь израильский народ освящается Яхве, и каждая вещь в городе становится *святыней Господа*. В книге пророка Захарии, в отличие от книг других пророков, День Господень приобретает значение нового творения: Иерусалим станет источником «живой воды», и Господь будет царствовать над всею землёю. Общая тема «Дня Господня» приобретает эсхатологический мотив. Пророк стремится показать универсальное значение Сиона: Иерусалим есть начало и конец всего существования, все народы в итоге начнут чтить только Господа (YHWH).

6. Пророк Малахия⁶²

Выражение «День Господень» содержится в конце последней главы пророческого послания Малахии.

Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал ему на Хориве для всего Израйля, равно как и правила и уставы. Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием (Мал. 4, 4–6)⁶³.

Пророчество о «Дне Господнем» предваряет наставление пророка: $\text{זָכְרוּ תוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי}$ (*zīkārū tōrat mōše^h ‘abdī*), *помните закон Моисея, раба*

- 62 О происхождении и обстоятельствах жизни пророка Малахии в Писании нигде не упоминается. Непосредственно из текста книги можно узнать лишь имя автора — מַלְאֲכִי (*mal’ākī*), «мой ангел», «мой вестник». Однако некоторые учёные считали его нарицательным, а не собственным. Согласно иудейскому преданию, пророк Малахия был одним из тех, кто вернулся в Иерусалим после Вавилонского плена и проходил служение, когда освобождение из плена, радостно воспринятое Иудеями в Вавилоне, не оправдало или не удовлетворило их чаяний в земле отцов. Несбыточность и напряжённость ожиданий скоро привела народ к противоположной крайности — к сомнению, ропоту и ожесточению против Бога (*Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. С. 765*).
- 63 Данный отрывок стоит особняком от пророческого послания Малахии и рассматривается как отдельный текстовый материал, более того, масореты считали его приложением к книге пророка Малахии и всей пророческой литературы в целом (*Hill A. E. Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2008. P. 27*).

Моего. Данная фраза указывает на Пятикнижие, но не на сам корпус, а скорее на его содержание. Видимо, пророк хочет показать, что народ должен помнить и исполнять *Закон Моисея*, чтобы не погибнуть в грядущий День Господень.

Пророк сообщает, что перед наступлением Дня Господня произойдёт пришествие пророка Илии. Личность пророка Илии была популярна в послевоенный период. Его имя неоднократно встречается в литературе эпохи Второго храма (Сир. 48, 10; Енох. 89, 51–53; 3 Езд. 7, 39), также в Евангелии, во фрагменте Мф. 17, 10–13⁶⁴, Христос придаёт словам пророка Малахии эсхатологическое значение⁶⁵.

Подобное понимание отражено и в святоотеческих комментариях. Блаженный Феодорит комментирует данное пророчество так:

«Се Аз пошлю вам Илию Фесвитянина» — и, означая время, присовокупил: прежде пришествия дня Господня великаго и просвещённаго. Так наименовал день второго пришествия; извещает же, что соделает пришедши великий Илия»⁶⁶.

Свт. Кирилл Александрийский пишет:

«Доказательством милосердия и долготерпения Божия служит то, что некогда предвоссияет нам Илия Фесвит, предвозвещающая по всей вселенной, что явится наконец Судия. И Судия снидет во славе Бога и Отца, окружённый воинством ангельским, и сядет на престоле славы своея (Мф. 25, 31), судя вселенную в правде (см. Пс. 9, 5)»⁶⁷.

Миссия пророка Илии, вероятно, заключается в том, чтобы объединить израильский народ, и он (пророк Илия. — А. Б.) *обратит (נָשַׁב) сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил землю проклятием* (Мал. 4, 6).

64 *И спросили Его ученики Его, как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? Иисус сказал им в ответ, правда, Илия должен прийти прежде и устроить всё; но говорю вам, что Илия уже пришёл, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе* (Мф. 17, 10–13).

65 Христос сравнивает Иоанна Крестителя с пророком Илиёй, поскольку тот по умолчанию рассматривался как фигура эсхатологическая.

66 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Malachiae prophetae* // PG. 81. Col. 1985. Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Книгу пророка Малахии // Творения блаженного Феодорита, епископа Кипрского. Ч. 5. М., 1857. С. 175.

67 *Cyrillus Alexandrenus. In Malachiam II, IV* // PG. 72. Col. 364. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Малахию // БВ. 1898. № 12. С. 333 (прил.).

По пришествии пророка Илии наступит יום יהוה הגדול והנורא (yóm YHWH *haggādól wəhannôrā*), *день Господень великий и страшный*.

Фраза: יהוה הגדול והנורא — полностью совпадает с Иоил. 2, 31, но встречается ещё во Втор. 1, 19 и 8, 15. Учитывая ориентированность Малахии на Пятикнижие, вполне возможно, что пророк сравнивает День Господень с «великой и страшной пустыней», когда израильский народ странствовал по Синайскому полуострову.

Пророк Малахия завершает письменную пророческую традицию. В период жизни пророка его современники проявляли равнодушие к исполнению заповедей Торы и храмовому богослужению⁶⁸. Видимо, это всеобщее нерадение народа могло послужить импульсом для его пророческого послания о «Дне Господнем», оно отображает контекст книги в виде ответа на сомнение народа (Мал. 2, 17). Описывая День Господень, пророк Малахия, в отличие от своих предшественников, уже не касается темы Сиона, но указывает на важность исполнения Закона и почитания Яхве. Существенным аспектом в изображении пророком Дня Господня является его эсхатологическое значение и то, что этому дню будет предшествовать проповедь *пророка Илии*, который объединит израильский народ.

Заключение

Анализ исследуемых отрывков показывает постепенное развитие концепта «День Господень» в пророческой письменности. «День Господень» означает время суда над Израилем и другими народами, но это ещё и время, когда Господь (YHWH) и Его Закон будет особо почитаться в мире, а Сион станет выразителем этого почитания. Допленные пророки Амос и Софония говорят о близости предстоящего суда, их послания о Дне Господнем преимущественно обращены к ближайшему будущему. Затем пророк Авдий указывает уже на суд над другими народами, но в его пророчестве о Дне Господнем подразумевается, что израильский народ как бы уже испытал наказание и скоро получит избавление. Наконец, у пророка Иоила и слепоглухонемых пророков Захарии и Малахии День Господень приобретает эсхатологический аспект. Но, несмотря на различные акценты, авторы пророческих текстов в описании Дня Господня имеют схожие образы и используют одинаковую

68 Мень А., *прот.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации. С. 426.

лексику. Это является свидетельством общей пророческой традиции в провозвестии Дня Господня.

Можно предположить, что разрушение Иерусалима в 586 г. до Р. Х. и последовавшее за ним пленение израильского народа воздействовали на восприятие авторов пророческих текстов. Вероятно, события 586 г. повлияли на переосмысление значения концепта «День Господень» в пророческой письменности и стали его водоразделом. Согласно малым пророкам, наступление Дня Господня осуществится следующим образом: суд над Израилем, наказание прочих народов и спасение Сиона. Однако для более целостного обзора имеет смысл проанализировать концепт «День Господень» также в книгах великих пророков.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel; 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2005.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011.

Cyrillus Alexandrenus. In Abdiam // PG. T. 71. Col. 581–596.

Cyrillus Alexandrenus. In Ioilem // PG. T. 71. Col. 328–408.

Cyrillus Alexandrenus. In Malachiam // PG. T. 72. Col. 276–364.

Cyrillus Alexandrenus. In Zachariam // PG. T. 72. Col. 9–276.

Hieronymus Stridonensis. In Abdiam // PL. T. 25. Col. 1097–1118.

Hieronymus Stridonensis. In Amos // PL. T. 25. Col. 989–1096.

Hieronymus Stridonensis. In Ioilem // PL. T. 25. Col. 947–988.

Hieronymus Stridonensis. In Sophoniam // PL. T. 25. Col. 1337–1388.

Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Malachiae prophetae // PG. T. 81. Col. 1960–1988.

Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Авдия // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 13. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1896. С. 169–200.

Иероним Стридонский, блж. Три книги толкований на пророка Амоса // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 13. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1896. С. 1–168.

Иероним Стридонский, блж. Толкование на книгу пророка Иоилиа // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1894. С. 351–415.

Иероним Стридонский, блж. Толкование на Книгу пророка Софонии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 14. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1898. С. 236–316.

Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Авдия // БВ. 1893. № 8. С. 1–18 (прил.).

- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Захарию [13, 1 – 14, 17] // БВ. 1898. № 7. С. 193–224 (прил.).
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Иоила [1, 6 – 2, 26] // БВ. 1892. № 9. С. 335–366 (прил.).
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Малахию [3, 5 – 4, 4] // БВ. 1898. № 12. С. 305–336 (прил.).
- Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу пророка Малахии // Творения блаженного Феодорита, епископа Кипрского. Ч. 5. М.: Тип. В. Готье, 1857. С. 153–176.

Литература

- Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет: канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2005.
- Глаголев А., свящ.* Книга пророка Софонии // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / изд. преемников А. П. Лопухина. Ч. 2. Т. 7. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987 (1910). С. 327–362.
- Гумеров А., свящ.* Авдий // ПЭ. 2007. Т. 1. С. 119–120.
- Лявданский А. К., Барский Е. В.* Захарии пророка книга // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 670–677.
- Мень А., прот.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации. М.: Жизнь с Богом, 2010.
- Николай (Добронравов), архиеп.* Книга пророка Иоила: магист. дисс. М.: Тип. В. Гатцук, 1885.
- Овсянников С., прот.* Амос // ПЭ. 2008. Т. 2. С. 183–187.
- Петров А. Е.* Иоиль // ПЭ. 2011. Т. 25. С. 356–367.
- Тихомиров Б. А.* День Господень // ПЭ. 2012. Т. 14. С. 414–417.
- Тюрнин И. А.* Книга пророка Софонии: историко-эксегетическое исследование (магистерская диссертация). Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегирёвой, 1897.
- Ценгер Э.* Введение в Ветхий Завет. М.: ББИ, 2008.
- Э. Н. Жертва* // ПЭ. 2013. Т. 19. С. 150–155.
- Berlin A.* Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (CT); London: Yale University Press, 2008.
- Clark D. J.* A Translator's Handbook on the Book of Obadiah. Includes Index. Helps for Translators. London; New York: United Bible Societies, 1982.
- Coggins R. J.* Israel Among the Nations: A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah. International Theological Commentary. Grand Rapids (MI); Edinburgh: W. B. Eerdmans; Handsel Press, 1985.
- Hill A. E.* Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (CT); London: Yale University Press, 2008.
- Keil C. F.* Commentary on the Old Testament. Vol. 10. Peabody (MA): Hendrickson, 2002.
- Merrill E. H.* Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary. Dallas (TX): Biblical Studies Press, 2003.

- Meyers C. L. *Zechariah 9–14: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven (CT); London: Yale University Press, 2008.
- Pohlig J. N. *An Exegetical Summary of Joel*. Dallas (TX): SIL International, 2003.
- Raabe P. R. *Obadiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Robertson O. P. *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans, 1990.
- Rad G., von. *Theologie des Alten Testaments. Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser, 1987.
- Wolff H. W. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1977.

The Evolution of the Idea of «The Day of the Lord» in the Minor Prophets

Aleksandr V. Bregeda

PhD student of Moscow Theological Academy

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

bregeda@gmail.com

For citation: Bregeda, Aleksandr V. "Modification the Concept 'The Day of the Lord' in the Minor Prophets". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 32–54 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.002

Abstract. «The Day of the Lord» is one of the main topics in prophetic literature. The purpose of the article is to identify the main milestones in the formation of the concept of the «Day of the Lord» in the Minor Prophets, what this expression meant for prophets before and post exile, what historical processes could contribute to a change in the understanding of the «Day of the Lord» among the prophets. Based on the analysis, the author concludes that the destruction of Jerusalem in 586 BC laid the main event that influenced the development of the concept of «Day of the Lord» in prophetic literature.

Keywords: prophetic literature, theology of the Old Testament, «Day of the Lord», prophets, judgment, salvation, Israel, eschatology of the Old Testament, theophany, Jerusalem, Zion.

References

- Berlin A. (2008) *Zephaniah: a new Translation with Introduction and Commentary*. New Haven (CT); London: Yale University Press.
- Bruggeman U. (2005) *Vvedenie v Vethij Zavet: Kanon i hristianskoe vobrazhenie [Introduction to the Old Testament. Canon and the Christian Imagination]*. Moscow: Bogoslovsko-Biblejskij institut (in Russian).

- Cenger Je. (2008) *Vvedenie v Vethij Zavet [Introduction to the Old Testament]*. Moscow: Bogoslovsko-Biblejskij institut (in Russian).
- Clark D. J. (1982) *A Translator's Handbook on the Book of Obadiah. Includes Index. Helps for Translators*. London; New York: United Bible Societies.
- Coggins R. J. (1985) *Israel Among the Nations: A Commentary on the Books of Nahum and Obadiah. International Theological Commentary*. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans, 1985.
- Gumerov A. (2007) "Avdij" ["Obadiah"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 1, pp. 119–120 (in Russian).
- Hill A. E. (2008) *Malachi: A new Translation with Introduction and Commentary*. New Haven (CT); London: Yale University Press, 2008.
- Je. N. (2013) "Zhertva ["The Sacrifice"]". *Orthodox Encyclopedia*, vol. 19, pp. 150–155 (in Russian).
- Keil C. F. (2002) *Commentary on the Old Testament*. Peabody (MA): Hendrickson, vol. 10.
- Ljavidanskij A. K., Barskij E. V. (2008) "Zaharii proroka kniga" ["Zechariah the Prophet Book"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 19, pp. 670–677 (in Russian).
- Men A. (2010) *Vestniki Tsarstva Bozhiya: Bibleyskiye proroki ot Amosa do Restavratsii. [Heralds of the Kingdom of God: Bible Prophets from Amos to the Restoration]*. Moscow: Zhizn' s Bogom (in Russian).
- Merrill E. H. (2003) *Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary*. Dallas (TX): Biblical Studies Press.
- Meyers C. L. (2008) *Zechariah 9–14: A new Translation with Introduction and Commentary*. New Haven (CT); London: Yale University Press.
- Ovsjannikov S. (2008) "Amos" ["Amos"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 2, pp. 183–187 (in Russian).
- Petrov A. E. (2011) "Ioil" ["Joel"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 25, pp. 356–367 (in Russian).
- Pohlig J. (2003) *An Exegetical Summary of Joel*. Dallas (TX): SIL International.
- Raabe P. R. (2008) *Obadiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven (CT); London: Yale University Press.
- Tihomirov B. A. (2012) "Den' Gospoden'" ["The Day of the Lord"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 14, pp. 414–417 (in Russian).
- Wolff H. W. (1977) *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Philadelphia (PA): Fortress Press.

БОГОСЛОВСКО- ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ «BYZANTINISCHER TEXT DEUTSCH — DIE EVANGELIEN» (BTD) (НА МАТЕРИАЛЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА).

ЧАСТЬ II*

Монах Нил (Лазаренко)

56379, Германия, Гайльнау, Lahnstraße, 31
Скит свт. Спиридона Тримифунтского
Orthodoxeskitest.spyridon@t-online.de

Для цитирования: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений «Byzantinischer Text Deutsch – die Evangelien» (BTD) (на материале Евангелия от Марка). Часть II // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 55–74. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.003

Аннотация

УДК 27-247

Статья служит продолжением анализа переводческих решений BTD — немецкого перевода Четвероевангелия, выполненного схиархимандритом Сербской Православной Церкви Иустином (Рауером) и опубликованного в 2018 году Швейцарским библейским обществом. В статье рассматривается ряд мест из Евангелия от Марка. Сравнение BTD с другими современными переводами позволяет выявить места, трудные для грамматического истолкования и адекватного перевода. Русские читатели, не знакомые

* Продолжение. Первая часть статьи опубликована: *Нил (Лазаренко), мон.* Богословско-эксегетические основания некоторых переводческих решений BTD (на материале Евангелия от Матфея). Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 35–47.

или мало знакомые с переводами Нового Завета на современные европейские языки, а также с истолкованиями, скрыто или явно присутствующими в этих переводах, получают возможность сравнить различные истолкования друг с другом и взвесить вместе с автором *pro et contra* для разбираемых мест. Основное внимание в статье уделено проблеме еврейско-арамейского субстрата Евангелия от Марка, текстологическим проблемам, а также грамматическому и семантическому аспектам истолкования греческого текста. В ряде случаев указываются преимущества и недостатки в передаче разбираемых мест существующими русскими переводами.

Ключевые слова: Евангелие, перевод, немецкий язык, Евангелие в славянском и русских переводах, арамеизмы, экзегеза, византийский текст, семантика, грамматика, текстология.

1. Арамеизм в византийском тексте?

Мк. 1, 16 (BTD): «(Jesus sah) Simon und Andreas, den Bruder eben dieses Simons». «(Иисус увидел) Симона и Андрея, брата именно этого Симона». Набранный курсивом текст передаёт греческое чтение: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος, принятое в константинопольском издании византийского текста. Кроме этого чтения, в греческих рукописях встречаются следующие варианты:

- τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος («брата Симона»; чтение принятое в издании NANTG);
- τὸν ἀδελφὸν τοῦ Σίμωνος («брата Симона»);
- τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ («брата его»).

С точки зрения текстологии, чтение: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος — может представляться вторичным, возникшим в результате соединения вариантов τὸν ἀδελφὸν τοῦ Σίμωνος и τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Этого мнения, должно быть, придерживаются издатели NANTG, поместившие «длинное» чтение в критический аппарат. Однако возможно и другое объяснение. Обращает на себя внимание сходство данной конструкции с Мф. 3, 4: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης — и Евр. 11, 11: αὐτὴ Σάρρα. По всей вероятности, в этих местах αὐτός и αὐτή обладают значением не «сам» и «сама» (вопреки синодальному и кассиановскому переводам), а «он» и «она» («он же, Иоанн»¹ и «она, Сарра»)². Действительно, значения «сам» и «сама» в обоих случаях не соответствуют контексту. В третьей главе Евангелия от Матфея речь об Иоанне идёт уже с первого стиха, и одно беглое упоминание пророка Исаии в третьем стихе не оправдывает употребление местоимения «сам (же)», предполагающего соотносённость с кем-то другим. Уже Велльгаузен³ отметил это употребление в Мф. 3, 4 как влияние арамейского языка, для которого характерно предварять имя собственное личным местоимением — так называемый местоименный пролепис⁴. Что касается Евр. 11, 11, то в предыдущих

1 Ср. близкий перевод С. С. Аверинцева: «этот Иоанн».

2 Ср. также: Мк. 6, 17: αὐτὸς γάρ ὁ Ἠρώδης («ведь он, Ирод» или «ведь этот Ирод», а не «ведь сам Ирод»); Лк. 3, 23: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς (в NANTG имя Ἰησοῦς без артикля) («И он, Иисус, был»). Последний пример не упомянут Блэком.

3 Wellhausen J. Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, 1905 (1911). S. 27.

4 Ср. утверждение М. Блэка: «Die Verwendung eines Personalpronomens im Nominativ oder im casus obliquus, mit dem um der Betonung willen ein folgendes Substantiv vorweggenommen wird, ist eine wohlbekannte aramäische Spracheigentümlichkeit». (Black M. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. Stuttgart;

стихах Сарра вообще не упоминается, так что и здесь перевод «сама» был бы не оправдан. М. Блэк учитывает возможность того, αὐτὴ Σάρρα является арамеизмом, подобно Мф. 3, 4⁵.

Упомянем ещё одно евангельское место, где местоименный пролепис встречается в родительном падеже, что наиболее соответствует разбираемому нами тексту Марка. Речь идёт о византийском чтении Мк. 6, 22: καὶ εἰσελθοῦσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρῳδιάδος καὶ ὀρξισαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις, εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ «*И после того, как дочь её, Иродиады, вошла и танцевала и угодила Ироду и возлежащим с ним, царь сказал девушке...*».

Перевод: «дочь самой Иродиады» — менее соответствует контексту⁶.

В некоторых авторитетных древних рукописях (в том числе в кодексах Синайском, Ватиканском и Безы), которым в данном случае следуют издатели NANTG, вместо αὐτῆς τῆς стоит αὐτοῦ: καὶ εἰσελθοῦσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρῳδιάδος καὶ ὀρξισαμένης («*После того, как вошла дочь его, Иродиада, и танцевала...*»).

Большая проблематичность этого чтения в том, что здесь девушка названа именем матери — Иродиадой, хотя из Иосифа Флавия нам известно, что дочь Иродиады звали Саломеей. Кроме того, Саломея не была ни биологической дочерью Ирода, ни легально удочерённой (это было невозможно из-за нелегальности отношений между Иродом и Иродиадой). Очевидно, речь идёт об ошибке переписчика. На данном примере мы видим, как древность и авторитетность рукописи не ручаются за ее правильность⁷.

Вернёмся к тексту Мк 1, 16. Если предполагать здесь наличие местоименного пролеписа («его, то есть Симона»), то можно перевести: «Андрея, брата этого (же) Симона» — или просто: «Андрея, брата Симона». С точки зрения текстологии можно задаться вопросом,

Berlin; Köln; Mainz, 1982. S. 96). Схожее явление мы наблюдаем в разговорном немецком языке, где имя собственное нередко предваряется (избыточным) определённым артиклем, например: «Der Johannes».

5 Black M. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. S. 83.

6 Так и М. Блэк: Black M. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. S. 97.

7 Поэтому нельзя согласиться с решением новозаветной текстологической комиссии, которое Мецгер комментирует следующим образом: «A majority of the Committee decided, somewhat reluctantly, that the reading with αὐτοῦ, despite the historical and contextual difficulties, must be adopted on the strength of the external attestation» (Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 77).

не являются ли более короткие греческие рукописные чтения (τὸν ἀδελφὸν (τοῦ) Σίμωνος и τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) упрощением сохранившегося в византийской традиции арамеизирующего выражения τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος, изначально более сложного (lectio difficilior)?

2. Функция выражения καὶ αὐτούς: следы еврейского синтаксиса

Мк 1, 19–20а: Καὶ προβάς ἐκεῖθεν ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα, καὶ εὐθέως ἐκάλεσεν αὐτούς.

В дословном переводе на русский имеем: *«И пройдя оттуда немного, он увидел Иакова, (сына) Зеведея, и Иоанна, брата его, и их в лодке починивающих сети, и тотчас призвал их».*

Вопрос в том, как понимать καὶ αὐτούς. Церковно-славянский перевод передаёт интересующие нас слова буквально: *«и та в корабли строяща мрежа»*, что не проясняет их функцию в тексте. Целый ряд современных переводов⁸ понимает καὶ αὐτούς в значении «и их тоже». Например, синодальный перевод даёт: *«И прошед оттуда немного, Он увидел Иакова Зеведея и Иоанна, брата его, также в лодке починивающих сети».* «Также» — это, очевидно, отсылка к ситуации призыва первой пары рыбаков, Симона и Андрея (стихи 16–18). Словосочетание: *«также в лодке починивающих сети»* — создаёт у читателя синодального перевода впечатление, что и первая пара рыбаков чинила сети в лодке, что противоречит стихам 16–18 («они забрасывали в море сети»). В других переводах (например: еп. Кассиана или Аверинцева) подобие между парами заключается не в виде деятельности, а в том месте, где она проходит. Например, еп. Кассиан переводит: *«Он увидел Иакова Зеведея и Иоанна, брата его, тоже в лодке, чинящих сети».* Такие переводы неизбежно исходят из того, что первая пара братьев (Симон и Андрей) забрасывает сети непременно из лодки (а не, к примеру, стоя по колено в воде). На это, однако, нет указания в евангельском тексте. Но если καὶ не значит «тоже», то какова его функция в данном месте?

ВТД идёт другим путём: *«Und als er von dort ein wenig weiterging, sah er Jakobus, den <Sohn> des Zebedä'us, und Johannes, dessen Bruder, und zwar, wie sie im Boot die Netze ausbesserten; und sogleich rief er sie».*

8 Например: Синод., Кас., Аверинцев, итальянский CEI, немецкие переводы Elberfelder и Шлахтера, английский Jerusalem Bible.

(«И пройдя оттуда немного дальше, он увидел Иакова, сына Зеведеева, и Иоанн, брата его, а именно <в тот момент>, когда (<в то время>, как) они в лодке чинили сети»). При таком понимании καὶ αὐτοὺς заостряет внимание на характере деятельности братьев в момент, когда их увидел Иисус.

Предложим объяснение такого необычного употребления καὶ αὐτοὺς в данном тексте Евангелия от Марка. Прежде всего, обращает на себя внимание параллельное место в Евангелии от Матфея 4, 21: Καὶ προβάς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφοὺς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν, καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς («И пройдя оттуда, он увидел двух других братьев, Иакова, (сына) Зеведея, и Иоанна, брата его, в лодке с их отцом Зеведеем, починивающих сети, и призвал их»).

Здесь есть несколько отличий от текста Марка, но для нас важно отсутствие «проблематичного» καὶ αὐτοὺς. Матфей даёт привычную для греческого языка конструкцию: εἶδεν... δύο ἀδελφοὺς... καταρτίζοντας («Он увидел... двух братьев... починивающих»). Если принять гипотезу о зависимости Мф. от Мк., то можно предположить, что Мф. исправляет стилистическую неровность Мк. Откуда же берётся καὶ αὐτοὺς в тексте Мк.? Ещё в начале XX в. Велльгаузен предположил, что речь идёт о влиянии семитского языкового субстрата. Конструкцию типа εἶδεν... δύο ἀδελφοὺς... καταρτίζοντας по-древнееврейски можно передать с помощью именного предложения (Nominalsatz (по другой терминологии — Zustandssatz), nominal clause), в котором подлежащим выступает местоимение, а сказуемым — причастие. Такое предложение ставится после дополнения (в данном случае δύο ἀδελφοὺς) и вводится союзом «и» (waw-copulativum)⁹. Если перевести данную еврейскую конструкцию на русский язык, то это звучало бы: «он увидел двух братьев, и они починивающие». Кстати, именно так и переводятся оба (!) евангельских места на иврит¹⁰. Употребление евангелистом Марком винительного падежа (καὶ αὐτοὺς... καταρτίζοντας) можно объяснить желанием избежать грубости буквального перевода еврейской конструкции, который выглядел бы так: εἶδεν... δύο ἀδελφοὺς... καὶ αὐτοὶ καταρτίζοντες¹¹.

9 Joüon P. S. J., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Roma, 2000. P. 600–601.

10 The Hebrew New Testament. Jerusalem, 1976.

11 Такая конструкция с именительным падежом встречается в Септуагинте, например в 1 Цар. 10, 5: «καὶ αὐτοὶ προφητεύοντες». См. мнение Велльгаузена и Блэка относительно рассматриваемого места: Black M. Die Muttersprache Jesu. S. 81–82.

Таким образом, καὶ αὐτοὺς является переводом hmhw («и они»), то есть личного местоимения и waw-copulativum, который не имеет в данном случае самостоятельного лексического значения, а значит, и не может переводиться словом «также/тоже». Евангелист Марк вновь даёт семитизирующую конструкцию.

3. Зачем Христос учил притчами?

Мк. 4, 11–12: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσι, μήποτε ἐπιστρέψωσι καὶ ἀφεθῆ ἑαυτοῖς τὰ ἀμαρτήματα. ВТД: «jenen aber, die draussen < sind >, geschieht alles in Gleichnissen, damit sie sehend sehen und nicht schauen und hörend hören und nicht einsehen, sodass sie nicht etwa umkehren und ihnen die Sünden vergeben werden». Синодальный перевод: «а тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи».

В данном тексте нас интересует прежде всего значение союза ἵνα (ВТД: damit = «чтобы»; синод.: «так что»)¹². Обычно им вводится придаточное цели, но в редких случаях его можно понимать в консеквативном значении («так что»)¹³. Вопрос заключается в том, оправдано ли понимать ἵνα в консеквативном значении в данном месте Евангелия от Марка, как это делает синодальный перевод? Вероятно, основанием для такого понимания служит богословское затруднение: можно ли принять, что Христос специально учит притчами, чтобы (целевое значение ἵνα Его не поняли «внешние»? Можно ли это примирить с Его желанием, чтобы все люди познали истину и спаслись? Видимо, можно. Предположительно, Христос учил притчами для того, чтобы те, кто хочет жить по воле Божьей, вникали в смысл учения, преодолевая трудности его формы; а те, кто не хочет, сдаваясь перед этими же трудностями, ничего не поняли. Христос одновременно избегает

12 Ср. параллельное место в Евангелии от Луки (8, 10).

13 Мураока даёт ссылку на два места в Септуагинте (Быт. 22, 14 и Иер. 43, 3). (Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven, 2009. С. 341). Возможно, такое употребление в Септуагинте связано с тем, что в древнееврейском языке формально не различаются придаточные предложения цели и следствия. Бауэр приводит ряд мест из Нового Завета, где присутствует значение следствия (Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1988. Sub voce).

метать жемчуг перед свиньями (Мф. 7, 6) и даёт возможность ищущим Бога проявить ревность к исследованию смысла Его слов. В той же главе, в стихе 25, Христос говорит: «*Кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет*». Эти слова можно понять в контексте учения притчами так: кто стремится исполнять волю Божию, тот познаёт её, а кто равнодушен к Богу, не извлечёт пользы и от проповеди Христовой.

Надо отметить, что при консекутивном понимании ἵνα данный текст не даёт однозначного ответа на часто обсуждаемый богословами вопрос: зачем Христос учил притчами? Ведь если непонимание народа было *только следствием* учения притчами, то теоретически возможно предположение, что Христос хотел, чтобы Его поняли, но получилось иначе. Тогда можно только гадать, почему Христос прибег к такому «неудачному» способу учения. При целевом понимании ἵνα Христос достигает того, чего Он хотел и в отношении к «внешним», и в отношении к своим ученикам. Согласно Сократу, научить добродетели можно каждого; согласно Христу — только желающих этого.

Рассмотрим также окончание стиха 12. В синодальном переводе сказано: «*да не обратятся, и прощены будут им грехи*». По-русски это можно понять так, что грехи будут прощены, хотя люди и не обратятся. По-гречески употребление глагола ἀφίημι («прощать, отпускать») в *конъюнктиве*, подобно предыдущему глаголу ἐπιστρέφω («возвращаться, обращаться»), не оставляет сомнения, что грехи прощены не будут. Точно переводит еп. Кассиан: «чтобы не обратились они и не было прощено им» (слово «грехи» отсутствует в тексте NANTG, с которого переводил еп. Кассиан). Здесь интересно рассмотреть, как выражена эта мысль в параллельном евангельском тексте Мф. 13, 15: μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσονται αὐτοῦς.

Вопрос в том, как понимать и переводить καὶ ἰάσονται αὐτοῦς. Еп. Кассиан передаёт буквально, но при этом ошибочно: «чтобы не увидеть глазами, и ушами не услышать, и сердцем не уразуметь, и не обратиться. И Я исцелю их». Получается, что Бог обещает исцелить людей несмотря на то, что они не обратятся. Это та же проблема, что и в синодальном переводе текста Марка. А вот текст Мф. 13, 15 синодальный перевод передаёт верно: «и да не обратятся, чтобы Я исцелил их». Так же и ВТД: «damit sie nicht etwa sehen mit den Augen, hören mit den Ohren, einsehen mit dem Herzen und umkehren, dass ich sie heile». Союз καὶ в сочетании с глагольной формой будущего времени в значении целевого или консекутивного придаточного предложения — это

гебраизм, который встречается также в Мф. 17, 10–12, в тексте о приходе пророка Илии и восстановлении всего¹⁴. Интересно, что кодекс Безы даёт и в тексте Мк. 4, 12 гебраизирующее чтение, схожее с текстом Мф.: вместо καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς стоит καὶ ἀφήσω αὐτοῖς (буквально: «и я отпущу им», но, учитывая древнееврейский субстрат: «чтобы я отпустил им»).

4. Действительно ли выражение: ἀπὸ ἀγορᾶς — в Мк. 7, 4 является арамеизмом?

Мк. 7, 3–4а: οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, ἐὰν μὴ πλυμῆ νύψωνται τὰς χεῖρας, οὐκ ἐσθίουσι, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς, ἐὰν μὴ βαπτίσωνται, οὐκ ἐσθίουσι. BTD: Denn die Pharisäer und alle Juden essen nicht, wenn sie sich nicht mit einer Hand <voll Wasser> die Hände gewaschen haben, wobei sie die Überlieferungen der Ältesten festhalten; auch vom Markt <kommend>, essen sie nicht, wenn sie sich nicht gewaschen haben. Синодальный перевод: «Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, не умывши тщательно рук; и пришедши с торга, не едят не омывшись».

Оставляя пока в стороне вопрос об истолковании слова πλυμῆ, обратимся к выражению ἀπὸ ἀγορᾶς. Очевидно, мы имеем дело с эллипсом. В буквальном переводе греческий текст звучит так: «и с рынка, если не омоются, не едят». Большинство переводов дополняют текст словами: «когда придут» — или: «придя». Это решение содержится уже в древних греческих рукописях и переводах: ὅταν ἔλθωσιν (D, W, Итала, рукописи Вульгаты). М. Блэк предложил иное понимание ἀπὸ ἀγορᾶς. По его мнению, эти слова отражают арамейскую конструкцию с партитивным *pm* со значением «что-либо с рынка»¹⁵. Блэк ссылается на арабскую версию Диатессарона, в которой данная фраза передаётся так: «Они имели обыкновение не есть купленное на рынке, не омыв его». Блэк считает, что арабский переводчик узнал семитскую конструкцию, лежащую в основе греческого текста. Кроме заманчивой гипотезы о семитском субстрате, предложение Блэка, на первый взгляд, обладает тем преимуществом, что находит ясную логику в тексте: обычным гигиеническим действиям — мытью рук (стих 3) и продуктов (стих 4) — фарисеи

14 См. нашу статью: Богословско-эзгегетические основания некоторых переводческих решений BTD (на материале Евангелия от Матфея). Часть 1 // БВ. 2020. № 4 (39). С. 43–44.

15 *Black M. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. S. 54.*

придают культовое значение. При традиционном переводе может возникнуть впечатление, что об одном и том же говорится дважды: фарисеи моют руки и омываются, придя с рынка. При всём этом предложение Блэка не оказало большого влияния на современных переводчиков Нового Завета. Из просмотренных нами примерно десяти современных переводов только Today's English Version поместило этот вариант в основной текст: «nor do they eat anything that comes from the market unless they wash it first». Немецкий Einheitsübersetzung приводит вариант Блэка в сноске как возможный перевод. Однако один факт не даёт признать этот вариант перевода возможным: медиальное значение глагольной формы βαπτίζονται («омываться, погружаться в воду»). Даже если предположить, что ἀπὸ ἀγορᾶς означает «купленное на рынке», оно не может выступать дополнением при βαπτίζονται, то есть невозможен перевод: «если не помоют это». Следовало бы переводить: «И всё, что куплено на рынке, они не едят, если не омоются». Сравним этот перевод с традиционным: «И придя с рынка, не едят, если не омоются». Рассмотрим сначала смысл βαπτίζονται. Отличается ли он от смысла βάπτωται τὰς χεῖρας в стихе 3? Учитывая исходную семантику βαπτίζωμαι («погружать») и ограничение τὰς χεῖρας в отношении глагола βάπτομαι, можно с большой вероятностью предполагать, что во втором случае речь идёт о более тщательном омовении. Биллербек говорит о еврейском обычае погружать руки в цистерну с 486-ю литрами воды. Эта разница выступает особенно ясно, если мы переведём трудное слово πλῦμι (буквально: «кулаком») как «ладошкой воды» (см. перевод ВТД¹⁶). Почему же во втором случае требуется более основательное очищение? Принимая партитивное значение ἀπὸ ἀγορᾶς, следует сказать, что только продукты с рынка представляют особо большую опасность ритуального осквернения. Все другие продукты (из собственного огорода?) можно есть, помыв руки небольшим количеством воды. Хотя такой вариант нельзя исключить полностью, представляется всё же более вероятным, что именно *посещение* рынка — как места, где контакт с людьми повышал риск ритуального осквернения, — ставило перед необходимостью последующего тщательного омовения/погружения (тела или его частей) в воду. Об этом свидетельствуют раввинистические источники¹⁷. Таким

16 Грундманн считает перевод mit Handvoll Wasser наиболее осмысленным (*Grundmann W. Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin, 1977. С. 192.*)

17 *Strack H., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band II. München, 1983. S. 14.*

образом, сохраняя медиальное значение βαπτίζονται и учитывая исторический фон, получаем вполне логичную последовательность действий: фарисеи моют руки перед едой, а вернувшись с рынка, погружаются в ванну с водой.

5. Какие учения имеет в виду Иисус в Мк. 7, 7?

Мк. 7, 7: μάτην δὲ σέβονται με, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

Этот стих представляет собой цитату из греческой версии Ис. 29, 13b. В геттингенском издании принято чтение, отличающееся от данного текста у Марка: μάτην δὲ σέβονται με, διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας («но тщетно чтут меня, уча заповедям людей и учениям»).

В тексте евангелиста Марка нас интересуют прежде всего грамматические отношения между словами διδασκαλίας и ἐντάλματα. Стоит ли ἐντάλματα в оппозиции к прямому дополнению διδασκαλίας («учат учениям, которые суть заповеди людей») или, наоборот, прямым дополнением выступает ἐντάλματα, а διδασκαλίας является именной частью сказуемого («учат заповедям человеческим в качестве учений», по типу: «я даю тебе кольцо в качестве залога»)? Первое понимание отражено в синодальном переводе: «но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим». Сходным образом переводит еп. Кассиан. Из немецких переводов можно назвать переводы Лютера и Шлахтера. При таком прочтении «учения» — это учения человеческие, что предполагает и текст Ис. 29, 13 в геттингенском издании. В пользу такого понимания говорит параллельное место у апостола Павла — Кол. 2, 22: κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων («по заповедям и учениям людей»).

Второе понимание представлено в ESV («teaching as doctrines the commandments of men»), в немецком переводе Elberfelder и в BTD, который даёт: «Vergeblich aber verehren sie mich, da sie als Lehren Gebote von Menschen lehren». Здесь, однако, возникает ещё один вопрос: учат ли фарисеи заповедям человеческим как учениям человеческим или как учениям Божиим? Первый вариант ответа представляется тавтологией, второй же открывает интересную параллель с раввинистическим учением. Раввинистический иудаизм учит о том, что Моисей принял на Синае не только Пятикнижие (письменную Тору), но и его истолкование (устную Тору). Устная Тора передавалась из поколения в поколение, а её хранителями были учителя

и книжники¹⁸. Если понимать διδασκαλίας в Мк. 7, 7 как «богооткровенные учения»¹⁹, то в данных словах Иисуса можно услышать полемику против учения современных Ему книжников о равноценности письменной и устной Торы: они учат заповедям людей (устная Тора книжников) как учениям Божиим (письменная Тора и вообще Священное Писание).

6. Взаимосвязь текстологии, грамматики и богословия в Мк. 9, 22b–23

Мк. 9, 22b–23: ἀλλ' εἴ τι δύνασαι (NANTG: δύνη), βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ τὸ εἰ δύνασαι πιστεῦσαι (NANTG: εἶπεν αὐτῷ τὸ εἰ δύνη), πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. ВТД: «aber wenn du etwas vermagst, so lass dich zur Barmherzigkeit mit uns rühren und hilf uns. Jesus aber sprach zu ihm: <Es geht vielmehr darum>, ob du zu glauben vermagst. Dem Glaubenden ist alles möglich». Синодальный перевод: «но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему».

По объяснению Б. Мецгера, более длинное чтение византийского текста возникло в результате того, что слова τὸ εἰ δύνη в устах Иисуса не были поняты переписчиками как цитата из просьбы отца бесноватого мальчика²⁰. Согласно стандартной новозаветной грамматике Бласса и Дебруннера, субстантивированную цитату τὸ εἰ δύνη можно понимать двояко: 1) как accusativus relationis: «что касается <твоих слов>: “если можешь”, <говорю тебе>: всё возможно верующему»; 2) как nominativus absolutus: «“Если можешь!” Всё возможно верующему!» (так называемая апосиопеза, то есть внезапный обрыв речи)²¹. Оба эти варианта грамматического истолкования текста NANTG предполагают, что под верующим, которому всё возможно, Иисус подразумевает прежде всего Себя²². (С точки зрения православного богосло-

18 Joslyn-Siemiatkoski D. The More Torah, The More Life. A Christian Commentary on Mishnah Avot. Leuven, 2018. P. 32–33.

19 Как это делает «Современный русский перевод» в издании Российского библейского общества (далее – СРП): «они учат человеческим заповедям, как Моим».

20 Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. С. 85.

21 Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / bearbeitet von F. Rehkopf. 15. durchgesehene Auflage. Göttingen, 1979. S. 218, 412.

22 Так понимает это Вальтер Грундманн. Он ссылается также на Э. Швейцера: «Jesu Antwort bezöge sich genau genommen auf seinen eigenen Glauben» (Grundmann W. Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin, 1977. S. 254–255.)

вия, эта мысль — дискуссионная. Не слишком ли это протестантский взгляд?) Если так, то как объяснить реакцию отца мальчика в следующем стихе: «Верую, Господи! Помоги моему неверию!»? Очевидно, он понял слова: «*всё возможно верующему*» — как обращённые к нему, как обличение его неверия и призыв верить. То есть он понял слова Христа следующим образом: если бы ты имел веру, то не было бы ничего невозможного для тебя. Эту мысль мы и находим в византийском тексте. Надо признать, что выражение: τὸ εἰ δύνασαι πιστεῦσαι — затруднительно для истолкования²³. Можно попытаться понять его так: главное — можешь ли ты верить; вопрос в том, можешь ли ты верить (ср. ВТД: «речь идёт о том, можешь ли ты верить»). В содержательном плане византийский текст представляется более последовательным, чем текст NANTG: отец мальчика просит о помощи, надеясь, что Иисус достаточно силён, чтобы хоть как-то (εἰ τι δύνασαι) улучшить положение. Иисус отвечает, что вопрос не в том, насколько Он силён, а в том, имеет ли веру отец. Проситель понимает, что Иисус призывает его к полному доверию Богу, которого у него нет, и восклицает: «Верую, Господи! Помоги моему неверию».

В заключение отметим одну особенность в синодальном переводе этого места. Иисус говорит отцу мальчика: «*Если сколько-нибудь можешь веровать*». Слово «сколько-нибудь» отсутствует в других современных переводах, ему нет соответствия ни в тексте NANTG, ни в рукописях, учтённых в критическом аппарате этого издания. Очевидно, это перевод славянского «что»: «*еже аще что можеш веровати*», то есть славянский текст при обратном переводе на греческий даст: τὸ εἰ τι δύνασαι πιστεῦσαι (δύνη πιστεῦσαι), что соответствует словам отца: εἰ τι δύνασαι (NANTG: δύνη). Остаётся только гадать, существовал ли когда-то греческий текст с двойным τι, или мы имеем дело с гармонизацией славянского переводчика.

7. Эллиптическая конструкция в Мк. 11, 31–32 и ее («отшлифованные») соответствия у Матфея и Луки

В Мк. 11, 31–32 на вопрос Иисуса, было ли крещение Иоанна с неба или от людей, Его оппоненты реагируют следующим образом: Καὶ

23 Мецгер комментирует: «As a result the το, now seemed more awkward than ever, and many of these witnesses omit it» (Metzger B. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart, 1994. P. 85).

ἐλογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν, ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ· διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἀλλὰ εἴπωμεν, ἐξ ἀνθρώπων; — ἐφοβοῦντο τὸν λαόν (NANTG: ὄχλον). ВТД: «Und sie überlegten unter sich und sprachen: Wenn wir sagen: Vom Himmel, wird er sagen: Warum denn habt ihr ihm nicht geglaubt? Sollen wir aber sagen: Von Menschen? — Sie fürchteten das Volk». «И они рассуждали между собой и говорили: “Если скажем: с неба, он скажет: Почему тогда вы ему не поверили? Но сказать ли нам: от людей?” — они боялись народа».

Прямая речь оппонентов заканчивается словами ἐξ ἀνθρώπων с последующим знаком вопроса. Слова ἐφοβοῦντο τὸν λαόν представляют собой объяснение евангелистом Марком того, почему они не решились сказать: «от людей». Εἴπωμεν — это *coniunctivus deliberationis* («сказать ли нам?»), но как он сочетается с противительным союзом ἀλλά? Проблема видна на примере итальянского перевода данного места в CEI: «Diciamo dunque: “Dagli uomini”? Ma temevano la folla» (Итак, скажем: «от людей»? Но они боялись толпы). Строго говоря, союз ἀλλά, соотносится с причиной, по которой оппоненты всё-таки отказываются от ответа «от людей»; как сопровождение делиберативного εἴπωμεν он неуместен. Сжатость греческого текста породила трудности для переводчиков на русский язык. Так, в синодальном переводе и в переводе еп. Кассиана прямая речь, как кажется, заканчивается словами: «Почему же вы не поверили ему?» (διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;), то есть оппоненты Иисуса упоминают только один вариант ответа на Его вопрос — вторая возможность содержится уже в словах самого евангелиста:

Синодальный: «Они же рассуждали между собою: если скажем: “с небес”, то Он скажет: “почему же вы не поверили ему?” А сказать: “от человеков” — боялись народа».

Еп. Кассиан: «И рассуждали между собой: если скажем “с неба”, Он скажет: “почему же вы не поверили ему?” Сказать же: “от людей” — боялись толпы».

С. С. Аверинцев, напротив, включает комментарий евангелиста в речь оппонентов: «И они стали переговариваться между собой: “Если мы скажем: ‘от Неба’, Он скажет нам: ‘Почему же вы в него не уверовали?’ А если скажем: ‘От людей’, страшно перед народом»²⁴.

Избегая обеих крайностей, ВТД точно передаёт текст Марка. Интересно сравнить данное место с параллельными местами у Матфея и Луки. Если предполагать, что эти евангелисты пользовались текстом

24 В переводе Аверинцева это место идентично параллельному в Евангелии от Матфея (21, 25–26), в то время как греческий текст Матфея отличается от текста Марка.

Марка, то в их вариантах можно увидеть сглаживание стилистической неровности Марка.

Мф. 21, 25–26: οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς λέγοντες· ἐὰν εἴπωμεν, ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡμῖν, διατί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἐὰν δὲ εἴπωμεν, ἐξ ἀνθρώπων, φοβοῦμεθα τὸν ὄχλον. Еп. Кассиан: «Они же рассуждали между собой: если скажем: “с неба”, Он скажет нам: “почему же вы не поверили ему?” Если же скажем: “от людей” — боимся толпы».

Матфей преобразовал *coniunctivus delibirationis* («сказать ли нам?») Марка в протасис условного периода («если же скажем»), а комментарий Марка («они боялись народа») — в аподосис («боимся толпы»). Противительному союзу *ἀλλά* (Марк) соответствует противительная частица *δέ* (Матфей). С её помощью противопоставлены два возможных ответа, которые оформлены как два условных периода. Текст приобрёл ясную структуру. Однако вторая возможность оформлена не вполне логично: боязнь оппонентов не зависит от того, скажут ли они «от людей» или нет; она является причиной, по которой они так не скажут. Более логичным выглядела бы конструкция с инфинитивом: «сказать: “от людей” — боимся толпы». Но тогда не будет двух красивых условных периодов.

Лука, как представляется, работает с уже исправленным текстом Матфея. Он сохраняет два условных периода, противопоставленных с помощью *δέ*. Он идёт дальше Матфея в том, что совсем устраняет лексему (но не идею!) страха из аподосиса, но зато вводит возможность «страшного» последствия для оппонентов в случае неосторожного ответа. «Корректурa» Луки безукоризненна и с точки зрения грамматики, и с точки зрения логики.

Лк. 20, 5–6: οἱ δὲ συνελογίσαντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες ὅτι ἐὰν εἴπωμεν, ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ, διατί οὖν (οὖν отсутствует в NANTG) οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἐὰν δὲ εἴπωμεν, ἐξ ἀνθρώπων, πᾶς ὁ λαὸς καταλιθάσει ἡμᾶς. «Они же совещались друг с другом, говоря: если скажем: “с неба”, он скажет: “почему тогда вы не поверили ему?” — а если скажем: “от людей”, весь народ побьёт нас камнями».

8. О покаянном плаче апостола Петра

В конце 14-й главы Евангелия от Марка описывается отречение апостола Петра, предсказанное незадолго до этого Иисусом. После своего третьего отречения и второго пения петуха Пётр вспоминает пророчество Иисуса.

Мк. 14, 72: καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὃ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δις, ἀπαρνῆση με τρίς· καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε. «И вспомнил Петр слово, которое сказал ему Иисус: прежде чем пропоет петух дважды, отречешься от Меня трижды. И, задумавшись об этом, он начал плакать» (так понимает ВТД: «und als er darüber nachdachte, weinte er»).

Затруднительна интерпретация очевидного эллипса ἐπιβαλὼν ἔκλαιε, особенно причастия ἐπιβαλὼν. Буквально глагол ἐπιβάλλω означает «бросать, кидать на что-то». Согласно одному пониманию, Пётр схватился за голову (бросил руки себе на голову) и заплакал²⁵. Широко распространено и медиальное значение ἐπιβάλλω: «бросаться куда-то или на что-то, нестись, нападать». Видимо, на этом значении основано то понимание, согласно которому Пётр, быстро выйдя (или бросившись вон из двора), начал плакать²⁶. Это сблизало бы текст Марка с описанием Матфея: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (Мф. 26, 75). В большом числе переводов ἐπιβάλλω понимается как «приниматься, браться за что-то», то есть как синоним ἄρχομαι («начинать»)²⁷. Такое употребление является метафорическим развитием значения физического движения («бросаться на что-то»). Это понимание текста Марка разделяют Бласс и Дебруннер («er fing an, zu weinen»), дающие ссылку на близкое место из Диогена Лаэртского. Однако следующие две ссылки (на Септуагинту и папирус, изданный Моултоном) допускают иные толкования²⁸. Во всяком случае, значение «начинать» слабо засвидетельствовано в греческих текстах. Да и почему было не сказать ἤρξατο κλαίειν («он начал плакать»), как это и сказано в трёх греческих рукописях, включая кодекс Безы?²⁹ Обращает на себя внимание тот факт, что глагол κλαίειν употреблён в нашем тексте в форме имперфекта. Это даёт возможность истолковать форму ἔκλαιε саму по себе как «он начал плакать» (imperfectum de sonatu). Тогда аористное причастие ἐπιβαλὼν указывает на действие, предшествующее началу плача. О чём может идти речь? Подсказка содержится уже в самом контексте: Пётр *вспомнил* слово, сказанное Иисусом. Не относится ли причастие ἐπιβαλὼν к тому же семантическому полю, что и глагол μνησκομαι («вспоминать»)? Уже Лидделл и Скотт отметили в некоторых текстах эллипс слова νοῦς («ум»)

25 Это толкование упомянуто в сноске CEI.

26 Там же.

27 Это понимание отражено во всех четырёх используемых нами русских переводах: Синод., Кас., Аверинцева и СРП.

28 Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. S. 256.

29 Чтение этих рукописей представляет собой не лексическое истолкование ἐπιβάλλω как ἄρχομαι, а контекстуальное объяснение трудного текста.

при глаголе ἐπιβάλλω, который в таких случаях означает «направить ум на что-то, заняться чем-то, уделять внимание чему-то, думать о чём-то». Патрологический словарь Лэмп ссылается на ряд святоотеческих текстов, в которых ἐπιβάλλω выступает как глагол мышления. Лэмп предлагает следующие английские эквиваленты: apply one's mind, consider, treat, understand, conjecture. Следуя данному пониманию, получаем такую последовательность действий: вспомнив пророчество Иисуса, апостол Пётр задумался о смысле происшедшего и начал плакать³⁰.

9. Значение глагола γινώσκω в Мк. 15, 10

В Мк. 15, 10 о Пилате говорится следующее: ἐγίνωσκε γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδόκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.

Как понимать γινώσκω в этом месте? Глагол обладает значением «узнавать (от кого-то)» и «познавать (самому)». Откуда «знал» Пилат, «что первосвященники предали Его (Иисуса) из зависти»? Узнал ли он об этом от кого-нибудь или сам понял? Синодальный перевод, переводы еп. Кассиана и С. С. Аверинцева дают «знал». В данном контексте это предполагает скорее результат получения информации от кого-либо, чем самостоятельное умозаключение на основе наблюдения. Но от кого мог Пилат получить такую информацию? И где была бы гарантия её объективности? Несомненно, в данном контексте речь идёт о том, что Пилат сам понял истинную причину процесса против Иисуса. В этом ему помогли как его личная проницательность, так и продолжительный опыт взаимодействия с иудейской элитой. Вот почему ВТД использует не глагол «wissen» («знать»), а «erkennen» («познавать»):

«Denn er erkannte, dass ihn die Hohenpriester aus Neid überliefert hatten».

Смысл высказывания верно передан в СРП: «Он понимал, что старшие священники выдали ему Иисуса из зависти».

30 Интересно замечание прп. Иоанна Лествичника о связи размышления и плача: «Некоторые, когда плачут, безвременно понуждают себя в это блаженное время не иметь совершенно никакого помышления, не разумея того, что слёзы без помышлений свойственны бессловесному естеству, а не разумному. Слеза есть порождение помышлений; а отец помышлений есть смысл и разум» (*Иоанн Лествичник, прп. Слово седьмое. О радостотворном плаче. Глава 17 // Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 2002. С. 87*).

Заключение

Автор надеется продолжить анализ переводческих решений ВТД в следующей статье, которая будет посвящена Евангелию от Луки.

Источники

- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Κείμενο-Μετάφραση στὴ δημοτικὴ. Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία, 2006.
- Bezae Codex Cantabrigiensis / ed. A. Ammassari. Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 1996.
- Byzantinischer Text Deutsch — die Evangelien / übersetzt von S'chi-Archimandrit Justin (Rauer). Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft, 2018.
- The Hebrew New Testament. Jerusalem: United Bible Societies, 1976.
- Иоанн Лествичник, *прп.* Слово седьмое. О радостотворном плаче // Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М.: Сретенский монастырь, 2002. С. 85–96.

Литература

- Нил (Лазаренко), *мон.* Богословско-экзегетические основания некоторых переводческих решений ВТД (на материале Евангелия от Матфея). Часть 1 // БВ. 2020. № 4 (39). С. 35–47.
- Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1988.
- Black M. Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag Kohlhammer, 1982.
- Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / Bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ¹⁵1979.
- Grundmann W. Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1977.
- Joslyn-Siemiatkoski D. The More Torah, The More Life. A Christian Commentary on Mishnah Avot. Leuven: Peeters, 2018.
- Joüon P. S. J., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- Lampe G. W. H., D. D. (ed.). A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Metzger B. M. Textual Commentary to the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Muraoka T. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven: Peeters, 2009.
- Strack H., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band II. München: Beck, 1983.
- Wellhausen J. Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin: De Gruyter, 1905 (²1911).

Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTB (Based on the Gospel of Mark)

Monk Nil (Lazarenko)

Orthodoxe Mönchsskrite des Heiligen Spyridon

Lahnstraße 31, 56379 Geilnau, Germany

Orthodoxeskritest.spyridon@t-online.de

For citation: Nil (Lazarenko), monk. "Theological and Exegetical Foundations of some Translation Solutions in BTB (Based on the Gospel of Mark)". *Theological Herald*, no. 1 (40), 2021, pp. 55–74 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.003

Abstract. The article continues the analysis of the new German translation of the Four Gospels in the Byzantine tradition (BTB). This time a number of passages from the Gospel of Mark are considered. Through comparison with other modern Gospel translations difficult passages are identified and discussed. Russian readers get the opportunity to acquaint themselves with interpretations contained (sometimes latently) in the NANTG text and its translations into the Western European languages. Special attention is devoted to the problem of Semitic (especially, Aramaic) background of some Markan expressions. Issues of grammar, text-criticism, and theology are discussed. Differences among the modern Russian translations are noted and evaluated. The article shows some strong points of the Byzantine textual tradition in comparison to the NANTG text.

Keywords: the Gospel, translation, German language, the Gospel in Slavonic and Russian translations, exegesis, Byzantine text, semantics, grammar, textual variants, Aramaic influence on the language of Mark

References

- Amassari A. (ed.) (1996) *Bezae Codex Cantabrigiensis*. Libreria Editrice Vaticano.
- Bauer W. (ed.) (1988) *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Black M. (1982) *Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag Kohlhammer.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F. (ed.) (1979) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Grundmann W. (1977) *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Joslyn-Siemiatkoski D. (2018) *The More Torah, The More Life. A Christian Commentary on Mishnah Avot*. Leuven: Peeters.
- Joüon P. S. J., Muraoka T. (2000) *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Lampe G. W. H., D. D. (eds.) (1972) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lazarenko N. (2020) "Theological and Exegetical Foundations of Some Translation Solutions in BTB (Based on Gospel of Matthew)". *Theological Herald*, no. 4 (39), pp. 35–47 (in Russian).

- Liddell H., Scott R. (eds.) (1968) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Metzger B. M. (1994) *Textual Commentary to the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Muraoka T. (ed.) (2009) *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters.
- Rauer J. (ed.) (2018) *Byzantinischer Text Deutsch – Die Evangelien*. Biel-Bienne: Schweizerische Bibelgesellschaft.
- Strack H., Billerbeck P. (1983) *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Vol. 2. München: Beck.

БОГОСЛОВИЕ

ТРИНИТАРНЫЕ КОНЦЕПЦИИ Г. У. ФОН БАЛЬТАЗАРА И Д. ХАРТА: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Александр Александрович Солонченко

ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Тринитарные концепции Г.У.фон Бальтазара и Д.Харта: сходства и различия // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 75–93. DOI: 10.31802/GV.2021.40.1.004

Аннотация

УДК 27-144.89

В статье исследуется учение о Святой Троице Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта. В первой части исследования автор описывает богословский метод Бальтазара и такие особенности его тринитарного учения, как внутритроичный кенозис, учение о дистанции, межличностная инаковость, свобода Лиц, учение о бытии Лиц как даре и взаимной любви. Во второй части автор описывает особенности богословского метода и тринитарных представлений Харта, выявляются сходства и различия последней с тринитарной концепцией Бальтазара. Автор приходит к заключению, что тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта имеют много общего: оба описывают внутритроичное бытие аналогическим методом, используют такие аналогии, как взаимный дар, любовь, общение, личность, дистанция, взаимопроникновение и др. В статье также отмечается, что в анализируемых концепциях есть и существенные различия: у Д. Харт нет учения о Филиокве, он не связывает половую дифференциацию людей с инаковостью Лиц Святой Троицы, исключает из тринитарного нарратива учение о кенозисе и др. Также автор отмечает сходство некоторых положений исследуемых концепций с тринитарными воззрениями протоиерея С. Булгакова.

Ключевые слова: тринитарные концепции, современное богословие, Бальтазар, Харт, Булгаков, аналогическое богословие, персонализм.

Введение

В своей книге «Созерцанием Троицы Святой...» протоиерей М. Аксёнов-Меерсон пишет, что в истории христианства можно обнаружить три эпохи, «когда богословие Троицы переживало новый подъём»¹. Первая эпоха связана с полемикой против арианства. Наиболее ярко в этот период проявили себя свт. Афанасий Великий, отцы-каппадокийцы на Востоке и блж. Августин на Западе. Вторая эпоха коснулась только Запады. Она связана с деятельностью таких авторов, как Ансельм Кентерберийский, Гуго и Ришар Сен-Викторские и Бонавентура. Третья эпоха началась в XX в. и продолжается до сих пор и на Востоке, и на Западе. На Востоке её появление связано с творчеством о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, П. Евдокимова и др. На Западе — с работами Ю. Мольтмана, Л. Боффа, Р. Паниккара, епископа Вальтера Каспера, К. Ла Кунья и др.

Следует признать, что если тринитарные учения представителей первой и второй эпох расцвета тринитарного богословия изучаются уже не один век, то концепции многих представителей третьей эпохи пока изучены мало. В данной статье предполагается сделать шаг в этом направлении. В статье будут исследованы особенности тринитарных учений Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта. Г. У. фон Бальтазар является одной из крупнейших фигур христианского богословия прошлого столетия. Д. Харт — один из ярчайших современных православных мыслителей. То, что Д. Харт называет свой *opus magnum* «Красота бесконечного» расширенной маргиналией на полях одной из страниц бальтазаровской трилогии, даёт основание для сравнительного анализа его тринитарной концепции с учением о Святой Троице Г. У. фон Бальтазара.

1. Тринитарная концепция Г. У. фон Бальтазара

В центре богословия Г. У. фон Бальтазара — *analogia entis* (аналогия бытия). *Analogia entis* — это формальный принцип философскобогословского мышления, при котором усматривается аналогия между бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно как на их сходство, так и на их различие. Аналогическое сходство позволяет описывать бытие Бога с помощью понятий, заимствованных из тварного мира.

1 Аксёнов-Меерсон М., *прот.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. М.; Киев, 2008. С. 19.

Аналогический богословский метод Г. У. фон Бальтазара предполагает убеждённость в том, что всё совершенство тварного мира, являющегося отображением и выражением Божественного, должно иметь прообраз в самом Боге². Также для него важна убеждённость в том, что домостроительные действия Бога — это не что иное, как проявление во времени вечных имманентных отношений Святой Троицы. В этом вопросе Г. У. фон Бальтазар иногда даже более радикален, чем К. Ранер, известная аксиома которого гласит: «Икономическая» Троица есть «имманентная» Троица, и «имманентная» Троица есть «икономическая» Троица»³. Для Г. У. фон Бальтазара даже икономический кенозис Христа есть проявление внутритроичного кенозиса.

Тема внутритроичного кенозиса Лиц Святой Троицы в тринитарной концепции Г. У. фон Бальтазара является центральной. Он описывает его аналогически. Отец в абсолютной отречённости «от всякой возможности быть Богом для Себя одного», полностью, без остатка дарует Себя, отдаёт Своё Божественное бытие Сыну⁴. Сын, получающий Божественное бытие от Отца, также самоотречённо дарует Себя, возвращает Божественное бытие Отцу⁵. Взаимоотдача и взаимодарение объединяют Их в Святом Духе⁶, который одновременно есть и «акт», и «плод» этой взаимоотдачи и взаимодарения. Это взаимное самодарование, совпадающее с радикальным самоотречением и являющееся круговой «передачей» Божественного бытия, конституирует Божественное бытие как бытие троичное. Таким образом, Г. У. фон Бальтазар переносит христианское учение о кенозисе, понимаемое как уничтожение и умаление второго Лица при Его Воплощении и домостроительной миссии⁷, из икономической сферы в имманентную и распространяет на все три Лица Святой Троицы, при этом внутритроичный кенозис он описывает как самоопустошение и самодарование Лиц в любви. Этот предвечный кенозис делает возможными все другие кенотические «движения» Бога: Творение, Завет и Воплощение⁸.

2 Polanco R. Understanding von Balthasar's Trilogy // *Theologica Xaveriana*. 2017. Vol. 184. P. 424.

3 См.: *Rahner K. The Trinity* / transl. J. Donceel. London; New York, 2001. P. 22.

4 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action* / transl. G. Harrison. San Francisco (CA), 1994. P. 323–324.

5 *Ibid.* P. 331.

6 *Ibid.* P. 324.

7 *Леонов В., прот. Кенозис* // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 446.

8 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV.* P. 331.

Перенос учения о кенозисе во внутритроичную сферу и распространение этого учения на все три Лица Святой Троицы в определённой степени сближает взгляды Г. У. фон Бальтазара с тринитарными воззрениями протоиерея С. Н. Булгакова, с учением которого фон Бальтазар был знаком и определённое влияние которого испытывал⁹. Он соглашается с С. Н. Булгаковым в том, что «последняя предпосылка кенозиса — это «самоотверженность» Лиц (как чистых реляций) во внутритроичной жизни любви»¹⁰. Но Г. У. фон Бальтазар резко критикует представление С. Н. Булгакова о том, что «исторический крест — это только феноменальный перевод метафизической Голгофы»¹¹. Г. У. фон Бальтазар исключает страдательные коннотации во внутритроичном кенозисе.

Внутритроичный кенозис, самоопустошение Отца есть не что иное, как предоставление «пространства» бытию Сына. Г. У. фон Бальтазар пишет: «Божественный акт, порождающий Сына, то есть второй способ участия в тождественном Божестве (и второй способ бытия), включает в себя установление абсолютной, бесконечной «дистанции»»¹². Эта абсолютная бесконечная «дистанция» позволяет существовать различию и бесконечной инаковости Сына. Именно эта имманентная дистанция между Лицами Святой Троицы является основанием трансцендентного различия, различия между Богом и миром. Он пишет: «Бесконечная дистанция между миром и Богом основана на другой — прототипической дистанции между Богом и Богом»¹³. Это же бесконечное различие и инаковость в Божественном бытии является основанием для различия в конечном внутримирном бытии, в том числе и для самого таинственного различия в творении — межличностной инаковости¹⁴.

Здесь уместно ещё раз напомнить, что Г. У. фон Бальтазар описывает Божественное бытие аналогически. Дистанция, различие и инаковость в Божественном бытии не однозначны/равнозначны дистанции,

- 9 Бальтазар неоднократно упоминает С. Булгакова в своих трудах. См., например: *Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord, Vol. VII: Theology: The New Covenant / transl. B. McNeil, CRV. Edinburgh; San Francisco (CA), 1989. P. 213–14; Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man in God / transl. G. Harrison. P. 264, n. 27; Фон Бальтазар Г. У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней / пер. с нем. М., 2006. С. 27 и др.*
- 10 *Фон Бальтазар Г. У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 28–29.*
- 11 По мнению Бальтазара, такое утверждение является гностическим. (Там же. С. 28. Примеч. 68.)
- 12 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV. P. 323.*
- 13 *Ibid. Vol. II. P. 266.*
- 14 *Williams R. Balthasar and the Trinity // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 44.*

различию и инаковости во внутримирном бытии, но имеют «всё большее несходство». Однако аналогическое описание предполагает и наличие сходства описываемых полюсов. Следовательно, как внутритроичная дистанция, различие и инаковость являются выражением любви Лиц, так и внутримирная (основанная на внутритроичной) дистанция, различие и инаковость есть благо. В этой системе координат грех есть не что иное, как крайнее проявление дистанции и инаковости тварного бытия. Учитывая, что тварное бытие есть аналогическое выражение Божественного, конечная «дистанция греха» находит у Г. У. фон Бальтазара свое основание в «бесконечной дистанции» Божественного бытия¹⁵. Безусловно, Г. У. фон Бальтазар не говорит о наличии греха в имманентном бытии Бога. Речь идёт, скорее, о том, что конечная свобода, делающая возможной «дистанцию греха», имеет аналогическую связь и основание в Божественной свободе, которая неразрывно связана с дистанцией и инаковостью Лиц.

Самоопустошение Отца, дающее дистанцию и инаковость и порождающее Сына, есть проявление свободы Отца. Свобода Отца есть отказ от «бытия-для-себя», отказ от бытия вне отношений, без любви. Отец свободно даёт бытие Сыну, Сын свободно принимает бытие от Отца. Но свобода Отца имеет не только активное проявление, а свобода Сына — не только рецептивное. Сын не только благодарно принимает бытие от Отца, но в ответном акте любви самоопустошает Себя и одаривает бытием Отца; а Отец не только одаривает бытием Сына, но и благодарно принимает дар бытия от Сына. Внутритроичная свобода Лиц одновременно и активна (дающая) и рецептивна (воспринимающая), а взаимная любовь Лиц — это одновременно как одаривание жизнью, так и благодарное получение жизни, как бытие позволяющее, так и бытие дозволенное¹⁶.

«Творение из ничего», как абсолютно свободный акт Бога, является проявлением «вовне» Его безосновной (ничто не довлеет над Лицами) внутритроичной свободы¹⁷. Бесконечная внутритроичная свобода, свобода в отношениях Лиц Святой Троицы является для Г. У. фон Бальтазара основанием и гарантом конечной свободы.

Таким образом, внутритроичные отношения являются отношениями в любви и свободе, что указывает на их «личностный характер». Однако эти отношения не есть нечто добавочное к личности. Они исходят из личности, но и личность становится собой только в отношениях.

15 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV. P. 323.*

16 *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 42.*

17 *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. P. 266.*

Г. У. фон Бальтазар говорит, что отношения между Отцом и Сыном нельзя рассматривать как добавление акта порождения второго Лица к бытию первого Лица, совершенной Личности. Сама «личность (the person) есть акт порождения, принесения (offering) себя и вытекания (flowing out) <...> чистая действительность»¹⁸. Отец «становится» / является Собой только в отношениях с Сыном и Святым Духом¹⁹. То же самое касается и других Лиц Святой Троицы, то есть личностные отношения есть то, без чего Божественные Личности не существуют, что конституирует троичность Божественного бытия. В то же время внутритроичные отношения — не что иное, как «чистая любовь и самоотверженность (selflessness)», «обеспечивающие» единство Святой Троицы²⁰. В любви Лица Святой Троицы проникают Друг в Друга, то есть упраздняется всякая возможность дистанции (как разделения) между Лицами, но при этом сохраняется Их инаковость (дистанция как различие).

В отношении вопроса о внутритроичном бытии Святого Духа Г. У. фон Бальтазар является убеждённым сторонником *Filioque*²¹. По его мнению, Святой Дух «является одновременно актом взаимной любви между Отцом и Сыном и плодом этого акта»²², осознанным союзом любви²³, единением этой любви²⁴, её избытком, вершиной и воплощением²⁵, взаимным персонифицированным даром Отца и Сына²⁶.

К другим, довольно смелым и спорным, тринитарным выводам Г. У. фон Бальтазар пришёл не без влияния со стороны Адриенны фон Шпайр. В своей книге «Мир молитвы» («Die Welt des Gebetes») А. Шпайр пишет о взаимной трансцендентности Божественных Личностей, которая делает возможным своего рода Их «превосхождение» Друг Друга и Их взаимное «поклонение»²⁷. Г. У. фон Бальтазар говорит под влиянием

18 *Balthasar H. U., von.* On the Concept of Person // *Communio*. 1986. Vol. 13.1. Person: Psychology and Spirituality. P. 26.

19 *Balthasar H. U., von.* *Theodrama: Theological Dramatic Theory*. Vol. III: *The Dramatis Personae: The Person in Christ* / transl. Graham Harrison. San Francisco (CA), 1992. P. 519.

20 *Balthasar H. U., von.* On the Concept of Person // *Ibid.* P. 25–26.

21 См., например: *Бальтазар Г. У., фон.* *Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы* / пер. с нем. М., 2019. С. 234.

22 *Balthasar H. U., von.* *TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth* / transl. G. Harrison. San Francisco (CA), 2005. P. 243.

23 *Ibid.*

24 *Balthasar H. U., von.* *Theodrama: Theological Dramatic Theory*. Vol. IV. P. 326.

25 *Balthasar H. U., von.* *TheoLogic: Vol. III*. P. 160.

26 *Ibid.* P. 226–227. Бальтазар утверждает, что «Дух всегда описывается как “дар” обоих» (*Фон Бальтазар Г. У.* Пасхальная тайна. Богословие трёх дней. С. 21).

27 См.: *Williams R.* *Balthasar and the Trinity*. P. 44.

А. Шпайр об инаковости Лиц как об Их бесконечной трансцендентности Друг Другу²⁸ и даже о взаимной непостижимости.

Под её же влиянием Г. У. фон Бальтазар приходит к ещё более спорному утверждению: якобы различие в Боге, инаковость Лиц является основой гендерной дифференциации в творении²⁹. Он считает, что если различия тварного мира имеют аналогическое основание в Боге, то это должно относиться и к половому различию. Поэтому Г. У. фон Бальтазар размышляет о «сверхмужественности» и «сверхженственности» Лиц Святой Троицы³⁰, которые проявляются во внутритроичном бытии как активные (дарение Божества) и пассивные (принятие дара Божества) «действия» Лиц соответственно.

Анализ тринитарных воззрений Г. У. фон Бальтазара позволяет вместе с Р. Уильямсом констатировать: насколько бальтазаровское учение о Святой Троице является традиционным (для католического богословия), настолько оно является и своеобразным³¹. Это своеобразие наиболее ярко проявляется в следующих моментах:

- во-первых, в описании внутритроичного бытия Лиц как кенозиса (самоопустошения и самоотречения);
- во-вторых, в новой трактовке инаковости Лиц, в подчёркивании их радикальных различий (через понятия дистанции и трансцендентности);
- в-третьих, это своеобразие проявляется в описании отношений Лиц через категорию свободы, которая традиционно использовалась не для описания внутритроичного бытия, а для указания на Его трансцендентность, для того чтобы подчеркнуть независимость Божественного бытия от мира;
- в-четвёртых, в утверждении тринитарного различия как основы всех внутримирных различий, что приводит к предположению о наличии аналогической связи внутримирной половой дифференциации с имманентным бытием Бога.

28 См., например: *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II. P. 258.* Нужно отметить, что для Г. У. фон Бальтазара эта «трансцендентность» Лиц Святой Троицы всегда неразрывна с Их глубочайшим взаимопроникновением (см. *Ibid.*).

29 *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 45.*

30 См., например: *Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III. P. 283; Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act / transl. G. Harrison. San Francisco (CA), 1998. P. 91 и др.*

31 *Williams R. Balthasar and the Trinity. P. 49.*

А. Николс утверждает, что Г. У. фон Бальтазар выстраивает свою тринитарную концепцию, не впадая в крайности радикального эссенциализма, для которого рождение Сына и исхождение Святого Духа есть «действие» сущности Отца, и крайности радикального персонализма, для которого Отец рождает Сына и изводит Духа не из своей сущности, а только из своей Личности³². Действительно, для Г. У. фон Бальтазара Божественная сущность имеет бытие только в Лицах Троицы, а Лица Троицы немислимы без сущности. Для него вечное рождение Сына Отцом и изведение Святого Духа Отцом и Сыном тождественны внутритроичной любви, единой Божественной сущности и бытию. Однако описание внутритроичных отношений в драматических и экзистенциальных терминах всё-таки сближает Г. У. фон Бальтазара с персонализмом. Хотя бальтазаровская тринитарная концепция и не является радикальным персонализмом, но всё же это персонализм.

Описание Г. У. фон Бальтазаром Лиц Святой Троицы как «таинственных или непостижимых друг для друга, объектов почитания друг друга» в некоторой степени напоминает учение о трёх отдельных субъектах³³. Конечно, Г. У. фон Бальтазар неоднократно пишет о едином действии Лиц Святой Троицы³⁴. Однако его описание внутритроичного бытия Лиц с Их свободой, трансцендентностью и непостижимостью Друг для Друга всё же имеет крен от единства к троичности. По мнению Р. Уильямса, Г. У. фон Бальтазара полезно читать параллельно с К. Бартом, который, наоборот, уклоняется от троичности к единству, у него Святая Троица предстаёт как единый субъект, обладающий тремя модусами бытия³⁵.

2. Тринитарная концепция Д. Харта: сходства и различия с тринитарной концепцией Г. У. фон Бальтазара

Основанием любого нарратива о Святой Троице, считает Д. Харт, должна быть убеждённость в том, что в Своём домостроительстве Бог проявляет Себя таким, каков Он есть от вечности. Д. Харт прямо ссылается

32 Nichols A. *The Theo-Logic // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge, 2004. P. 165.

33 Williams R. *Balthasar and the Trinity*. P. 50.

34 См., например: *Фон Бальтазар Г. У. Теология. II. Истина Бога* / пер. с нем. М., 2018. С. 11, где Г. У. фон Бальтазар пишет: «...разграничительная линия между делом Логоса и делом Пневмы искусственна».

35 Williams R. *Balthasar and the Trinity*. P. 50.

на так называемую «аксиому Ранера»³⁶. По его мнению, если мы считаем, что описание Святой Троицы в её домостроительстве нельзя применять к имманентной Святой Троице, то мы «подрываем всю восточную патристическую традицию тринитарной догматики»³⁷ и приходим к выводу, что вообще ничего не можем сказать о Боге в Самом Себе. Эта убежденность, так точно выраженная в «аксиоме Ранера», является для Д. Харта единственным основанием для тринитарного богословия.

Принятие этой аксиомы таит в себе опасность: впасть в искушение, воспринять её как отмену какого-либо различия между внутритроичным бытием Бога и «Его благодатным присутствием внутри истории», как это обнаруживается, например, в гегелевской логике³⁸. Проявление Бога в истории не есть Его становление, обретение Своей идентичности или Его манифестация. Бог, чтобы быть Богом, не нуждается в творении. Творение мира ничего не добавляет к Его бытию и ничего не убавляет в нем. Между Творцом и творением нет «субстанциональной» связи³⁹. Бог творит мир не по необходимости, а свободно. Творение есть свободный дар Бога.

Итак, домостроительные действия Святой Троицы не есть её становление или конституирование. Они есть не что иное, как проявление во времени её вечного имманентного бытия. Отношения Лиц Святой Троицы, которые явлены в домостроительстве, тождественны Их имманентным отношениям⁴⁰. В этой убежденности Д. Харт следует за Г. У. фон Бальтазаром, и эта убежденность даёт ему, как и Бальтазару, основание для аналогического описания внутритроичного бытия.

По Д. Харту, христианский Бог бесконечен и бесконечно прекрасен⁴¹. Бесконечное совпадает с прекрасным, красота есть природа вечности. Красота есть то, что «видят» Лица Троицы, «взираая» Друг на Друга⁴².

«Истинная красота — это не идея прекрасного, не статичный первообраз в “разуме” Бога, а бесконечная “музыка”, драма, искусство, достигающее совершенства в беспредельном динамизме жизни Троицы»⁴³.

36 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М., 2010. С. 235. См.: Rahner K. The Trinity. P. 22.

37 Харт Д. Б. «Миф о расколе». Ч. 1 / пер. О. Давыдова. URL: <https://bogoslav.ru/article/6027310>.

38 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 237.

39 Там же. С. 239.

40 Там же. С. 254.

41 Там же. С. 268.

42 Там же.

43 Там же.

Красота — это тринитарное бытие Бога.

Ссылаясь на слова апостола Иоанна (см. 1 Ин. 4, 8), Д. Харт говорит, что принципом тринитарного бытия Бога является любовь⁴⁴. Внутритроичная любовь описывается у Харта через понятие *περιχώρησις* (перихоресис), которое он сближает по смыслу с *τέρψις* (радость, наслаждение), *χορεύειν* (танец), *τέρψιχорος* (наслаждающийся танцем)⁴⁵. Также Д. Харт подразумевает под «перихоресисом» «взаимную отдачу», «вмещение в себя», «взаимосодержание» Лиц, Их «прозрачность» Друг для Друга, «взаимообращённость», абсолютную отдачу Себя Другому⁴⁶. При этом Сущность Бога, «в силу перихоретического динамизма Троицы», есть сущность «в пути», вечное дарение, передача в любви всего, что есть Отец, Сыну и Святому Духу, «непрестанное возобновление этого дара»⁴⁷. То есть аналогия любви как «перихоресиса» неразрывно связана с аналогией дара.

Бог есть вечный дар бытия, «разделяющий себя дар, обращённый к другому»⁴⁸. Тринитарное бытие через аналогию дара Д. Харт описывает так: «В Троице дар целокупен и всецело явлен: Отец дарует себя Сыну и снова Духу, Сын приносит всё в Духе в дар Отцу, а Дух возвращает всё Отцу через Сына, в вечности»⁴⁹. Суть Божественной любви — «принимать всё, всё отдавая»⁵⁰. Святая Троица — это круговое движение дарения и принятия, это «событие любви», в котором любовь предшествует всякому «Я»⁵¹. Любовь понимается как дарующее себя самоотвержение, которое совершается уже прежде, чем какое-либо «Я» сможет «выделиться и стать чем-то индивидуальным и изолированным»⁵². Ссылаясь на о. П. Флоренского, Д. Харт пишет:

«...каждое Я в Боге есть также не-Я и, скорее, Ты; ведь “круговое выступание” Божественных Лиц — это всегда отказ от Я в пользу другого — и в раскрытости навстречу другому»⁵³. Нетрудно заметить сходство такого понимания внутритроичного перихоресиса с бальтазаровским учением о внутритроичном самодаровании Лиц.

44 Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 377.

45 Там же. С. 265.

46 Там же. С. 261.

47 Там же. С. 381.

48 Там же. С. 353.

49 Там же. С. 404.

50 Там же. С. 377.

51 Там же. С. 260.

52 Там же.

53 Там же.

Так как любовь есть отдавание себя Другому, то любовь есть дар расстояния. Это расстояние следует понимать онтологически, а не как пространственную или временную протяжённость⁵⁴. Расстояние — это дистанция между обращением и откликом⁵⁵, дарованием и принятием дара. Бог есть акт «всякого дистанцирования»⁵⁶, которое даёт возможность / обуславливает различие Лиц. Здесь Д. Харт опять соглашается с Г. У. фон Бальтазаром, сближавшим понятия дистанции и различия.

Мышление о дистанции как различии превосходит всякую тотальность. Оно «находится за пределами всяких метафизических схем (например, гегелевских или делёзовских), оно есть онтология, не нуждающаяся в решительном отрицании и в какой-либо обязательной тенденции к противопоставлению или разрыву»⁵⁷. Отец, предвечно рождая Сына и изводя Святого Духа, «делает себя другим» (“others” himself) в себе и включает в себя всякую инаковость»⁵⁸. Таким образом, бытие каждого Лица Святой Троицы — это не только взаимопроникновение, но и дистанцирование, не только единство, но и различие, не только любовь, но и Личность.

Пolemически заострённую формулу любви, предшествующей всякому «Я», Д. Харт уравнивает словами о совпадении Отношения / Любви и Личности / Инаковости, «языка “существующих отношений” и речи “божественных Личностей”»⁵⁹. Личности немислимы без «дифференцирующей» любви, как любовь немислима без Личностей, в каждой из которых «всецело отражаются, содержатся и пребывают два других Лица»⁶⁰. Итак, в Божественном бытии Любовь всегда личностна, она исходит из Личности, но и Личность не существует вне Любви. В этом вновь видна отсылка к Г. У. фон Бальтазару, для которого личность тождественна акту общения.

Здесь важно подчеркнуть, что Д. Харт, в отличие от Г. У. фон Бальтазара и многих других персоналистов, при описании внутритроичного бытия избегает употребления категории «свобода». Это, однако, не значит, что троичность бытия понимается им как результат некой необходимости, которая довлеет над Отцом и принуждает Его к рождению Сына

54 *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 260.

55 *Бублик К.* Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» // Схід. 2016. № 1 (141). С. 59.

56 *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 275.

57 Там же. С. 273.

58 Там же. С. 275.

59 *Бублик К.* Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» // Схід. 2016. № 1 (141). С. 60.

60 *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 261.

и изведению Святого Духа. Описание внутритроичных отношений как любви, дара и взаимной отдачи исключает понимание отношений Лиц и их троичности как навязанной необходимости⁶¹. Д. Харт намеренно уклоняется от употребления категории свободы для того, чтобы исключить понимание бытия Бога как акта своего выбора, а Самого Бога как того, кто выбирает между бытием Бога или чем-то ещё. Он пишет, что «одно дело — сказать, что Бог есть свой собственный акт, если иметь в виду, что Он есть *actus purus* [чистый акт]»⁶², и другое дело — заявить, что «Бог есть акт своего выбора», то есть событие и результат этого выбора⁶³.

Также внутритроичная любовь описывается Д. Хартом как «чистая позитивность и чистая активность», «апатейя» (бесстрастие), содружество, радость, дружелюбие, отзывчивость, счастье, общение, блаженство, совершенный восторг, круговая взаимность, отношение (*σχέσις*) и др.

Такое описание внутритроичной любви и отождествление её с «перихоресисом» наделяет понятие «перихоресис» новыми коннотациями. Это понятие использовалось святыми отцами как в христологии, где оно означало взаимопроникновение Божественной и человеческой природ во Христе (без их слияния), так и в тринитарной концепции, где оно указывало на взаимопроникновение Ипостасей (без Их слияния). В тринитарной концепции его использовал, например, прп. Иоанн Дамаскин, описывая отношение Ипостасей Троицы:

«три ипостаси находятся одна в другой взаимно», несложно и неслиянно⁶⁴. Ипостаси «не слагаются и не сливаются», они «соединяются <...> не сливаясь, но совокупно друг с другом пребывая и друг друга проникая (*περὶ ὁμοῦσις*) без всякого смешения и слияния»⁶⁵. Ипостаси «одна другую неслиянно проникают»⁶⁶.

- 61 Харт пишет: «божественная перихореза, которая не подчиняется никакой необходимости» (Там же. С. 240).
- 62 Там же. С. 245. Примеч. 8.
- 63 Здесь Харт выступает не против Бальтазара, который хотя и употребляет в тринитарной концепции категорию свободы, однако нигде не подразумевает и не описывает тринитарное бытие как выбор, а против ошибочного в этом плане учения Роберта Дженсона (Robert W. Jensen). См.: *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 242–247.
- 64 *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa I* // PG. 94. Col. 825A:14–V:1; Рус. пер. А. И. Сагарды: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры I, 8 (цит. по: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / [под ред. А. И. Сагарды]. СПб., 1913. Т. 1. С. 172).
- 65 *Ibid* // PG. 94. Col. 829A:14–16; Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 174.
- 66 *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa III, 5* // PG. 94. Col. 1000B:10–11; Рус. пер. С. М. Зарина: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры III, 5 (цит. по: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / [под ред. А. И. Сагарды]. Т. 1. С. 248).

Нетрудно заметить отличия в употреблении этого понятия Д. Хартом. Он расширяет его границы и наделяет персоналистскими коннотациями, такими как любовь, взаимообращённость, взаимодарение и др. В этом Д. Харт сближается с протоиереем С. Булгаковым, который, как утверждает протоиерей М. Аксёнов-Меерсон, был одним из первых христианских мыслителей, наделивших «перихоресис» персоналистским смыслом⁶⁷.

Описание внутритроичного бытия как взаимной любви Лиц Святой Троицы сближает концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта с тринитарным учением протоиерея С. Булгакова⁶⁸, с трудами которого они были хорошо знакомы⁶⁹. В целом традиция описывать внутритроичное бытие как взаимную любовь Лиц Святой Троицы восходит к тринитарному учению блж. Августина и Ришара Сен-Викторского. У блж. Августина эта идея имплицитно присутствует в его «социальной» модели описания Святой Троицы как Любящего, Любимого и Любви⁷⁰. Ришар Сен-Викторский выражает эту идею более эксплицитно: «Разве “быть” для кого-нибудь из них [Лиц Св. Троицы. — А. Солонченко] иное, чем “любить”, а “любить” — [иное], чем “быть”?»⁷¹ И далее он пишет: «Для каждого из Трёх Его Лиц бытие то же самое, что и Его любовь»⁷². Для восточных отцов более характерно описывать именем «любовь» одно из свойств Бога, Его действие, то есть то, как Бог проявляет Себя в творении.

Другой аналогией, посредством которой Д. Харт описывает Божественное бытие, является аналогия музыки. По его мнению, эта аналогия — особенно удачный способ «описать аналогию между творением и тринитарной жизнью»⁷³. Он пишет, что Бог есть сверхъестественный Музыкант⁷⁴, а тринитарный «перихоресис» есть бесконечно творимая

67 Аксёнов-Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой. Парадигма Любви в русской философии троичности. С. 31.

68 См., например: Булгаков С. Н. Труды о Троичности / сост., подг. текста и прим. А. Резниченко (Исследования по истории русской мысли; т. 6). М., 2001. С. 117.

69 Как Г. У. фон Бальтазар, так и Д. Харт в своих работах часто ссылаются на труды прот. С. Булгакова.

70 *Augustinus Hipponensis. De Trinitate. VI 5.7; VIII 10.14; XV 19.37.*

71 *Ришард Сен-Викторский. О Троице: [Фрагменты] / пер. и прим. Г. Козлова // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной. СПб., 2001. Т. 1. С. 365.*

72 Там же. С. 366.

73 *Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 416.*

74 *Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2017. С. 102.*

«музыка гармонической дифференциации»⁷⁵. В другом месте он замечает, что беспредельный динамизм жизни Троицы — это бесконечная «музыка»⁷⁶. Божественное бытие не является какофонией, диссонансом и хаотичным шумом. Как музыка имеет свой ритм, порядок, меру и гармонию, так Святая Троица есть «открытая, многообразная и совершенная полифония Отца, Сына и Духа»⁷⁷.

Ещё одной аналогией употребляемой Д. Хартом в тринитарном дискурсе является аналогия текста и языка. Божественное бытие не есть немота, пустословие или бессмыслица; скорее, это вечная речь⁷⁸, «полнота речи»⁷⁹, риторика любви⁸⁰. Д. Харт пишет: «Бог есть, так сказать, бесконечный дискурс, заключающийся в совершенном высказывании своего Слова и в беспредельном многообразии “ответа” Духа»⁸¹. Бытие Бога есть язык любви, который «никогда не выражается в иерархиях абстрактного “смысла” и не становится “таксономическим”»⁸².

Таким образом, аналогический метод позволяет Д. Харту применить к описанию Божественного бытия такие аналогии как красота, любовь, дар, личность, музыка и др.

Необходимо отметить, что упомянутая выше «аксиома Ранера», утверждающая тождество имманентной и домостроительной Троицы, которая лежит в основании тринитарных воззрений Д. Харта, может приводить к некоторым затруднениям. Д. Харт неоднократно подчёркивает, что отношения Лиц и Их *taxis* (порядок) в Божественном домостроительстве соответствуют отношениям и *taxis* в имманентном Божественном бытии⁸³. Но тогда тринитарная формула исхождения Святого Духа только от Отца теряет легитимность, ибо в домостроительстве Святого Духа посылает апостолам Христос (см. Ин. 20, 23), то есть во-человечевшийся Сын. Это означает, что аксиома Ранера предполагает либо учение о Филиокве, то есть исхождение Святого Духа и от Отца, и от Сына, либо учение об исхождении Святого Духа от Отца через Сына. Сам Д. Харт нигде не употребляет Филиокве, но иногда в тринитарном

75 *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 430.

76 Там же. С. 268.

77 Там же. С. 266.

78 Там же. С. 445.

79 Там же. С. 437.

80 Там же. С. 445.

81 Там же. С. 437.

82 Там же. С. 448.

83 Там же. С. 240; *Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // *Modern Theology*. 2002. Vol. 18. Issue 4. P. 553; и др.

контексте использует формулу «от Отца через Сына»⁸⁴. В то же время он настаивает на том, что необходимо ослабить атаку на филиоквизм со стороны «преувеличенного “фотианизма”», к которому он относит некоторых современных православных богословов⁸⁵. Такая позиция Д. Харта принижает значимость богословских споров вокруг Филиокве, имевших место в истории христианства начиная с IX в.

Тритарная концепция Д. Харта, как было показано выше, имеет ряд сходств с тринитарным учением Г. У. фон Бальтазара. Однако сохраняет и существенные отличия. В отличие от Г. У. Бальтазара, дар у Д. Харта не отождествляется со Святым Духом как плодом взаимной любви Отца и Сына. По Д. Харту, в тринитарном бытии аналогия дара описывает круговое «движение» любви всех трёх Лиц.

Другое отличие — Д. Харт не считает возможным видеть в инаковости Лиц Святой Троицы основу половой дифференциации людей, как это подразумевается у Г. У. фон Бальтазара. При этом стоит признать, что логика Бальтазара в этом отношении является более последовательной, поскольку аналогический метод, которого придерживаются оба мыслителя, предполагает, что всё тварное бытие является аналогическим отражением того, что есть в Божественном существовании, то есть половая дифференциация в творении должна быть аналогическим отражением Божественного бытия. В то же время позиция Д. Харта по этому вопросу является для христианского богословия более традиционной.

Ещё одно важное отличие: Г. У. фон Бальтазар делает внутритроичный кенозис центром своей тринитарной концепции, тогда как Д. Харт практически не использует понятия «кенозис», «самоопустошение», «самоуничтожение» при описании имманентного Божественного бытия. Справедливости ради следует отметить, что поскольку тринитарные воззрения Д. Харта основаны на учении о тождестве имманентной и икономической Святой Троицы, то это всё-таки предполагает наличие кенозиса во внутритроичном бытии⁸⁶. Однако внутритроичное бытие у Д. Харта описывается как радость, ликование, счастье, а потому лишено какого-либо драматического пафоса, присущего тринитарной концепции Г. У. фон Бальтазара.

84 См.: *Харт Д. Б.* «Миф о расколе». Ч. 1 / пер. О. Давыдова. URL: <https://bogoslov.ru/article/6027310>; *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 305.

85 *Харт Д. Б.* «Миф о расколе». Ч. 1.

86 Сам Харт в одном месте всё же говорит о внутритроичном кенозисе: «...само деяние кеносиса для Бога не новый акт, так как вечное бытие Бога само есть в каком-то смысле кеносис, самоизлияние Отца в Сыне, в радости Духа» (*Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. С. 536).

Заключение

Итак, необходимо констатировать, что тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта имеют много общего: оба описывают внутритроичное бытие аналогическим методом, используют такие аналогии, как взаимный дар, любовь, общение, личность, дистанция, взаимопроникновение и др. Оба мыслителя подходят к рассмотрению Святой Троицы в персоналистском ключе и расширяют область катафатического описания внутритроичного бытия.

Однако в их концепциях просматриваются и существенные различия: у Д. Харта нет учения о Филиокве, он не связывает половую дифференциацию людей с инаковостью Лиц Святой Троицы, избегает говорить о внутритроичном кенозисе, исключает из тринитарного нарратива драматический пафос, присущий Г. У. фон Бальтазару. Если у Г. У. фон Бальтазара Лица Святой Троицы Друг для Друга трансцендентны, таинственны и непостижимы, то у Д. Харта. Они Друг для Друга «прозрачны». Всё это позволяет сделать вывод: в своей тринитарной концепции Д. Харт использует идеи Г. У. фон Бальтазара избирательно.

Источники

- Augustinus Hipponensis. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098.*
- Balthasar H. U., von. On the Concept of Person // Communio. 1986. Vol. 13.1. Person: Psychology and Spirituality. P. 18–26.*
- Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord, Vol. VII: Theology: The New Covenant / transl. B. McNeil, CRV. Edinburgh; San Francisco (CA): T. and T. Clark; Ignatius Press, 1989.*
- Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man in God / transl. G. Harrison. San Francisco (CA): Ignatius Press, 1990.*
- Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ / transl. G. Harrison. San Francisco (CA): Ignatius Press, 1992.*
- Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action / transl. G. Harrison. San Francisco (CA): Ignatius Press, 1994.*
- Balthasar H. U., von. Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act / transl. G. Harrison. San Francisco (CA): Ignatius Press, 1998.*
- Balthasar H. U., von. TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth / transl. G. Harrison. San Francisco (CA): Ignatius Press, 2005.*
- Joannes Damascenus. De fide orthodoxa // PG. T. 94. Col. 789–1228A.*
- Rahner K. The Trinity / transl. J. Donceel. London; New York: Continuum, 2001.*

- Булгаков С. Н.* Труды о Троичности / сост., подг. текста и прим. А. Резниченко. М.: ОГИ, 2001. (Исследования по истории русской мысли; т. 6).
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры I, III // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / пер. с греч. [А. И. Сагарды, под ред. А. И. Сагарды]. Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение». СПб.: Изд. Имп. СПбДА; Тип. М. Меркушева, 1913. Т. 1. С. 157–186, 240–294.
- Рихард Сен-Викторский.* О Троице: [Фрагменты] / пер. и прим. Г. Козлова // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. / под ред. С. С. Неретиной. СПб.: РХГИ, 2001. Т. 1. С. 361–371.
- Фон Бальтазар Г. У.* Пасхальная тайна. Богословие трёх дней / пер. с нем. М.: ББИ, 2006. (Серия «Современное богословие»).
- Фон Бальтазар Г. У.* Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы / пер. с нем. М.: ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»).
- Фон Бальтазар Г. У.* Теологика. II. Истина Бога / пер. с нем. М.: ББИ, 2018. (Серия «Современное богословие»).
- Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. (Серия «Современное богословие»).
- Харт Д. Б.* «Миф о расколе». Часть 1 / пер. О. Давыдова. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6027310> (дата обращения 2. 12. 2020).

Литература

- Аксёнов-Меерсон М., прот.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. М.; Киев: Аксёнов-Меерсон; Дух и Литера, 2008.
- Бублик К.* Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» // Схід. 2016. № 1 (141). С. 58–62.
- Грицишин В. П.* Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2017.
- Леонов В. прот.* Кеносис // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 446–453.
- Hart D. B.* The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis // Modern Theology. 2002. Vol. 18. № 4. P. 542–556.
- Nichols A.* The Theo-Logic // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / ed. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 158–174.
- Polanco R.* Understanding Von Balthasar's Trilogie // Theologica Xaveriana. 2017. Vol. 184. P. 411–430.
- Williams R.* Balthasar and the Trinity // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / eds. E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 37–50.

Trinitarian Concepts of G. U. von Balthasar and D. Hart: Similarities and Differences

Alexander A. Solonchenko

assistant at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "Trinitarian Concepts of G. U. von Balthasar and D. Hart: Similarities and Differences". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 75–93 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.004

Abstract. The article examines the doctrine of the Holy Trinity by H.U. von Balthasar and D. B. Hart. In the first part of the article, the author describes the theological method of Balthasar and such features of his Trinitarian teaching as eternal kenosis in the life of God, the doctrine of distance, interpersonal otherness, freedom of Persons, the doctrine of the existence of Persons as a gift and mutual love. In the second part of the article, the author describes the features of Hart's theological method and triadology, identifies its similarities and differences with the Trinitarian concept of Balthasar. The author comes to the conclusion that the triadological concepts of H.U. von Balthasar and D. Hart have much in common: both describe the trinitarian Being by an analogical method, use such analogies as mutual gift, love, communication, personality, distance, interpenetration, etc. The article also notes that there are significant differences in the analyzed concepts: D. Hart does not have the doctrine of the Filioque, he does not connect the sexual differentiation of people with the otherness of the Persons of the Holy Trinity, he excludes the doctrine of kenosis from the trinitarian narrative etc. The author also notes the similarity of some provisions of the studied concepts with the triadological views of Archpriest S. Bulgakov.

Keywords: triadology, contemporary theology, Balthasar, Hart, Bulgakov, analogous theology, personalism.

References

- Aksenov-Meerson M. (2008) *Sozercaniem Troicy Svyatoj... Paradigma Lyubvi v russkoj filosofii troichnosti* [Contemplation of the Holy Trinity... Paradigm of Love in Russian Trinity Philosophy]. Moscow; Kiev: Aksenov-Meerson; Dukh i Litera (in Russian).
- Balthasar H. U. (1986) "On the Concept of Person". *Communio*, vol. 13, no. 1, pp. 18–26.
- Balthasar H. U., McNeil B. (ed.) (1989) *The Glory of the Lord. Vol. VII: Theology: The New Covenant*. Edinburgh; San Francisco (CA): T. and T. Clark; Ignatius Press.
- Balthasar H. U., Harrison G. (ed.) (1990) *Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. II: The Dramatis Personae: Man in God*. San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H. U., Harrison G. (ed.) (1992) *Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. III: The Dramatis Personae: The Person in Christ*. San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H. U., Harrison G. (ed.) (1994) *Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. IV: The Action*. San Francisco (CA): Ignatius Press.

- Balthasar H. U., Harrison G. (ed.) (1998) *Theodrama: Theological Dramatic Theory. Vol. V: The Last Act*. San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H. U., Harrison G. (ed.) (2005) *TheoLogic: Vol. III: The Spirit of Truth*. San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H. U. (2006) *Paskhal'naya tajna. Bogoslovie trekh dnei* [Easter Mystery. Theology of Three Days]. Moscow: Biblical Theological Institute Publishing House (in Russian).
- Balthasar H. U. (2019) *Slava Gospoda. Bogoslovskaya estetika. Tom I: Sozercanie formy* [Glory to the Lord. Theological Aesthetics. Volume I: Contemplation of Form]. Moscow: Biblical Theological Institute Publishing House (in Russian).
- Balthasar H. U. (2018) *Teologika. II. Istina Boga* [Theology. Volume II. Truth of God]. Moscow: Biblical Theological Institute Publishing House (in Russian).
- Bublik K. (2016) "Koncept osobistosti u knizi Devida Harta 'Krasa neskinchennogo'" ["The Concept of Personality in David Hart's Book 'The Beauty of the Infinite'"]. *Skhid*. № 1 (141), pp. 58–62 (in Ukrainian).
- Bulgakov S. N., Reznichenko A. (ed.) (2001) *Trudy o Troichnosti* [Works on Trinity]. Moscow: United Humanitarian Publishing House (Issledovaniya po istorii russkoj mysli [Studies in the History of Russian Thought]; 6) (in Russian).
- Gricishin V. P. (2017) *Pravoslavna dumka dobi postmodernu: filsofs'ko-religieznahij analiz* [Orthodox Thought of the Postmodern Age: Philosophical and Religious Analysis]. Dis. PhD in Theology. Kiev: National Pedagogical University Named After M. P. Drahomanov (in Ukrainian).
- Hart D. B. (2002) "The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on Vestigia Trinitatis". *Modern Theology*, vol. 18, no. 4, pp. 542–556. DOI:10.1111/1468-0025.00203
- Hart D. B. (2010) *Krasota beskonechnogo: Estetika hristianskoj istiny* [The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth]. Moscow: Biblical Theological Institute Publishing House (in Russian).
- Hart D. B., Murphy F. A., Asprey Ch., Davydov O. (eds.) (2020) «Mifo raskole». *Chast' 1* [«The Myth of Schism». Part 1]. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6027310> (27. 04. 2020) (in Russian).
- Kozlov G. (ed.) (2001) "Richard Sent-Viktorskiy. O Troice: Fragmenty" ["Richard of Saint Victor. About the Trinity: Fragments"] in S. S. Neretina (ed.) *Antologiya srednevekovoj mysli: Teologiya i filosofiya evropejskogo Srednevekov'ya* [Anthology of Medieval Thought: Theology and Philosophy of the European Middle Ages], 2 vols. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute, vol. 1, pp. 361–371 (in Russian).
- Leonov V. (2013) "Kenosis". *Orthodox Encyclopedia*, vol. 32, pp. 446–453 (in Russian).
- Nichols A. (2004) "The Theo-Logic" in E. T. Oakes, D. Moss (eds.) *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 158–174.
- Polanco R. (2017) "Understanding von Balthasar's Trilogy". *Theologica Xaveriana*, vol. 184, pp. 411–430.
- Rahner K., Donceel J. (ed.) (2001) *The Trinity*. London; New York: Continuum.
- Williams R. (2004) "Balthasar and the Trinity" in E. T. Oakes, D. Moss (eds.) *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37–50.

«ЕВХАРИСТИЯ. ТАИНСТВО ЦАРСТВА» КАК ПРИМЕР СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ И БОГОСЛОВСКИХ ВЗГЛЯДОВ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Священник Александр Ермолин

магистр богословия

аспирант Московской духовной академии

старший преподаватель кафедры богословия и философии

Казанской духовной семинарии

420037, Татарстан, г. Казань, ул. Челюскина, д. 31а

kazpds@kazpds.ru

Для цитирования: *Ермолин А. В., свящ.* «Евхаристия. Таинство Царства» как пример становления личности и богословских взглядов протопресвитера Александра Шмемана // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 94–109. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.005

Аннотация

УДК 271.2-284 (929)

На основании источников рассматривается написание протопресвитером Александром Шмеманом главной книги его жизни — «Евхаристия. Таинство Царства». Цель анализа — проследить изменение отдельных взглядов и суждений отца Александра и историю формирования финального текста его главного богословского труда. Для этого были проанализированы «Дневники» отца Александра и его публикации на страницах «Вестника Русского Студенческого Христианского Движения». Два эти источника (один личного, а другой открытого характера) позволили представить, как шла работа над текстом книги, как многие её аспекты переосмыслились и переписывались практически до последних дней жизни автора. Многие мысли относительно Евхаристии были опубликованы отцом Александром в «Вестнике». С одной стороны, многие идеи в книге повторяются, например, понимание богословия через богослужение. С другой стороны, «Евхаристия» — это действительно главный труд жизни отца Александра, и в ней он переосмыслил многие аспекты своих взглядов. Одной из сложных глав, которую Шмеман переписывал неоднократно, стала глава «Таинство Святого Духа». Во многом это связано

с попыткой автора рассмотреть проблему Востока и Запада, православия и католицизма на страницах данной главы.

Ключевые слова: Евхаристия, «Евхаристия. Таинство Царства», протопресвитер Александр Шмеман.

Введение

«Евхаристия. Таинство Царства» — самая известная работа протопресвитера Александра Шмемана.

«Книга эта — не учебник литургического богословия и не учёное исследование. Я писал её в редкое свободное время, часто прерывая её, и теперь, соединяя все эти главы воедино, я не претендую ни на полноту, ни на систематичность»¹.

Этими словами Александр Шмеман начинает книгу «Евхаристия». Он подписал её ноябрём 1983 г., а 13 декабря 1983 г.ода, спустя месяц после завершения книги, отец Александр умер.

В своих дневниковых тетрадках он напишет 13 апреля 1981 г.:

«Я знаю твёрдо, что до смерти мне нужно кончить мою “Литургию”, ибо в этой книге и нужно сказать всё это (об опыте, о богословии, о словах). Но моё горе в том, что погрязая в “делишках”, от которых не имею права отказаться»².

Последняя запись в дневнике отца Александра была о России и о книге «Евхаристия».

Среда, 1 июня 1983 г.

«Восемь месяцев — не писал сюда ни слова. И не потому, что нечего было сказать: никогда, пожалуй, не было столько мыслей, и вопросов, и впечатлений. А потому, пожалуй, что все боялся той высоты, на которую подняла меня моя болезнь, боялся “выпасть” из неё. И потом первые месяцы — до Пасхи — писал, работал, вдруг страшно захотелось, чтобы мои английские книги вышли по-русски, хотя, увы, написаны они не в русской тональности и вряд ли перевод передаёт то, что мне казалось нужным сказать»³.

Отец Александр знал свой смертельный диагноз и последний год жизни посвятил написанию этой книги. Точнее, не написанию, а сведению воедино некогда начатых и не законченных черновиков. Часть из них была опубликована в изданиях русского зарубежья, часть была дописана отцом Александром. Перед нами стоит важная задача — проанализировать, как рождалась «Евхаристия». Ответ на этот вопрос поможет проанализировать развитие литургического богословия отца Александра, увидеть динамику его становления и формирования как богослова.

- 1 Шмеман А., *прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2018. С. 4.
- 2 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. М., 2013. С. 569.
- 3 Там же. С. 652.

Для этого мы обращаемся к источникам: «Дневникам»⁴ и «Вестнику Русского Студенческого Христианского Движения», в котором отец Александр частями публиковал свою книгу.

1. «Евхаристия» в «Дневниках»

Вряд ли нужно говорить о том, что тема Евхаристии для отца Александра была основополагающей, и он часто писал об этом в своих дневниках.

Третьего февраля 1975 г. отец Александр записывает в дневнике, что сел за работу над книгой. Эту дату можно считать началом написания книги. «Вчера, наконец, впервые сел за свою “Евхаристию”. Очень хочется вернуться к настоящей работе, уйти от “статейной” суеты, от всех маленьких бурь, в которых жили эти недели. Постараться писать хоть по три страницы в день!»⁵.

И действительно несколько дней Александр Шмеман выдерживал заданный ритм, но, к сожалению, административная работа вносила свои коррективы в планы.

Вторник, 4 февраля 1975 г.

«Утренняя. Три с половиной часа лекций. Совет профессоров и несколько мелких встреч. Вчера все утро — часа четыре, несмотря на телефоны, — работал над своей “Евхаристией”, словно возвращаясь к главному, вечному, неизменному. Отсюда, может быть, радость, которая твёрдо держится в душе, несмотря на суету»⁶.

И ещё один пример.

Понедельник, 10 февраля 1975 г.

«В субботу — почти весь день (несмотря на шумное присутствие в доме всех внуков) писанье “Евхаристии”, дающее глубокое и радостное удовлетворение. Действительно, нет меры, нет предела хотя бы возможности вживаться в полученное нами, дарованное нам! И какая это радость — прикосновение к вечности»⁷.

4 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. М., 2013. С. 652.

5 Там же. С. 149.

6 Там же.

7 Там же. С. 150.

Но уже 12 марта отец Александр с грустью пишет, что

«уже три недели не тронул своей “Евхаристии”. А вместе с тем очень остро чувствую, что все это, может быть, гордыня (“мое творчество!”), что именно “суету”, а не “творчество” посылает мне Бог. Вечный вопрос: как действительно провести черту между удовольствием от “успеха” (гордыня) и радостью, что что-то, что ощущалось важным и истинным, доходит (“для Бога”, “не нам, не нам...”)⁸».

Но такие периоды творческого упадка и препятствий сменялись и часами активной работы.

Четверг, 25 октября 1979 г.

«Вчера — много часов над “Евхаристией”⁹».

Выпускной в семинарии, окончание учебного года и отпуск воспринимались им как возможность вновь работать над текстом. 25 мая 1975 г. отец Александр замечает в своих дневниках: «Ещё три недели и — в Labelle! Страстное желание не столько отдыха, сколько именно работы (мечта закончить летом книгу о Евхаристии)¹⁰». На своей канадской даче выдающийся богослов продолжал работать над текстом.

Воскресенье, 29 июня 1975 г.

«...С радостью засел за “Евхаристию”. Сегодня воскресенье всех святых. Обедня и длинное кофепитие на веранде Апраксиных. Потом — на вёслах — через озеро с Л. Озеро — прекраснее, чем когда бы то ни было...»¹¹.

Заметим, что канадская дача для отца Александра была местом вдохновения. В исследовании Юлии Балакшиной¹² «Поэтика “Дневников” протопресвитера Александра Шмемана. Лирические истоки литургического богословия» даже противопоставляется пыльный, активный и по-своему любимый Шмеманом Нью-Йорк и дача в Лабелль, где он с удовольствием отдыхал и работал.

Но даже там, на любимой даче, текст «Евхаристии» писался очень сложно.

8 Шмеман А., протопресв. Дневники. 1973–1983. С. 167.

9 Там же. С. 486.

10 Там же. С. 189.

11 Там же. С. 194.

12 См.: Балакшина Ю. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана. Лирические истоки литургического богословия. М., 2015.

Четверг, 8 апреля 1982 г.

«Мученье, настоящее мученье над “Евхаристией”. Как будто ясно мне то, что я хочу сказать, ясен образ. Но как только дело доходит до — как какие-то сплошные тупики. Может быть, это на уровне — “да никакоже коснется рука скверных...”»¹³.

Воскресенье, 5 сентября 1982 г.

«Зато в Канаде писал <...> И хотя плоды небольшие — двадцать пять страниц всё той же главы “Таинство Святого Духа”, всё время радостное ощущение присутствия этой темы в себе, подспудная жизнь в душе, в сердце, в разуме...”¹⁴.

Текст «рождался» сложно. Многие главы Шмеман потом переписывал и серьёзно редактировал.

Понедельник, 14 июля 1975 г.

«Кончил в пятницу свою главу “Евхаристии” о приношении. Как всегда, при переписывании и перечитывании — кажется “не тем” <...> Теперь пускской рукопись поспит в ящике»¹⁵.

Вторник, 17 февраля 1976 г.

«Мучительная, духовно изнурительная работа над передней главой “Литургии” (“Таинство единства”). Мучительная потому, что весь смысл её только в том, чтобы прежде всего самому открыть то, что хочешь написать. <...> Мучительные поиски оправданности каждого слова»¹⁶.

«Дневники» дают нам возможность представить хронологию написания книги.

2. Хронология написания

Благодаря дневниковым записям мы можем воссоздать хронологию написания отдельных глав. Далее хронология написания будет показана в таблице.

13 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. С. 626.

14 Там же. С. 649.

15 Там же. С. 196.

16 Там же. С. 250.

Пятница, 20 января 1978 г.

«Все эти дни — работа: “Таинство возношения”. И как всегда — другое самочувствие, постоянная внутренняя работа мысли»¹⁷.

Суббота, 21 января 1978 г.

«Эти два — неожиданных — дня затвора, тишины — провожу в работе (“Таинство возношения”). Пишу, как всегда, мучительно, переписывая по десятки раз. Но вот что всегда меня удивляет: сажусь, как будто зная, что я хочу сказать; говорю, однако, всегда другое, не то или во всяком случае совсем по-другому. Точно только в писании, в выражении открывается мне то, что я хочу сказать. Так же, но в меньшей мере, и с лекциями»¹⁸.

Понедельник, 6 ноября 1978 г.

«Три дня медленной, мучительной в своей медленности работы над “Таинством благодарения”. И всё же сразу чувствуешь себя иначе»¹⁹.

Понедельник, 17 сентября 1979 г.

«Спокойный, “рабочий” week-end с чудной солнечно-прохладной погодой за окнами. Бился, если так можно выразиться, над “Таинством покаяния”, над его историческими, богословскими, психологическими “метаморфозами”»²⁰.

И в тот же день:

«Начал также набрасывать главу “Таинство воспоминания” и сразу же вижу, как это будет трудно»²¹.

Вторник, 18 сентября 1979 г.

«Несколько спокойных часов вчера и постепенное погружение в “Таинство воспоминания”. И как всегда, только начав писать, узнаю, что я хочу или, вернее, что надо написать. А удастся ли — это совсем другое дело»²².

17 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. С. 412.

18 Там же. С. 412.

19 Там же. С. 439.

20 Там же. С. 471.

21 Там же.

22 Там же.

Вторник, 4 декабря 1979 г.

«Суетные, переполненные делами и заботами дни. <...> Но в воскресенье кончил переписывать “Таинство благодарения” (год!) и отослал в Париж. И как всегда, когда в последний раз перечитывал, думал: а может быть, это совсем, совсем плохо. <...> Но, несмотря на сомнения, радуюсь, что отослал...»²³.

Период	Название части работы
3 февраля 1975 г.	Начало работы над текстом
14 июля 1975 г.	«Таинство Приношения»
17 февраля 1976 г.	«Таинство единства»
20 января 1978 г.	«Таинство возношения»
6 ноября 1978 г.	«Таинство благодарения»
17 сентября 1979 г.	«Таинство покаяния»
17 сентября 1979 г.	«Таинство воспоминания» (набросок)
4 декабря 1979 г.	«Таинство благодарения» (редактура)
10 сентября 1980 г.	«Таинство воспоминания» (завершил работу)
24 октября 1980 г.	«Таинство Святого Духа» (начало работы)
12 октября 1981 г.	«Таинство Святого Духа» (переписывается заново)
4 декабря 1981 г.	Шмеман предлагает новый план «Таинства Святого Духа»
3 декабря 1981 г.	Ещё одна попытка написать «Таинство Святого Духа»
12 декабря 1981 г.	Идёт работа над «Таинством Святого Духа»
3 марта 1982 г.	Ещё раз переписывается «Таинство Святого Духа»
5 сентября 1982 г.	Фиксируется написание 25 страниц «Таинства Святого Духа»

Из данной таблицы можно сделать ряд выводов.

Во-первых, структура «Евхаристии» и её концепция (особенно отдельных глав) существенно менялась со временем.

Во-вторых, самой сложной для самого Шмемана частью текста стала глава «Таинство Святого Духа». Можно предположить, что причина этого заключается в том, что в ней он ставит вопрос об особенностях Востока и Запада, то есть рассматривает фундаментальный богословский вопрос о различиях между православием и католицизмом.

23 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. С. 494.

3. Таинство Святого Духа

В данном разделе необходимо более подробно остановиться на написании самой сложной для отца Александра части книги — главе «Таинство Святого Духа». Показательно, что именно эту главу Шмеман доделывал в больнице, где лечил онкологическое заболевание.

Понедельник, 4 октября 1982 г.

«Четырнадцатый день. Сажу в залитой солнцем палате и жду у моря погоды — решения о лечении. <...> Вчера, как, впрочем, и все эти дни, — посетители. <...> Масса добрых слов, любви, молитв — это чувствуется почти физически. Звонки вчера — от Серёжи, Андрея, Братули. Присутствие Л. и Маши. Почти счастье.

Вчера сделал первую попытку “поработать”, сел за “Таинство Святого Духа”. Что мешает? Внутренняя суета, которой способствует госпиталь. Всё время чего-то ждёшь, и это ожидание не даёт сосредоточиться на работе»²⁴.

Одной из главных проблем в написании этой главы является сложность передать глубокий и сложный процесс:

«Объяснить Евхаристию в отрыве от того, что совершается в ней прежде всего с самой Церковью, — невозможно. И потому, как только такое объяснение началось, оно неизбежно привело к тупику.

Но как всё это сказать в моей главе? Чувствую, реально чувствую — бессилие слов. Тут нужно тоже “в Духе”, иначе же “удобнее молчание”. А между тем я убеждён, что всё это бесконечно важно именно сейчас, что от этого всё зависит в самой Церкви»²⁵.

Отец Александр изначально хотел построить главу на анализе эпиклезы и ознакомился с научной литературой по этому вопросу.

Понедельник, 27 октября 1980 г.

«В связи с “Таинством Святого Духа” читаю, перечитываю написанное об эпиклезе, об освящении Даров и т.д. (о. Киприана [Керна], G. Dix, Atchley, Карабинова и т.д.). Какая разногласица и какая путаница! Лучше, умнее всех — Dix, но и он, мне кажется, чего-то не видит, не чувствует. Я думаю,

24 Шмеман А., протопресв. Дневники. 1973–1983. С. 652.

25 Там же. С. 547.

в истории Церкви мало примеров такого разрыва между самой Литургией и её богословским истолкованием»²⁶.

В какой-то момент отец Александр осознаёт, что не надо делать акцент на эпиклезе.

Понедельник, 12 октября 1981 г.

«Вчера опять целый день за столом. Результат: надо заново начинать “Таинство Святого Духа”, по-другому строить и т.д. Моя ошибка была в том, что весь спор об эпиклезе я сводил к спору — уже средневековому — между схоластикой и Византией. Вчера, проверяя всю эту схему, понял, что эпиклеза как “консекрация” (то есть “и сотвори...”) появляется не только очень рано (это я знал), а и “понимается”, так сказать “тайносовершенно”, то есть как момент (до, <...> после, только хлеб... и т. д.). Иными словами, нужно пересмотреть подход. У меня чувство, что тут “подкачали” и Отцы, и всё по той же причине: упадка эсхатологического опыта Литургии. Увидим...»²⁷.

Благодаря долгим исканиям Шмеман создаёт новый план, от которого хочет оттолкнуться.

Пятница, 4 декабря 1981 г.

«Вчера, почти внезапно, стала для меня ясной моя ошибка в “Таинстве Святого Духа”, тупик, в котором я оказался. Я всё сводил, то есть спор об эпиклезе, к конфликту Восток — Запад. Но это неверно и потому — тупик. На деле же нужно рассуждать так: если исчезает или хотя бы слабеет эсхатологическое понимание таинства, и это значит — и самой Церкви, то вопросы о моменте и способе преложения Святых Даров становятся необходимыми, логическими так же, как и понятие “пресуществления”. <...> Теперь со страхом и трепетом сажусь за писание нового начала. По такому, приблизительно, плану:

- спор об эпиклезе как спор бессмысленный,
- Церковь и Дух Святой,
- Дух Святой — в Таинстве Церкви — Евхаристии,
- Евхаристия и время,
- Евхаристия и преложение»²⁸.

После нескольких месяцев Шмеман убеждается ещё раз, что вопрос спора между Востоком и Западом — это нечто более глубокое, чем вопрос об эпиклезе.

26 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. С. 546.

27 Там же. С. 590.

28 Там же. С. 603–604.

Среда, 3 марта 1982 г.

«Начал — в который раз? — “Таинство Святого Духа”, до такой степени стало мне очевидно, что я шёл до сих пор по неверному пути. Может быть, анти-теза Восток — Запад («западная ересь», подход, категории), посредством которой я так часто, чтобы не сказать — всегда, оперирую, не имеет, не может и не должна иметь такого рода универсальной “оперативности”. Во всяком случае в том, что касается меня лично, я с каждым годом всё сильнее ощущаю своё собственное “западничество” — не в “метафизике”, не в “догматах”, а в том смысле, что на “Западе” я чувствую себя дома. Тогда как “Восток” я так часто ощущаю мучительным, в самом деле безнадежно запутавшимся. А иногда вдруг простая, глубокая, светлая мысль — как ветерок в жаркий и изнурительный день»²⁹.

С таким усилием и многократным изменением текста была написана эта глава «Евхаристии».

4. «Евхаристия» в «Вестнике РСХД»

Как уже было сказано выше, многие части «Евхаристии» публиковались в «Вестнике РСХД». Проанализировав публикации в «Вестнике», мы можем увидеть формирование «Евхаристии» не только со страниц «Дневника», но и на основании материалов печати.

Назовём статьи протопресвитера Александра Шмемана, которые легли в основу «Евхаристии».

«О Литургии»³⁰, «Литургия (Собрание в Церковь)»³¹, «Литургия (продолжение)»³², «Литургия»³³, «Литургия (продолжение)»³⁴, «Литургия»³⁵, «Литургия верных (продолжение)»³⁶, «Литургия верных. (Двери, двери...)»³⁷, «Литургия (Евхаристия)»³⁸, «Таинство собрания»³⁹, «Таинство

29 Шмеман А., *протопресв.* Дневники. 1973–1983. С. 616.

30 Шмеман А., *свящ.* О Литургии // Вестник РСХД. 1949. № 11–12. С. 20–25.

31 Шмеман А., *свящ.* Литургия (Собрание в Церковь) // Вестник РСХД. 1950. № 1. С. 6–13.

32 Шмеман А., *свящ.* Литургия (продолжение) // Вестник РСХД. 1950. № 4–5. С. 14–20.

33 Шмеман А., *свящ.* Литургия // Вестник РСХД. 1950. № 6. С. 1–10.

34 Шмеман А., *свящ.* Литургия (продолжение) // Вестник РСХД. 1951. № 1. С. 1–6.

35 Шмеман А., *свящ.* Литургия // Вестник РСХД. 1951. № 2. С. 3–6.

36 Шмеман А., *свящ.* Литургия верных (продолжение) // Вестник РСХД. 1951. № 6. С. 6–13.

37 Шмеман А., *свящ.* Литургия верных. (Двери, двери...) // Вестник РСХД. 1952. № 1. С. 5–11.

38 Шмеман А., *свящ.* Литургия (Евхаристия) // Вестник РСХД. 1952. № 2. С. 12–18.

39 Шмеман А., *прот.* Таинство собрания // Вестник РСХД. 1973. № 1 (107). С. 15–28.

Царства»⁴⁰, «Таинство входа»⁴¹, «Таинство слова»⁴², «Таинство верных»⁴³, «Таинство приношения»⁴⁴, «Таинство Единства»⁴⁵, «Таинство единства» (продолжение)⁴⁶, «Таинство возношения»⁴⁷, «Таинство благодарения»⁴⁸, «Таинство воспоминания»⁴⁹, «Таинство Святого Духа»⁵⁰ (было опубликовано посмертно).

Вряд ли можно в небольшом объёме статьи сравнить все фрагменты текстов, но можно сделать некоторые выводы о сходствах и отличиях в итоговом тексте «Евхаристии» и тех фрагментах, которые были опубликованы в «Вестнике».

Например, в первом номере за 1950 г. отец Александр публикует статью «Литургия. Собрание в Церковь». Он начинает её также, практически дословно, как потом будет начинаться его «Евхаристия». «Когда вы собираетесь в церковь...» (1 Кор. 11, 18) — именно с этого эпиграфа отец Александр будет начинать финальную редакцию «Евхаристии».

Общее между текстами «Евхаристии» и ранней публикацией понимание литургии архиерейским чином как наиболее полного восприятия опыта Древней Церкви. На страницах «Вестника» отец Александр ещё следует символическому толкованию литургии (видимо, ссылаясь на Кавасилу), а в тексте «Евхаристии» этого нет.

В номере 4–5 за тот же 1950 г. статья продолжается. Она посвящена уже возгласу «Благословенно Царство» и самой литургии. Можно предположить, что статья со временем легла в основу главы «Таинство Царства».

Удивительно, но эпиграфы к статье и к главе книги вновь совпадают: «*И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство*» (Лк. 22, 29).

Тексты отличаются существенно. В «Евхаристии» отец Александр поднимает темы более глубокие, такие как влияние западного богословия на православное в контексте Таинств. Он критикует символическое

40 Шмеман А., прот. Таинство Царства // Вестник РСХД. 1973. № 2–3–4 (108–109–110). С. 24–35.

41 Шмеман А., прот. Таинство входа // Вестник РСХД. 1974. № 1 (111). С. 33–44.

42 Шмеман А., прот. Таинство слова // Вестник РХД. 1974. № 2–3 (112–113). С. 40–53.

43 Шмеман А., прот. Таинство верных // Вестник РХД. 1974. № 4 (14). С. 13–28.

44 Шмеман А., прот. Таинство приношения // Вестник РХД. 1975. № 2–3–4 (116). С. 8–35.

45 Шмеман А., прот. Таинство Единства // Вестник РХД. 1976. № 3–4 (119). С. 59–70.

46 Шмеман А., прот. Таинство единства // Вестник РХД. 1977. № 3 (122). С. 29–44.

47 Шмеман А., прот. Таинство возношения // Вестник РХД. 1978. № 1 (124). С. 11–20.

48 Шмеман А., прот. Таинство благодарения // Вестник РХД. 1979. № 4 (130). С. 8–25.

49 Шмеман А., прот. Таинство воспоминания // Вестник РХД. 1980. № 3–4 (132). С. 24–41.

50 Шмеман А., прот. Таинство Святого Духа // Вестник РХД. 1984. № 1–2 (141). С. 41–53.

толкование богослужения. В статье же Шмеман пытается истолковать смысл мирной ектеньи, разобрать её слова и прошения, то есть больше ориентирован на экзегезу богослужения. Комментарии на прошения великой ектеньи Шмеман перенёс в третью главу «Евхаристии» — «Таинство Входа».

В шестом номере за 1950 г. статья продолжается. Тут мы видим разные эпиграфы. В статье: «Христос вошёл не в рукотворённое святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9, 24). В «Евхаристии» цитируется молитва входа: «Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесех чины и воинства ангел и архангел, в служении Твоея славы: сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, со служащих нам и сославословящих Твою благодать...» (молитва входа).

Эти и другие сходства и различия позволяют нам увидеть, как писалась «Евхаристия» и менялись взгляды самого протопресвитера Александра Шмемана.

Источники

- Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М.: Гранат, 2018.
- Шмеман А., протопресв.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2013.
- Шмеман А., свяц.* О Литургии // Вестник РСХД. Мюнхен, 1949. № 11–12. С. 20–25.
- Шмеман А., свяц.* Литургия (Собрание в Церковь) // Вестник РСХД. Мюнхен, 1950. № 1. С. 6–13.
- Шмеман А., свяц.* Литургия (продолжение) // Вестник РСХД. Париж, 1950. № 4–5. С. 14–20.
- Шмеман А., свяц.* Литургия // Вестник РСХД. Париж, 1950. № 6. С. 1–10; 1951. № 1. С. 1–6; № 2. С. 3–6.
- Шмеман А., свяц.* Литургия верных // Вестник РСХД. Париж, 1951. № 6. С. 6–13.
- Шмеман А., свяц.* Литургия верных (Двери, двери...) // Вестник РСХД. Париж, 1952. № 1. С. 5–11.
- Шмеман А., свяц.* Литургия (Евхаристия) // Вестник РСХД. Париж, 1952. № 2. С. 12–18.
- Шмеман А., прот.* Таинство собрания // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1973. № 1 (107). С. 15–28.
- Шмеман А., прот.* Таинство Царства // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1973. № 2–3–4 (108–109–110). С. 24–35.
- Шмеман А., прот.* Таинство входа // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1974, № 1 (111). С. 33–44.
- Шмеман А., прот.* Таинство слова // Вестник РСХД. Париж, Нью-Йорк, 1974. № 2–3 (112–113). С. 40–53.

- Шмеман А., прот.* Таинство верных // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1974, № 4 (14). С. 13–28.
- Шмеман А., прот.* Таинство приношения // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1975, № 2–3–4 (116). С. 8–35.
- Шмеман А., прот.* Таинство единства // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1976, № 3–4(119). С. 59–70.
- Шмеман А., прот.* Таинство единства // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1977, № 3 (122). С. 29–44.
- Шмеман А., прот.* Таинство возношения // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1978, № 1 (124). С. 11–20.
- Шмеман А., прот.* Таинство благодарения // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1979, № 4 (130). С. 8–25.
- Шмеман А., прот.* Таинство воспоминания // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1980, № 3–4 (132). С. 24–41.
- Шмеман А., прот.* Таинство Святого Духа // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; М., 1984, № 1–2 (141). С. 41–53.

Исследования

Балакшина Ю. Поэтика «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана. Лирические истоки литургического богословия. М.: Изд. Свято-Филаретовского института, 2015.

«Eucharist. The Sacrament of the Kingdom» as an Example of the Formation of the Personality and Theological Views of Protopresbyter Alexander Schmemann

Priest Alexander V. Ermolin

MA in Theology

post-graduate student of Moscow Theological Academy

senior lecturer at the Department of Theology and Philosophy at the Kazan

Theological Seminary

31a Chelyuskina str., Kazan, Tatarstan, 420037

kazpds@kazpds.ru

For citation: Ermolin, Alexander V., priest. “Eucharist. The Sacrament of the Kingdom’ as an Example of the Formation of the Personality and Theological Views of Protopresbyter Alexander Schmemann”. *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 94–109 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.005

Abstract. On the basis of the sources, Protopresbyter Alexander Schmemmann writes the main book of his life – «The Eucharist. The Mystery of the Kingdom». The purpose of the analysis is to trace the change in individual views and judgments of Father Alexander and the history of the formation of the final text of his main theological work. For this, the «Diaries» of Father Alexander and his publications on the pages of the «Bulletin of the Russian Student Christian Movement» were analyzed. These two sources (one personal and the other open) made it possible to imagine how the work on the text of the book was going on, how many of its aspects were rethought and rewritten almost until the last days of the author's life. Many thoughts on the Eucharist were published by Father Alexander in the «Bulletin». One of the difficult chapters, which Schmemmann rewrote many times, was the chapter «The Sacrament of the Holy Spirit». This is largely due to the author's attempt to consider the problem of East and West, Orthodoxy and Catholicism on the pages of this chapter.

Keywords: Eucharist, «Eucharist. The Sacrament of the Kingdom», Protopresbyter Alexander Schmemmann.

References

- Balakshina Yu. (2015) *Poetika «Dnevnikov» protopresvitera Aleksandra Shmemana. Liricheskiye istoki liturgicheskogo bogosloviya* [Poetics of the «Diaries» of Protopresbyter Alexander Schmemmann. Lyrical Origins of Liturgical Theology]. Moscow: Publishing House of the Svyato-Filaretovsky Institute (in Russian).
- Schmemmann A. (1949) «O Liturgii» [“About the Liturgy”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 11–12, pp. 20–25 (in Russian).
- Schmemmann A. (1950) «Liturgija (Sobranie v Cerkov)» [“Liturgy (Meeting in the Church)”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1, pp. 6–13 (in Russian).
- Schmemmann A. (1950) «Liturgija» [“Liturgy”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 4–5, pp. 14–20 (in Russian).
- Schmemmann A. (1950–1951) «Liturgija vernyh» [“The Liturgy of the Faithful”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, 1950, no. 6, pp. 1–10; 1951, no. 1, pp. 1–6; no. 2, pp. 3–6 (in Russian).
- Schmemmann A. (1951) «Liturgija vernyh» [“The Liturgy of the Faithful”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1, pp. 1–6; no. 6, pp. 6–13 (in Russian).
- Schmemmann A. (1952) «Liturgija vernyh (Dveri, dveri...)» [“The Liturgy of the Faithful (Doors, doors...)”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, 1952, no. 1, pp. 5–11 (in Russian).
- Schmemmann A. (1952) «Liturgija (Evharistija)» [“Liturgy (The Eucharist)”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 2, pp. 12–18 (in Russian).
- Schmemmann A. (1973) «Tainstvo sobranija» [“The Sacrament of the Congregation”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1 (107), pp. 15–28 (in Russian).
- Schmemmann A. (1973) «Tainstvo Carstva» [“The Mystery of the Kingdom”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 2–3–4 (108–109–110), pp. 24–35 (in Russian).
- Schmemmann A. (1974) «Tainstvo vroda» [“The Sacrament of Entry”]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1 (111), pp. 33–44 (in Russian).

- Schmemann A. (1974) "Tainstvo slova" ["The Sacrament of the Word"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 2–3 (112–113), pp. 40–53 (in Russian).
- Schmemann A. (1974) "Tainstvo vernyh" ["The Sacrament of the Faithful"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 4 (14), pp. 13–28 (in Russian).
- Schmemann A. (1975) "Tainstvo prinoshenija" ["The Sacrament of the Offering"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 2–3–4 (116), pp. 8–35 (in Russian).
- Schmemann A. (1976) "Tainstvo edinstva" ["The Sacrament of Unity"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 3–4(119), pp. 59–70 (in Russian).
- Schmemann A. (1977) "Tainstvo edinstva" ["The Sacrament of Unity"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 3 (122), pp. 29–44 (in Russian).
- Schmemann A. (1978) "Tainstvo voznošenija" ["The Sacrament of the Ascension"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1 (124), pp. 11–20 (in Russian).
- Schmemann A. (1979) "Tainstvo blagodarenija" ["The Sacrament of Thanksgiving"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 4 (130), pp. 8–25 (in Russian).
- Schmemann A. (1980) "Tainstvo vospominanija" ["The Mystery of Memory"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 3–4 (132), pp. 24–41 (in Russian).
- Schmemann A. (1984) "Tainstvo Svjatogo Duha" ["The Sacrament of the Holy Spirit"]. *Russian Student Christian Movement Bulletin*, no. 1–2 (141), pp. 41–53 (in Russian).
- Schmemann A. (2013) *Dnevnik. 1973–1983* [*Diaries. 1973–1983*]. Moscow: Russkiy put' (in Russian).
- Schmemann A. (2018) *Yevkharistiya. Tainstvo Tsarstva* [*Eucharist. Sacrament of the Kingdom*]. Moscow: Granat (in Russian).

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ ХРИСТОЛОГИИ В ДИАЛОГЕ С НЕХАЛКИДОНСКИМИ ЦЕРКВАМИ. ЗАМЕЧАНИЯ КО «ВТОРОМУ СОГЛАСОВАННОМУ ЗАЯВЛЕНИЮ» (ШАМБЕЗИ, 1990 Г.).

ЧАСТЬ II*

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия
старший преподаватель кафедры филологии Московской
духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
ulaev.theodor@gmail.com

Для цитирования: *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими церквами. Замечания ко «Второму согласованному заявлению» (Шамбези, 1990 г.). Часть II // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 110–134. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.006

Аннотация

УДК 27-144.894

Публикация заканчивает богословский анализ «Второго согласованного заявления Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Восточными Православными Церквями» (Шамбези, 1990 г.) («Заявление»). Во второй части рассматривается использование в «Заявлении» выражения: «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Обращается внимание на его различное понимание у православных и умеренных монофизитов и отмечается, что в «Заявлении» нет

* Окончание. Начало см.: *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 85–105.

уточнения, в каком именно смысле нужно его понимать. Далее рассматривается вопрос о природных волях и действиях Христа и указывается, что в «Заявлении» в этом вопросе допущен отход от учения VI Вселенского Собора. Затем идёт речь о статусе Вселенских Соборов, обращается внимание на утверждение «Заявления» об общности христологической веры православных и нехалкидонских Церквей и на выраженную в нём готовность отменить древние соборные анафемы. Отмечается необоснованность и недопустимость этих утверждений ввиду противоречия с Преданием Православной Церкви. Наконец, делается общий вывод о неудовлетворительности «Заявления» и о невозможности использования его в качестве основы для богословского диалога.

Ключевые слова: христология, две природы во Христе, свт. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит Кирский, Халкидонский Собор, нехалкидониты, Смешанная комиссия, Шамбези.

«Одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)

В § 7 от лица православных утверждается¹:

7. The Orthodox agree that the Oriental Orthodox will continue to maintain their traditional Cyrillian terminology of “one nature of the incarnate Logos” (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), since they acknowledge the double consubstantiality of the Logos which Eutyches denied. The Orthodox also use this terminology. <...>

7. Православные согласны, что восточные православные продолжают придерживаться своей традиционной Кирилловой терминологии «одна природа воплощенного Слова», поскольку они признают двойное единосушие Слова, отвергавшееся Евтихием. Православные также используют такую терминологию*. <...>

* Последнего предложения нет в греческом тексте «Заявления».

Отметим для начала неточность перевода в английском тексте «Заявления» формулы «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη». Правильный перевод не «одна природа воплощенного Слова» (one nature of the incarnate Logos), но «одна воплощенная природа Слова» (one incarnate nature of the Logos). Сходный перевод встречается и у патриарха Шенуды III: «One Nature of God the Incarnate Logos»². Напрашивается предположение, что эта неточность — преднамеренная. Она сразу задаёт однозначное толкование этой формулы, по которому имеется одна природа воплощенного Слова, то есть Христа. Но в самой формуле речь идёт, строго говоря, об одной природе Бога Слова, которая воплотилась, то есть соединилась с человеческой природой, что не противоречит её дифизитскому толкованию.

Далее, называть Кирилловой терминологию, в которой отдано исключительное предпочтение формуле «одна природа Бога Слова воплощенная», не вполне корректно. Действительно, в научной литературе распространено мнение, что указанная формула является наиболее характерной для свт. Кирилла Александрийского, будучи своего рода

- 1 Английский текст «Заявления» см.: Joint Commission of the Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Second Agreed Statement. Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate Chambesy. Geneva (Switzerland). September 23–28, 1990. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2013/12/14/second-agreed-statement-1990/>. Рус. пер.: Богословский диалог между Православной Церковью и восточными Православными Церквями / сост. и ред. К. Шайо, пер. с англ. К. Бурмистров. М., 2001. С. 114–116 (приводится с изменениями). Греческий текст «Заявления» см.: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ἀντιχαλκιδονίων (παρελθὼν — παρὼν — μέλλον): μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος, 2018. Σ. 822–825.
- 2 The Nature of Christ by His Holiness Pope Shenouda III. Cairo, 1991. P. 8–9.

сокращением и наиболее адекватным выражением его христологии. Но при реальном знакомстве с творениями святителя легко убедиться, что это не так. В отличие от того гипертрофированного значения, которое эта формула приобрела у нехалкидонских богословов, она занимает скромное место в христологии святителя и сам он употреблял её довольно редко. Формулы «μία φύσις...» нет в таких ключевых текстах времени несторианского спора, как Второе и Третье послания к Несторию, Двенадцать анафематизмов, «Послание о мире» к Иоанну Антиохийскому; она ни разу не прозвучала на заседаниях Третьего Вселенского Собора; святитель никогда не требовал от своих оппонентов её обязательного принятия. До 433 г., когда была достигнута уния с Антиохийской Церковью, святитель употреблял эту формулу лишь трижды, причём дважды просто в составе цитаты из сочинения «О воплощении», написанного именем свт. Афанасия Великого. Более характерными для него являются другие выражения, например, «единение по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), которое очень настойчиво используется и обосновывается на протяжении всего несторианского спора и против которого была, в частности, обращена критика его антиохийских оппонентов. Формула «μία φύσις...» стоит в ряду многих выражений, образов и сравнений, посредством которых святитель описывал невыразимую тайну Воплощения и ипостасного единства. Чаще она появляется у святителя после 433 г. в нескольких посланиях, обращённых к его сторонникам, и подробно объясняется во Втором послании Суккенсу, епископу Диокесарийскому³. Будучи убеждён в её происхождении от свт. Афанасия, свт. Кирилл использует её с опорой на авторитет этого святого отца как ещё одно, в ряду прочих, подтверждение единства воплощенного Слова и защищает, прежде всего, как святоотеческое выражение. Обычно он сопровождает её антропологической аналогией (сравнением единства воплощенного Слова с единством в человеке различных по природе души и тела), предостерегая против её односторонней монофизитской интерпретации и используя при этом прямо дифизитские выражения. И как убедительно показано в новейшем фундаментальном исследовании христологии свт. Кирилла Александрийского, дифизитский язык как раз более свойствен самому святителю, в то время как употребление термина «природа» в формуле «μία φύσις...» выглядит скорее аномалией в общем контексте его метафизики⁴, поэтому исключительное предпочтение этой формулы является

3 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (CPG 5346).*

4 *Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 526.*

односторонним искажением терминологии свт. Кирилла, если брать её в целом. Ввиду оппозиции Халкидонскому Собору, учившему о Христе, познаваемом «в двух природах», древние антихалкидониты придали формуле «одна природа Бога Слова воплощенная» такую важность, какой она не имела в христологической системе свт. Кирилла, затушёвая при этом его дифизитство. Хорошо известно также, что на традиционную терминологию нехалкидонитов оказали влияние и сочинения, которые вышли из-под пера Аполлинария Лаодикийского и его последователей, учивших об одной природе Христа, и которые ложно надписаны именами святых отцов⁵. Говорить, что такая терминология является Кирилловой — слишком большая натяжка.

Наконец, что касается самой формулы «одна природа Бога Слова воплощенная», то поскольку её использовал и безупречно объяснил свт. Кирилл Александрийский, постольку Православная Церковь её действительно принимает. Но это принятие является не безусловным, а допускает и возможность её ложного толкования, против которого Церковь предостерегает в своих догматических постановлениях:

1) 8-й анафематизм V Вселенского Собора 553 г.

8. Εἴ τις ἐκ δύο φύσεων θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος ὁμολογῶν τὴν ἕνωσιν γεγενησθαι ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην λέγων μὴ οὕτως αὐτὰ λαμβάνη, καθάπερ καὶ οἱ ἅγιοι πάτεραι ἐδίδαξαν, ὅτι ἐκ τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἀνθρωπίνης τῆς ἐνώσεως καθ' ὑπόστασιν γενομένης, εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη, ἀλλ' ἐκ τῶν τοιούτων φωνῶν μίαν φύσιν ἦτοι οὐσίαν θεότητος καὶ σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ εἰσάγειν ἐπιχειρεῖ, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. καθ' ὑπόστασιν γὰρ λέγοντες σαρκὶ τὸν μονογενῆ Λόγον ἠνώσθαι, οὐκ ἀνάχυσιν τινα τὴν εἰς ἀλλήλους τῶν φύσεων πεπρῶχθαί φαμεν, μενούσης δὲ μᾶλλον ἐκατέρας τοῦτο ὅπερ ἐστίν, ἠνώσθαι σαρκὶ νοοῦμεν τὸν Λόγον· διὸ καὶ εἷς ἐστὶν ὁ Χριστὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ὁ Αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἐπ' ἴσης γὰρ καὶ τοὺς ἀνὰ μέρος διαιροῦντας ἦτοι τέμνοντας, καὶ τοὺς

8. Если кто, исповедуя, что из двух природ — божества и человечества — произошло единение, или говоря об одной природе Бога Слова воплощенной, понимает это не так, как учили святые отцы, что из божественной и человеческой природы, в силу произошедшего единения по ипостаси, образовался один Христос, но на основании таких выражений пытается ввести одну природу или сущность божества и плоти Христа, тот да будет анафема. Ведь говоря о том, что единое Слово соединилось с плотью по ипостаси, мы не заявляем, что совершилось некое слияние природ друг с другом, но скорее мыслим, что Слово соединилось с плотью так, что каждая (природа) остается тем, что она есть. Посему и один есть Христос, Бог и человек, Тот же самый — единосущный Отцу

5 Lebon J. Le monophysisme sévrien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. [Louvain, 1909] New-York, 1978. P. 187, 232, 264, 277, 302–303.

συγγέοντα τὸ τῆς θείας οἰκονομίας μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, ἀποστρέφεται καὶ ἀναθεματίζει ἢ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία*.

по божеству и единосущный нам по человечеству. Ибо Церковь Божия равным образом отвергает и анафематствует как разделяющих на части или рассекающих, так и сливающих тайну божественного домостроительства Христа.

* Concilium CPolitanum II (553). Actio VIII (CPG 9362). Canones // ACO 4, 1. P. 242.

2) 5-е правило Латеранского Собора 649 г.

ε'. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην διὰ τοῦ “σεσαρκωμένην” εἰπεῖν τῆς καθ’ ἡμᾶς οὐσίας ἐντελῶς ἐν αὐτῷ Χριστῷ τῷ Θεῷ καὶ ἀπαραλείπτως μόνης δίχα τῆς ἁμαρτίας σημαίνειν, εἴη κατάκριτος*.

V. Si quis secundum sanctos patres non confitetur propriae et secundum ueritatem unam naturam dei uerbi incarnatam per hoc quod “incarnatam” dicitur nostra substantia perfecte in Christo deo et indimminute absque tantummodo peccato significate, condemnatus sit**.

5. Если кто не исповедует по святым отцам в собственном смысле и истинно, что выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» посредством того, что в ней сказано «воплощенная», обозначает, что во Христе Боге в совершенстве и полностью имеется наша сущность, только без греха, да будет осуждён.

* Synodus Lateransis (649). Secretariatus V (CPG 9402). Canones // ACO II 1. P. 372.

** Ibid. P. 373.

То есть это выражение подчёркивает единство Христа в силу ипостасного единения двух природ, прилагательное «воплощенная» указывает на совершенную человеческую сущность (что является здесь синонимом человеческой природы), а её использование для утверждения одной природы Христа («одной сущности или природы божества и плоти») полагается недопустимым⁶.

И по общему убеждению святых отцов, православное толкование этой формулы предполагает её тождество учению Халкидонского

6 Как поясняет иером. Лука Григориатский (в личной переписке), приведённые анафемы V Вселенского и Латеранского 649 г. Соборов сохраняют полную силу и в отношении «умеренных» антихалкидонитов несмотря на то, что они признают двойное единосущие и отрицают слияние природ. Это является следствием их утверждения о том, что природа Христа – это одна богочеловеческая природа. Неважно, рассматривают ли они, согласно Севиру, природы как индивидуальные реальности (отдельные ипостаси) или как совокупность свойств без подлежащих сущностей в составе одной богочеловеческой природы Христа. В том и другом случае они фактически упраздняют двойное единосущие и вносят слияние природ, поскольку ни Отец и Святой Дух, ни люди не имеют сложной богочеловеческой природы.

Собора. Свт. Евлогий Александрийский отмечает её возможное еретическое понимание: указание на призрачность воплощения или превращение природы Слова в плоть. Но в мысли самого свт. Кирилла её значение ничем не отличается от выражений: «одна ипостась Слова, воспринявшая человеческую природу» (μία ὑπόστασις τοῦ Λόγου ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναλαβοῦσα) — или: «две нераздельные природы в соединении по ипостаси» (δύο φύσεις ἀδιαίρετοι ἐν τῇ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσει)⁷. Как пишет св. император Юстиниан, святитель «сказал “одна природа Слова” и прибавил “воплощенная”, обозначая этим то, что одна природа — божества, а другая — плоти, из которых — один Христос, Тот же Самый Сын Божий и человеческий, а не два Христа и не два Сына» (ἐτέρα ἐστὶ φύσις θεότητος καὶ ἐτέρα τῆς σαρκός, ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ εἰς Χριστὸς ὁ αὐτὸς υἱὸς θεοῦ καὶ ἀνθρώπου καὶ οὐ δύο Χριστοὶ οὐδὲ δύο υἱοί), опровергая этим нечестие Нестория⁸. Согласно прп. Максиму Исповеднику, это «описательное выражение (περίφρασις), посредством имени и определения (δι' ὀνόματος καὶ ὄρου) одновременно, соответственно единению (ἐν ταυτῷ καθ' ἐνωσιν), показывающее две природы». Имя «одна природа Слова» обозначает «общее сущности вместе с особенным ипостаси» (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μετὰ τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως), то есть божественную природу в ипостаси Слова, а определение «воплощенная» — человеческую природу или сущность⁹.

Иное значение этой формуле придавали древние антихалкидониты. Это их излюбленное выражение, которое предельно часто повторяется у них в различных вариантах. Тимофей Элур уверяет, что «все отцы говорят об “одной природе Слова воплощенной”», хотя приводимые антихалкидонитами святоотеческие свидетельства, помимо свт. Кирилла Александрийского, на поверку оказываются сочинениями Аполлинария и его последователей¹⁰. В этой формуле видят наиболее точное выражение христологического учения и решительно противопоставляют её «двум природам» Халкидонского Собора. Севир Антиохийский утверждает: «Одна природа Слова воплощенная, которая производит действия божественные и человеческие, — таково православное учение; мы не можем принять, как в послании Льва, двух природ и действующих образов»¹¹. В качестве синонимичных Севир

7 *Eulogius Alexandrinus*. *Apologia pro litteris synodicis* (CPG 6976) = *Photius*. *Bibliotheca* 230, 267a–b // *Photius*. *Bibliothèque*. Т. 5. «Codices» 230–241 / éd. R. Henry. Paris, 1967. P. 9–10.

8 *Justinianus*. *Contra Monophysitas* (CPG 6878). Cap. 158 // *Drei dogmatische Schriften Iustinians* / hrsg. E. Schwartz [ABAW NF. Heft 18]. München, 1939. S. 33.

9 *Maximus Confessor*. *Epistula 12* // PG. 91. Col. 501 BC.

10 *Lebon J.* *Le monophysisme sévérien*. P. 301–303.

11 *Ibid.* P. 300.

использует выражения: «одна сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) — и: «сложное Слово» (Λόγος σύνθετος)¹². Севир претендует здесь быть самым верным последователем свт. Кирилла Александрийского, но замечено, что в сравнении с ним он употребляет эту формулу весьма своеобразно.

- 1) Он полагает её тождественной выражению: «одна природа Христа (Еммануила)». Но таких выражений нет у свт. Кирилла.
- 2) Он пишет: «Христос — это одна природа Бога Слова воплощенная», то есть использует это в качестве формального определения Христа, чего также никогда не делал александрийский святитель.
- 3) Он понимает «одну природу» в этой формуле как результат соединения или «сложения» божества и человечества: «Мы говорим об одной природе Бога Слова воплощенной из божества и человечества». Этому у свт. Кирилла также не находится параллелей, поскольку у него «одна природа» формулы — это божественная природа Слова или Его ипостась¹³.

Сходные положения высказывает и патриарх Шенуда III. Он также употребляет выражение: «одна природа Бога, воплощенного Слова» (One Nature of God, the Incarnate Logos), как синонимичное выражению: «одна природа Христа» (One Nature of Christ)¹⁴. И он также понимает эту «одну природу» как результат соединения двух природ: «Выражение “одна природа” обозначает не Божественную только природу или человеческую только природу, но единство обеих природ в одной природе, которая есть “природа воплощенного Слова”»¹⁵. Именно прибегая к авторитету свт. Кирилла Александрийского, он обращает формулу «μία φύσις...» к отрицанию дифизитства: «Св. Кирилл Великий учит нас не говорить о двух природах после их соединения»¹⁶.

Но как мы уже указали выше, формула «μία φύσις...» вовсе не была «излюбленной» формулой свт. Кирилла, и её правильное понимание невозможно, если не учитывать общий дифизитский контекст его христологии¹⁷. В известном месте из Второго послания к Суккенсу, где

12 *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. P. 301–303.

13 *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М., 2020. С. 379–386.

14 *The Nature of Christ.* P. 19.

15 *Ibid.* P. 10.

16 *Ibid.*

17 *Loon H.* The Dyophysite Christology. P. 530.

анонимные оппоненты святителя формуле «одна природа Бога Слова воплощенная» противопоставляют формулу «две природы нераздельно» (δύο φύσεις ἀδιαρέτως), последнее выражение вовсе не отрицается святителем. Напротив, он выражает согласие с тем, что воспринятая Словом плоть может быть названа «природой», хотя и предпочитает библейское «плоть». Он лишь обращает внимание на наречие «нераздельно», отмечая, впрочем, что и оно вполне может выражать истинное учение. Но так как его оппоненты выставляют свою формулу для отвержения «одной природы Слова воплощенной», он справедливо подозревает их в том, что это наречие употребляется в несторианском смысле нераздельности двух природ лишь «по равенству чести, по тождеству произволения и по власти» при их фактическом разделении¹⁸. А в послании константинопольскому пресвитеру Евлогию он прямо говорит, что ересь Нестория заключается не в том, что он «говорит о двух природах, обозначая различие плоти и Бога Слова, потому что одна природа — Слова и другая природа — плоти», а в том, что он «не исповедует вместе с нами единения»¹⁹, то есть сам святитель употреблял формулу «μία φύσις...» не для отрицания двух природ; он полемически обращал её против Нестория, который хотя и учил правильно о двух природах Христа и их различии, но не признавал их ипостасного единства. В полном согласии с мыслью святителя прп. Максим Исповедник при объяснении вышеприведённого места из Второго послания к Суккенсу указывает, что выражения: «две природы» — и: «одна природа Бога Слова воплощенная» не отменяют друг друга, но взаимно дополняют. Каждое из них взятое в отдельности недостаточно и оставляет место, соответственно, для разделения природ, как у Нестория, или для их слияния, как у Аполлинария и Евтихия, поэтому необходимо и исповедовать «одну природу Бога Слова воплощенную», выражая этим предельное единство Христа, и называть «две природы», чтобы показать различие соединившихся и сохраняющихся неслитными природ²⁰. Такие же рассуждения относительно этого места из Второго послания к Суккенсу и взаимного отношения обеих формул встречаются и у предшественников прп. Максима, свт. Ефрема Антиохийского и свт. Евлогия Александрийского²¹.

18 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46, 5 // ACO 1, 1, 6. P. 162.

19 *Idem*. Epistula 44 (CPG 5344) // ACO 1, 1, 4. P. 35.

20 *Maximus Confessor*. Epistula 12 // PG. 91. Col. 480A–C.

21 *Ephraem Antiochenus*. Epistula ad Magnum Berroense (CPG 6908) = *Photius*. Bibliotheca 228, 248b–249a // *Photius*. Bibliothèque. T. 4 («Codices» 223–229) / éd. R. Henry. Paris, 1965.

Поэтому и мы полагаем, что использование «восточными православными» формулы «μία φύσις...» даже при признании ими двойного единосущия требует необходимого уточнения, исповедания «двух природ» Христа, без которого наше согласие в этом нельзя считать достигнутым. Предлагаемое здесь же со стороны «восточных православных» дозволение православным пользоваться формулой «две природы» при условии, что они различаются «только в умозрении» не является достаточным, ведь как показано выше²², последнее выражение также может пониматься по-разному и, в свою очередь, требует уточнения, которого не сделано. А если посмотреть на § 7 в целом²³, то, хотя внешне он выглядит как взаимное снисхождение православных и «восточных православных», в действительности он является односторонней и недопустимой уступкой со стороны православных представителей Смешанной комиссии. «Одна природа Бога Слова воплощенная», к тому же однозначно понимаемая в английском переводе как одна природа Христа, двойное единосущие Христа и допущение двух природ, различаемых «только в умозрении» без признания того, что Христос познаётся в двух природах, оставляет нас целиком в рамках умеренного (севирианского) монофизитства и выводит за границы православной халкидонской догматики.

Подобная уступка сделана православными участниками Смешанной комиссии и в другом вопросе:

О волях и действиях во Христе

5. Both families agree that He Who wills and acts is always the one Hypostasis of the Logos incarnate.	5. Обе семьи согласны в том, что Тот, Кто желает и действует, — это всегда одна ипостась воплощенного Слова.
--	--

P. 124–125; *Eulogius Alexandrinus. Apologia pro synodo Chalcedonensi* (CPG 6976) = *Photius. Bibliotheca* 230, 268b–271a // *Photius. Bibliothèque*. T. 5. P. 13–21.

22 *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии. Часть I. С. 100–103.

23 Напомним его содержание: «Православные согласны, что восточные православные продолжают придерживаться своей традиционной Кирилловой терминологии “одна природа воплощенного Слова”, поскольку они признают двойное единосущие Слова, отвергавшееся Евтихием. Православные также используют такую терминологию. Восточные православные согласны с тем, что православные оправданно используют формулу “две природы”, поскольку они признают, что такое различие имеется “только в умозрении”. Правильно объяснил такое употребление Кирилл в своём послании к Иоанну Антиохийскому и в своих посланиях к Акакию Мелитинскому (PG. 77. Col. 184–201), Евлогию (PG. 77. Col. 224–228) и Суккенсу (PG. 77. Col. 228–245)».

Выше в § 3 и 4 было сказано, что Слово при вочеловечении усвоило человеческую природу «вместе с её природной волей и действием» и что «природы соединились ипостасно и природно с их собственными действиями и волями неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно». Напрашивается и соответствующий вывод о том, что если природы со своими волями и действиями соединились неслитно, то следует говорить о двух природных волях и о двух природных действиях Христа. Но такой вывод не делается, и этот вопрос, являющийся важнейшим пунктом догматического разногласия, снова обойдён намеренным молчанием и в § 5 подменяется вопросом о единстве субъекта этих волей и действий. То есть как не было уточнено, имеются ли во Христе «после соединения» две природы, точно так же не уточняется, имеются ли во Христе «после соединения» две природные воли и два природных действия.

Мы уже приводили слова «Томоса» св. папы Льва, где утверждается, что каждая из двух природ Христа производит в общении с другой свойственное ей действие. Противоположным образом учит Севир Антиохийский. Обращаясь к словам «Ареопагитик» о «новом богомужном действии» (καινή θεανδρική ἐνέργεια), он понимает под этим «одно сложное действие» (μία σύνθετος ἐνέργεια) и утверждает: «Доколе один Христос, мы проповедуем одну Его как одного сложную природу, ипостась и сложное действие». Севир осуждал Халкидонский Собор и св. папу Льва за то, что они, «определив две природы и два их действия после соединения», якобы «разделили Христа на два лица»²⁴. Для Севира действие — это движение или деятельное побуждение (κίνησις, ὁρμή ἐνεργητική) действующего лица, каковым является Слово. Есть «одно богоприличное действие и воля, сообразно Его божеству и сообразно Его человечеству» (μίαν τὴν θεοπρεπὴ ἐνέργειάν τε καὶ θέλησιν κατὰ τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα). Качественно различаются только совершённые Им дела (ἀποτελούμενα), которые являются как божественными, так и человеческими (θεῖά τε καὶ ἀνθρώπινα)²⁵. Равным образом учит и патриарх Шенуда III: «Как мы верим в одну природу воплощенного Слова, как называл это святой Кирилл Великий, так мы верим и в одну волю и в одно действие. Это естественно, что покуда мы считаем, что эта природа —

24 Doctrina partum. Cap. 41, 24–26 // Doctrina partum de incarnatione Verbi. Ein griechischen Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907 (1981). S. 309–310.

25 Lebon J. Le monophysisme sévérien. P. 450–451.

одна, воля и действие также будет одним»²⁶. И несколько ниже, после рассмотрения мест Писания, подтверждающих, по его мнению, этот тезис, он решительно говорит: «Здесь мы не различаем между двумя природами»²⁷.

В Православной Церкви этот вопрос получил самое детальное рассмотрение, поводом к чему стало появление ереси монофелитства, родившейся из попыток найти согласие между сторонниками и противниками Халкидонского Собора именно на основе совместного признания одного действия и (или) одной воли Христа. В 633 г. в Александрии была заключена уния между православными и умеренными монофизитами (феодосианами), совместно подписавшими так называемое «Удостоверение» (Πληροφορία). Его ключевая фраза вполне созвучна словам Севира Антиохийского: «Один и Тот же Господь производил богоприличное и человеческое “одним богомужным действием” (μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ), согласно святому Дионисию (Ареопагиту)»²⁸. Последствием этой унии стали многолетние догматические споры, в ходе которых было предложено несколько компромиссных вероучительных документов в виде императорских указов с различными формами моноэнергизма и монофелитства. Итоги спорам подвели Латеранский 649 г. и Шестой Вселенский 681 г. Соборы. Церковью было отвергнуто не только моноэнергистское «Удостоверение» 633 г. и прямо монофелитское «Изложение» (Ἐκθέσις) 638 г., в котором при запрете выражений: «одно действие» и «два действия» — предписывалась вера в «одну волю Господа нашего Иисуса Христа»²⁹, но и «Образец» (Τύπος) 648 г., возбранявший любые споры «относительно одной воли и одного действия или двух волей и двух действий»³⁰.

Богословская сторона вопроса о волях и действиях Христа в догматических постановлениях Соборов Латеранского 649 г.³¹ и Шестого Вселенского³² изложена с исчерпывающей ясностью. Поскольку воля и энергия являются частным проявлением свойства, оба Собора предварительно отвергают единственность «свойства» (ιδιότης)

26 The Nature of Christ. P. 45.

27 Ibid. P. 47.

28 *Cyrus Alexandrinus*. Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui errant ex parte Theodosianum (CPG 7613) // ACO II 2, 2. P. 598–600.

29 *Sergius CPolitanus*. Ecthesis Heraclii imperatoris (CPG 7607) // ACO II 1. P. 160.

30 *Paulus II CPolitanus*. Typus (CPG 7621) // ACO II 1. P. 208.

31 *Synodus Lateranensis* (649). Secretariatus V (CPG 9402). Symbolum. Canones // ACO II 1. P. 364–389.

32 *Concilium CPolitanum III* (681). Actio XVIII (CPG 9436). Symbolum // ACO II 2, 2. P. 772–776.

Христа: Латеранский Собор утверждает сохранность «природных свойств» (φυσικὰς ιδιότητας) Божества и человечества (правило 9), а Шестой Вселенский Собор повторяет слова Халкидонского ороса о сохранности свойства каждой природы. Латеранский Собор исповедует два действия и две воли, «теснейшим образом (природно) соединённые» (συμφυῶς ἠνωμένας) во Христе, Который является «действующим» и «желающим» (ἐνεργητικός, θελητικός) по каждой Своей природе (правила 10–11). Шестой Вселенский Собор уточняет, что речь идёт о двух природных действиях и волях. Возражение монофелитов, состоящее в том, что две природные воли вносят разделение во Христе, парируется указанием на то, что Его человеческая воля никогда не противилась Божественной, но подчинялась ей. Это подкрепляется цитатой из свт. Афанасия Великого, где ясно видно наличие и действенность во Христе человеческой волевой способности: «Надлежало воле плоти быть в действии (κινεῖσθαι), но подчиняться (ὕποταγῆναι) воле божественной»³³. Но подчёркивается, что «природная воля плоти» является собственной волей Бога Слова (ἴδιον τοῦ Θεοῦ Λόγου). В конце изложения веры Шестого Вселенского Собора даётся такая его краткая сводка:

ἓνα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ μετὰ σάρκωσιν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν εἶναι πιστεύοντες φάμεν τὰς δύο Αὐτοῦ φύσεις ἐν τῇ μιᾷ Αὐτοῦ διαλαμπύσῃ* ὑποστάσει, ἐν ἧ ταῦ τε θαύματα καὶ τὰ παθήματα δι' ὅλης Αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς οὐ κατὰ φαντασίαν, ἀλλ' ἀληθῶς ἐπεδείξατο τῆς φυσικῆς ἐν αὐτῇ τῇ μιᾷ ὑποστάσει διαφορᾶς γνωριζομένης τῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινονίας ἐκατέραν φύσιν ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια· καθ' ὃν δὴ λόγον καὶ δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργεῖας δοξάζομεν πρὸς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καταλλήως συντρέχοντα**.

Веруя, что Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, есть один от Святой Троицы и по воплощении, мы говорим о двух природах в одной Его блистающей ипостаси^{***}, в которой Он как чудеса, так и страдания показывал в течение всего Своего домостроительного жительства — не призрачно, но истинно, так что в этой одной ипостаси познаётся природное различие тем самым, что каждая природа в общении с другой нераздельно и неслитно желает и действует свойственное себе. И по этой-то причине мы и считаем, что есть две природные воли и действия, взаимно сходящиеся для спасения рода человеческого.

* Вариант чтения: διαλαμπύσας.

** Concilium CPolitanum III (681). Actio XVIII. Symbolum // ACO II 2, 2, 2. P. 776.

*** Вариант чтения: «о двух природах блистающих (проявляющихся) в одной Его ипостаси».

В заключение отцы Собора строго запрещают, под угрозой анафемы, кому бы то ни было учить иначе. Таким образом, Православная Церковь однозначно определяет, чтобы воли и действия Богочеловека принимались и рассматривались соответственно Его двум природам, а не применительно к Его единственной ипостаси³⁴.

Как видим, позиция Севира Антиохийского и патриарха Шенуды III находится в совершенном противоречии с догматическими постановлениями Православной Церкви; но это противоречие остаётся в «Заявлении» неразрешённым. Более того, мы опять вынуждены констатировать отступление от учения своей Церкви православных участников Смешанной комиссии. Сказанное в §§ 3–5 о волях и действиях во Христе можно согласовать с традиционной христологией «восточных православных». «Прежде соединения» допускаются две природы с их волями и действиями, но «после соединения» говорится только об одном субъекте воли и действий, ипостаси воплощенного Слова, что нехалкидониты вправе понимать как одну волю и одно действие «одной природы воплощенного Слова», в полном согласии со своими древними учителями³⁵. Напротив, православные, подписывая эти пункты «Заявления» и умалчивая о двух волях и действиях Христа, отступают от постановления Шестого Вселенского Собора и, строго говоря, подпадают под его анафему, относительно чего можно только выразить глубокое сожаление.

34 Феодор (Юлаев), иером. Монофелитство. Монофизитство // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 678.

35 Ж.-К. Ларше утверждает, что в настоящем «Заявлении», как и в других документах диалога с нехалкидонскими Церквями, «отвергнуты моноэнергизм и монофелитство». Он видит здесь «шаг в сторону сближения с Православной Церковью» (Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. № 41. 2007. С. 152) и даже говорит о «дизэнергизме и дифелитстве» «Согласованных заявлений», находя в этом «наиболее значительный прогресс богословского диалога» (Там же. С. 160–161). Нам это представляется ошибочным. В действительности, как можно видеть из § 3–5 «Заявления», отношение к числу воли и действий Христа ничем не отличается от отношения к числу Его природ. Признаётся наличие двух природ с их природными волями и действиями в ирреальный момент «прежде соединения» (до Воплощения), однако, как умалчивается, о том, имеются ли во Христе реально две природы, точно так же умалчивается и о том, имеются ли во Христе реально две природные воли и два природных действия. То есть принципиальные моноэнергизм и монофелитство нехалкидонитов остаются здесь нетронутыми.

Об отношении к Вселенским Соборам

6. Both families agree in rejecting interpretations of Councils which do not fully agree with the *Horos* of the Third Ecumenical Council and the letter (433) of Cyril of Alexandria to John of Antioch.

6. Обе семьи согласны в отвержении толкований тех Соборов, которые не вполне соответствуют «Оросу» Третьего Вселенского Собора и Посланию (433) Кирилла Александрийского к Иоанну Антиохийскому.

Представляется необходимым пояснить, что подразумевается под «Оросом» Третьего Вселенского Собора. Как известно, на этом Соборе не было дано особого изложения веры и было предложено впредь руководствоваться исключительно Никейским Символом с запретом «слагать иную веру». Собор ограничился общим осуждением Нестория и одобрением некоторых сочинений свт. Кирилла Александрийского: его Второго послания к Несторию³⁶ и Третьего послания к нему же с 12-ю анафематизмами³⁷, хотя относительно последнего среди исследователей нет полного согласия, считать ли его одобренным Собором или только «причтённым к документам»³⁸. Последующие Вселенские Соборы, на которых перед изложением собственного вероопределения приводились догматические постановления предшествующих Соборов, не знают какого-то «Ороса» Третьего Вселенского Собора. Только на Латеранском Соборе 649 г., приближающемся по значению к вселенским, после Никео-Константинопольского Символа и перед Халкидонским оросом в качестве вероопределения Третьего Вселенского Собора помещены 12 анафематизмов свт. Кирилла из его Третьего послания к Несторию, названные в латинском тексте деяний «символом двухсот отцов в Эфесе»³⁹. В современной греческой богословской литературе нередко «Оросом» Третьего Вселенского Собора называют «формулу единения», то есть изложение веры, составленное антиохийскими богословами, одобренное свт. Кириллом и вошедшее в его «Послание о мире» к Иоанну Антиохийскому, о котором идёт речь в настоящем пункте. Если составители «Заявления» имели в виду именно это изложение веры, то здесь тавтология, поскольку в таком случае упомянутый «Орос» представляет собой часть указанного Послания.

Что касается самого этого Послания, можно только приветствовать, что именно это сочинение, где нашли примирение православная

36 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 4 (CPG 5304).

37 *Idem*. Epistula 17 (CPG 5317).

38 Вселенские Соборы. М., 2005. С. 62–64.

39 *Synodus Lateranensis* (649). *Secretariatus IV* (CPG 9401). *Symbolum apud Ephesum* // АСО II 1. P. 218–223.

антиохийская и православная александрийская христологии и где диффизитство свт. Кирилла проявляется нагляднейшим образом, выбрано в качестве образцового изложения веры. Оно было одобрено отцами Халкидонского Собора наряду со Вторым посланием александрийского святителя к Несторию и «Томосом» св. папы Льва Великого, и вместе с ними, как уже отмечалось, было одним из главных источников Халкидонского ороса. Поэтому мы убеждены, что Халкидонский Собор излагал веру в полном соответствии с этим Посланием, как и с другими творениями свт. Кирилла; это же можно сказать и о последующих Вселенских Соборах Православной Церкви.

Но согласны ли с этим «восточные православные»? В этом заставляет сомневаться § 8 «Заявления», где вопрос авторитета Вселенских Соборов затрагивается уже напрямую.

8. Both families accept the first three Ecumenical Councils, which form our common heritage. In relation to the four later Councils of the Orthodox Church, the Orthodox state that for them the above points 1-7 are the teachings also of the four later Councils of the Orthodox Church, while the Oriental Orthodox consider this statement of the Orthodox as their interpretation. With this understanding, the Oriental Orthodox respond to it positively.

8. Обе семьи принимают первые три Вселенских Собора, составляющих наше общее наследие. Относительно четырёх последующих Соборов Православной Церкви православные заявляют, что для них вышеупомянутые пункты 1–7 являются также учением и четырёх последующих Соборов Православной Церкви, тогда как восточные православные рассматривают это заявление православных как их толкование. При таком понимании* восточные православные отвечают на него положительно. <...>

* «Взаимном понимании» (ἀλληλοκατανόησις) по греческому тексту «Заявления».

Сразу же заметим, что утверждение со стороны православных участников, будто § 1–7 «Заявления» являются учением IV–VII Вселенских Соборов, не соответствует действительности. Как было отмечено выше, на этих Соборах не было осуждения криптонесторианства блж. Феодорита Кирского (§ 2), и эти Соборы ясно исповедуют две природы, две природные воли и два природных действия единого Христа, что намеренно обходится молчанием в соответствующих пунктах «Заявления» (§ 2–5, 7).

Правильнее было бы поставить вопрос иначе: как наши стороны относятся к Вселенским Соборам, бывшим после Эфесского (Третьего Вселенского) Собора? Православная Церковь относится к этому однозначно, а именно: Халкидонский Собор своим оросом безупречным образом изложил христологическое учение в полном согласии с древними

святыми отцами и предшествующими Вселенскими Соборами; Пятый Вселенский Собор своими постановлениями отнял у противников Халкидонского Собора всякую возможность подозревать его в несторианстве и ясно показал тождество его учения богословию свт. Кирилла Александрийского; раскрывая важнейшую сторону христологического догмата, Шестой Вселенский Собор в духе Халкидонского ороса определённо и точно выразил православное учение о природных волях и природных действиях единого Христа.

Но выше мы отметили целый ряд напрямую связанных с решениями этих Соборов догматических разногласий между православными и «восточными православными». Эти противоречия в «Заявлении» не разрешены, а лишь замолчаны. Излишне напоминать о резко враждебном отношении к Халкидонскому Собору древних антихалкидонитов. Подобно им и патриарх Шенуда III обвиняет этот Собор в несторианском разделении Христа на два лица: «Несмотря на то, что Эфесский Собор отлучил Нестория, несторианские корни распространили своё влияние на Халкидонский Собор, где тенденция разделять две природы проявилась столь явно, что было сказано, будто Христос — это два Лица, Бог и человеческое существо: первый творит чудеса, а второй претерпевает оскорбления и унижение. Следуя этой тенденции, Лев, епископ Рима, обнародовал свой знаменитый “Томос”, который отвергнут Коптской Церковью. Но Халкидонский Собор принял и одобрил его, утверждая тем самым, что две природы существуют во Христе после соединения: божественная природа совершает свои действия, а человеческая природа выполняет свою роль»⁴⁰.

Таким образом, традиционное отношение двух сторон к Халкидонскому Собору прямо противоположное; очевидно, что так же противоположно и их отношение к Шестому Вселенскому Собору, утвердившему учение Халкидонского Собора о двух природных действиях и волях. И настоящий пункт оставляет это нетронутым. Согласие по данному вопросу могло бы быть достигнуто, если бы «восточные православные» признали, что на этих Соборах под невидимым руководством Святого Духа было безупречно изложено истинное учение, согласное с учением первых трёх Вселенских Соборов, и приняли бы их догматические постановления вместе с соборными анафемами. Если же они считают их недостаточными или даже ошибочными, если могут критически оценивать их и лишь в качестве снисхождения допускают их как наше

необязательное для себя толкование общих для нас Соборов, то до согласия здесь далеко.

При отмеченной выше неразрешённости догматических разногласий и при таком релятивистском подходе к Вселенским Соборам вполне ожидаемо и наше отношение к двум последним пунктам «Заявления»:

Об общности христологического учения и апостольского Предания

9. In the light of our Agreed Statement on Christology as well as of the above common affirmations, we have now clearly understood that both families have always loyally maintained the same authentic Orthodox Christological faith, and the unbroken continuity of the apostolic tradition, though they have used Christological terms in different ways. It is this common faith and continuous loyalty to the Apostolic Tradition that should be the basis for our unity and communion.

9. В свете нашего Согласованного заявления по христологии, как и вышеуказанных общих положений, мы теперь ясно поняли, что обе семьи всегда верно придерживались той же самой подлинной православной христологической веры и непрерывного продолжения апостольского Предания, хотя и использовали христологические термины различным способом. Эта общая вера и постоянная верность апостольскому Преданию должны стать основой нашего единства и общения.

В свете всего вышесказанного слова § 9 «Заявления» о тождестве в наших Церквах «подлинной православной христологической веры» и непрерывности апостольского Предания выглядят неоправданно оптимистичными.

И было бы неверным считать отмеченные догматические разногласия, оставшиеся в «Заявлении» неразрешёнными, чем-то неважным и сводить их только к языковым (терминологическим) недоразумениям. Само по себе отождествление терминов «природа» и «ипостась» противниками Халкидонского ороса его защитники рассматривали как источник неразрешимых противоречий и неизбежной еретичности. Разное понимание этих терминов в триадологии и христологии они полагали необоснованным и недопустимым. Отказ придавать статус «природы» человечеству Христа неизбежно приводил к его умалению и оттенку докетизма, который более всего проявляется в принципиальном монофелитстве и моноэнергизме, поэтому сближение православными полемистами умеренного монофизитства Диоскора и Севира с еретиками Аполлинарием, Евтихием или даже гностиками и Манесом нельзя считать просто полемическим преувеличением;

оно вскрывало существенные и неустранимые изъяны христологического учения антихалкидонитов⁴¹. Даже видный католический учёный М. Жюжи, в целом разделявший взгляд Ж. Лебона на христологию последователей Диоскора и Севира как на «вербальное» монофизитство, совпадающее по содержанию с православным учением и отличающееся лишь на уровне терминологии, признаёт их учение еретическим, так как, во-первых, они обвиняли в несторианстве безупречные Халкидонский орос и «Томос» св. папы Льва, а во-вторых, использовали терминологию одностороннюю, опасную и двусмысленную и употребляли такие выражения и сравнения, принятие которых во всей строгости неизбежно приводит прямо к еретическим выводам, к «реальному» монофизитству⁴².

Но, вероятно, реальное различие «христологической веры» наших Церквей доказывается отмеченным выше прямо противоположным отношением к IV–VI Вселенским Соборам больше, чем этими расхождениями в достаточно сложных и тонких догматических вопросах. По нашему убеждению, учение древних антихалкидонитов вовсе не было непосредственным продолжением древней церковной христологии. Как таковое оно сформировалось только в V–VI вв. по Р. Х. в противостоянии с православным Халкидонским Собором при сильном влиянии псевдоэпиграфических сочинений школы Аполлинария⁴³. А разрыв нехалкидонских Церквей с тем живым Преданием, выражением которого были последующие Вселенские Соборы, заставляет сомневаться и в непрерывной сохранности в этих Церквях Предания апостольского.

41 *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство. Монофизитство. С. 690–691.

42 *Jugie M.* Monophysisme // DTC. 1929. Vol. 10. Col. 2219.

43 *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство. Монофизитство. С. 687.

О древних анафемах

10. Both families agree that all the anathemas and condemnations of the past which now divide us should be lifted by the Churches in order that the last obstacle to the full unity and communion of our two families can be removed by the grace and power of God. Both families agree that the lifting of anathemas and condemnations will be consummated on the basis that the Councils and Fathers previously anathematized or condemned are not heretical.

10. Обе семьи^{*} согласны, что все анафемы и осуждения прошлого, которые сегодня разделяют нас, должны быть отменены Церквами, чтобы последнее препятствие к полному единству и общению наших двух семей^{**} было устранено Божией благодатью и силой. Обе семьи согласны, что отмена анафем и осуждений будет осуществлена на том основании, что ранее анафематствованные Соборы и отцы не являются еретическими.

* По греческому тексту «Заявления»: «обе Церкви».

** «Наших двух семей» отсутствует в греческом тексте «Заявления».

Дальнейшие положения § 10 описывают уже предлагаемый практический порядок отмены древних анафем, поэтому оставим их без внимания.

Это, пожалуй, самый дискуссионный и очевидно неприемлемый пункт «Заявления». Надо думать, что со стороны православных участников Смешанной комиссии он означает готовность отменить анафемы против древних противников Халкидонского Собора. Как известно, в Православной Церкви имеются соборные анафемы на александрийских патриархов Диоскора, Тимофея Элура и Феодосия, на антиохийских патриархов Петра Гнафевса и Севира, на Иакова Барадея, основателя сирийской нехалкидонской иерархии. Они вошли в «Синодик в Неделю Торжества Православия», предполагающий их ежегодное торжественное провозглашение в храмах, а также отразились в ряде богослужебных текстов⁴⁴. По-видимому, в контексте наших консультаций речь идёт в первую очередь о Диоскоре и Севире, особо почитаемых Коптской Церковью. Но для Православной Церкви решения Вселенских Соборов — это не просто человеческие постановления, имеющие лишь временное историческое значение, это прежде всего непреложные слова Святого Духа, действующего в Церкви через православных пастырей. При вынесении решений отцы Соборов, как и участники первого Апостольского Собора, вправе были повторять слова первого Апостольского Собора: «Угодно было Святому Духу и нам» (Деян. 15, 28). И если анафемы против Диоскора и Севира были угодны Святому Духу,

44 Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 170–177; Феодор (Юлаев), иером. Монофелитство. Монофизитство. С. 691–692.

то можно ли их отменять по человеческому рассуждению? В данном случае мы, по примеру свт. Кирилла Александрийского в его «Послании о мире» Иоанну Антиохийскому⁴⁵, обязаны повторить применительно к соборным анафемам слова Писания: «*Не переставляй вечных пределов, которые положили отцы твои*» (Прит. 22, 28).

Но даже если отвлечься от такого принципиального отношения к соборным анафемам, не видно и каких-то разумных оснований для их отмены, кроме желания любой ценой достичь искомого единства. Патриарх Диоскор Александрийский поддержал Евтихия, подверг гонению свт. Флавиана Константинопольского, первым осудившего ересиарха на Константинопольском Соборе 448 г., подверг гонению и других православных иерархов. Он не принял Четвёртого Вселенского Собора и стал виновником отпадения значительной части Александрийской Церкви, то есть прямым виновником того разрыва, уврачевать который мы теперь стремимся. Но к нему неприменимо даже указанное в § 10 условие снятия анафем: «ранее анафематствованные Соборы и отцы не являются еретическими», ведь он осуждается Православной Церковью не только как раскольник, но и как еретик. От произнесённых на Халкидонском Соборе слов: «из двух природ — принимаю, две — не принимаю» — и: «после соединения нет двух природ» (см. выше) — он никогда не отказывался. Это прямо подводит его под анафему Халкидонского ороса, поскольку он «анафематствует тех, которые сочиняют две природы Господа прежде соединения и придумывают одну природу после соединения» (τοὺς δύο μὲν πρὸ τῆς ἐνώσεως φύσεις τοῦ κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἀναπλάττοντας)⁴⁶. В равной степени это касается и Савира Антиохийского, и других упомянутых лиц. Возникает недоуменный вопрос: неужели православные участники Смешанной комиссии предполагали переписать Халкидонский орос, убрав из него это анафематствование? Об отмене древних анафем Православной Церкви не должно быть и речи. Это привело бы к разрыву с нашими древними отцами и к неизбежному церковному расколу, поскольку столь серьёзный пересмотр Предания никогда не будет принят полнотой Православной Церкви.

Думается, что выбранный Смешанной комиссией путь нахождения компромиссных формулировок при затушёвывании ключевых догматических разногласий, когда общность христологии наших Церквей предполагается как нечто само собой разумеющееся, не приведёт

45 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 39, 10 // ACO 1, 1 4. P. 19.

46 *Concilium Chalcedonense* (451). Actio V. Definitio fidei // ACO 2, 1, 2. P. 129.

к подлинному согласию. Представляется, что оно может быть обретоено только при условии недвусмысленного принятия «восточными православными» Халкидонского Собора и соборных анафем. Выполнение этого условия кажется невероятным по человеческому рассуждению, но *невозможное людям возможно Богу* (Лк. 18, 27). Для этого необходимо не замалчивание спорных вопросов, а возвращение со всей серьёзностью к древней полемике, в которой, по нашему глубокому убеждению, истинность учения Православной Церкви и погрешность учения антихалкидонитов обнаружались со всей ясностью.

Выводы

В «Заявлении» имеется целый ряд положений, отступающих от догматического учения и Предания Православной Церкви.

- 1) Ложно утверждается об осуждении Православной Церковью криптонесторианства блж. Феодорита Кирского (§ 2).
- 2) При изложении вопроса о природах (§ 2–4) отсутствует ясное и недвусмысленное указание на то, что во Христе имеется две природы, божественная и человеческая.
- 3) Обходится молчанием вопрос о двух природных волях и двух природных действиях во Христе соответственно двум Его природам (§ 5).
- 4) Выражения: «сложная ипостась», «природное единство», «различие двух природ только в умозрении», «одна природа Бога Слова воплощенная» (§ 4, 7) — имеют разное понимание у православных и нехалкидонских богословов, поэтому их совместная декларация без необходимого уточнения не устраняет принципиального догматического разногласия.
- 5) Отсутствует ясное признание тождества учения Халкидонского Собора учению I–III Вселенских Соборов и безусловного вероучительного авторитета Халкидонского и последующих Вселенских Соборов (§ 6, 8).
- 6) Догматические разногласия сводятся исключительно к терминологическим и утверждается о сохранении в нехалкидонских церквах неповреждённой христологической веры и непрерывного апостольского Предания (§ 9).
- 7) Выражается готовность отменить древние соборные анафемы (§ 10).

Таким образом, настоящее «Заявление» нельзя признать удовлетворительным, и его использование в качестве основы для богословских собеседований с представителями Коптской Церкви, равно как и других нехалкидонских Церквей, не представляется целесообразным.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (CPG 2161) // ACO. II 2, 2, 2. P. 658–662.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 4 (CPG 5304) // ACO. 1, 1, 1. P. 25–28.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 39 (CPG 5339) // ACO. 1, 1, 4. P. 15–20.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (CPG 5346) // ACO. 1, 1, 6. P. 157–162.
- Cyrus Alexandrinus*. Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui errant ex parte Theodosianum (CPG 7613) // ACO. II 2, 2. P. 594–600.
- Concilium Chalcedonense (451). Actio V. Definitio fidei // ACO. 2, 1, 2. P. 126–130.
- Concilium CPolitanum II (553). Actio VIII (CPG 9362). Canones // ACO. 4, 1. P. 240–245.
- Concilium CPolitanum III (681). Actio XVIII (CPG 9436). Symbolum // ACO. II 2, 2, 2. P. 768–776.
- Doctrina partum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhundert / hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907 (1981).
- Joint Commission of the Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Second Agreed Statement. Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate Chambesy, Geneva, Switzerland. September 23–28, 1990. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxjointcommission.wordpress.com/2013/12/14/second-agreed-statement-1990/> (дата обращения 23.03.21).
- Justinianus*. Contra Monophysitas (CPG 6878) // Drei dogmatische Schriften Iustinians / hrsg. E. Schwartz [ABAW NF. Heft 18]. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 7–43.
- Maximus Confessor*. Epistula 12 (CPG 7699) // PG. T. 91. Col. 460 A–509 B.
- Paulus II CPolitanus*. Typus (CPG 7621) // ACO. II 1. P. 208–210.
- Photius*. Bibliothèque. T. 4 («Codices» 223–229) / éd. R. Henry. Paris: Les belles lettres, 1965.
- Photius*. Bibliothèque. T. 5 («Codices» 230–241) / éd. R. Henry. Paris: Les belles lettres, 1967.
- Sergius CPolitanus*. Ecthesis Heraclii imperatoris (CPG 7607) // ACO. II 1. P. 156–162.
- Synodus Lateranensis (649). Secretariatus IV (CPG 9401) Symbolum apud Ephesum // ACO. II 1. P. 218–223.
- Synodus Lateranensis (649). Secretariatus V (CPG 9402). Symbolum. Canones // ACO. II 1. P. 364–389.
- The Nature of Christ by His Holiness Pope Shenouda III. Cairo, 1991.
- Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων (παρελθὼν — παρὼν — μέλλον): μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἄγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.

Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо, пер. с англ. К. Бурмистров. М.: ББИ, 2001.

Литература

- Jugie M.* Monophysisme // DTC. 1929. Vol. 10. Col. 2216–2251.
- Lebon J.* Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. [Louvain: Universitas Catholica Lovanensis, 1909] New-York: AMS Press, 1978.
- Loon H.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- Вселенские Соборы. М.: ЦНЦ РПЦ «Православная энциклопедия», 2005.
- Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2020.
- Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. № 41. 2007. С. 146–211.
- Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство. Монофизитство // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 672–696.

Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches. Notes on the Second Agreed Statement. Part II

Hieromonk Theodor (Yulaev)

MA in Theology

senior lecturer at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Theodor (Yulaev), hieromonk. "Problematic Issues of Christology in Dialogue with Non-Chalcedonian Churches. Notes on the Second Agreed Statement. Part II". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 110–134 (in Russian). DOI:10.31802/GB.2021.40.1.006

Abstract. The publication completes the theological analysis of the «Second Agreed Statement of the Mixed Commission on Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Eastern Orthodox Churches» (Chambesi, 1990) («Statement»). The second part examines the use in the «Statement» of the expression: «one nature of God the Word incarnate» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Attention is drawn to its different understanding among Orthodox and moderate Monophysites, and it is noted that the «Statement» does not specify in what sense it should be understood. Further, the question of the natural wills and actions of Christ is considered and it is indicated that in the «Statement» in this matter a departure from the teachings of the VI

Ecumenical Council is allowed. Then there is a talk about the status of the Ecumenical Councils, attention is drawn to the declaration of the «Statement» about the common Christological faith of the Orthodox and non-Chalcedonian Churches and to the readiness expressed in it to abolish the ancient council anathemas. The groundlessness and inadmissibility of these statements is noted due to the contradiction with the Tradition of the Orthodox Church. Finally, a general conclusion is made about the unsatisfactory nature of the «Statement» and about the impossibility of using it as a basis for theological dialogue.

Keywords: Christology, two natures in Christ, St. Cyril of Alexandria, Theodorite of Cyrus, Council of Chalcedon, non-Chalcedonites, Mixed Commission, Chambesy.

References

- Davydenkov O. (2020) *Khristologicheskaya sistema umerennogo monofizitstva i yeyo mesto v istorii vizantiyskoy bogoslovskoy mysli* [The Christological System of Moderate Monophysitism and Its Place in the History of Byzantine Theological Thought]. Moscow: Publishing House of the St. Tikhon's Orthodox University (in Russian).
- Jugie M. (1929) "Monophysisme". *DTC*, vol. 10, coll. 2216–2251.
- Larchet J.-C., Tutunov S. (ed.) (2007) "Khristologicheskii vopros (po povodu proyekta soyedineniya Pravoslavnoy Tserkvi s Dokhalkidonskimi Tserkvami: nereshennyye bogoslovskie i ekkleziologicheskiye problemy)" ["Christological Question (Concerning the Project of Uniting the Orthodox Church with the Pre-Chalcedonian Churches: Unresolved Theological and Ecclesiological Problems)"]. *Theological Works*, no. 41, pp. 146–211 (in Russian).
- Lebon J. (1978) *Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*. New-York: AMS Press.
- Loon H. (2009) *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill.
- Yulaev Th. (2017) "Monofelitstvo. Monofizitstvo" ["Monothelism. Monophysitism"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 46, pp. 672–696 (in Russian).
- Shayo K., Burmistrov K. (eds.) (2001) *Bogoslovskiy dialog mezhdru Pravoslavnoy tserkov'yu i Vostochnymi pravoslavnyimi tserkvami* [Theological Dialogue Between the Orthodox Church and the Eastern Orthodox Churches]. Moscow: Publishing House of the Bible-Theological Institute of the Apostle Andrew (in Russian).
- Schwartz E. (ed.) (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ABAW NF; 18).

ПАТРОЛОГИЯ

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ В КОММЕНТАРИИ АМВРОСИАСТА НА ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА К РИМЛЯНАМ В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Священник Андрей Лысевич

магистр богословия
выпускник аспирантуры Московской духовной академии
и. о. проректора по лицензированию и аккредитации
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
ier.a.lysevich@ya.ru

Для цитирования: *Лысевич А. Е., священник. Художественные образы в комментарии Амвросиаста на Послание апостола Павла к Римлянам в контексте западной христианской литературы // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 135–151. DOI: 10.31802/GV.2021.40.1.007*

Аннотация

УДК 27-277.2 (82.091)

Комментарий Амвросиаста на Послание к Римлянам, без сомнения, является центральным произведением в творчестве древнеримского автора. Влияние этого и прочих его произведений на западную христианскую церковь вполне значительно. Однако не все аспекты распространения идей Амвросиаста выяснены удовлетворительным образом, в частности, не были исследованы художественные образы автора и их влияние на последующую литературную традицию Запада. В настоящей работе полагается основание для решения данной задачи. Выделяются и обсуждаются художественные образы Амвросиаста в толковании на Послание к Римлянам. Некоторые из них при известном своеобразии являются неотъемлемой частью всеобщей христианской традиции, такие

как «житейское море», «Христос — победитель ада», «семена праведности» и др. Однако некоторые из них могут быть названы вполне уникальными, например: «лестница Адама», «ветхая одежда поверх новой», «враги — погасшие угли», «земной царь — духовный педагог» и др. Предпринимается попытка установления последующего распространения данных образов в латинской литературе.

Ключевые слова: Амвросиаст, Послание апостола Павла к Римлянам, экзегеза посланий апостола Павла, западная христианская литература, художественные образы.

Древняя христианская литература доносит до нас превосходные образцы веры христиан, наших предков, их обычаи, мысли и представления. Одним из самых ярких аспектов литературы могут быть названы художественные образы, их своеобразие несомненно составляет «визитную карточку» того или иного произведения, автора или эпохи. Некоторые из этих образов, словно рефрен, сопровождают всю историю христианской культуры, а иные остаются сокрытыми от потомков под толщей веков. Но и последние при известном труде филологов могут существенно обогатить копилку мудрости современной христианской церкви. Настоящая статья посвящена исследованию художественных образов в экзегетическом произведении Амвросиаста — в Комментарие на Послание апостола Павла к Римлянам.

Амвросиаст — автор, пожелавший буквально «спрятаться» от нас в далёком IV в.¹ и укрыться в тени великого медиоланского свт. Амвросия. Однако любознательность средневековых исследователей раскрыла в начале XVI в. тайну нашего автора². Современная патрологическая наука, отделив Амвросиаста от прочих авторов, очертив круг его произведений и определив наиболее вероятное место и время их написания, всё же остаётся в неведении о его настоящем имени. Само имя Амвросиаст (от латинского *Ambrosi-aster*) состоит из имени свт. Амвросия Медиоланского и уничижительного суффикса, равного по значению приставке «pseudo»³. Тем не менее наш автор постоянно оказывается в центре внимания современных исследователей⁴. Его произведения интересны и сами по себе, и как источник сведений о древней римской церкви; уже стало нормой исследовать традицию понимания павловского корпуса с помощью толкования Амвросиаста⁵.

- 1 Для первичного знакомства с автором можно рекомендовать статью: *Зайцев Д. В.* Амбросиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.
- 2 *Brugensis F. L.* Notationes in sacra biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antwerpen, 1580.
- 3 На русском языке об этимологии и появлении имени нашего автора можно почитать: *Лысевич А., иер.* Филологический и богословский анализ комментария Амвросиаста на Послание апостола Павла к Ефесянам: маг. дисс. Сергиев Посад, 2017. С. 7–8. Оригинальным исследованием по этому вопросу является работа: *Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans et al. Leiden, 2013. P. 274–281.
- 4 Можно посмотреть работы таких современных исследователей как: S. A. Cooper, D. G. Hunter, S. Lunn-Rockliffe, V. Hušek и др.
- 5 Современные переводы произведений нашего автора содержат в себе довольно пространное исследование самого текста: *Ambrosiaster Commentaries in XIII Epistulas Paulinas / transl., ed. by G. L. Bray.* Downers Grove, 2009; *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline*

Наша работа, с одной стороны, имеет целью ввести в научный оборот некоторые христианские литературные художественные образы, а с другой — выявить один из аспектов своеобразия важнейшего произведения Амвросиаста — комментария на Послание к Римлянам.

Следует сразу заметить, что в целом *Комментарий* беден с точки зрения образного наполнения. Толкователю свойствен преимущественно экзегетический метод аналогии, парафраза и обращения к текстуальному и историческому контексту, нежели более возвышенные аллегорические способы извлечения смысла. Но несмотря на суховатый стиль толкования, в произведении можно встретить ряд довольно ярких художественных образов.

Так, чтобы проиллюстрировать первородный грех Адама, Амвросиаст привлекает уникальный образ. Он говорит, что Адам своим прегрешением построил лестницу, по которой грабитель забрался к его детям (*gradus enim fabricavit Adam, per quos ad filios eius expilator ascendit*). И теперь человечество, получившее наследство преступления, собирает себе сокровище вражеского греха, через которое сатана может получить к нему доступ (*hereditatem praevaricationis successit, hostem secum habens peccatum, per quod aditum ad illum habeat satanas*)⁶. В этой аналогии находится место и искуплению. Спаситель «поднял» род человеческий (*relevatum genus hominum*) через прощение грехов. При этом, ввиду многозначности слова «*relevo*», не до конца понятно значение данного образа, возможно, речь идёт о пробуждении рода человеческого. Однако из контекста в данной фразе можно видеть и подъём самого состояния, в котором пребывало человечество. Господь словно «приподнял» тот этаж, на котором находились дети Адама, и теперь лестница дьявола оказалась чуть ниже входа.

Epistles: Romans / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (GA), 2017. С другой стороны, современные исследователи привлекают его толкования для изучения смежных вопросов. Например, в русскоязычной литературе: *Евдокимов А. А.* Учение о предопределении апостола Павла в свете творений Отцов и Учителей Церкви II–VIII вв. // *Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА.* СПб., 2016. С. 135–141; *Давиденко А. О.* «День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого апостола Павла // *Труды Саратовской православной духовной семинарии.* 2017. № 11. С. 62–78. За рубежом: *Hušek V.* Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster // *Eastern Theological Journal.* 2016. Vol. 2. P. 9–18; *Bussières M.-P.* Ambrosiaster's Second Thoughts About Eve // *Journal of Early Christian Studies.* 2015. Vol. 23. P. 55–70.

6 *Ambrosiaster.* Ad Romanos 7, 24–25, 1 // CSEL. 81/1. P. 244–245.

Как ни странно, этот образ, достойный гимнографического использования, по всей видимости, почти не получил распространения в латинской литературе. Лишь через семь веков Пётр Ломбардский предлагает более бедный парафраз данной мысли⁷.

Амвросиаст использует образ нижних слоёв ада. Он говорит, что из-за прегрешения Адама многие были удерживаемы второй смертью на нижних уровнях преисподней (*delicto Adae multi tenentur a morte secunda in inferno inferiori*). Сам этот образ (*inferno inferiori*) наш толкователь мог взять из латинской псалтири (Пс. 85, 12–13). В русском переводе — «ад преисподний», греч. — «ἄδης κατώτατος»). Есть мнение, что данный образ мог повлиять на Данте, описавшего круги ада в «Божественной комедии»⁸.

Чтобы изобразить нынешнее состояние творения, Амвросиаст использует образ захвата пиратов. Творение изначально было создано через Христа Господа, но когда оно было грехом отчуждено от своего Автора, тогда было взято в плен (*per Christum dominum facta est creatura, quae per peccatum alienata est ab auctore, facta captiva*). И только Сын Божий, воплотившись, научил, что необходимо делать, чтобы избежать рук пиратов (*quid faciendo manus piratarum effugeret*)⁹.

Тем не менее желающему спастись предстоит весьма нелёгкая битва, ведь для того, чтобы попить советы греха, пребывающего во плоти (*peccati in carne manentis premit consilia*), необходимо великое мастерство (*magnaе enim sollertiae est*), поскольку это борьба в партизанской войне, когда приходится разрушать засады внутренних врагов (*domestici hostis insidias evitare*)¹⁰.

Смерть в этой войне уподобилась узурпатору (*ipsa usurpationis inpunitate regnabat mors*)¹¹, будучи твёрдо уверена, что грешники всецело принадлежат ей, как собственные рабы: и те из них, кто временно ушёл от наказания, и те, кто уже понёс наказание за свои злодеяния¹².

Дьявол воюет с нами при помощи наших же копий (*diabolum nostris nos jaculis inpu gnare*). Он берёт повод от наших грехов (*occasio enim*

7 *Petrus Lombardus. Commentaria in Epistulas B. Pauli, 1, VII, 24–25 // PL. 191. Col. 1426A: Gradus enim fabricavit Adam per quos ad filios eius exspoliator ascendat, nisi clementissimus Dominus protegat («Ибо Адам построил лестницу, по которой к его детям может забраться грабитель, если не защитит снисходительнейший Господь»).*

8 *Ambrosiaster. Ad Romanos 5, 15, 2 // CSEL. 81/1. P. 180–181.*

9 *Ibid. 14, 9, 1 // CSEL. 81/1. P. 438–439.*

10 *Ibid. 8, 2, 1 // CSEL. 81/1. P. 250–251.*

11 *Ibid. 5, 14, 1 // CSEL. 81/1. P. 168–171.*

12 Данное мнение цитируется в: *Sedulius Scotus. Collectanea in omnes B. Pauli Epistulas I, V // PL. 103. Col. 55D.*

datur illi per nostra peccata) и нам необходимо удерживать наши члены от всякого злого деяния, чтобы враг наш, лишившись оружия, был покорён (*membra nostra ab omni opere iniquitatis continere debemus, ut inimicus noster inermis inventus subiciatur*)¹³.

С поразительной чёткостью раскрывает Амвросиаст образ из Псалтири (Пс. 5, 11 LXX = Ps. 5, 9 МТ), говоря, что гортань злых людей уподобляется открытому гробу в том отношении, что, открывшись, она жаждет, если бы это было возможно, пожрать (*si posset fieri, devorare volebant*) праведников, как гробы открытые и готовые для принятия мертвецов (*sicut sepulchrum patet ad recipienda cadavera*)¹⁴.

Несколько необычно толкует Амвросиаст ветхозаветный образ греха на пороге души (Быт. 4, 7). Обитая на пороге души (*habitat peccatum quasi ad ianuas animae*), грех не позволяет душе делать то, что она хочет (*non illam permittat ire quo vult*)¹⁵.

Для изображения жизни без веры в Истинного Бога Амвросиаст использует образ тумана или облака, препятствующего нормальному зрению и разгоняемого только правой верой. Когда язычники принимают христианство, туман исчезает из глаз их разума (*abstergeretur caligo ab oculis mentis eorum*)¹⁶, ибо вера разгоняет облако заблуждений и дарует совершенное знание о Господе в тайне Троицы (*quia fides aufert nebulam erroris et tribuit perfectam dei cognitionem in mysterio trinitatis*)¹⁷.

Следует отметить, что слово «*error*» Амвросиаст понимает несколько специфически, присваивая ему по преимуществу значение заблуждения о многобожии. И для пояснения своей мысли он использует образ гнойника. Ошибка, поразившая сердце, подобна гнойнику (*velut putredo*), устраняется, когда совершается обрезание сердца (*circumcisio cordis*), чтобы, открыв истину, сердце могло признать, что Бог-Создатель является Отцом Христа Иисуса, через Которого Он создал всё¹⁸.

Но если кто-то после принятия истинной веры, выйдя из тумана и обрезав своё сердце, вновь продолжает грешить прежними грехами, то они не облеклись (*induti*) в Иисуса Христа, но надели старую одежду поверх Его новой одежды (*super cuius novam vestem veteres pannos induunt*)¹⁹.

13 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 6, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 198–199.

14 *Ibid.* 3, 13, 1 // CSEL. 81/1. P. 106–107.

15 *Ibid.* 7, 22 // CSEL. 81/1. P. 240–241.

16 *Ibid.* 11, 25, 2 // CSEL. 81/1. P. 380–382.

17 *Ibid.* 2, 28–29, 2 // CSEL. 81/1. P. 92–93.

18 *Ibid.* 15, 8, 2 // CSEL. 81/1. P. 458–459.

19 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 13, 14, 2 // CSEL. 81/1. P. 432–433.

Подобное сравнение можно видеть и у блаженного Иеронима: *qui Salvatoris Ecclesiam fundaverunt, procul pellitur philosophorum pannos laceros ac veteres nitens novo et firmissimo Ecclesiae consuere vestimento*²⁰. Вряд ли в данном случае можно говорить о связи образов двух авторов.

Другим следствием греха Адама является греховная свобода, покрытая пятнами и вымазанная грязью (*maculis plena libertas et squaloribus mancipata*), — свобода, деяния которой имеют вознаграждением позор (*opus turpem mercedem habet*), а кульминация которой — смерть (*cuius consummatio mors est*)²¹.

От этого гибельного состояния нас избавил Христос. Он сдался (*permisit*) дьяволу разъярённому (*saevienti*). Но поскольку дьявол не обладает предвидением (*inpraescio*), он думал, что сможет удержать Христа в своём плену, рассчитывая захватить Его. Однако не смог вынести силы Христовой (*virtutem eius ferre non potuit*) и потому вместе со Христом выпустил всех, кого держал в заточении (*quos tenebat simul cum illo amisit*)²². Христос, таким образом, препобедил дьявола, во-первых, тем, что ни разу не согрешил (*quem iam non peccando superaverat*), во-вторых, потому что был осуждён дьяволом несправедливо (*inique enim occisus*). Тем самым Христос навлёк вину на дьявола (*reum fecit diabolum*), который, будучи дважды Им побеждённым (*secundo victus*), отпустил тех, кого держал у себя в плену (*amitteret quos tenebat*)²³.

И это вызывает удивление. Ведь считается обычным делом, когда рабы умирают за хорошего господина (*si servi moriantur pro bono domino*), но неслыханно, чтобы Господин умирал за рабов, притом ещё и злых (*dominus mortuus est pro servis et malis*)²⁴.

Получившим такой дар Амвросиаст рекомендует обуздывать (*frigare*) свою жизнь законом²⁵, тем самым вводя довольно красивый аскетический образ, который также, по-видимому, не получил распространения в латинской литературе за исключением одного нравственного произведения Рабана Мавра²⁶, который цитирует Амвросиаста.

Для того чтобы изобразить обстоятельства жизни, в которых нам приходится совершать дело нашего спасения, Амвросиаст использует образ мира (*mundus*) как моря (*pelagus*), бурлящего ересями. Как бушующее

20 *Hieronymus Stridonensis. Epistula XCVIII, 9 // PL. 22. Col. 799.*

21 *Ambrosiaster. Ad Romanos 6, 20–21, 2 // CSEL. 81/1. P. 208–209.*

22 *Ibid. 3, 24, 2 // CSEL. 81/1. P. 118–119.*

23 *Ibid. 3, 4, 3 // CSEL. 81/1. P. 96–97.*

24 *Ibid. 8, 37, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299.*

25 *Ibid. 5, 13, 4 // CSEL. 81/1. P. 168–169.*

26 *Rabanus Maurus. De consanguineorum nuptiis // PL. 110. Col. 1089B.*

more (mare excitum) вздымает противные бури и штормы на моряков (adversis procellis insilit et tempestatem navigantibus facit), точно так же и этот век (saeculum), взволнованный заговорами неверующих (perfidorum conspiratione commotum), смущает умы верных (perturbat fidelium). Характерно, что Амвросиаст использовал два разных слова для раскрытия образа моря. Первое — эллинизм «pelagius», созвучное с именем известного раскольника²⁷.

Образ мира как моря привлекает яркостью, мы часто слышим его в нашей современной Церкви, поэтому хотелось бы узнать его первооткрывателя, поскольку этот образ не может быть сведён или хотя бы привязан ни к одному библейскому отрывку. Он появляется исключительно как интерпретация в различных местах (чаще в связи с историей пророка Ионы или с укрощением бури). Но, к сожалению, решить проблему авторства в этом случае вряд ли представляется возможным. В IV–V в. данным образом, кроме Амвросиаста, пользовались весьма многие, например, на Западе: Maximus Taurinensis²⁸, Augustinus Hipponensis²⁹, Petrus Chrysologus³⁰. Все эти авторы раскрывали этот образ по-разному.

Для того чтобы сподвигнуть читателей к аскетическим подвигам в этом бушующем мире, Амвросиаст приводит образ моряков и воинов. Моряки, отправившись в плавание, попадают в бесчисленное количество штормов и бурь (procellis et tempestatibus), и они предвидят, что им придётся столкнуться лицом к лицу не с жизнью, а со смертью (cum sciant in his mortem magis ante oculos esse quam vitam). Воины тоже без колебания поднимаются на битву (insurgere in gladios non dubitant), хотя исход битвы неясен (cum incerta victoria sit). И делают они это всего лишь ради земных выгод (pro quibus commodis) и в надежде на временные награды (spe praesentis praemii). Сколь более должно претерпевать нам за Христа, преподающего нам богатые милости (cuius etiam protelata habemus beneficia)!³¹

Тем более, что эта жизнь, по мнению Амвросиаста, подобна торгу, где на весы возлагается наша временная жизнь (temporalem enim vitam pendimus), а приобретается жизнь вечная (ut nobis rependatur aeterna)³².

27 *Ambrosiaster. Ad Romanos 8, 23 // CSEL. 81/1. P. 282–283.*

28 *Maximus Taurinensis. Sermo XCIV. De mirabilibus, Admonitio // PL. 57. Col. 721B.*

29 *Augustinus Hipponensis. Enarratio in psalmum XCIV, 9 // PL. 37. Col. 1223.*

30 *Petrus Chrysologus. Sermo XX. De sedata maris tempestate // PL. 52. Col. 255A.*

31 *Ambrosiaster. Ad Romanos 8, 18, 2 // CSEL. 81/1. P. 277–278.*

32 *Ambrosiaster. Ad Romanos 8, 37, 2 // CSEL. 81/1. P. 298–299.*

Греховную жизнь вне христианства Амвросиаст сравнивает с состоянием бездействия в лежачем положении³³. Он говорит, сопричисляя и себя к таковым, что мы прежде валялись (*prius iacuimus*), а теперь, уверовав, стоим прямо (*erecti sumus*), торжествуя в уповании просвещения.

Развивая своё нравственное учение, Амвросиаст сталкивается с неудобоприемлемым высказыванием апостола Павла и предаёт библейскому образу необычное звучание. «Если враг твой голоден, дай ему еды; если он испытывает жажду; напои его. Ибо, делая это, ты будешь собирать угли ему на голову» (Прит. 25, 21–22; Рим. 12, 20), — повторяет апостол Павел вслед за Соломоном. Амвросиаст видит в этих углях образ угасшего костра братской любви, который может вновь зажечь наша обходительность. Ведь даже если враги упорствуют во вражде (*in inimicitiiis perduraverint*) по причине нечестия (*inpietate*) своего ума, то благодаря усердию нашей учтивости (*obsequiorum nostrorum sedulitate*) они под действием угрызений совести (*conpuncti*) вновь оживают, как угасшие угли (*carbones mortui reviviscenti*)³⁴.

Иллюстрируя христианскую праведность как преданность Богу даже в случае личной опасности, Амвросиаст привлекает образ укрытия для беглеца. Он говорит, что принять того, кто ищет убежище (*cum suscipit confugientes ad se*), называется праведностью, а не принять — неверностью (*iniquitas*). Саму праведность автор понимает как исполнение обещанного (*iustitia est enim quia exsolutum est quod promissum est*)³⁵.

Сама праведность (*iustitia*), по мнению Амвросиаста, вполне естественна для души человека. Он даже раскрывает образ праведности в виде растения, семена которого посеяны в самой человеческой природе (*ipsi naturae quodam modo inserta sunt iustitiae semina*)³⁶. Но поскольку очевидно, что этот росток может быть подавлен в человеке привычкой ко греху (*consuetudine enim delinquendi premitur*) и тогда он не принесёт плода и от этого иссохнет (*ne crescat in fructum, et per hoc extinguitur*)³⁷, постольку Господь дал ещё и закон, чтобы под его руководством и наставлениями (*auctoritate et magisterio*) природные способности (*ingenium naturale*) могли развиваться и принести плод праведности (*fructum iustitiae*)³⁸.

33 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 8, 37, 2 // CSEL. 81/1. P. 152–153.

34 *Ibid.* 12, 20, 1 // CSEL. 81/1. P. 416–417.

35 *Ibid.* 3, 21, 2 // CSEL. 81/1. P. 116–117.

36 *Ibid.* 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 184–185.

37 *Ibid.* 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.

38 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 184–185.

В другом произведении Амвросиаст прилагает данный образ к праведному Иову (*sanctissimus Iob*), явившему пример закона прежде Закона Писаного (*legem litteris*), поскольку был научен самой природой (*natura ipsa duce*), в которую Бог вложил (*inesse*) семена праведности естественным образом (*naturaliter*)³⁹.

Можно видеть употребление данного образа в античности, например, у Цицерона, который говорит, что прежде первые среди философов (*philosophis*) более тщательно (*accuratius*) стремились ко благу и благодаря этому вновь были научаемы самой природой (*natura*), как следует поступать (*tributum esse*)⁴⁰.

Во времена Амвросиаста данная идея также имела распространение. Свт. Амвросий в толковании на 39 псалом говорит, что праведный Ной (*in Noe iusto*) был сохранён как семя (*ad semen*) для будущих народов, чтобы от него семена праведности (*iustitiae semina*) проросли (*pullularent*) в людях⁴¹. Блж. Иероним Стридонский в Толковании на Послание к Галатам отмечает, что без Христа не имели бы мы в себе семени мудрости и праведности⁴². Св. Максим Туринский предлагает художественное развитие данного образа, говоря, что семена праведности в наших сердцах были согреты Спасителем, словно зимняя нива солнцем⁴³. Очевидно, что все эти примеры не имеют между собой прямой связи.

Близким по содержанию может быть назван образ нравственного чувства как новорождённого ребёнка (*nativitas*), который погибнет (*interit*), если не будет иметь должного ухода и заботы (*nisi nutrimenta habeat*), благодаря которым он крепнет (*fota adolescat*). Так же и естественная склонность к праведности не развивается сама по себе, а, наоборот, ослабевает (*aegrotat*) и предаётся одолевающим её грехам (*supervenientibus cedit peccatis*), если не имеет того, что оберегало бы и украшало её (*respiciat et veneretur*)⁴⁴.

В этом смысле грех уподобляется болезни, поразившей человечество через преступление прародителей. Данный образ неоднократно

39 *Ambrosiaster. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, CXVIII De Iob // CSEL. 50. P. 355.*

40 *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum 4, 7, 17; 6 // Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum / With an English transl. by H. Rackham. London; New York, 1914. P. 318.*

41 *Ambrosius Mediolanensis. Explanatio super Psalmos XII. Explanatio psalmi XXXIX, 6, 1 // CSEL. 64. P. 216.*

42 *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Epistolam ad Galatas 1, 15 // PL. 26. Col. 326B.*

43 *Maximus Taurinensis. Homiliae, Homilia IV Incipit dictum ante Natale Domin, Admonitio // PL. 57. Col. 233C, 369B.*

44 *Ambrosiaster. Ad Romanos 5, 20, 2b // CSEL. 81/1. P. 185–186.*

встречается в произведении⁴⁵. Поскольку тело Адама было повреждено грехом (*corruptum est per peccatum*) так, что оно стало тленным (*solubile*), постольку само повреждение греха (*peccati corruptio*) остаётся в теле, проявляясь через состояние болезненности (*condicionem offensionis*)⁴⁶. И исцелить эту болезнь может лекарство веры. Ибо вера не ко греху побуждает (*pec suadet*) человека. Но, провозглашая грядущий суд Божий, она даёт прегрешившим лекарство (*delinquentibus dat medelam*), чтобы, восстановив своё здоровье (*recuperata salute*), жили в соответствии с Законом Божиим и более не грешили⁴⁷.

Христос, Духовный Врач, освободил нас не для того, чтобы Самому подчинить Себя Закону, но иметь возможность более коротким путём найти (*conpendio invenire*) лекарство от раны (*medelam vulneris*)⁴⁸.

Но несмотря на то, что нравственное чувство естественно для человека, христианская вера, вскармливающая его, является для этого мира чужой⁴⁹. Для раскрытия этого учения Амвросиаст привлекает образ peregrina в чужой земле. Как род странника (*peregrini origo*) в чужом краю не имеет почтения (*improbabilis*) со стороны людей, точно так же истина нашей веры является чужестранкой на этой земле⁵⁰.

У близкого по времени жизни блж. Августина образы веры и странничества встречаются довольно часто, однако гиппонский епископ, по всей видимости, не соединяет эти два понятия, в то время как у другого автора, Prudentius, творившего немногим позже Амвросиаста, встречается фраза, весьма близкая к словам нашего писателя. Он говорит, что поскольку Авраам даже для погребения супруги был вынужден покупать землю, постольку отец верующих до последних дней был странником, точно так же праведность и вера остаются peregrina на этой земле (*in terris quoniam peregrina moratur Iustitia, atque fides*)⁵¹. Несколько позднее Prudentius цитирует Amoenus⁵². Но больше данная фраза не получает распространения.

Очевидная близость высказываний может быть объяснена либо влиянием Амвросиаста на Prudentius, а впоследствии, опосредованно, на Amoenus, либо существованием данного образа в устной

45 В комментариях на Рим. 3, 8; 4, 16; 6, 15; 6, 19; 7, 18.

46 *Ambrosiaster*. *Ad Romanos* 7, 18, 1 // CSEL. 81/1. P. 236–237.

47 *Ibid.* 3, 8, 1 // CSEL. 81/1. P. 102–104.

48 *Ibid.* 4, 16, 2 // CSEL. 81/1. P. 140–141.

49 *Ibid.* 5, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 155.

50 *Ibid.* 5, 5, 1a // CSEL. 81/1. P. 155.

51 *Prudentius*. *Dittochaeum* 5. *Monumentum Sarae* // PL. 60. Col. 94A.

52 *Amoenus*. *Enchiridion Veteris et Novi Testamenti, Monumentum Sarae* // PL. 61. Col. 1075C.

проповеднической практике той эпохи, из которой черпали вдохновение другие писатели.

Во всяком случае, наличие близкого высказывания позволяет сделать предположение относительно внутренней логики образа Амвросиаста. Авраам был странником всю жизнь и не имел почёта в земле странствия, а так как именно он является отцом верующих, то не удивительно, что и мы иногда встречаем по отношению к себе непочтительное отношение, поскольку вера наша является чужестранкой на этой земле.

Амвросиаст сравнивает веру со зданием, построенным по безукоризненным линиям (*integra linea superficies ordinata*), а проповедь апостола является прочным и неповреждённым основанием этого строения (*incolume fundamenti robur haberet*)⁵³.

Раскрывая понятие веры, Амвросиаст транслирует довольно известный образ солнца. Он говорит, что одна и та же вера способна производить на людей совершенно различные воздействия, выявляя разницу в людях (*diversitatem praestat hominibus*) так же, как солнце в одном случае плавит воск (*ceram solvit*), а в другом сковывает грязь (*lutum stringit*)⁵⁴.

Говоря о соотношении Ветхого и Нового Заветов, Амвросиаст пользуется образом раба и господина. Ведь Евангелие так же отличается от Моисеева Закона, как Господин от раба. Надо признать, что в христианской традиции довольно широко распространено высказывание, что Евангелие дано Господом, а Декалог — рабом Моисеем. Однако Амвросиаст оговаривается, что при этом нельзя сказать, что Закон не угоден Богу (*non quod displiceat lex*), [можно сказать] лишь то, что Евангелие лучше Закона⁵⁵.

Другой образ ещё более принижает синайское законодательство. Амвросиаст говорит, что Закон вошёл сначала как нечто благотворное (*profutura*) и со смирением (*cum humilitate*), подобающим рабу, а потом возгордился, начав господствовать (*coepit dominari*) над теми, кому велел не грешить и кто всё равно согрешал⁵⁶.

Амвросиаст использует ряд образов из обыденной жизни. Предлагает, например, интересный образ, связывающий между собою богатых века сего и богатый урожай апостольской проповеди (*fructus apostoli*

53 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 15, 20, 2 // CSEL. 81/1. P. 468–469.

54 *Ibid.* 8, 2, 3a // CSEL. 81/1. P. 252–253.

55 *Ibid.* 1, 9–10, 1 // CSEL. 81/1. P. 22–23.

56 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 5, 20, 2d // CSEL. 81/1. P. 185–186.

uberior). Урожай возрастает, когда апостол побеждает многих. Амвросиаст называет богатых сильными врагами (*inimici graves*) и на основании этого делает вывод, что обращение к Богу сильных мира сего (*potentes mundi convertantur ad deum*) приносит больше радости верующим (*maius gaudium*), поскольку чем сильнее враг, тем важнее восстановление мира с ним⁵⁷.

Ещё один образ, взятый Амвросиастом из современной ему государственной системы, — это образ комита. Элементы природы подобны комитам, приводящим к Царю, поэтому совершенным безумием и безрассудством (*demens, inmetog*) является воздавать комиту почести, достойные царя. Такой поступок не просто глуп, но и предосудителен как оскорбление царского величия (*iure ut rei damnentur maiestatis*)⁵⁸.

Надо отметить, что Амвросиаст в целом высказывается о царской власти в весьма лояльном тоне. Он утверждает, что правители века сего (*huic saeculo rectores*) являются педагогами (*paedagogi*), которых Бог назначил (*ordinavit*) для людей. Устанавливая законы и верша суд на земле, они напоминают людям, что есть Закон Божий, чтобы они не были осуждены на грядущем Суде⁵⁹ (*ne in poenam incidant futuri iudicii*)⁶⁰. При этом даже система налогообложения у Амвросиаста приобретает духовный смысл, поскольку налоги могут служить людям напоминанием, что они не свободны, но живут под властью Бога (*sed sub potestate agere, quae ex deo est*)⁶¹.

Данные рассуждения могут считаться ещё одним свидетельством того, что Амвросиаст относился либо к духовному сословию (исключённому из системы налогообложения), либо к сословию государственных чиновников (в пользу которых налоги и собираются).

Кроме образа царя как «педагога» грядущего суда, Амвросиаст использует вполне библейский образ судной книги жизни (ср. Исх. 32, 33), из которой человек изглаживается (*deleri*) по справедливости судьи (*ut secundum iustitiam iudicis*), когда грешит⁶².

57 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 5, 20, 2d // CSEL. 81/1. P. 26–27.

58 *Ibid.* 1, 22, 1a // CSEL. 81/1. P. 42–43.

59 *Ibid.* 13, 4, 2 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

60 Данная фраза парафразируется в: *Hincmarus Rhemensis. Epistulae*, 24 // PL. 126. Col. 158C; *Rabanus Maurus. Enarrationes in Epistulas Beati Pauli* 7, 13 // PL. 111. Col. 1563A и *Sedulius Scotus. Collectanea in omnes B. Pauli Epistulas. In Epistulam ad Romanos* 13 // PL. 103. Col. 117A.

61 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 13, 6 // CSEL. 81/1. P. 420–421.

62 *Ambrosiaster. Ad Romanos* 9, 11–13, 5 // CSEL. 81/1. P. 314–317.

Зато праведники, чьи имена окажутся в книге жизни, будут в день суда буквально скакать от радости (*tripudiabunt credentes in Christum*)⁶⁵!

Итак, мы видим, что при общей простоте языка Амвросиаста главное его произведение, Комментарий на Послание к Римлянам, не лишено и довольно ярких художественных образов, рассмотрение которых помогает выявить своеобразие авторской мысли на фоне современных ему писателей и проследить некоторые связи с более поздними авторами. Можно предположить, что изучение и сравнение художественных образов различных писателей может позволить менее трудоёмко и более эффективно обнаруживать литературные связи между ними. Поскольку всякий художественный образ является вполне узнаваемым и может быть охарактеризован весьма ограниченным набором слов, его выражающих, постольку мы высказываем предположение, что сквозной поиск по сочетанию таких «маркерных» слов и их наиболее близких синонимов в литературных базах данных, даже полилингвистичных, может стать полезным инструментом исследования межлитературных связей.

Источники

- Ambrosiaster*. *Commentarii in epistulas Paulinas* / ed. H. J. Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. (CSEL; vol. 81.1, 3).
- Ambrosiaster* *Commentaries in XIII Epistulas Paulinas* / transl. and. ed. by G. L. Bray. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta (GA): SBL Press, 2017.
- Ambrosiaster*. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* / ed. A. Souter. Vindobonae: F. Tempsky, 1948. (CSEL; vol. 50).
- Ambrosius Mediolanensis*. *Explanatio super Psalmos XII* / ed. M. Petschenig. Wien: Österreich, 1919. (CSEL; vol. 64).
- Amoenus*. *Enchiridion Veteris et Novi Testamenti* // PL. T. 61. Col. 1075–1079.
- Augustini Hipponensis*. *Enarrationes in Psalmos* // PL. T. 37. Col. 1033–1968.
- Cicero*. *De Finibus Bonorum et Malorum*. With an English transl. by H. Rackhman. London; New York: W. Heinemann; The Macmillan Co., 1914.
- Hieronymus Stridonensis*. *Commentaria in Epistulam ad Galatas* // PL. T. 26. Col. 307–438.
- Hieronymus Stridonensis*. *Epistulae* // PL. T. 22. Col. 325–1192.
- Hincmarus Rhemensis*. *Epistulae* // PL. T. 126. Col. 9–279.
- 63 *Ambrosiaster*. *Ad Romanos* 9, 11–13, 5 // CSEL. 81/1. P. 348–349.

- Maximus Taurinensis*. Homiliae // PL. T. 57. Col. 221–531.
Maximus Taurinensis. Sermones // PL. T. 57. Col. 531–771.
Petrus Chrysologus. Sermones // PL. T. 52. Col. 183–681.
Petrus Lombardus. Commentaria in Epistulas B. Pauli // PL. T. 191. Col. 1297–1696.
Prudentius. Dittochaemum // PL. T. 60. Col. 90–112.
Rabanus Maurus. De consanguineorum nuptiis // PL. T. 110. Col. 1087–1095.
Rabanus Maurus. Enarrationes in Epistulas B. Pauli // PL. T. 111. Col. 1273–1616.
Sedulius Scotus. Collectanea in omnes B. Pauli Epistulas // PL. T. 103. Col. 9–271.

Литература

- Krans J.* Who Coined the Name «Ambrosiaster»? // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. L. H. Krans et al. Leiden: Brill, 2013. P. 274–281. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 149).
- Bussières M.-P.* Ambrosiaster's Second Thoughts about Eve // Journal of Early Christian Studies. 2015. Vol. 23. P. 55–70.
- Brugensis F. L.* Notationes in Sacra Biblia, quibus, variantia discrepantibus exemplaribus loca, summo studio discutiuntur. Antverpiae, 1580.
- Hušek V.* Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster // Eastern Theological Journal. 2016. Vol. 2. P. 9–18.
- Давиденко А. О.* «День Господень» в Посланиях к Коринфянам: особенности эсхатологии Первого и Второго посланий к Коринфянам святого апостола Павла // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2017. №11. С. 62–78.
- Евдокимов А. А.* Учение о предопределении апостола Павла в свете творений Отцов и Учителей Церкви II–VIII вв. // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА. СПб., 2016. С. 135–141.
- Зайцев Д. В.* Амброзиастер // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 104–108.
- Лысевич А., иер.* Филологический и богословский анализ комментария Амброзиаста на Послание апостола Павла к Ефесянам: маг. дисс. Сергиев Посад, 2017.

Artistic Imagery in the Commentary of Ambrosiaster on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans in the Context of Western Christian Literature

Priest Andrey Lysevich

MA in Theology

graduate of the Moscow Theological Academy

vice-rector for licensing and accreditation of the Moscow Theological Academy

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

ier.a.lysevich@ya.ru

For citation: Lysevich, Andrey E., priest. "Artistic Images in the Commentary of Ambrosiaster on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans in the Context of Western Christian Literature". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 135–151 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.007

Abstract. Ambrosiaster's commentary on Rom. is without a doubt the central work in the literary legacy of the ancient Roman author. The influence of this and his other works on the Western Christian Church is quite significant. However, not all aspects of the dissemination of the ideas of Ambrosiaster are still satisfactorily clarified. In particular, the artistic images of the author and their influence on the subsequent literary tradition of the West have not yet been investigated. In this paper, the basis for solving this problem is laid. The artistic images of Ambrosiaster in the interpretation of Rome are highlighted and discussed. Some of them, with a certain originality, are an integral part of the universal Christian tradition, such as the «sea of life», «Christ is the victor of hell», «seeds of righteousness», etc. However, some of them can be called quite unique, such as the «staircase of Adam», «Decrepit clothes on top of a new one», «enemies – extinct coals», «earthly king – spiritual teacher», etc. An attempt is made to clarify the subsequent dissemination of these images in Latin literature.

Keywords: Ambrosiaster, Epistle of Paul to the Romans, Western Christian literature, artistic images, exegesis of the epistles of the apostle Paul.

References

- Bray G. L. (ed.) (2009) *Ambrosiaster. Commentaries in XIII Epistulas Paulinas*. Downers Grove: IVP Academic.
- Bussièrès M.-P. (2015) "Ambrosiaster's Second Thoughts about Eve". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 23, pp. 55–70.
- Cooper S. A., Hunter D. G. (eds.) (2017) *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. Atlanta (GA): SBL Press.
- Davidenko A. O. (2017) "'Den' Gospoden' v Poslaniyakh k Korinfyanam: osobennosti eskhatologii Pervogo i Vtorogo poslaniy k Korinfyanam svyatogo apostola Pavla" ["'The Lord's Day' in the Epistles to the Corinthians: Features of the Eschatology of the First and Second Epistles to the Corinthians of St. Paul the Apostle"]. *Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii*, no. 11, pp. 62–78 (in Russian).

- Evdokimov A. A. (2016) "Ucheniye o predopredelenii apostola Pavla v svete tvoreniy Ottsov i Uchiteley Tserkvi II–VIII vv." ["Teaching About the Predestination of the Apostle Paul in the Light of the Works of the Fathers and Teachers of the Church of the 2nd–8th Centuries"] in *Materialy VIII mezhdunarodnoy studencheskoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii SPbDA*. Saint Petersburg, pp. 135–141 (in Russian).
- Hušek V. (2016) "Models of Faith: Women in Mark's Gospel Interpreted by Jerome, Ambrose and Ambrosiaster". *Eastern Theological Journal*, vol. 2, pp. 9–18.
- Krans J. L. H. (2013) "Who Coined the Name 'Ambrosiaster'?" in J. L. H. Krans (ed.) *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honor of Martinus C. de Boer*. Leiden: Brill, pp. 274–281. (Supplements to *Novum Testamentum*; 149).
- Lysevich A. (2017) *Filologicheskii i bogoslovskiy analiz kommentariya Amvrosiasta na Poslaniye apostola Pavla k Yefesyanim* [*Philological and Theological Analysis of the Commentary of Ambrosiastes on the Epistle of the Apostle Paul to the Ephesians*]. MA Dissertation. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in Russian).
- Souter A. (ed.) (1948) *Ambrosiaster. Quaestiones veteris et novi testamenti*. Vindobonae: F. Tempsky (CSEL; 50).
- Vogels H. J. (ed.) (1966–1969) *Ambrosiaster. Commentarii in epistulas Paulinas*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL; 81.1, 3).
- Zaitsev D. V. (2001) "Ambrosiaster" ["Ambrosiaster"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 2, pp. 104–108 (in Russian).

УЧЕНИЕ СВ. НИКОЛАЯ КАВАСИЛЫ О ЕВХАРИСТИИ КАК ЖЕРТВЕ

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
141300, Московская область, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
elimanov202@gmail.com

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Учение св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 152–178. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.008

Аннотация

УДК 27-549 (271.2-528.549)

Данная статья представляет собой попытку системной реконструкции учения св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве. В труде св. Николая «Изъяснение Божественной литургии» Евхаристия предстаёт как Богочеловеческая Жертва, в которой Церковь в целом и каждый христианин в частности под видом даров (хлеба и вина) приносит саму себя, свою жизнь в жертву Богу. Бог в ответ на это дароприношение подаёт Саму Жизнь, Самого Себя. Важным открытием стало определение смысловой связи между этапами совершения Евхаристической Жертвы, этапами совершения ветхозаветных жертв и этапами домостроительства спасения, совершённого Христом. Было установлено, что всякая жертва совершается в момент изменения состояния: когда «дар» (δῶρον) становится «жертвой» (θυσία). Если Голгофская Жертва совершилась через распятие, когда Христос из «Дара» Богу стал «Жертвой» Ему, а ветхозаветные кровавые жертвы совершались через заклание, когда жертвенное животное из дара становилось жертвой Богу; то Евхаристическая Жертва совершается через преложение (μεταβολή), когда дары (хлеб и вино) становятся истинной Жертвой, то есть Телом и Кровью Агнца Христа.

Ключевые слова: Евхаристическая Жертва, св. Николай Кавасила, приношение, дар, жертва, жертвоприношение, ветхозаветные жертвы, Агнец Божий, Церковь, двойное преложение (ἄμφότερα μεταβολή), пресуществление, евхаристический реализм, евхаристический символизм, Евхаристия как Богочеловеческая Жертва.

Введение

Св. Николай Кавасила († 1397) — византийский богослов, писатель, политический деятель. Именно он осмыслил, синтезировал и творчески обобщил в своих трудах предшествовавший ему опыт богословского осмысления Евхаристии церковными византийскими мистагогическими писателями и стал создателем стройной, продуманной и уникальной в святоотеческой мысли концепции Евхаристического Жертвоприношения, в рамках которой нашли разрешения многие вопросы, относящиеся к богословию Евхаристии как Жертвы. К таким проблемным вопросам можно отнести следующие: во-первых, почему Евхаристия является истинной Жертвой; во-вторых, что и когда приносится в жертву на Евхаристии; в-третьих, кем приносится Евхаристическая Жертва и кем принимается; в-четвёртых, когда и каким образом совершается Евхаристическая Жертва.

Как мы увидим, св. Николай является автором стройной и продуманной евхаристической концепции, которую он излагает, главным образом, в своём трактате «Изъяснение Божественной литургии». Однако данная концепция нуждается в реконструкции и анализе, потому что представлена в сочинении несколько размыто, непоследовательно и, как кажется с первого взгляда, лишена логической стройности в изложении. Но основные связующие положения его концепции, проходя красной нитью через всё толкование и переплетаясь между собой, образуют единую, законченную богословско-литургическую картину, представляющую Евхаристию как богочеловеческую Жертву. Отметим, что концепция евхаристического жертвоприношения св. Николая до сих пор не была обстоятельно исследована и системно изложена ни в западных, ни в отечественных патрологических исследованиях¹. В настоящей работе впервые предпринимается попытка анализа, описания и системного изложения учения о Евхаристии как Жертве по св. Николаю Кавасиле. Раскрытие жертвенного аспекта Евхаристии в богословской мысли Кавасила будет актуальным не только для патрологии, но также для догматического и литургического богословия.

Ввиду сложности излагаемого материала представляется целесообразным и существенно необходимым сначала представить исходные предпосылки концепции Евхаристической Жертвы, которые являются её определённой богословско-литургической базой. Они представлены

1 См.: Елиманов В. Е. Евхаристология св. Николая Кавасилы: общий обзор и оценка современных исследований // Метафраст. 2020. № 1 (3). С. 174-204.

преимущественно в первой («Краткое изложение смысла всего жертвоприношения») и второй («Почему честные дары не с самого начала полагаются на престоле») главах «Изъяснения Божественной литургии». Затем последовательно проанализируем каждые из этапов евхаристического жертвоприношения и сделаем выводы.

1. Исходные предпосылки учения св. Николая о Евхаристии как Жертве: связь Евхаристической Жертвы с ветхозаветными жертвоприношениями и домостроительством Христовым

В «Изъяснении Божественной литургии» Кавасила преимущественно рассматривает Евхаристию как новозаветное жертвоприношение. Согласно Кавасиле, Евхаристия есть реальная Жертва: «Эта жертва есть не икона (μη εἰκόνα) и образ (τύπον) жертвы, а истинная Жертва (θυσίαν ἀληθινήν)»². За Евхаристической Жертвой сама Церковь, «по примеру Христа, творит приношение даров (ἡ Ἐκκλησία... τὴν προσαγωγὴν ποιεῖται τῶν δώρων)»³, то есть хлеба и вина. Однако, совершает это дароприношение руками священника: «Хлеб... сам священник (ὁ αὐτὸς ἱερεὺς)... приносит в дар (ἀνατίθησι) Богу, положив его на священное блюдо, а потом, перенеся его на престол, приносит в Жертву (θύει)»⁴. Сама Церковь, как собрание верующих, молитвенно участвует в жертвоприношении и сослужит таким образом священнику⁵. В Евхаристии каждый христианин призывается к тому, чтобы не только себя, но друг друга по закону любви (διὰ τὸν τῆς ἀγάπης νόμον) преподать (παραιθέμεθα) Богу⁶.

Кавасила понимает Евхаристическую Жертву как истинную жертву, которая в этапах своего совершения подобна ветхозаветным кровавым жертвам. Сравнивая порядок совершения жертвоприношений Ветхого Завета и чинопоследование Евхаристии, он пишет: «Другие дары их владельцы отделяли (ἀφώριζον) от однородных с ними предметов, приносили в храм и отдавали в руки священников, а священники принимали и предлагали (ἀνετίθεσαν) их в дар Богу, или приносили в жертву (ἔθουον), или поступали должным образом с той или иной из принесённых вещей. Но Тело Христово, то есть евхаристический хлеб, отделено

2 Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 10 // SC. 4. P. 204.

3 Ibid. XLIX, 24 // SC. 4. P. 286.

4 Ibid. V, 4 // SC. 4. P. 80.

5 Ibid. XXV, 1 // SC. 4. P. 166.

6 Ibid. XIV, 7 // SC. 4. P. 120.

от предметов одного с ним рода (ἀφορίσθη τῶν ὁμογενῶν), принесено (προσηνέχθη), принято (ἀνελήφθη), предложено (ἀνετέθη) Богу и, наконец, принесено в Жертву (ἐτύθη) самим же священником»⁷.

Об этапах совершения Евхаристической Жертвы Кавасила многократно говорит в разных местах своего трактата, используя для их именованья различные синонимичные термины. В целом анализ текста показал, что Кавасила выделяет следующие четыре этапа Евхаристической Жертвы:

- 1) избрание дара (ἀλοκόπτω, ἀφαίρέω, ἀφορίζω, ἀλοκοπή); излагается в IV и V главах «Изъяснения Божественной литургии», встречается дополнительно в VII, 1 и VIII, 1 главах;
- 2) приношение дара (ἀνατίθημι, προσαγωγή); описывается в II, III, V, X, XXIV главах;
- 3) совершение Жертвы (θύω, θυσία); представлено преимущественно в XXXII главе. Дополнительно излагается в труде «Изъяснение обрядов Божественной литургии»;
- 4) причащение Жертве (κοινωνία), описывается главным образом в LIII главе. Хотя сам термин многократно встречается в «Изъяснения Божественной литургии»: XV, 6; XIX, 1; XXVI, 3, 4; XXVII; XXIX, 11, 16; XXXIV, 9; XXXVI, 1; XXXVIII, 1.

Становится очевидным, что Кавасила усматривает сходство этапов совершения Евхаристической Жертвы именно с мирной жертвой, имеющей, в свою очередь, следующие этапы:

- 1) избрание жертвенного животного из среды прочих животных по принципу «жизненного отношения»⁸;
- 2) приведение его к священникам;
- 3) заклятие жертвы;
- 4) вкушение жертвенного мяса или трапеза⁹. И это сходство, как отмечает Кавасила, не случайно, ибо сами ветхозаветные жертвы были прообразами Евхаристической Жертвы¹⁰.

7 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 10 // SC. 4. P. 78.

8 Принцип «жизненного отношения» являлся ключевым для избрания дара в ветхозаветных жертвах. Он заключался, во-первых, в том, что дар должен быть избран из собственности жертвователя, приобретён его собственным трудом и стараниями; во-вторых, дар должен быть средством пропитания самого человека; в-третьих, дар должен быть ценным для самого жертвователя, самым лучшим из всего у него имеющегося. См.: *Геддеон (Покровский), иером.* Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888. С. 29–32.

9 Об этапах мирной жертвы см. подробнее: Там же. С. 36.

10 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* V, 2–3 // SC. 4. P. 78.

Если в отношении образа, порядка своего совершения Евхаристия являет все составные этапы кровавого жертвоприношения (мирной жертвы), то в отношении предмета приношения (хлеба и вина) Евхаристия выступает как бескровная жертва, то есть как «дароприношение» (ἡ προσάγωγή τῶν δώρων) Богу¹¹, поэтому, как пишет Кавасила, хлеб и вино «не тотчас же возлагаются как священная Жертва на престол... но сначала предлагаются, служат и называются честными дарами Богу»¹². Так как в отношении предмета приношения (хлеба и вина) Евхаристия есть бескровная жертва (т. е. дароприношение), а в отношении этапов совершения выступает как кровавая жертва, то, делает вывод Кавасила, Евхаристическая Жертва, как и Жертва Голгофская, включает в себя все виды жертвоприношений Ветхого Завета и, как новозаветная Жертва, заменяет их собой¹³. Именно обращение к ветхозаветным жертвоприношениям и сравнение порядка их совершения с совершением Евхаристии позволило Кавасиле говорить о Евхаристии именно как о Жертве всей Церкви Богу.

Однако Евхаристия не только схожа в этапах своего совершения с ветхозаветными жертвами, но также схожа и с этапами жизни Христа. Жизнь Христа, а точнее совершённое Им домостроительство спасения, также имеет следующие этапы: избрание Дара, приношение Дара, совершение Жертвы и причащение. Так, священник, который на проскомидии извлекает из агничной просфоры агнца, символизирует собой Христа, агничная просфора — человеческую природу, агнец — Тело Христово. Основания для такой символики Кавасила усматривает в том, что и «Сын Божий Сам избрал (ἐξέλεν) его, то есть Своё человеческое Тело для Себя, отделив его от нашего смешения (φυράματος), и Сам принёс его в дар Богу»¹⁴.

Далее, как замечает Кавасила, жизнь Христа, а точнее Его Тело «было посвящено Богу с того самого времени, как только сформировалось... и, наконец, также Сам Он вознёс его на крест и принёс в Жертву»¹⁵. В другом месте, сравнивая кровавые и бескровные (дары) жертвы с жизнью Христа как Агнца Божия, он пишет: «Древние приносили (προσέγγοντο) Богу жертвы, состоявшие в заклании (σφαγή) животных, жертвы кровавые, но приносили также и дары, как, например, золотые или серебряные вещи. А Тело

11 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* V, 2–3 // SC. 4. P. 92.

12 *Ibid.* II, 5 // SC. 4. P. 72.

13 *Ibid.* II, 4 // SC. 4. P. 70.

14 *Ibid.* V, 3 // SC. 4. P. 78.

15 *Ibid.* V, 3 // SC. 4. P. 78–80.

Христово представляет собою и то и другое. Оно было Жертвою... но сначала Оно было предложено (ἀνέκεitto) Богу как драгоценный дар (δῶρον) и было принято Им...»¹⁶. Христос, а точнее Его Тело (σῶμα τοῦ Χριστοῦ), как пишет Кавасила, было «даром Богу» по двум причинам:

- 1) как «начаток человеческого рода» (ἀπαρχὴ τοῦ γένους ἡμῶν)¹⁷. Христос, Новый Адам, Глава спасённого человечества, как «начаток» всей обновлённой человеческой природы, первый приносит Себя по человечеству, а вместе с Собой и всю человеческую природу, в Жертву Богу¹⁸;
- 2) как «первородный» (πρωτότοκος)¹⁹. Согласно ветхозаветному закону (Исх. 13, 11–13), первородные животные и даже младенцы-первенцы должны были посвящаться Богу. Так и Христос, как первородный, по мысли Кавасилы, посвящает Себя, всю Свою земную жизнь на служение Богу в исполнении Закона и Пророков и на служение ближним в исцелении их духовных и телесных болезней.

Как мы видим, жертвенная жизнь Христа делится на два основных периода. Во-первых, большая часть Его жизни была «делом служения спасению роду человеческому»²⁰ — это время, когда Он был «Даром» (δῶρον) Богу и людям. Во-вторых, Христос в конце Своей жизни принёс Себя по человечеству в Жертву за грехи мира: «Жертвоприношение [Христово] совершилось именно посредством креста (διὰ σταυροῦ)»²¹. Так Христос из «Дара» Богу стал «Жертвой» (θυσία) Ему²².

Завершением домостроительства спасения, совершённого Христом, является «сошествие Святого Духа на Церковь»²³, которое Кавасила называет «целью» (τέλος) и «плодом» (ἀποτέλεσμα) «Христовых страданий, учения и дел»²⁴. Так жертвенная жизнь Христа оканчивается последним этапом домостроительства спасения — причащением Святого Духа: «Тогда Церковь приняла Святого Духа после вознесения

16 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio V, 2–3 // SC. 4. P. 72.*

17 *Ibid. II, 4 // SC. 4. P. 72.*

18 Здесь очевидно, что Кавасила следует теории «рекапитуляции» (лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλείωσις — «возглавление»).

19 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio II, 4 // SC. 4 bis. P. 72.*

20 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XVI, 4 // SC. 4 bis. P. 128.*

21 *Ibid. VIII, 3 // SC. 4 bis. P. 88.*

22 *Ibid. XVI, 4 // SC. 4 bis. P. 128.*

23 *Ibid. XXXVII, 3 // SC. 4 bis. P. 228.*

24 *Ibid. XXXVII, 3 // SC. 4 bis. P. 228.*

Христа на небо, теперь же принимает дар Святого Духа по восприятию Даров в пренебесный жертвенник, то есть после их освящения»²⁵.

Таким образом, домостроительство спасения, совершённое Христом, имеет, согласно Кавасиле, также четыре этапа:

- 1) избрание Дара. В таинстве Боговоплощения из всей человеческой природы Христос «избирает» (ἐξαιρεῖ) Себе человеческое Тело и становится по Своей человеческой природе «Даром» Богу и людям;
- 2) приношение Дара. Христос «посвящает» (ἀνάκειται) всю Свою человеческую жизнь на земле служению Богу и всему человечеству;
- 3) совершение Жертвы. На Голгофе Христос из «Дара» (δῶρον) становится «Жертвой» (θυσία) Богу и всему человечеству;
- 4) причащение. На пятидесятый день по Воскресении вся Церковь становится причастной Святому Духу, чем и завершается Христово домостроительство.

Этапы совершения евхаристического жертвоприношения схожи с этапами совершения ветхозаветных жертвоприношений по той причине, что они являются образами истинного первообраза — «домостроительства Христова» (τῆς τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας)²⁶, поэтому ветхозаветные жертвы и Евхаристическая Жертва выступают в «Изъяснении Божественной литургии» как образы (τύποι) жертвенной жизни Христа.

2. Этапы евхаристического жертвоприношения

2.1. Избрание дара

Избрание (ἀποκοπή)²⁷ дара входит в последование чина проскомидии и заключается в том, что из предложенного «целого хлеба» (ὅλοκλήρων ἄρτων) священник отделяет агнца, который и становится даром (ἀφαιρούμενος ποιεῖται δῶρον)²⁸. Выделим и рассмотрим характерные особенности избрания дара в евхаристическом жертвоприношении, на которых сам Кавасила делает особый акцент.

25 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXVII, 6 // SC. 4 bis. P. 228.

26 *Ibid.* XVI, 5 // SC. 4 bis. P. 128.

27 Греч. ἀποκοπή — буквально переводится как «вырезание», «отсечение», так как речь здесь идет об изъятии агнца из агничной просфоры.

28 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* VI, 2 // SC. 4 bis. P. 80.

Сначала рассмотрим вопрос о веществе таинства. Здесь ключевым понятием, которое вводит Кавасила и на котором основывается вся его концепция Евхаристической Жертвы, является понятие «начатки жизни человека» (*ἀπαρχὰς τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς*)²⁹. Начатками жизни человека в евхаристическом приношении он называет хлеб и вино. Суть данного понятия Кавасила раскрывает через проведение параллелей между ветхозаветной практикой приношения даров в храм и евхаристическим приношением: если во времена Ветхого Завета приносились в храм начатки от плодов (т. е. первый урожай), первородные из животных (Исх. 22, 28–29), то в Новом Завете в Евхаристии как «начатки жизни» (*ἀπαρχὰς τῆς ζωῆς*) человека приносятся в дар Богу хлеб и вино³⁰. Здесь можно выделить несколько причин, почему именно хлеб и вино являются начатками жизни человека. Во-первых, сама пища (в т. ч. хлеб и вино) есть символ (*σημα*) жизни, ибо пищей поддерживается всякая жизнь³¹. Во-вторых, именно хлеб и вино являются «исключительно человеческой пищей»³², ибо потребность в печении хлеба и выделывании вина свойственна только человеку. Хлеб и вино есть то жизненно важное, чем он дорожит, чем поддерживается его жизнь и без чего она угасает.

Поэтому, согласно мысли Кавасилы, если в Ветхом Завете под видом начатков урожая приносился в дар Богу весь урожай, то в Новом Завете под видом хлеба и вина (начатков жизни человека) христиане в Евхаристии приносят в дар Богу свою жизнь, то есть посвящают её служению Ему. Принесение «начатков жизни» (хлеба и вина) есть символ принесения всей жизни Богу.

Главная причина, согласно которой дары приносятся именно как «начатки жизни» и символизируют (*σημαίνεται*) жизнь человека, заключается в том, что Христос в ответ на приношение этих даров подаёт Саму Жизнь, Самого Себя: «Сам Спаситель, милостиво принимая эти дары и цена их выше всякого законного служения, подаёт взамен (*ἀντιδίδωσι*) нам Своё Тело и Кровь»³³. Кавасила отмечает,

29 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio VI, 2 // SC. 4 bis. P. 72.* Идея принесения в Евхаристии хлеба и вина как плодов земли и восприятия их как символов человеческой жизни и человеческого труда литургически формулируется с конца III в., например, в гимне «offertorium» (*Jungmann J. A. The Mass: an Historical, Theological and Pastoral Survey. Collegeville (MN), 1976. P. 222, 120.* См.: *Metso P.J. Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. P. 158).*

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid. III, 4 // SC. 4 bis. P. 74.*

33 *Ibid. XLVIII, 7 // SC. 4 bis. P. 272.*

что приносимый дар «не совершенно должен отличаться от воздаяния», но должен иметь некое «сходство» (συγγενές) с воздаянием, ибо Тот, Кто его подаёт, есть Праведный Судия, который «во всём определяет вес и меру»³⁴. Христос установил в таинстве Евхаристии приносить хлеб и вино, как то, чем поддерживается временная жизнь, во-первых, чтобы «мы жизнь получали за жизнь, жизнь вечную — за жизнь временную»; во-вторых, чтобы «благодать имела образ воздаяния»; и, в-третьих, чтобы «исполнилось изречение: Я положу Своё милосердие на весы»³⁵. Каждый христианин молитвенно приносит Богу в жертву на литургии под видами хлеба и вина всю свою жизнь, и Сам Христос откликается на это приношение и подаёт ответный дар: Хлеб Жизни (Тело Своё) и Чашу Жизни (Кровь Свою). Так Кавасила выстраивает свою евхаристическую парадигму: «Жизнь за жизнь» (ζωὴν ἀλλαττόμεθα ζωῆς)³⁶. Дар жизни во Христе человек может получить лишь тогда, когда всю свою жизнь, всего себя предаст Богу как дар. Архиепископ Франческо Пيو Тамберрино отмечает, что у христианина остаётся только один достойный способ выразить апофатический характер жизни во Христе — мученичество (mediante il martirio)³⁷, то есть быть всю жизнь живым мучеником за Христа, жертвой Христу, посвятив Ему всю свою жизнь.

Теперь становится очевидным, что в Евхаристической Жертве в избрании дара сохраняется принцип «жизненного отношения», который был главным критерием для избрания дара в ветхозаветных жертвоприношениях.

Описывая избрание дара, св. Николай также обращает внимание на то, что в евхаристическом приношении священник предлагает в дар Богу (δῶρον ποιεῖται) не весь хлеб целиком (ὁλόκληρος), принесённый (προσενεχθέντας)³⁸ христианами на проскомидию, но лишь ту его часть, которую он сам из него вырезает (ἀποτέμνει)³⁹. И в этом святой видит особенность новозаветного приношения. Если в Ветхом Завете жертвователем сам выбирал и приводил жертвенное животное к священникам

34 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio IV, 2 // SC. 4 bis. P. 76.*

35 *Ibid. IV, 2–3 // SC. 4 bis. P. 76.*

36 *Ibid. IV, 3 // SC. 4 bis. P. 76.*

37 *Tamburrino F. O., arciv. Secondo la «Vita in Cristo» di Nicola Cabasilas // Simposio Cristiano. 1978–1979. № 4–5. P. 253.*

38 Употребление причастия во множественном числе есть результат неясности формулировки мысли Кавасилы. См. подробнее: *Асмус М., диак.* К вопросу об освящении поминательных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2005. № 14. С. 11.

39 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio V, 1 // SC. 4 bis. P. 78.*

для совершения жертвоприношения, то в евхаристическом приношении не христианине, но сам священник вырезает (ἀποτέμνει) агнца из хлеба, предлагает в дар Богу (ἀνατίθησι) и приносит в жертву (θύει)⁴⁰. Почему же функция избрания и принесения дара перешла от владельцев дара (как это было в Ветхом Завете) к священникам (как есть в Новом Завете)? Ответ на этот вопрос Кавасила видит в домостроительстве спасения. Как Христос в воплощении Сам «избрал» (ἐξεῖλεν) Себе Тело, «отделив» (ἀφελών) его от природы человеческой, и Сам принёс (ἔδωκεν) его в дар Богу, «положив его в лоне Отца», так и священник, как образ Христа, сам по своей воле избирает, то есть вырезает, определённую часть хлеба и предлагает её в дар Богу⁴¹.

Отметим, что принцип символического приношения жизни Богу Кавасила усматривает не только в таинстве Евхаристии, но и в таинстве Крещения. В Крещении мы «получаем жизнь в обмен на жизнь, одну отдаём, другую вместо неё принимаем»⁴². При Крещении отдание жизни бывает только «в образе и изображении» (ἐν εἰκόνι τινὶ καὶ γραφῇ), а возвращение жизни — истинное, подлинное (ἀληθής)⁴³. Здесь дар, который приносит Богу крещаемый, — только «подражание» (μιμεῖσθαι) смерти Господа. Бог же в ответ на образное изображение смерти, на образное умирание со Христом подаёт дар реальной вечной жизни во Христе (ἡ δ' ἀναβίωσις ζωὴ ἐστὶν ἀληθής)⁴⁴. Подобное происходит и в евхаристическом жертвоприношении: христианин приносит свою жизнь в жертву Богу лишь символически, образно, под видом хлеба и вина, однако воздаяние получает реальное — истинные Животворящие Тело и Кровь Христовы.

В священнодействии избрания дара можно выделить несколько важных моментов, характеризующих Евхаристию как новозаветную Жертву:

- 1) хлеб и вино являются «начатками жизни человека» и обозначают (σημαίνεται), символизируют его жизнь;
- 2) христианине в образе (ἐν εἰκόνι), под видом хлеба и вина приносят свою жизнь, себя самих в жертву Богу;

40 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio V, 1 // SC. 4 bis. P. 78–80.*

41 *Ibid. IV, 3 // SC. 4 bis. P. 78.*

42 *Ibid. IV, 3 // SC. 4 bis. P. 76.*

43 *Ibid.*

44 *Ibid. IV, 3 // SC. 4 bis. P. 76. См. также: Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo, libri septem II, 83 // SC. 355. P. 210.*

- 3) Господь взамен этого символического приношения христианами своей жизни воздаёт им истинной Жизнью — Своими Животворящими Телом и Кровью.

2.2. Приношение дара

Следующий этап Евхаристической Жертвы, совершающийся после избрания дара, есть приношение. Здесь мы вновь видим параллель с характерными чертами ветхозаветных жертвоприношений. В Ветхом Завете после избрания жертвенного животного (или какой-либо вещи) жертвователем приводил его в храм, посвящал Богу. То есть до совершения жертвы как акта заклания само животное становилось даром Богу⁴⁵. Подобное мы видим и в Евхаристии: вырезанный из просфоры и возложенный на дискос агнец становится «предложенным» (ἀνατεθῆναι) Богу, «даром» (δῶρον) Ему⁴⁶. Здесь мы имеем дело с жертвенной терминологией. Кавасила вводит новый термин: «дар» (τὸ δῶρον). Даром называются избранные, особо выделенные и особым образом предложенные Богу в чине проскомидии хлеб и вино. Если до момента предложения хлеб и вино были «собственностью» (ἰδιοκτησία) Церкви, то после предложения их Богу они становятся посвящёнными Ему дарами⁴⁷.

Главной целью принесения даров, как мы уже отметили выше, является получение «взамен» самой Жизни, то есть освящение даров в Тело и Кровь Христовы. Но Кавасила перечисляет и иные «цели» (τὰ αἴτια), по которым приносятся дары. Всякий дар, как он отмечает, приносится или как выражение благодарности, или как средство умолиствления, для получения чего-либо. Евхаристическое же приношение является одновременно и «благодарственным» (χαριστήριος), и «умолиствительным» (ἰκέσιος)⁴⁸. Дары приносятся в благодарность, потому что Церковь благодарит Христа за совершённое Им домостроительство спасения, а также за всех святых и «в особенности» (ἐξαιρέτως) за Марию Богородицу, в которых это таинство спасения уже совершилось. Но принося дары, Церковь также испрашивает у Бога милости ко всем христианам, и живым, и усопшим, испрашивает им «оставление грехов и наследие Царствия»⁴⁹.

45 *Геден (Покровский), иером.* Археология и символика ветхозаветных жертв. С. 35–36.

46 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio VI, 1 // SC. 4 bis. P. 80.*

47 *Ibid. XLVII, 2–4 // SC. 4 bis. P. 264–267.*

48 *Ibid. X, 6 // SC. 4 bis. P. 94.*

49 *Ibid. X, 7 // SC. 4 bis. P. 94.*

Приношение дара, то есть хлеба и вина, происходит поэтапно на протяжении всей литургии: от отделения дара, совершённого на проскомидии, до его освящения и явления Самой Жертвы, Христа⁵⁰. Оно совершается священником от лица всей Церкви. Приношение занимает большую часть литургии: от проскомидии до эпиклезы. И это не случайно, ибо каждое священнодействие, совершающееся, в том числе, и по причине практической необходимости (τῆς χρείας ἕνεκα), в то же время обозначает (σημαίνει) какой-либо этап домостроительства Христова⁵¹. В таинстве Евхаристии приносимый Церковью дар (хлеб и вино) до своего освящения символизирует Самого Христа (τὰ τίμια δῶρα, δι' ὧν Χριστός σημαίνεται)⁵², и поэтому «на хлебе точно так же, как на доске, изображается, пишется (ἐν τῷ ἄρτῳ καθάπερ ἐν πίνακι γραφομένης) всё домостроительство Христово»⁵³. В чинопоследовании литургии мы сначала, «как в образе, созерцаем (ὡς ἐν τύπῳ θεωροῦμεν) Христа и Младенцем, и страдающим, и ведомым на распятие. Затем видим этот самый хлеб, в котором созерцали всю жизнь Христа, преложением в То самое Тело, которое поистине всё это претерпело, и воскресло, и вознеслось, и ныне сидит одесную Отца»⁵⁴.

Однако все символические священнодействия есть только история (ἱστορία)⁵⁵, образ (εἰκών)⁵⁶, описание (γραφή), подобие (τύπος)⁵⁷ жизни и смерти Господней. Эту область евхаристического символизма Кавасила противопоставляет области евхаристического реализма — реальному принесению Церковью даров Богу и реальному их освящению в Тело и Кровь Христовы. Здесь мы видим, как на реальное священнодействие приношения Церковью даров со временем стала нанизываться символика, изображающая домостроительство спасения⁵⁸.

50 О богословском значении приношения поминальных частиц см.: *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV вв. на Божественную литургию. М., 2015. С. 279–280.

51 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* I, 9 // SC. 4 bis. P. 62.

52 *Ibid.* XVIII, 3 // SC. 4 bis. P. 138.

53 *Ibid.* XXXVII, 2 // SC. 4 bis. P. 226.

54 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXVII, 2 // SC. 4 bis. P. 226.

55 *Ibid.* XVI, 5 // SC. 4 bis. P. 128.

56 *Ibid.* I, 7 // SC. 4 bis. P. 62.

57 *Ibid.* XI, 1 // SC. 4 bis. P. 98.

58 *Ibid.* I, 9 // SC. 4 bis. P. 62.

2.3. Совершение Жертвы

Согласно Кавасиле, Евхаристическая Жертва является «делом» (ἔργον)⁵⁹, «реальным жертвоприношением» (πράγμα θυσίας)⁶⁰. Она не есть «ни изображение жертвы» (οὐ τύπος θυσίας), «ни подобие крови» (οὐδὲ αἵματος εἰκόν), «ни образ заклания» (οὐ τύπος σφαγῆς), но «истинное заклание и Жертва» (ἀληθῶς σφαγὴ καὶ θυσία)⁶¹. А сам священник, приносящий Евхаристическую Жертву от лица Церкви, называется «жрецом», «приносящим жертву» (θύτης)⁶².

И здесь мы сразу сталкиваемся с рядом проблем. Если принять тезис о том, что евхаристическое жертвоприношение есть «истинное заклание и жертва», то что, когда и каким образом на ней закаляется. Указанные вопросы Кавасила поднимает в XXXII главе своего «Изъяснения Божественной литургии» («О самой Жертве и о том, что приносится в Жертву») и в отдельном трактате «Изъяснение обрядов Божественной литургии» в разделе, озаглавленном в критическом издании Севериана Салавилля как «Природа Евхаристической Жертвы» (*Nature du sacrifice eucharistique*). Посмотрим, каким образом сам Кавасила разрешает данные вопросы, попытаемся проанализировать его высказывания и сделать соответствующие выводы.

В начале рассмотрим вопрос о том, что в Евхаристии приносится в жертву и что закаляется. Приступая к ответу на этот вопрос, Кавасила последовательно доказывает, что заклание хлеба на литургии невозможно и в конечном счёте лишено смысла. Во-первых, хлеб, как бескровное приношение, не может быть жертвой, не может быть заклан, ибо является неодушевлённым предметом, а заклание всегда подразумевает пролитие крови. Во-вторых, цель таинства Евхаристии, как пишет Кавасила, «не в том, чтобы видеть закалаемый (σφαττόμενον) хлеб, но в том, чтобы видеть Агнца, своим заколением вземлющего грех мира»⁶³.

Для того чтобы окончательно опровергнуть мысль о возможности заклания хлеба, Кавасила помещает её в другую плоскость: если совершается заклание хлеба, то когда это происходит?

Если хлеб становится жертвой до освящения, то есть до молитвы эпиклезы, значит, совершается Евхаристическая Жертва исключительно

59 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXVII, 2 // SC. 4 bis. P. 294.

60 *Ibid.* XXXII, 11 // SC. 4 bis. P. 204.

61 *Ibid.* XXXII, 2. // SC. 4 bis. P. 202.

62 *Nicolaus Cabasilas. Explicandum autem ritus celebrationem Divinae Liturgiae persolvendas* 9 // SC. 4 bis. P. 374.

63 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 3 // SC. 4 bis. P. 202.

силами Церкви, без участия Святого Духа. Из этого следует, что первосвященником, совершителем Евхаристической Жертвы является Церковь, а не Христос. Евхаристия в этом случае не есть Жертва Агнца Божия (οὐκ ἔστιν ἡ θυσία τοῦ Ἀγνοῦ τοῦ Θεοῦ)⁶⁴, что, как говорит Кавасила, противоречит «истинному учению» (τῇ ἀληθεῖ δόξῃ)⁶⁵. Здесь Кавасила имеет в виду учение Церкви о единстве Евхаристической Жертвы и Голгофской Жертвы, единым Первосвященником которых является Христос. Отсутствие связи между Евхаристической Жертвой и Голгофской противоречит, таким образом, «истинному учению». Если же хлеб приносится в жертву после освящения, то в этом случае речь будет уже идти не о заклании хлеба, но о заклании Тела Христова.

Приношение хлеба в жертву до его освящения разрывает связь между Евхаристией и Голгофой и делает Евхаристию лишь человеческой жертвой Богу. Кроме этого, если бы даже символически заколался сам хлеб, то никакой пользы от этого верующие не получили бы, поэтому заклание хлеба на литургии Кавасилой отвергается.

Таким образом, принесение в жертву хлеба невозможно и лишено смысла, ибо:

- 1) невозможно заклание неодушевлённого хлеба;
- 2) возможным закланием хлеба не достигалась бы цель Таинства — освящение верующих, следовательно, оно лишено смысла и бесполезно;
- 3) в данном случае Евхаристическая Жертва являлась бы жертвой, совершаемой исключительно силой человеческой, а это противоречит учению о том, что её Совершитель — Христос;
- 4) Евхаристическая Жертва не имела бы совсем никакой связи с Голгофской Жертвой, поэтому не сообщала бы её спасительных даров.

Если невозможно принесение в жертву хлеба, то возможно ли принесение на Евхаристии в жертву освящённого Хлеба Жизни, то есть самого Тела Христова? Ответ на этот вопрос сводится у Кавасилы к трём пунктам.

Во-первых, принесение в жертву Тела Христова на Евхаристии было бы не чем иным, как совершением нового жертвоприношения, отличного от Голгофской Жертвы. И как следствие, на каждой литургии совершалась бы новая жертва, отличная и от всех предыдущих

64 *Nicolaus Cabasilas*. Explicandum autem ritus celebrationem Divinae Liturgiae persolvendas 9 // SC. 4 bis. P. 374.

65 *Ibid.*

Евхаристических Жертв и Жертвы Голгофской. В этом случае Сам Христос становится Жертвой многократно (πολλάκις θύεται ὁ Χριστός), что противоречит учению Священного Писания о единократной Жертве Христа: «Христос однажды принёс Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих» (Евр. 9, 28)⁶⁶.

Во-вторых, если бы хлеб становился Телом Христовым до освящения, то в Евхаристии заколался бы Сам Христос руками священника. И если предположить, как пишет Кавасила, что это было бы возможно, то из этого следовало бы, что приносящие жертву — распинатели (σταυροῦντας), поскольку на Евхаристии совершается истинное заклание, а не просто вид или образ заклания⁶⁷. Однако иерей именуется «жрецом, священником» (θυτήρ) в том смысле, что он совершает от лица Церкви приношение хлеба и вина в дар Богу. Но священник не является совершителем Евхаристической Жертвы, ибо её Жертва и Иерей — Христос (ὁ αὐτός ἐστι καὶ ἱερεὺς καὶ θυσιαστήριον καὶ ἱερεῖον)⁶⁸.

В-третьих, Тело Христово после Воскресения невреждимо (ἀκίρατον), бессмертно (ἀθάνατον) и пребывает на небесах одесную Бога Отца. Оно уже не может быть вновь заклано или претерпевать какие-либо изменения (οὐ γὰρ σφαγῆναι ἔτι ἢ πληγῆναι δύναται)⁶⁹.

Через логический приём сведения к абсурдному (reductio ad absurdum) Кавасила показывает, что ни заклание хлеба, ни заклание Тела Христова невозможны в Евхаристической Жертве, поэтому он приходит к выводу о том, что евхаристическое жертвоприношение совершается не прежде освящения и не после него, а в самый момент освящения (ἐν αὐτῷ τῷ ἀγιασθεῖν) даров⁷⁰. Евхаристия, согласно Кавасиле, называется в собственном смысле слова Жертвой и Жертвоприношением, потому что результатом её совершения становится явление через преложение реальной Жертвы — закланного Агнца Божия. Таким образом, реальность совершения Евхаристической Жертвы состоит в зависимости от преложения (μεταβολή) даров, которое являет собой заклание (σφαγή) Агнца Божия, бывшее в прошлом.

Тема преложения предложенных даров в Тело и Кровь Христовы — ключевая для богословия Евхаристической Жертвы. Для объяснения

66 *Nicolaus Cabasilas*. Explicandum autem ritus celebrationem Divinae Liturgiae persolvendas 9 // SC. 4 bis.

67 *Nicolaus Cabasilas*. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 4 // SC. 4 bis. P. 202.

68 *Ibid.* XXX, 15 // SC. 4 bis. P. 196.

69 *Ibid.* XXXII, 4 // SC. 4 bis. P. 202.

70 *Ibid.* XXXII, 8 // SC. 4 bis. P. 204.

образа, способа совершения Евхаристической Жертвы через преложение Кавасила вновь сравнивает её с ветхозаветными жертвоприношениями. При ветхозаветном жертвоприношении через акт заклания овца из дара становилась жертвой, ибо из «незакланной» превращалась в «закланную»: «При жертвоприношении овцы из незакланной (ἀπὸ μὴ ἐσφαγμένου) она превращается (μεταβολή) в закланную (εἰς τὸ ἐσφαγμένον)». И как следствие, эта «перемена в овце делает из неё истинную жертву (ἐπὶ τοῦ προβάτου ἡ μεταβολὴ θυσίαν ἀληθῶς ἐργάζεται)»⁷¹. Таким образом, через сам акт заклания овца из состояния «дара» переходила в состояние «жертвы», и так совершалось жертвоприношение.

Подобно происходит и в Евхаристии: «Как при жертвоприношении овцы из вовсе незакланной она превращается в закланную, так и в Евхаристии, хлеб нежертвенный (ὁ ἄρτος ἄθυτος) прелажается (μεταβάλλει) в Жертву (τεθυμένον), так как хлеб из незакланного (μὴ ἐσφαμγμένου) превращается в Самое Тело Господне, истинно закланное (τὸ σφαγὲν ἀληθῶς)»⁷², поэтому, продолжает Кавасила, «как изменение (ἡ μεταβολή) в овце делает из неё истинную жертву, так же и здесь через изменение (μεταβολήν)⁷³ совершается истинная Жертва. Ибо хлеб изменяется (μεταβάλλει) не в образ (οὐκ εἰς τύπον), но в „предмет заклания“ (εἰς πρᾶγμα σφαγῆς), в самое Тело Господа, принесённое в Жертву (εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα Κυρίου τὸ τεθυμένον)»⁷⁴.

Из приведённых цитат видно, что, согласно мысли Кавасилы, всякая жертва совершается в момент изменения «состояния»: когда «дар» становится «жертвой»⁷⁵. Для ветхозаветных кровавых жертв этот момент перехода из «дара» в «жертву» совершался в акте заклания. Евхаристия, как бескровная Жертва, совершается не через заклание хлеба или новое заклание Тела Христова, но через изменение хлеба в реальное Тело Господне, истинно закланное на Голгофе. Заклание, согласно

71 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 12 // SC. 4 bis. P. 204.*

72 *Ibid.*

73 То есть через преложение.

74 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 12 // SC. 4 bis. P. 204.*

75 К подобным выводам пришёл и митр. Каллист (Уэр). Он находит чрезвычайно важным тот факт, что акт преложения помещён Кавасилой в самую сердцевину Евхаристического Жертвоприношения. Митр. Каллист замечает, что в момент освящения хлеб не приносится в жертву, а прелажается в Тело Христово. Интерпретируя идею Кавасилы о преложении, он называет изменения хлеба и вина «обрядом перехода» (rite of passage). См.: *Kallistos (Ware), bishop. Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice // Le Feu sur la terre. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinsky pour son 80e anniversaire. Paris, 2005. (Analecta Sergiana; vol. 3). P. 149.*

Кавасиле, не является предметом Евхаристической Жертвы, ибо на ней ничто не закаляется: «Жертва совершается не чрез заклание в то самое время Агнца, а чрез преложение (μεταβαλλομένου) хлеба в закланного Агнца»⁷⁶. Как отмечает исследователь Кавасилы Маркус Бидерманн, «Жертвой в Евхаристии является не хлеб, который служил только даром, а Тело Самого Христа»⁷⁷.

В Евхаристии хлеб «нежертвенный» (ἄθυτος) становится (μεταβάλλει) «жертвенным» (τεθυσμένον) и из дара, предлагаемого Церковью Богу, становится (μεταβάλλει) Жертвой, то есть Телом и Кровью Агнца Христа. Преложение совершается из (ἀπό) хлеба незакланного в (εἰς) истинное закланное Тело Христово: «Μεταβάλλει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἄρτου μὴ ἐσφαμγμένου εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ σφαγὲν ἀληθῶς»⁷⁸.

Преложение, согласно Кавасиле, выступает способом, образом совершения Евхаристической Жертвы (διὰ τὴν μεταβολήν), в то время как способом совершения кровавого ветхозаветного жертвоприношения является акт заклания. Как отмечает Яннис Спитерис, архиепископ Корфу, Кавасила стал первым из восточных отцов, кто определил преложение как момент совершения Евхаристической Жертвы⁷⁹.

Данное сравнение способа совершения Евхаристической Жертвы с ветхозаветными жертвоприношениями дало возможность профессору архиепископу Иову (Гече) сделать вывод о том, что под преложением Кавасила понимает консубстанциацию (consubstantiatio), то есть существование в Святых Дарах после освящения одновременно двух природ: природы хлеба и вина и природы Тела и Крови Христовых⁸⁰. Приведённая овца, ставшая даром Богу, по своей природе остаётся овцой и до, и после заклания, меняется лишь её состояние: из дара она

76 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 15 // SC. 4 bis. P. 206.

77 *Biedermann H. M. Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas (gest. 1371) // Ostkirchliche Studien. 1954. Bd. 3. S. 30.*

78 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 12 // SC. 4 bis. P. 204.

79 См.: *Spiteris Y. Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica. Roma, 1996. P. 135.*

80 Такой вывод является необходимым следствием из интерпретации архиеп. Иовом 32-ой главы «Изъяснения Божественной литургии». Исследователь отмечает, что, согласно Кавасиле, не происходит изменение «вещества» хлеба в «вещество» Тела. Однако он тут же признаёт, что «это не мешает Кавасиле говорить о действительном присутствии Христа в евхаристических Хлебе и Вине». Очевидна ошибочность и противоречивость мысли исследователя. См.: *Иов (Геча), архим. Учение о Евхаристии у Св. Николая Кавасилы и блж. Симеона Солунского // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 ноября 2007 г. / под ред. свящ. М. Желтова, А. И. Кырлежева. М., 2009. С. 212–213.*

становится жертвой. Также и в евхаристическом преложении — природа хлеба до и после преложения остаётся одной и той же. Но если до преложения хлеб являлся даром Богу, то в момент преложения он становится Жертвой, так как соединяется с жертвенным Телом Христовым, поэтому, по мысли архиепископа Иова (Гечи), в Евхаристической Жертве после преложения, как и в случае с жертвоприношением овцы, хлеб по своей природе останется хлебом, но уже будет существовать в другом статусе, в статусе Жертвы, а не дара.

Действительно, если рассматривать приводимое Кавасилой сравнение как описывающее именно сущность понятия «преложение», то можно прийти к подобному выводу. Однако данный вывод «противоречит учению Кавасилы о центральном акте литургии: превращение даров в истинное Тело и Кровь Христа»⁸¹.

Действительно ли архиепископ Иов (Геча) адекватно выразил учение Кавасилы о преложении? Ответить на этот вопрос возможно только через обращение к древнегреческому оригиналу и тщательному изучению контекста того места толкования, где описывается приведённое выше сравнение.

В XXXII главе «Изъяснения Божественной литургии» Кавасила пишет преимущественно о совершении Евхаристической Жертвы и сравнивает её совершение с закланием овцы. После описанного нами сравнения Кавасила делает важное замечание:

«Ἐπεὶ δὲ ἀμφοτέρα μεταβλήθη καὶ τὸ ἄθυτον καὶ ὁ ἄρτος καὶ γέγονεν ἀντὶ μὲν ἄθυτου τεθυμένος, ἀντὶ δὲ ἄρτου σώμα Χριστοῦ, διὰ τοῦτο ἡ σφαγὴ ἐκείνη οὐκ ἐν τῷ ἄρτῳ, ἀλλ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, οὐ τοῦ ἄρτου ἀλλὰ τοῦ Ἄμωυ τοῦ Θεοῦ θυσία καὶ ἔστι καὶ λέγεται»⁸².

Предлагаем перевод:

«Поскольку в хлебе произошла двойная перемена: вместо нежертвенного хлеб стал жертвенным и вместо хлеба стал Телом Христовым, — то заклание, созерцаемое не в хлебе, а в субстанции Тела Христова, есть и называется принесением в жертву не хлеба, а Агнца Божия».

Из данной цитаты мы видим, что преложение как способ совершения Евхаристической Жертвы включает в себя «двойную перемену» (ἀμφοτέρα μεταβολή), то есть оно состоит из следующих двух аспектов:

81 *Metso P.J.* Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu, 2010. P. 83.

82 *Nicolaus Cabasilas.* Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 14 // SC. 4 bis. P. 204–206.

во-первых, хлеб изменился⁸³ (γέγονεν) и стал вместо (ἀντί) нежертвенного (ἀθύτου) жертвенным (τεθυμένος); во-вторых, хлеб изменился (γέγονεν) таким образом, что вместо (ἀντί) хлеба стал Телом Христовым⁸⁴.

Становится очевидным, что через преложение действительно происходит изменение хлеба в Тело Христово, описываемое глаголом «γίγνομαι». Но какого качества это изменение? Мы видим, что это изменение, становление характеризуется предлогом «ἀντί», то есть происходит такое изменение, после которого предполагается наличие вместо (ἀντί) хлеба — Тела Христова. Иначе говоря, хлеб изменился (γέγονεν) в такой степени, что вместо хлеба стал уже Телом Христовым.

Кроме этого, из приведённой цитаты мы видим, что следствием, результатом преложения является созерцание «заклания» (ἡ σφαγή). Это заклание некогда реально произошло и теперь созерцается не в хлебе, «но в субстанции Тела Христа (ἐν ὑλοκειμένῳ⁸⁵ θεωρούμενῃ τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ)»⁸⁶. Причастие ὑλοκεῖμενον адаптируется Кавасилой для обозначения присутствия Тела и Крови Христа в Евхаристии. Кавасила свидетельствует о том, что ὑλοκεῖμενον Тела Христова может быть обнаружено под видом хлеба, ибо вид хлеба не изменяется. В святоотеческой литературе термин ὑλοκεῖμενον употребляется как синоним ὑπόστασις, который имеет следующие значения: «истинно сущее», «субстрат материи или сущности, предположительно лежащий в основе всех чувственных явлений»⁸⁷. Если Кавасила был связан с этой терминологической традицией, то «ὑλοκεῖμενον» можно было бы тогда описать как «сущность» или «субстанцию» Тела Христова⁸⁸. Сам Кавасила никоим образом не уточняет значения употребляемого им термина и использует его в своём «Изъяснении Божественной литургии» только один раз.

Однако ключевым моментом для понимания ὑλοκεῖμενον является именно контекст его употребления. Заклание не созерцается в хлебе, ибо он и не закалывается, но оно созерцается в предлежащем Телом Христовом, которое реально некогда был распято и принесено в Жертву, то есть было заклано. Так же, как мы видели выше, Кавасила употребляет и другой термин, близкий к ὑλοκεῖμενον. Он пишет, что в Евхаристии

83 γίγνομαι (греч.) «становиться», «изменяться».

84 *Nicolaus Cabasilas*. *Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 14 // SC. 4 bis. P. 204.

85 ὑποκειμενον — букв. «основа», «подлежащее», «субъект», «вид».

86 *Nicolaus Cabasilas*. *Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 14 // SC. 4 bis. P. 206.

87 См.: *A Greek-English Lexicon* / compiled by H. G. Liddell, R. Scott, H. Drisler. New York, 1883. P. 1630; *A Patristic Greek Lexicon* / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1449–1450.

88 *Metso P.J.* *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. Joensuu, 2010. P. 95.

хлеб изменяется в «предмет заклятия» (πρᾶγμα σφαγῆς) и далее поясняет, то есть «в самое Тело Господа, принесённое в Жертву»⁸⁹. Термин πρᾶγμα, в свою очередь, имеет следующие значения: «предмет», «вещь», «материя»⁹⁰. Однако и здесь нам важен контекст, то ценное уточнение, которое делает сам Кавасила, а именно: «предмет заклятия» и есть «Само Тело Христово». Равенство, которое делает сам Кавасила между «предметом заклятия» и Телом Христовым, позволяет также справедливо утверждать, что под термином πρᾶγμα в данном контексте следует понимать сущность или природу.

Используя термины ὑποκειμενον и πρᾶγμα, Кавасила всячески стараётся подчеркнуть реальность изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Всё это указывает нам на то, что св. Николай понимает предложение именно как изменение природы, что можно передать термином пресуществление (transsubstantiatio).

Таким образом, само понятие μεταβολή предполагает двойное изменение (ἄμφότερα μεταβολή):

- 1) изменение (преложение) природы хлеба в природу Тела Христова⁹¹;
- 2) изменение (преложение) состояния: дар (хлеб и вино) становится Жертвой (Телом и Кровью Христовыми).

При этом второе изменение, из дара в Жертву, является следствием первого изменения, из хлеба в Тело. Иными словами, само совершение Евхаристической Жертвы не было бы возможным, если бы не совершилось изменение дара (хлеба и вина) в Жертву (Тело и Кровь Христовы). Своим учением о μεταβολή как двойном изменении Кавасила внёс значительный вклад в православное учение о преложении, хотя многими исследователями до сих пор данный вклад не был замечен.

89 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 12 // SC. 4 bis. P. 204.

90 *A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. P. 1126; A Greek-English Lexicon / compiled by H. G. Liddell, R. Scott, H. Drisler. P. 1262.*

91 В настоящем исследовании мы говорим, что в Евхаристии в момент преложения происходит изменение природы (φύσις), а не сущности (οὐσία), ибо сам Кавасила крайне редко употребляет термин «οὐσία», предпочитая его термину «φύσις». См., например, приведённый М. Конгурдо «индекс греческих слов»: *Congourdeau M.-H. [Index des mots grecs] // SC. 361. P. 241, 244.* Несмотря на то, что Кавасила читал третью часть «Summa theologiae» Фомы Аквинского в переводе Прохора Кидониса, он не использует понятие «свойство» применительно к освящённым Дарам, как это делал Аквинат. Так Кавасила, по всей видимости, сознательно избегает проблем, связанных с различием в освящённых Дарах природы и свойств.

Определив содержание понятия ἀμφότερα μεταβολή, мы можем установить сходства и различия между ветхозаветным и евхаристическим жертвоприношениями. В кровавом жертвоприношении переход из дара в жертву происходит в момент заклания: через заклание овца становится вместо (ἀντὶ) дара жертвой. Здесь переход из дара в жертву есть исключительно «изменение состояния», то есть второе изменение из указанных выше, ибо овца по своей природе остается овцой и до, и после заклания, но только становится вместо дара жертвой. В Евхаристической Жертве, в отличие от кровавой ветхозаветной, преложение имеет двойную перемену (ἀμφότερα μεταβολή): и изменение состояния, и изменение природы. Если бы евхаристическое преложение, как и преложение ветхозаветных жертв, имело только один аспект — преложение состояния, то в этом случае пришлось бы признать, что в Евхаристии закалывается именно хлеб. А поскольку, по Кавасиле, цель священнодействия состоит в том, чтобы «видеть Самого Агнца»⁹², то в хлебе происходит именно преложение природы и, как следствие, преложение состояния.

Кавасила настаивает на том, что результатом преложения становится явление исторического, актуального Тела Христова: «Хлеб Тела Господня (ἄρτος τοῦ Κυριακοῦ σώματος) уже не прообраз (τύπος), не дар, подобный (εἰκόνα) истинному Дару или представляющий, будто на картине (ὡς περ ἐν πίνακι), некое очертание спасительной Страсти, но сам истинный Дар, само всесвятое Тело Владыки, истинно приявшее все те укуризы, поношения, раны, распятое, прободенное<...> претерпевшее заушения, избиения, оплевания, вкусившее желчь. Подобным образом и Вино — сама Кровь, истёкшая из прободенного Тела. Это Тело и эта Кровь — образованные Духом Святым, рождённые от блаженной Девы, погребённые, воскресшие в третий день, восшедшие на небеса и сидящие одесную Отца»⁹³.

С темой преложения тесно связана и другая важная тема — тема «принятия» (τὸ οἰκειώσασθαι) даров Богом. Принять дар, по Кавасиле, значит сделать его своей собственностью, усвоить его себе (οἰκειώω). Бог в Евхаристии «в такой степени принимает» (οὕτως οἰκειοῦται) Себе дары Церкви, хлеб и вино, что делает их не просто Своей собственностью, но Самым Телом и Кровью Христовыми⁹⁴. Само преложение, равно как и принятие даров, совершается всеми Тремя Ипостасями

92 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXII, 3 // SC. 4 bis. P. 202.

93 *Ibid.* XXVII // SC. 4 bis. P. 174.

94 *Ibid.* XLVII, 4 // SC. 4 bis. P. 266.

Святой Троицы⁹⁵. При этом принятие даров и сама действительность совершения Евхаристии ставится в зависимость от правильности соблюдением формы Таинства: «Дары, всегда приносимые таким образом, как угодно Богу (κατὰ τὸ ἄρέσκειν τῷ Θεῷ), соответственно, бывают приятны Ему, и всегда Им принимаются»⁹⁶.

Итак, мы выяснили, что Кавасила вводит дефиницию и дифференциацию понятия евхаристического преложения. Преложение (μεταβολή) есть изменение. Преложение бывает двух видов: преложение природы, заключающееся в изменении природы, и преложение состояния, характеризующимся качественным изменением. В Евхаристии изменение природы приводит к качественному изменению.

2.4. Причащение Евхаристической Жертве

Теперь кратко рассмотрим заключительный этап Евхаристической Жертвы. Кавасила отмечает, что как целью домостроительства Христова было сошествие на Церковь Духа Святого⁹⁷, так и целью (τέλος) совершения литургии является освящение верующих через причащение Тела и Крови Господних⁹⁸. И как заключительным элементом мирной жертвы была праздничная трапеза⁹⁹, так и Евхаристия оканчивается причащением Тела и Крови Христовых.

Каждый член Церкви призывается к регулярному участию в Евхаристии¹⁰⁰, если он не совершил смертных грехов (ἁμαρτία πρὸς θάνατον), отделивших его от Христа. Здесь Кавасила, следуя Первому соборному посланию Иоанна Богослова (1 Ин. 5, 16–17), различает два вида греха: «грех к смерти» (ἁμαρτία πρὸς θάνατον) и «грех не к смерти» (ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον). «Грех не к смерти... не делает человека мёртвым», такой человек есть живой член Тела Церкви и соединён с Её Главой, и он призывается Церковью к причащению¹⁰¹. Кавасила отмечает, что «грехи не к смерти» прощаются христианам, причащающимся Тела и Крови

95 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XLVII, 4 // SC. 4 bis. P. 266; XXX, 15 // SC. 4 bis. P. 196; XXVIII, 2 // SC. 4 bis. P. 178.

96 *Ibid.* XLVI, 10 // SC. 4 bis. P. 262.

97 *Ibid.* XXXVII, 3 // SC. 4 bis. P. 228.

98 *Ibid.* I, 1 // SC. 4 bis. P. 56.

99 *Гедеон (Покровский), иером.* Археология и символика ветхозаветных жертв. С. 75–77.

100 Подробнее об учении св. Николая Кавасилы о частом причащении и его пользе см.: *Parathanasiou C. La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas // Nicola Cabasilas e la divina liturgia / a cura di S. Chialà e L. Cremaschi. Bose, 2007. P. 127–138.*

101 См.: *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXVI, 4 // SC. 4 bis. P. 224.

Господней, ибо «первым действием Святых Даров» является «прощение грехов» (ἄφεσιν λαβεῖν ἁμαρτιῶν), согласно словам Христа: *Сие есть Тело Мое, за вас ломимое, во оставление грехов* (Мф. 26, 27)¹⁰². Напротив, отпавший от Тела Церкви через совершение «греха к смерти» уже без пользы для себя причащается, ибо «жизнь не перейдёт к мёртвым и отсечённым членам»¹⁰³.

Все причащающиеся становятся «святыми ради Святого», ибо, причащаясь Его, «они — члены Тела Его, плоть от плоти Его и кость от костей Его»¹⁰⁴. Тело и Кровь Христовы, по Их принятии, не превращаются в тело человека, не растворяются в нём, как всякая иная пища. Но само Тело Христово «превращает» (μεταβάλλεται) христиан в Себя, ибо «лучшее пересиливает худшее»¹⁰⁵. Через совершение совместной жертвы и причащение Единого и Неделимого Агнца все члены Церкви обновляют, поддерживают единство друг с другом и со своей Главой — Христом.

Заключение

В «Изъяснении Божественной литургии» Кавасила описывает Евхаристию в первую очередь как истинное Жертвоприношение (θυσία ἀληθινή), в котором Церковь приносит в дар Богу хлеб и вино. Для св. Николая домостроительство Христово и Его жертвенная жизнь как Дара и как Агнца, ведомого на заклание, является первообразом для Евхаристического Жертвоприношения и для ветхозаветных жертвоприношений. Как следствие, этапы домостроительства Христового, этапы совершения ветхозаветных кровавых жертвоприношений (мирной жертвы), этапы Евхаристического Жертвоприношения схожи, имеют одинаковый порядок и структуру: избрание дара, приношение дара, совершение жертвы, причащение. Евхаристическая Жертва в отношении этапов своего совершения выступает как кровавая жертва, а в отношении предмета приношения (хлеба и вина) является бескровной жертвой, т. е. дароприношением.

В начале Евхаристического Жертвоприношения совершается избрание (ἀλοκοπή) даров: из агничной просфоры отделяется (ἀλοκόπτειν) агнец и поставляется на дискос, в чашу вливается вино. Так хлеб и вино

102 *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio* XXXIV, 2 // SC. 4 bis. P. 212.

103 *Ibid.* XXXVI, 4 // SC. 4 bis. P. 224.

104 *Ibid.* XXXVI, 1 // SC. 4 bis. P. 222.

105 *Ibid.* XXXVIII, 2 // SC. 4 bis. P. 230.

становятся посвящёнными Церковью дарами Богу. Сами дары являются «начатками жизни» (*ἀπαρχὰς τῆς ζωῆς*) человека и символизируют (*σημαίνονται*) жизнь как каждого отдельного христианина, присутствующего на литургии, так и Церкви в целом, всего церковного собрания. Одновременно приносимые Церковью дары символизируют собой Христа, поэтому Евхаристическое Жертвоприношение также изображает всё домостроительство спасения — от рождения Христа до сошествия Святого Духа.

Далее следует приношение (*προσάγωγή*) даров, которое совершается священником и символизирует приношение Церковью самой себя в жертву Богу. Суть Евхаристии как дароприношения Кавасила формулирует в евхаристической парадигме: «Жизнь за жизнь» (*ζωὴν ἀλλοττόμεθα ζωῆς*). Каждый христианин «в образе» (*ἐν εἰκότι*), под видом приносимого хлеба и вина, молитвенно обещает Богу стать живой жертвой Ему, т. е. посвятить Ему всю свою жизнь. Вся Церковь, отдавая свою жизнь в дар Богу под видом хлеба и вина, просит ответного дара от Бога, просит подать ей Саму Жизнь. Христос принимает это приношение и подаёт ответный дар — Хлеб Жизни (Тело Своё) и Чашу Жизни (Кровь Свою). Так в Евхаристической Жертве христиане принимают от Бога Жизнь Вечную, отдавая и посвящая Ему свою жизнь временную.

Кавасила учит, что всякая кровавая жертва совершается в момент заклания, когда дар перестает быть даром, но становится жертвой. В Евхаристии, как в бескровной Жертве, нет заклания, ибо здесь заклание дара лишено смысла. В евхаристическом жертвоприношении заклание заменятся предложением (*μεταβολή*), когда предложенные Церковью дары (хлеб и вино) становятся истинной Жертвой, то есть истинным Телом и Кровью Агнца Христа.

Таким образом, Евхаристическая Жертва является Богочеловеческой Жертвой. С одной стороны, без совершения Христом Крестной Жертвы и без освящающей благодати всех трёх Ипостасей Святой Троицы не было бы возможным предложение даров в Жертву (Тело и Кровь Христовы), то есть совершение Евхаристической Жертвы. С другой стороны, если Церковь не предложила бы в дар Богу хлеб и вино и не просила бы об их освящении, то и в этом случае Евхаристическая Жертва не могла бы совершиться. Христос, как Вечный Первосвященник и Вечная Жертва, связывает Свою Крестную Жертву с Евхаристической Жертвой. Ибо хотя Он и принёс себя в Жертву по человеческой природе однажды на Голгофе, но в любой исторический период существования Церкви в Евхаристии являет Себя как Вечная Жертва истинным

образом, Своим Телом и Кровью. Так Христос исполняет Своё обещание: *Се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф. 28, 20).

Источники

- Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo, libri septem, I–IV / éd. M.-H. Congourdeau // SC. Vol. 355. 1989. P. 74–357.*
- Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo, libri septem, V–VII / éd. M.-H. Congourdeau // SC. Vol. 361. 1990. P. 12–221; 234–245 [Index des mots grecs].*
- Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio / éd. S. Salaville // SC. Vol. 4 bis. ²1967. P. 56–307.*
- Nicolaus Cabasilas. Explicandum autem ritus celebrationem Divinae Liturgiae persolvendas / éd. S. Salaville // SC. Vol. 4 bis. ²1967. P. 368–381.*

Литература

- Асмус М., диак. К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2005. № 14. С. 5–22.
- Борнер Р. Византийские толкования VII–XV вв. на Божественную литургию. М.: ПСТГУ, 2015.
- Гедеон (Покровский), иером. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань: Тип. Императорского Университета, 1888.
- Елиманов В. Е. Евхаристология св. Николая Кавасилы: общий обзор и оценка современных исследований // Метафраст. 2020. № 1 (3).
- Иов (Геча), архим. Учение о Евхаристии у св. Николая Кавасилы и блж. Симеона Солунского // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 ноября 2007 г. / под ред. свящ. М. Желтова, А. И. Кырлежава. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 201–231.
- A Greek-English Lexicon / compiled by H. G. Liddell, R. Scott, H. Drisler. New York: Harper, ⁷1883.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Biedermann H. M. Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas (gest. 1371) // Ostkirchliche Studien. 1954. Bd. 3. S. 29–41.
- Eirini A. The Fulfillment of the Church Through the Sacrament of the Holy Eucharist According to Nicholas Cabasilas // Roda da Fortuna. 2016. Vol. 5. № 2. P. 165–179.
- Jungmann J. A. The Mass: an Historical, Theological and Pastoral Survey. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1976.
- Kallistos (Ware), bishop. Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice // Le Feu sur la terre. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinsky pour son 80e anniversaire. Paris: Presses Saint-Serge-Institut de théologie orthodoxe, 2005. (Analecta Sergiana; vol. 3). P. 141–150.
- Metso P. J. Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu: University of Eastern Finland, 2010 (diss).

- Papathanasiou C.* La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas // Nicola Cabasilas e la divina liturgia / a cura di S. Chialà e L. Cremaschi. Bose, 2007. P. 127–138.
- Salaville S.* Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas // Échos d'Orient. 1936. T. 35. № 182. P. 129–167.
- Spiteris Y.* Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica. Roma: Lipa, 1996.
- Spiteris Y.* Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2006.
- Tamburrino F. O., arciv.* Secondo la «Vita in Cristo» di Nicola Cabasilas // Simposio Cristiano / edizione dell'Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas. 1978–1979. № 4–5. P. 243–255.

The Doctrine of St. Nicholas Cabasilas on the Eucharist as Sacrifice

Vadim E. Elimanov

master of theology

postgraduate student of the Moscow Theological Academy

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

elimanov202@gmail.com

For citation: Elimanov V. E. "The Doctrine of St. Nicholas Cabasilas on the Eucharist as Sacrifice". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 152–178 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.008

Abstract. This article is an attempt at a systematic reconstruction of the doctrine of St. Nicholas Cabasilas on the Eucharist as Sacrifice. In the work of St. Nicholas «Commentary on the Divine Liturgy», the Eucharist appears as a God-Human Sacrifice, in which the Church as a whole, and every Christian in particular, under the guise of gifts (bread and wine), offers itself, its life as a sacrifice to God. God responds to this gift and gives back Life itself, Himself. An important discovery was the definition of the semantic relationship between the stages of the Eucharistic Sacrifice, the stages of the Old Testament sacrifices, and the stages of The Economy of Salvation, accomplished by Christ. It was established that every sacrifice is made at the moment of state change: when a «gift» (δῶρον) becomes a «sacrifice» (θυσία). If the Sacrifice of Calvary was made by crucifixion, when Christ from the «Gift» to God became the «Sacrifice» to Him, and blood sacrifices in the Old Testament were made by slaughter, when the sacrificial animal from the gift became the sacrifice to God; then the Eucharistic Sacrifice is performed by the transformation (μεταβολή), when the gifts (bread and wine) become the true Sacrifice, i.e., the Body and Blood of the Lamb of Christ.

Keywords: the Eucharistic Sacrifice, St. Nicholas Cabasilas, offering, gift, sacrifice, Old Testament sacrifices, the Lamb of God, the Church, double transformation (ἀμφοτέρα μεταβολή), transubstantiation, Eucharistic realism, Eucharistic symbolism, the Eucharist as a God-Human Sacrifice.

References

- Asmus M. (2005) “K voprosu ob osviaschenii pominal'nykh chastits za Bozhestvennoi liturgiei” [“On the Question of the Consecration of Memorial Particles During the Divine Liturgy”]. *Vestnik PSTGU. Serii 1: Bogoslovie. Filosofii*, № 14, pp. 5–22 (in Russian).
- Biedermann H. M. (1954) “Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas (gest. 1371)”. *Ostkirchliche Studien*. Würzburg: Augustiner Verlag, vol. 3, pp. 29–41.
- Borner R. (2015) *Vizantiiskie tolkovaniia VII–XV vv. na Bozhestvennuu liturgiiu*. [Byzantine interpretations of the 7th – 15th centuries to the Divine Liturgy]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Eirini A. (2016) “The Fulfillment of the Church Through the Sacrament of the Holy Eucharist According to Nicholas Cabasilas”. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, vol. 5, no. 2, pp. 165–179.
- Elimanov V. E. (2020) “Evkharistologii sv. Nikolai Kavasily: obshchii obzor i otsenka sovremennykh issledovaniy” [“Eucharistology of St. Nicholas Cabasila: an overview and assessment of modern research”]. *Metaphrast*. № 1 (3) (in Russian).
- Gecha J., Zheltov M., Kyrlezheva A. I. (eds.) (2009) “Uchenie o Evkharistii u Sv. Nikolaia Kavasily i blzh. Simeona Solunskogo” [“The doctrine of the Eucharist by St. Nicholas Cabasila and Blessed Simeon Solunsky”], in *Materialy V Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Moskva, 13–16 noiabria 2007 g.* [Proceedings of the V International Theological Conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, November 13–16, 2007]. Moscow, pp. 201–231 (in Russian).
- Jungmann J. A. (1976) *The Mass: An Historical, Theological and Pastoral Survey*. Collegeville (MN): Liturgical Press.
- Lampe G. W. H. (ed.) (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Metso P. J. (2010) *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. Joensuu: University of Eastern Finland, (diss).
- Papathanasiou C., Chialà S., Cremaschi L. (eds.) (2007) “La prassi della comunione frequente secondo l’insegnamento di Nicola Cabasilas”, in *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*. Bose, pp. 127–138.
- Salaville S. (1936) “Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas”. *Échos d'Orient*, t. 35, no. 182, pp. 129–167.
- Spiteris Y. (1996) *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*. Roma: Lipa.
- Spiteris Y. (2006) *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*. [The last Church Fathers. Kabasilas. Palamas]. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów (in Polish).
- Tamburrino F. O. (1978–1979) “Secondo la ‘Vita in Cristo’ di Nicola Cabasilas”. *Simposio Cristiano*, edizione dell’Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas, no. 4–5, pp. 243–255.
- Ware K. (2005) “Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice” in J. Getcha, M. Stavrou (eds.) *Le Feu sur la terre. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinskoy pour son 80e anniversaire*. Paris: Presses Saint-Serge-Institut de théologie orthodoxe, pp. 141–150. (Analecta Sergiana; 3).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ИОСИФ: КОНЧИНА, ПОГРЕБЕНИЕ И ПАМЯТЬ В ИСТОРИИ

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия, профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
macarius.v@yandex.ru

Для цитирования: *Макарий (Веретенников), архим.* Святейший патриарх Иосиф: кончина, погребение и память в истории // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 179–194. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.009

Аннотация

УДК 271.22 (929)

Цель исследования — описание последнего этапа жизни и посмертного почитания свт. Иосифа, патриарха Московского. С помощью сопоставления фактических сведений, почерпнутых из исторических источников, складываются в единую картину кончина, погребение и почитание предстоятеля. Показана роль царя Алексея Михайловича в отпевании и почитании памяти патриарха Иосифа. Таким образом, в статье подробно восстанавливается фрагмент истории Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, патриаршество, патриарх Московский Иосиф, государь Алексей Михайлович.

В 1642 г. на Московский престол был возведён патриарх Иосиф. Его первосвятительству предшествовало настоятельство в Симоновом монастыре с 1639 по 1642 г. Это третий патриарх Московский после Смуты. Его правление продолжалось десять лет и проходило при двух государях: Михаиле Феодоровиче (1613–1645) и Алексие Михайловиче (1645–1676).

В конце жизни первосвятитель много болел. Удивительны обстоятельства его паломнического путешествия к прп. Сергию¹ на осенний праздник в 1651 г. В Троицкую обитель прибыли царь и патриарх. Святейший призвал к себе архимандрита Адриана (1640–1656) и возвестил ему о своём чуде исцеления по молитве к Радонежскому чудотворцу. Патриарх поведал, что у него были сильные внутренние боли, и он не мог даже уснуть, поэтому он стал усиленно молиться прп. Сергию. И вот ему было сонное видение: он идёт поклониться святым мощам в Троицком соборе и видит прп. Сергия, встающим из раки и благословляющим его. Святой призвал патриарха «к вечному покою, и все болезни <...> словно рукой снял»². Первосвятитель решил послать в Троицкую обитель просьбу, чтобы ему прислали «просфору и мёд от чудотворца и воду из новоявленного колодца»³. Пока он об этом думал, ему сообщили, что прибыл троицкий посланник и доставил ему именно эти желанные святыни. После этого благодарный патриарх и прибыл с царём «вознести хвалу преподобному»⁴. Он сделал вклад в монастырь, «а также пообещал дать на прокорм братии большое количество мер хлеба». Но сделал это из следующего урожая уже сам царь «из патриарших володимерских сел», поскольку патриарх к тому времени

1 †1392; память 25 сентября / 8 октября.

2 Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского, записанные Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарьиным в переводе на русский язык. М., 1997. С. 217. Из чудес преподобного Сергия в XVII в. известно о происшедшем исцелении патриарха Иосифа. В Сборнике XVII в. повествуется об исцелении от болезни патриарха Иосифа в 1652 г. (Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Гос. ист. музей; сост. Т. Н. Протасьева. М., 1973. Ч. 2. С. 99).

3 Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского. С. 217. Названный новоявленный Успенский колодец появился в 1644 г. при проведении ремонтных работ на паперти Успенского собора (*Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: жизнеописание преподобного Сергия; путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 2012. С. 250).

4 Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского. С. 217.

почил⁵. Патриарх «приложил» также к образу Живоначальной Троицы «золотой да к образу преподобного Сергия приложил золотой же»⁶.

Конец святительства патриарха Иосифа был ознаменован важным и благодатным церковным событием — перенесением в Москву священных останков всероссийских первосвятителей, которые были погребены не в Успенском соборе Москвы: митрополита Филиппа⁷, патриархов Иова⁸ и Ермогена⁹. По этому поводу царь имел совещание с патриархом и иерархами 11 марта 1652 г.¹⁰. Было совершено перенесение из Чудова монастыря в московский Успенский собор патриарха Ермогена, а также останков патриарха Иова из Старицы. Новгородский же митрополит Никон был направлен на Соловки за мощами свт. Филиппа, митрополита Московского. Одиннадцатого марта, в четверг, на второй неделе Великого поста состоялись торжественные проводы митрополита Никона на Соловки; в Успенском соборе был совершён торжественный молебен, на котором присутствовал государь. После этого митрополит Никон, напутствуемый благословением патриарха и всего освященного Собора, «выехал из Москвы с своею свитою»¹¹. Он вёз с собой грамоту, обращённую от имени царя Алексия Михайловича к свт. Филиппу¹². У него была также и грамота патриарха Иосифа к мощам митрополита Филиппа¹³.

В Старицу же отправился митрополит Ростовский Варлаам. Патриарх Иосиф обратился с особым посланием-молением к мощам первосвятителя Иова в связи с их торжественным перенесением из Старицы

- 5 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 38.
- 6 *Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском, 1648, 1662 и 1771 гг. М., 1890. С. 106.
- 7 †1569; память 9 января / 22 января.
- 8 †1607; память 19 июня / 2 июля.
- 9 †1612; память 17 февраля / 2 марта.
- 10 *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 366.
- 11 *Николаевский П., прот.* Путешествие митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа // ХЧ. 1885. № 3–4. С. 304. Ср.: Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 300; *Строев П. М.* Выходы государей Царей и великих князей Михаила Феодоровича, Алексия Михайловича, Феодора Алексиевича всея Руси самодержцев (с 1632 по 1682 г.). М., 1844. С. 255.
- 12 Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии Иностранных дел. М., 1822. Ч. 3. С. 471–472. № 147.
- 13 *Николаевский П., прот.* Путешествие митрополита Никона в Соловецкий монастырь. С. 304. Примеч. 3. При написании грамот митрополиту Филиппу и Патриарху Иову книгописцу Афанасию Игнатьеву 12 марта 1652 года было выдано «на прописные слова <...> 11 листов золота» (*Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском. С. 44).

в Москву¹⁴. Пятого апреля 1652 г., в понедельник шестой недели Великого поста, в Москву из Старицы был принесены священные останки первого патриарха Московского Иова к концу светового дня («часы в отдачу дённые»)¹⁵. Первая встреча мощам была устроена около села Тушино¹⁶, затем у Тверских ворот, где собралось множество народа. Их встречал с крестным ходом свт. Иосиф с духовенством и царь. Это произошло за десять дней до кончины патриарха Иосифа.

На следующий день почил находившийся на покое в Хутынском монастыре митрополит Новгородский Аффоний¹⁷, о чём, очевидно, успели сообщить патриарху Иосифу.

Принесённые мощи поставили в Успенском соборе «в ногах у Иасафа Патриарха». Сверху кирпичной кладки, куда поместили гроб в соборе у южной стены, была «доска положена, а не заделана для свидетельства». Таким образом, предполагалось «свидетельство» мощей патриарха Иова, «а чудеса от него есть», «да за грехи наши изволил Бог отца нашего патриарха взять в вечное блаженство», — писал царь митрополиту Никону¹⁸. Мысль о канонизации свт. Иова, очевидно, принадлежала царю, патриарху же оставалось жить всего несколько дней. Когда в Успенском соборе был поставлен принесённый гроб свт. Иова, патриарх Иосиф спросил, кому лежать рядом, на что царь сказал: «Ермогена тут положим». И он государю молвил: «Пожалуй де, государь, меня тут грешного пограть»¹⁹.

14 *Николаевский П., прот.* Материалы для истории Русской Церкви. Послание Московского патриарха Иосифа к мощам патриарха Иова при перенесении из Старицы в Москву // ХЧ. 1885. Сентябрь–Октябрь. С. 503–504. В житии прп. Дионисия Радонежского (†1633; память 12/25 мая), старицкого постриженника, говорится о его явлении митрополиту Ростовскому Варлааму, прибывшему в Старицу за мощами патриарха (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. СПб., 2006. С. 416–419).

15 Отдача часов — звон колокола, оповещающий об окончании дня (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 13. С. 227).

16 Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии / собр. В. Холмогоровым и диаконом Г. Холмогоровым. Вып. 3: Загородская десятина (Московского уезда). М., 1886. С. 212.

17 1635–1649 гг., † 6 апреля 1652 г. (*Буланин Д. М.* Аффоний // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII в. Ч. 4: Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 331–333).

18 Послание царя Алексея Михайловича к Никону, митрополиту Новгородскому и Велико-Луцкому о кончине Патриарха Иосифа, с приложением статейного списка о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших [1652 Май] // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией (далее: ААЭ). № 57. 2–3. Т. 4: 1645–1700. СПб., 1836. С. 77.

19 Там же. С. 78.

Большой интерес представляет статейный список, сообщающий подробности о последних днях жизни патриарха Иосифа и его погребении. Данное творение царя Алексея Михайловича примыкает по содержанию к произведениям древнерусской литературы XV–XVI вв., в которых описаны последние дни жизни, кончина и погребение иерархов и подвижников благочестия²⁰. Также оно характеризует царя как даровитого древнерусского автора²¹. А. М. Панченко утверждает, что это «талантливая заготовка для предполагаемого <...> жития»²² патриарха. Данное произведение царя Алексея неоднократно публиковалось²³.

После встречи мощей свт. Иова патриарх Иосиф сильно заболел «лихорадкою, да трясла его ходячи по дням, а к Вербному воскресению и полегчело»²⁴. Но начались новые проблемы со здоровьем, и он «на злую²⁵ силу ездил на осляти» на праздник Входа Господня в Иерусалим, «вел государь ослия Патриархово»²⁶. Однако служить литургию патриарх не смог

- 20 *Макарий, иг.* Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV–XVI вв. // ЖМП. 1986. № 11. С. 68–75. К этой группе произведения примыкает также «Повесть о кончине Великого князя Василия III, написанная старцем Мисаилом (Сукиным)» (*Макарий, архим.* Старец Мисаил (Сукин) // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 181–187).
- 21 См.: *Душечкина Е. В.* Царь Алексей Михайлович как писатель (Постановка проблемы) // Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 185–188. См. также: *Зиборов В. К.; Лобачев С. В.* Алексей Михайлович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3: XVII в. Ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 70.
- 22 *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 21. Некоторые наблюдения о данном произведении см.: *Кротов М. Г.* Послание Царя Алексея Михайловича о смерти Патриарха Иосифа (Этюд из исторической психологии) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI – начало XVIII вв. М., 1989. С. 149–178.
- 23 Собрание писем Царя Алексея Михайловича: с приложением Уложения сокольничьего пути, с пояснительной к нему заметкой С. Т. Аксакова, с портретом царя и снимками его почерка / иждивением К. Т. Солдатенкова издал Петр Бартенева. М., 1856. С. 165–209; Памятники литературы Древней Руси. Вып. 10: XVII в. Кн. 1. М., 1988. С. 499–511; *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980).* Göttingen, 1988. S. 332–334; *Московия и Европа* / сост. А. Либерман. М., 2000. С. 495–504; Повести и Сказания Древней Руси. Памятники литературы XI–XVII вв. в избранных переводах: Изборник. М.; СПб., 2001. С. 733–746; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 17: XVII век. СПб., 2013. С. 301–313. Подробное изложение данного письма Царя см.: *Писарев Н.* Домашний быт Русских Патриархов. Казань, 1904. С. 260–271.
- 24 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно кейлейной казны и утварей патриаршских // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 78.
- 25 Злой – мучительный (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 24).
- 26 *Строев П. М.* Выходы государей Царей и великих князей. С. 257.

и повелел служить архиерею «Казанскому да властем»²⁷. В понедельник и во вторник на Страстной седмице царь присылал справиться о его здоровье, причём во вторник свт. Иосиф отпевал жену И. Г. Плещеева, «а отпевал <...> на злую силу, весь де черн в лице»²⁸, — писал государь.

В среду на Страстной седмице царь сам навестил патриарха в его покоях, он вышел к царю через час ожидания, будучи в некотором забытьи. В письме митрополиту Никону царь сокрушался, что не напомнил при этом патриарху о духовной грамоте. Прощаясь, первосвященитель благословил государя «и руку даст целовать, и в херувим». Таким образом, он был в куколе, на котором вышиты херувимы.

Затем, в Великий Четверток, 15 апреля, патриарха исповедовал его духовник. Предстоятель был уже в «нецевелье», то есть в беспомощности²⁹, он перестал говорить («лежит в забытии, неведомо какая болезнь та у него святителя была»³⁰). К нему собрались митрополит Казанский, архиепископ Вологодский, настоятели московских монастырей, прибыл царь. Патриарха причастили и пособоровали. Когда началась в конце дня служба в Успенском соборе, тогда во время пения «Вечере Твоей Тайне» патриарх Иосиф почил, «а в ту пору ударил в Царь-колокол трикраты»³¹. Царь описывает смятение в соборе, возникшее в связи с известием о кончине предстоятеля Церкви:

- 27 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 78; 11 апреля на Вербное воскресенье был стол у Патриарха Иосифа (Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 306).
- 28 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 78.
- 29 Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1986. Вып. 11. С. 347.
- 30 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 79.
- 31 Там же. С. 81. Митрополит Тобольский Игнатий (Римский-Корсаков; 1692–1701) в своём послании к пастве говорит, что двоеперстие является «арменской» ересью, проникшей в печатные книги, издававшиеся при патриархе Иосифе, которого он называет «мужем престарелым». После издания Псалтири, в которой изложено данное учение, как считает иерарх, патриарх «вскоре умре. Повествуется же, яко от грызения внутренняго скончася» (*Игнатий (Римский-Корсаков И. А.; митр. Тобольский и Сибирский; ок. 1623–1701)*. Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань, 1857. С. 95).

«...и на нас такой страх и ужас нашел, овда петь стали и то с слезами, а в соборе³² певчие и власти все со страху и ужаса ноги подломились, потому что кто преставился, да к таким дням великим кого мы грешные отбыли»³³.

Сразу начались приготовления к облачению тела скончавшегося предстоятеля Русской Церкви. Уже 15 апреля из домовой патриаршей казны был взят светло-зелёный атлас «на омофор на опушку, да святительскую шапку к патриаршу святительскому погребальному наряду к палице на опушку»³⁴. Шестнадцатого апреля при облачении тела патриарха на него был возложен «в погребальном святительском наряде» шёлковый зелёный пояс «подризной, на нем ткани кресты золотом»³⁵.

В Великую Пятницу ещё до Царских часов тело почившего патриарха было принесено в храм Ризоположения. Царь пишет о возникших переживаниях: «...дух почел великой быть»; «...человек сырой, а се не вылежал ни выболел»³⁶. Патриарх Иосиф был погребён в Великую Субботу в Успенском соборе в конце дня после литургии. Царь молился на литургии «и после обедни был на отпеванье по Святейшем Патриархе Иосифе Московском и всеа Руси»³⁷. В связи с начавшимся быстрым разложением тела царь пишет:

«...ведомо <...> тело перстно есть, да мы малодушнии тотчас станем осуждать да переговаривать»³⁸.

- 32 Таким образом, царь был во время кончины патриарха в Успенском соборе «у омовении ног» (*Строев П. М. Выходы государей Царей и великих князей. С. 257*).
- 33 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 81. Отбыти — «утратить» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 13. С. 187). Можно привести аналогичный пример: в Лазареву субботу, 17 апреля 1970 г., на заупокойной ектении литургии прозвучало первое поминовение почившего Святейшего Патриарха Алексия I. В самом начале ектении народ, молившийся в Трапезном храме Троице-Сергиевой лавры, услышав о его кончине, сразу же опустился на колени.
- 34 *Зерцалов А. О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском. С. 49. См. также там же. С. 105, 108, 111.*
- 35 Там же. С. 42.
- 36 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 82.
- 37 *Строев П. М. Выходы государей Царей и великих князей. С. 257.*
- 38 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 82. В. Козляков сравнил кончину

Митрополит Казанский Корнилий (1650–1656), возглавлявший отпевание, прочитал разрешительную грамоту почившему предстоятелю и вложил её «в правую руку, а в левую список рукописание его лет»³⁹. Во время погребения не было колокольного звона.

«Все позабыли в страсе; я вспомнювал, — пишет царь, — как почали поклоны класть за него, так я велел звонить после погребения, доколе мы все клоны клали, а в ту пору звонили»⁴⁰.

Соловецкий книжник, старец Сергей (Шелонин), бывший некоторое время в Москве при патриархе Иосифе, записал в «Хронографе»:

«Мнози же скорби и тесноты, по стаде поборая, претерпе, и в тех скорбех предаст свою душу в руце Господеви»⁴¹.

О его кончине читаем в летописи XVII в.:

«В то же время преставися на Москве патриарх Иосиф Московский и всеа Руси в Великий пост на Страшной недели, а погребал ево Козанской митрополит в соборной церкви Успение святей Богородицы»⁴².

Можно сказать, что Пасха 18 апреля 1652 г. была скорбной из-за кончины предстоятеля Русской Церкви. Ещё во вторник на Страстной седмице он благословил митрополита Казанского Корнилия облачатся в саккос. Царь пишет:

«...да и мы пожаловали велели по-прежнему в саку служить, а воздели на него сак на Светлое воскресенье»⁴³.

Затем на пасхальной (празднично-поминальной) трапезе у царя были митрополиты Казанский Корнилий, Ростовский Варлаам и Крутицкий Серапион⁴⁴.

патриарха Иосифа с кончиной старца Зосимы, описанной Ф. Достоевским в романе «Братья Карамазовы» (*Козляков В. Н. Царь Алексей Тишайший: летопись власти. М., 2018. С. 101*).

39 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 83.

40 Там же.

41 *Панченко О. В. Хронограф Сергея Шелонина // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 497.*

42 ПСРЛ. М., 1968. Т. 31. С. 169.

43 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 86.

44 Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 306.

Митрополиту Новгородскому Никону, отбывшему на Соловки за мощами свт. Филиппа, царь подробно писал о произошедших церковных событиях. Он сообщил ему о кончине находившегося на покое митрополита Новгородского Афония, которого по царскому повелению погребал архиепископ Псковский Макарий⁴⁵. Царь известил митрополита о том, как поминают церковную власть во время вдовства патриаршего престола:

«Да буди тебе великому святителю водомо: Многолетны у нас поют вместо Патриарха: Спаси, Господи, Вселенских Патриархов, и митрополитов, и архиепископов наших, и вся христиане, Господи, спаси»⁴⁶.

Царь описал, как проводил опись оставшегося патриаршего имущества, перечислил лиц, кому и какая сумма была дана в качестве заупокойной милостыни. Упоминается при этом духовник почившего патриарха: «...патриаршу духовнику Знаменскому игумену 100 рублей»⁴⁷. В 1649–1655 гг. настоятелем Знаменского монастыря в Зарядье (у старого двора бояр Романовых) был игумен Варлаам⁴⁸. Царь отметил, что «ни по котором Патриархе такой милостыни <...> не бывало, и по Филарете»⁴⁹. Государь также говорит:

«...я ж теперь один строю и Рязанского Моисея архиепископа душу»⁵⁰.

- 45 1649–1664 гг.; Послание царя Алексея Михайловича к Никону, митрополиту Новгородскому и Велико-Луцкому о погребении бывшего Новгородского Митрополита Афония // ААЭ. № 57. 1. Т. 4. С. 75. См. также: ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 189.
- 46 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57. 3. Т. 4. С. 76.
- 47 Там же. С. 84.
- 48 *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 191.
- 49 Статейный список о перенесении мощей Патриарха Иова в Москву, о ходе болезни, кончине и погребении Патриарха Иосифа и распоряжениях по смерти его, относительно келейной казны и утварей патриарших // ААЭ. № 57.3. Т. 4. С. 86. В архиве Посольского приказа в последующее время хранилось 9 свёртков, в которых, в частности, «росписи», «что осталось после Святейшаго Иосифа Патриарха Московского и всеа Русии судов в домовою казне» (Опись архива Посольского приказа 1673 года / Главное архивное управление при СМ СССР, Археогр. комис. при Отд-нии истории АН СССР. М., 1990. Ч. 1. С. 38).
- 50 †15 февраля 1651 г. (ААЭ. Т. 4. С. 86). Архиепископ Моисей, первоначально будучи протопопом Благовещенского собора, был духовником Царя Михаила Феодоровича, позднее он принял монашеский постриг в Троице-Сергиевом монастыре, где и был погребён в Успенском соборе после своей кончины (*Титов А. А.* Рязанские епископы: приложение к материалам для истории Русской церкви. М., 1891. С. 33; Список погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М., 1880. С. 38).

Таким образом, он явился душеприказчиком почившего владыки, проявляя заботу о его поминании, о раздаче его имущества и вкладах по нём.

Гробница свт. Иосифа получает оформление. Закупленная ранее для патриаршего двора «камка куфтерь⁵¹ червчатый» была использована на подкладку «под 3 образа де-Иисусы <...> патриарши келейные, которым быть на гробе Святейшаго Иосифа Патриарха под чеканным окладом»⁵². Двадцать девятого апреля 1652 г. было выдано мастеру серебро для икон, которые нужно было подготовить для погребения-могилы патриарха⁵³. Был выдан также материал для подкладки к черному суконному покрову, «которому быть на гробу Святейшаго Иосифа Патриарха, киндяк ценинной узкой»⁵⁴.

Погребение свт. Иосифа завершает ансамбль гробниц святейших патриархов у южной стены Успенского собора. Его гробница — ближайшая к иконостасу, затем следует погребение первосвятителя Иова, принесённого из Старицы, после него — патриархов Иоасафа I и Филарета⁵⁵.

Заботившийся о поминании почившего предстоятеля царь 30 апреля 1652 г. «пожаловал патриаршим дьякам Василью Потапову камку <...> Феодору Торопову камку <...> по Святейшем Иосифе Патриархе Московском и всея России»⁵⁶. Первого июня в Успенский собор был выдан из «ломаного серебра шандан»⁵⁷ серебряный в поминание патриарха Иосифа⁵⁸.

Митрополиту Ростовскому Варлааму государь направил грамоту с предписанием творить поминание почившего патриарха Иосифа: служить Божественные литургии сорок дней. Извещая об этом Кирилло-Белозерского архимандрита Митрофана⁵⁹, ростовский иерарх писал ему, чтобы «великого господина отца нашего Святейшаго Иосифа, Патриарха Московского и всея Руси, написати во вседневные

51 Куфтерь — вид камки (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 150), камка — шёлковая цветная узорчатая ткань (Там же. М., 1980. Вып. 7. С. 48).

52 *Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском. С. 55.

53 Там же. С. 80, 106

54 Там же. С. 107. Киндяк — название одного из видов хлопчатобумажной ткани (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1980. Вып. 7. С. 125).

55 *Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М., 1997. С. 41.

56 *Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском. С. 38, 109.

57 Шандан — подсвечник (*Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1581).

58 *Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском. С. 80.

59 1652–1657 гг.

и в подстенные Сенадики⁶⁰ в вечное поминание»⁶¹. В другие монастыри своего округа отец настоятель должен был сообщить сам.

Память патриарха Иосифа указана в «Кормовой книге» Троице-Сергиева монастыря 16 апреля, также в ней отмечено, что царь пожаловал по нём «десять тысяч четвертей ржи»⁶². Его имя ещё называется в июльской соборной памяти, творившейся в монастыре о почивших предстоятелях Русской Церкви: митрополитах и патриархах⁶³.

В 1655 г. в Москве находился патриарх Антиохийский Макарий, его спутник, архидиакон Павел, отметил в своём описании:

«6 июня, накануне субботы, нас пригласили на поминовение патриарха Иосифа, предшественника Никона, по случаю исполнившегося трёхлетия со дня его кончины»⁶⁴.

Преемник патриарха Никон воздвиг Патриарший дворец, где наверху «устроил маленькую церковь во имя Московских святых, митрополитов Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, коих велел написать над её дверью, а в церкви написать портреты шести патриархов, бывших со времён Иеремии Константинопольского: первый из них Иов, затем <...> Филарет, Иоасаф и Иосиф»⁶⁵. В алтаре Сретенского монастыря имеются изображения московских патриархов Иосифа, Никона, Иоакима⁶⁶. В Историческом музее хранится раскрашенный лубок конца XIX в. с изображением патриарха Иосифа, а также лубок с изображением пяти первых патриархов: хронологически последним на нём изображён свт. Иосиф⁶⁷.

- 60 Подстенный синодик — книга, в которую вписываются имена живых и умерших для поминовения, читаемая в углу или притворе храма во время службы (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1990. Вып. 16. С. 61–62).
- 61 Грамота Варлаама, митрополита Ростовского и Ярославского, в Кирилло-Белозерский монастырь, об отправлении сорокоуста по Патриархе Иосифе [1652 Апр. 15] // ААЭ. № 56. Т. 4. С. 75.
- 62 *Кириченко Л. А.; Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г.: исследование и публикация. М., 2008. С. 186. Во Вкладной книге указано, несколько меньше данной вкладом ржи (Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 38).
- 63 Там же. С. 240.
- 64 Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидьяконом Павлом Алеппским: по рукоп. Моск. гл. арх. М-ва иностр. дел. М., 2005. С. 437.
- 65 Там же. С. 481.
- 66 *Корнюкова Л. А.* Иконный портрет в монументальной живописи XVII века // Русский исторический портрет. Эпоха парсуны: [Гос. Ист. музей, 26 дек. 2003 г. – 31 мая 2004 г.]. М., 2004. С. 29.
- 67 Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века: альбом / из собрания Государственного исторического музея. М., 1992. С. 147, 235, 148, 232.

Симоновский монастырь, в котором подвизался будущий патриарх, дал несколько предстоятелей Русской Церкви. Здесь иноком подвизался до своего архиерейства в Рязани первый автокефальный митрополит Иона (†1461 г.; память 31 марта/13 апр.). Симоновский архимандрит Геронтий (1447–1453) был возведён на Коломенскую кафедру (1453–1473), а затем был всероссийским митрополитом (1473–1489); архимандрит Зосима (Брадатый; 1485–1490) — затем митрополит (1490–1494; † после 1510 г.); архимандрит Варлаам (1506–1511) — затем митрополит (1511–1521; †1533 г.). Венчает этот перечень архимандрит Иосиф, возглавлявший патриаршую кафедру в 1642–1652 гг.

Источники

- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией. Т. 4: 1645–1700. СПб.: Тип. 2 отд-ния Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14: Конец XVI – начало XVII века. СПб.: Наука, 2006; Т. 17: XVII век. СПб.: Наука, 2013.
- Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М.: Наука, 1987.
- Дворцовые разряды. СПб.: Тип. II отд-ния Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1852. Т. 3.
- Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского, записанные Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарыным в переводе на русский язык. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; СТСЛ, 1997.
- Зерцалов А.* О мятежах в городе Москве и в селе Коломенском, 1648, 1662 и 1771 гг. М.: Унив. тип., 1890.
- Игнатий (Римский-Корсаков И. А.; митр. Тобольский и Сибирский; ок. 1623–1701).* Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Казань: Тип. Губернского правления, 1857.
- Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии / собр. В. Холмогоровым и диаконом Г. Холмогоровым. Вып. 3: Загородская десятина (Московского уезда). М.: Тип. Л. Ф. Снегирёва, 1886.
- Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г.: исследование и публикация. М.: Индрик, 2008.
- Кротов М. Г.* Послание Царя Алексея Михайловича о смерти Патриарха Иосифа (Этюд из исторической психологии) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI – начало XVIII вв. М., 1989. С. 149–178.
- Николаевский П., прот.* Материалы для истории Русской Церкви. Послание Московского патриарха Иосифа к мощам патриарха Иова при перенесении из Старицы в Москву // ХЧ. 1885. Сентябрь–Октябрь. С. 503–504.

- Николаевский П.Ф., прот.* Путешествие новгородского митрополита Никона в соловецкий монастырь за мощами св. Филиппа // ХЧ. 1885. № 3–4. С. 284–335.
- Памятники литературы Древней Руси. Вып. 10: XVII в. Кн. 1. М.: Художественная литература, 1988.
- Повести и Сказания Древней Руси. Памятники литературы XI–XVII вв. в избранных переводах: Изборник. М.; СПб.: Диля, 2001.
- Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1968. Т. 31.
- Полное собрание русских летописей. СПб.: Изд. Археографической комиссии, 1841. Т. 3.
- Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидьяконом Павлом Алеппским: по рукоп. Моск. гл. арх. М-ва иностр. дел. М.: О-во сохранения лит. наследия, 2005.
- Русский рисованный лубок конца XVIII – начала XX века: альбом / Из собрания Государственного исторического музея. М.: Рус. кн., 1992.
- Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии Иностранных дел. М.: В тип. Н.С. Всеволожского, 1822. Ч. 3.
- Собрание писем Царя Алексея Михайловича: с приложением Уложения сокольничьего пути, с пояснительной к нему заметкой С. Т. Аксакова, с портретом царя и снимками его почерка / иждивением К. Т. Солдатенкова издал Пётр Бартев. М.: Тип. В. Готье, 1856.
- Список погребённых в Троицкой Сергиевой Лавре, от основания оной до 1880 года. М.: Тип. Т. Рис, 1880.
- Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб.: Изд. Археографической комиссии, 1877.
- Титов А. А.* Рязанские епископы: приложение к материалам для истории Русской церкви. М.: Тип. А. И. Снегирёвой, 1891.

Литература

- Бусева-Давыдова И. Л.* Храмы Московского Кремля: святыни и древности. М.: Междунар. акад. изд. компания «Наука», 1997.
- Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: жизнеописание преподобного Сергия; путеводитель по Лавре. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Душечкина Е. В.* Царь Алексей Михайлович как писатель (Постановка проблемы) // Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиции. М.: Наука, 1976. С. 185–188.
- Козляков В. Н.* Царь Алексей Тишайший: летопись власти. М.: Молодая гвардия, 2018.
- Корнюкова Л. А.* Иконный портрет в монументальной живописи XVII века // Русский исторический портрет. Эпоха парсуны. [Гос. Ист. музей, 26 дек. 2003 г. – 31 мая 2004 г.]. М.: Художник и книга, 2004. С. 26–29.

- Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 6.
- Макарий, архим.* Старец Мисаил (Сукин) // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 181–187.
- Макарий, иг.* Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV–XVI вв. // ЖМП. 1986. № 11. С. 68–75.
- Московия и Европа / сост. А. Либерман. М.: Фонд Сергея Дубова, 2000.
- Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Гос. ист. музей; сост. Т. Н. Протасьева. М.: [Б. и.], 1973.
- Опись архива Посольского приказа 1673 года / Главное архивное управление при СМ СССР, Археогр. комис. при Отд-нии истории АН СССР. М.: ЦГАДА, 1990. Ч. 1.
- Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984.
- Панченко О. В.* Хронограф Сергия Шелонина // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб.: Наука, 2010. С. 361–512.
- Писарев Н.* Домашний быт Русских Патриархов. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. СПб.: Наука, 1992. Вып. 3. Ч. 4. СПб.: Наука, 2004.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1979–1981. Вып. 6–8; М.: Наука, 1986. Вып. 11. М.: Наука, 1987. Вып. 13. М.: Наука, 1990. Вып. 16.
- Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: Издание Отд-ния рус. яз. и словесности Императорской акад. наук, 1903. Т. 3.
- Строев П. М.* Выходы государей Царей и великих князей Михаила Феодоровича, Алексея Михайловича, Феодора Алексиевича всея Руси самодержцев (с 1632 по 1682 г.). М.: Тип. А. Семена, 1844.
- Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.

His Holiness Patriarch Joseph: Demise, Burial and Memory in History

Archimandrite Macarius (Veretennikov)

Doctor of Theology, professor of the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
macarius.v@yandex.ru

For citation: Macarius (Veretennikov), archim. "His Holiness Patriarch Joseph: Demise, Burial and Memory in History". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 179–194. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.009

Abstract. The purpose of the study is to describe the last stage of life and posthumous veneration of St. Joseph, Patriarch of Moscow. By comparing factual information gleaned from historical sources, they form a single picture of the demise, burial and veneration of the primate. The role of Tsar Alexei Mikhailovich in the funeral service and veneration of the memory of Patriarch Joseph is shown. Thus, the article reconstructs in detail a fragment of the history of the Russian Orthodox Church.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, patriarchate, patriarch of Moscow Joseph, sovereign Alexei Mikhailovich.

References

- Bulgakov M. (1996) *Istoriya Russkoy Tserkvi [History of the Russian Church]*, book 6. Moscow: Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery Publishing House (in Russian).
- Buseva-Davydova I. L. (1997) *Khramy Moskovskogo Kremlya: svyatyini i drevnosti [Temples of the Moscow Kremlin: Shrines and Antiquities]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Dushechkina E. V. (1976) "Tsar' Aleksey Mikhaylovich kak pisatel' (Postanovka problemy)" ["Tsar Alexei Mikhailovich as a Writer (Statement of the Problem)"], in *Kul'turnoye naslediyе Drevney Rusi: istoki, stanovleniye, traditsii [Cultural heritage of Ancient Russia: origins, formation, traditions]*. Moscow: Nauka, pp. 185–188 (in Russian).
- Golubinskiy E. E. (2012) *Prepodobnyy Sergiy Radonezhskiy i sozdannaya im Troitskaya Lavra: zhizneopisaniye prepodobnogo Sergiya; putevoditel' po Lavre [The Monk Sergius of Radonezh and the Trinity Lavra Created by him: The Biography of the Monk Sergius; Guide to the Lavra]*. Sergiyev Posad: Publishing House of the Holy Trinity Sergius Lavra (in Russian).
- Kirichenko L. A., Nikolayeva S. V. (2008) *Kormovaya kniga Troitse-Sergiyeva monastyrya 1674 g.: issledovaniye i publikatsiya [The Fodder Book of the Trinity-Sergius Monastery in 1674: Research and Publication]*. Moscow: Indrik (in Russian).
- Korniyukova L. A. (2004) "Ikonnnyy portret v monumental'noy zhivopisi XVII veka" ["Iconic Portrait in Monumental Painting of the 17th Century"], in *Russkiy istoricheskiy portret. Epokha parsuny. State Ist. Musej, 26 Dec. 2003 – May 31, 2004 [Russian historical portrait. The age of Parsuna. State Historical Museum, 26 Dec. 2003 – May 31, 2004]*. Moscow: Khudozhnik i kniga, pp. 26–29 (in Russian).
- Kozlyakov V. N. (2018) *Tsar' Aleksey Tishayshiy: letopis' vlasti [Tsar Alexei Quiet: Chronicle of Power]*. Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).
- Krotov M. G. (1989) "Poslaniye Tsarya Alekseya Mikhaylovicha o smerti Patriarkha Iosifa (Etyud iz istoricheskoy psikhologii)" ["Message from Tsar Alexei Mikhailovich on the Death of Patriarch Joseph (Study from Historical Psychology)"], in *Germenevtika drevnerusskoy literatury. Sb. 2: XVI – nachalo XVIII vv. [Hermeneutics of Old Russian literature. Collection 2: XVI – beginning of XVIII centuries]*. Moscow, pp. 149–178 (in Russian).
- Lieberman A. (ed.) (2000) *Moskoviya i Yevropa [Moscow and Europe]*. Moscow: Sergei Dubov Foundation (in Russian).
- Panchenko A. M. (1984) *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform [Russian Culture on the eve of Peter's Reforms]*. Leningrad: Nauka (in Russian).

- Panchenko O. V. (2010) “Khronograf Sergiya Shelonina” [“Chronograph of Sergius Shelonin”] in *Knizhnyye tsentry Drevney Rusi. Knizhnoye naslediyе Solovetskogo monastyrya* [Book Centers of Ancient Rus. Book Heritage of the Solovetsky Monastery]. Saint Petersburg: Nauka, pp. 361–512 (in Russian).
- Protasyeva T. N. (1973) *Opisaniye rukopisey Sinodal'nogo sobraniya (ne voshedshikh v opisaniye A. V. Gorskogo i K. I. Nevostruyeva)* [Description of the Synodal Collection Manuscripts (Not Included in the Description of A.V. Gorsky and K. I. Nevostruev)]. Moscow: State Historical Museum (in Russian).
- Veretennikov M. (1986) “Pamyatniki drevnerusskoy literatury, sodержashchiye opisaniye poslednikh dney zemnoy zhizni podvizhnikov XV–XVI vv.” [“Monuments of Old Russian Literature, Containing a Description of the Last Days of the Earthly Life of the Ascetics of the 15th – 16th Centuries”]. *Journal of the Moscow Patriarchate*, no. 11, pp. 68–75 (in Russian).
- Veretennikov M. (2003) “Starets Misail (Sukin)” [“Elder Misail (Sukin)”]. *Alpha and Omega*, no. 2 (36), pp. 181–187 (in Russian).

ЭТАПЫ И УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ВОТЧИННОГО ФОНДА ТРОИЦЕ- СЕРГИЕВА МОНАСТЫРЯ В РОЖДЕСТВЕНСКОЙ И СЕРЕБОЖСКОЙ ВОЛОСТЯХ ПЕРЕСЛАВСКОГО УЕЗДА

Георгий Сергеевич Дмитриев

магистр богословия
аспирант кафедры истории Московской духовной академии
Московская область, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
ross.georg@mail.ru

Для цитирования: *Дмитриев Г. С.* Этапы и условия формирования вотчинного фонда Троице-Сергиева монастыря в Рождественской и Серебожской волостях Переславского уезда // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 195–212. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.010

Аннотация

УДК 94 (41/99)

Целью настоящей статьи является изучение этапов и условий формирования вотчинного фонда Троице-Сергиевой Лавры в Переславль-Залесском уезде (юго-западной его окраины). С помощью нарративного, сравнительно-аналитического, историко-биографического, источниковедческого и других научных методов был определён состав земельного монастырского фонда, специфика его формирования, крупные вкладчики и история передачи их вотчин обители. В ходе исследования было установлено, что незначительные земельные сделки в Рождественском стане начались уже в 1520-х гг., это были деревни: Семеново, Язвицево, Монастырище, Грозилово (позже часть из них превратилась в пустоши). Более крупными вкладами была отмечена вторая половина XVI в.: Троицкий монастырь получил от Бутурлиных часть села Богороцкого (позже вторую часть пожаловал царь Феодор I), от опричников Ловчиковых — село Махру с пустошами, от Баима Воейкова — деревню Дмитровскую. Деревня Чернцы (Ченцы) была окончательно присоединена к владениям монастыря в 1631 г. Вклады 1570–80-х гг. носили экстренный

характер, обусловленный опричным террором и царскими опалами. Жертвователи стремились отдать свои земли святой обители, принять там постриг и погребение. К концу XVI в. большая часть Рождественской волости принадлежала троицким властям. В 1650 г. царь Алексей Михайлович обменял дворцовые земли в Серебожье: с. Константиновское с 14 деревнями на половину с. Мытищи и с. Толоконцево. Таким образом, формирование земельного фонда Лавры происходило поэтапно в Рождественской волости и одновременно — в Серебожье. К середине XVII в. Троице-Сергиев монастырь являлся крупнейшим феодалом не только в Переславском уезде, но и во всём центральном регионе Московского государства.

Ключевые слова: история России, Троице-Сергиев монастырь, вотчины, Рождественская и Серебожская волости, Бутурлины, Ловчиковы, Воейков, вклады, опричина, село Махра, Константиновское, пустоши, Переславский уезд, царь Феодор I, царь Алексей Михайлович, крестьяне.

Формирование монастырского домена в Переславль-Залеском (далее Переславском) уезде началось в XV в. и проходило в несколько этапов. Первые земельные приобретения монастыря святого Сергия начались, по утверждению профессора Е. Голубинского, уже при игумене Никоне (†1426):

«Со времени преемника, преподобного Никона, монастырь усердно начал приобретать вотчины посредством покупки и начал усердно быть обогащающим ими посредством вкладов»¹.

Первые вотчины Троицкого монастыря находились в Московском, Радонежском, Дмитровском и Переславском уездах. В Переславском уезде это были земли западной окраины — Кистемский, Кинельский и Верхдубенский станы².

«Здесь всегда корпорация имела и наращивала свои наиболее крупные, многочисленные, нередко тесно расположенные и плотно заселённые земледельческо-промысловые вотчины»³.

Приобретение крупных верхдубенских сёл Семёновского и Зубачевского (размером в 3000 десятин⁴) положило начало «созданию массива монастырских земель на левом берегу Торгоши»⁵. К 1580-м гг. в распоряжении обители было более восьми «крупных феодальных комплексов <...> обширные лесные и рыбные угодья и развитый соляной промысел»⁶. В означенный период можно выделить три направления, по которым образовывалась крупная монастырская вотчина: княжеские вклады, пожалования и колонизация.

С каждым новым десятилетием границы монастырских владений увеличивались в разы. Значимую роль в росте церковного землевладения играли идеологические мотивы. Попытка нестяжателей ограничить рост монастырского землевладения на Соборе 1503 г. потерпела неудачу, как и проект секуляризации церковных земель на Стоглавом

- 1 *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Ч. II. Сергиев Посад, 1892. С. 123.
- 2 *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд. С. 52.
- 3 *Черкасова М. С.* Крупная феодальная вотчина в России конца XVI–XVII веков (по архиву Троице-Сергиевой Лавры). М., 2004. С. 83.
- 4 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV–начала XVI в. / отв. ред. акад. Б. Д. Греков; сост. и примеч. акад. С. Б. Веселовского. 1952. Т. I. С. 592.
- 5 *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 71.
- 6 Там же. С. 87.

Соборе 1551 г. (75 глава — о неприкосновенности церковной собственности и запрете изъятия её). Позиции иосифлян — сторонников сильной воинствующей церкви с экономической базой в виде крупной земельной собственности — закрепились уже к 1520-м гг. Запретительные меры правительства великого князя Ивана III, направленные против расширения церковного землевладения, были отменены⁷.

Незначительные земельные сделки в Рождественском стане начинаются в 1520-х гг. Первыми территориальными приобретениями в волости были мелкие деревни: Новое, Монастырище и Язвицы (Язвицево) (на границе с Верхдубенским станом), поступившие в собственность Троицкого монастыря от Никиты и Ивана Плещеевых в обмен на село Милославское Кашинского уезда⁸. Ранее эти деревни, в качестве прикупа, принадлежали Н. Плещееву и поступили в вотчину монастыря вместе с селом Выпуково Верхдубенского стана⁹. На все новые земельные приобретения монастырь испросил жалованные грамоты. Великий князь Василий III подписал 21 декабря 1522 г. жалованную несудимую грамоту, по которой все указанные сёла и деревни переходили в ведение игумена Порфирия:

«...и кто у них в тех селех и деревнях учинит жити людей, и наместницы наши <...> и волостели и тиуны тех их монастырских людей не судят ни в чём, опричь душегубства и разбоя с поличным. А ведает и судит тех своих людей иг. Порфирий с братьей сам во всём и кому прикажут»¹⁰.

Но уже во второй половине XVI в. упомянутые деревни были записаны в документах по Верхдубенскому стану, что было более точным отражением их территориального расположения. Деревня Монастырище записана как пустошь, после второй половины XVI в. она не значится

- 7 Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 140. Правда, Московским Соборам 1580 и 1584 гг. в большой степени удалось ограничить монастырские вотчинные амбиции. Было предписано в монастыри «вотчинникам вотчин своих по душам не давать» (вместо них дозволялись денежные вклады), церквам и монастырям не разрешалось приобретать земли (и давать закладные на вотчины), объявлялась конфискация княжеских вотчин, переданных монастырям. См.: Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978. С. 121–122.
- 8 Жалованные грамоты (список) Троице-Сергиеву монастырю. XVI–XVII // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 527. Л. 191.
- 9 Выписка из крепостей, писцовых и межевых книг Переславского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 646. Л. 139.
- 10 Жалованная грамота Великого князя Василия Ивановича игумену Троице Сергиева монастыря иг. Порфирию 1522 г. // РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии-экономи (коллекция). Оп. 14. Д. 8783. Л. 1–1 об.

жилым селением ни в одном из двух станов¹¹. Деревни Язвицево и Новое в актах XVI–XVIII вв. записаны в составе Верхдубенского стана¹². (Деревня Новое, записанная как сельцо в 1540 г., в 1620-х гг. числилась пустошью с 10 десятинами¹³.) То же можно сказать и о деревне Большое Семенцово на реке Кунье. Она была выменена приписным Киржачским монастырём у Петра Шемякина-Шубина¹⁴, в 1534 г. на деревню была выдана жалованная грамота¹⁵ (Малое Семенцово в Верхдубенском стане Троицкий монастырь купил ранее — в 1530 г.¹⁶.) Большое Семенцово, находившееся в Рождественском стане на момент передачи монастырю, во второй половине XVI в. не числится в актовом списке по данной волости.

Становится очевидным процесс естественного отторжения, перехода селений в округе села Выпуково (по реке Кунье) в юрисдикцию Верхдубенского стана, что было оправдано в силу географических и исторических условий.

Среди мелких вкладов в монастырские владения середины XVI в. можно отметить деревню Грозилово (с одним двором), переданную Семёном Баскаковым и Сухарём Воронцовым в 1558 г.:

«...архимандриту Иоасафу с братьей, дали в дом Пресвятыя Троицы по господине своем по старце Симоне Шубине <...> деревню Грозилово, что аз Сухарь купил у Ивана Юревича Грязнова <...> вечных для благ с лесом и с луги, и с пожнями, и со всеми угоды. <...> Симона Шубина написати в сенадике вечных для благ»¹⁷.

Позже эта деревня так же обратилась в пустошь.

Дальнейшие феодальные приобретения Троицкого монастыря связаны с исключительно Рождественскими (исстари находившимися

- 11 Книга межевая на вотчины Переяславского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 613. Л. 190–195.
- 12 Там же. Л. 193 об.; Выписка из крепостей, писцовых и межевых книг Переславля-Залеского уезда. XVIII в. // ОР РГБ. Ф. 303. № 646. Л. 140.
- 13 Книга межевая на вотчины Переяславского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 613. Л. 172 об.
- 14 *Токмаков И. Ф.* Историко-статистическое описание города Киржача (Владимирской губернии) в связи с церковно-археологическим обзором священных достопамятностей этого края со времени св. прп. Сергия, Радонежского чудотворца, и его ученика Романа Киржачского. М., 1884. С. 91–92.
- 15 Жалованная обельно-несудимая грамота великого князя Иоанна Васильевича игумену Троице-Сергиева монастыря Иоасафу (список) // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 519. Л. 160.
- 16 *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 131.
- 17 Данная Семёна Васильева Баскакова и Сухаря Григорьева Воронцова игумену Троице-Сергиева монастыря Иоасафу, с братьей, на деревню Грозилу // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8903. Л. 1.

в волости) крупными деревнями: Афанасово, Богородское, Дмитровская — и селом Махра (с прилегающими к ней мелкими деревнями и пустошами).

Общей спецификой новых вкладов в Троицу являлась вынужденная, в некоторых случаях экстренная, земельно-договорная сделка. Если до 1560-х гг. бóльшая часть земель была получена монастырём в виде добровольного пожертвования, не всегда с выкупом, «по душе своей» и своего рода и племени, то характер приобретений в 1570-гг. заметно меняется. С 1560-х гг., по замечанию М. С. Черкасовой, рост монастырских владений приобрёл «болезненно-лихорадочный, неестественно-учащённый, неуправляемый никем и ничем характер»¹⁸.

Крупным земельным вкладом поместного дворянства в собственность Сергиева монастыря была половина села Богородицкого (Богороцкое — основное название в XVI в., также Богородское) на реке Куньеме, пожертвованная Бутурлиными в 1571 г.¹⁹.

В XV — начале XVI в. село Богороцкое было частью переславских вотчин бояр Плещеевых. По духовной грамоте 1491 г. боярина Андрея Плещеева, село Богороцкое передавалось его сыну Фёдору Плещееву-Чешихе²⁰. В начале XVI в. эта вотчина была поделена между дочерями Ф. А. Плещеева: Анастасией (бывшей замужем за князем В. В. Щербатовым, сыном В. А. Щербатого-Оболенского)²¹ и Ириной (женой князя П. В. Хованского)²², «а затем посредством выкупа соединилась в руках первой из них»²³. В 1542 г. княгиня Анастасия Щербатова разделила село Богороцкое и сельцо Коряковская между двумя своими зятьями — Иваном Собакиным (дядей царицы Марфы Васильевны, третьей жены Иоанна IV) и Дмитрием Бутурлиным (Собакину досталась часть села слева от реки Кунемы, Бутурлину — справа). В 1550 г. окольничий Дмитрий Андреевич Бутурлин продал Троицкому монастырю за 12 рублей восемь десятин рощи Куяровской (возле села Богороцкого). В 1570 г. он стал опричником (до этого был воеводой в Муроме).

18 Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XVI–XVII вв. М., 1996. С. 161.

19 Грамота Романа и Леонтия Дмитриевых Бутурлиных архимандриту Феодосию с братией на село Богородское с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии-экономики (коллекция). Оп. 14. Д. 8969. Л. 1.

20 Книга копий с жалованных грамот, закладных, купчих и меновых записей на недвижимые монастырские имения в Переславль – Залесском уезде // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9370 (646). (Список 1680-х гг.). Л. 452 об.

21 Долгоруков П. В. Российская родословная книга, издаваемая князем Петром Долгоруковым. Ч. 1. СПб., 1854. С. 110.

22 Там же. С. 280.

23 Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 189.

В 1570/1571 гг. Роман и Леонтий Дмитриевичи Бутурлины отдали часть села Богороцкого Троице-Сергиеву монастырю:

«Се аз <...> Бутурлины дали в дом Пресвятые Троицы вотчину свою <...> в Рождественском стане половину села Богородицкого, а в нем церковь Успения Пресвятой Богородицы, да к тому ж полуселу деревни Антипина, Бахарева, Буиловка (Сысоева), Долгуша, Ершовская, Иванисова, Овсяниково-Козлова, Коршнева, Куерово и 2 пустоши Репище, Клобуково <...> с лесы и с луги и с пожнями»²⁴.

Во вкладной книге дополнялось, что Бутурлины жертвовали село «впрок, без выкупа для вечного покоя» при условии последующего пострижения, погребения и занесения в монастырские помянники («постричь нас за тем же вкладом», «написати в сенаники и сельники вечныя и отца нашего Дмитрия») ²⁵. В той же Вкладной отмечено поступление села Богороцкого в 1571 г.: «...дали вкладу <...> Бутурлины по отце своем и по матери, и по себе, вотчину свою <...> половину села Богородицкого, а в нем церковь Успения Пречистые Богородицы, да к селу же 9 деревень»²⁶. «По-видимому, — замечает профессор Ю. Алексеев, — вкладчики видели конец своей служебной карьеры и ожидали опалы»²⁷.

Действительно, высокое положение Бутурлиных не оградило их от репрессий в годы опричнины. В синодниках Ивана Грозного записано несколько имён опальных дворян²⁸. В конце ноября 1575 г. были казнены два родных брата Бутурлина: 19 ноября — боярин Иван Андреевич (с сыном и дочерью), 24 ноября 1575 г. — Дмитрий Андреевич²⁹.

Вотчинники из опричнины (и не только) спешно освобождались от родовых владений в Рождественской волости, передавая их (в форме безвозмездного вклада или продажи) монастырю.

«В поисках сильного защитника землевладельцы расставались “впрок без выкупа” с родовыми землями, чтобы сохранить хотя бы часть прав на них,

24 Грамота Романа и Леонтия Дмитриевых Бутурлиных архимандриту Феодосию с братией на село Богородское с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8969. Л. 1., Писцовые книги 1593 г. // РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. Д. 348. Л. 54–56.

25 Грамота Романа и Леонтия Дмитриевых Бутурлиных архимандриту Феодосию с братией на село Богородское с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8969. Л. 1; Писцовые книги 1593 г. // Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. Д. 348. Л. 54–56.

26 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / подг. Е. Н. Клитина и др., отв. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1987. С. 113.

27 Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 190.

28 Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины. Архив АН СССР. М., 1963. С. 363–364.

29 Там же. С. 364.

спасти свою жизнь в рядах монастырской братии или, в худшем случае, обеспечить спасение души, записав имя вкладчика и его родни в монастырский синодик»³⁰.

Вторые владельцы села Богороцкого Собакины, выходцы из тверских дворян, не успели, как их соседи Бутурлины, продать вотчинные земли и принять постриг. Род Собакиных, выдвинувшийся в начале 1570-х гг. в связи с браком царя и Марфы Собакиной, в те же 1570-е гг. попал в опалу: большинство представителей фамилии были казнены³¹. Синодик Грозного упоминает о шести убитых Собакиных, в том числе и о владельце села Богороцкого. После казни Ивана Собакина половиной села владела его вдова Варвара. В 1584 г. село было передано боярскому сыну Ивану Ивановичу Алферьеву³².

В 1593 г. архимандрит Киприан (1588–1594) обратился к царю с просьбой разрешить использование земельных ресурсов второй части села Богородского, принадлежавшего Алферьеву, который препятствовал троицким властям изымать белый камень на постройку монастырских стен. Третьего сентября 1593 г. Феодор I Иоаннович издал грамоту, разрешавшую монахам использовать богородскую землю³³. В грамоте указывались особые обстоятельства, которые должен был учесть И. Алферьев:

«...в келарской на крыльце и в сушилах своды испровалилися <...> до наугольные башни не в одном месте своды испровалилися, людям ходити по городу и наряду ставити нельзя. А извести де у них в монастыре к тому городовому делу нет. <...> А есть де такой камень у тебя у Ивана в поместье, который пригодитца на известное жженье в селе Богородицком. <...> И ты де им того камени на известное жженье без нашего указа ломати не дашь. И мы велели им в монастырь к каменной поделке на известное жженье камень ломити у тебя в поместье <...> безо всякие зацепки»³⁴.

- 30 Курукин И. В. Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного / ред. А. Булычёв. М., 2010. С.117.
- 31 Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 190.
- 32 Послушная грамота архимандриту Кириллу, с братией на крестьян села Богородского с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9026. Л. 1.
- 33 Название грамоты: «Грамота царя Феодора Ивановича сыну боярскому Ивану Алферьеву, в том, чтобы дозволил он архимандриту Троице-Сергиева монастыря Киприану брать из своего поместья сельца Богородского на р. Кунеме камень на известковое соженье, для монастырской постройки» (РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9023).
- 34 Грамота царя Феодора Ивановича сыну боярскому Ивану Алферьеву // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9023. Л. 1.

Итогом спора И. Алферьева с монастырём была передача второй части села Богородского троицким властям. В Послушной грамоте 1 октября 1595 г. (7104 г. от сотв. мира) архимандриту Киприану с братией передавалась часть села и семь деревень с пустошами. Вместо Богородского И. Алферьеву пожаловано село Ивановское — Епанечкино³⁵.

Вторым крупным вкладом в Троицкий монастырь было село Махра с округой. В 1572 г. братьями Ловчиковыми (Матвеем, Григорием и Юрием) в обитель была пожертвована пустошь Махра на реке Дубне «со всеми селищи и пустошми и с заросли и с лесы и слугами и с пожнями»³⁶. В дарственной грамоте, в частности, говорилось: «Дали есми свою вотчину для вечного покоя. А сдачи взял с архимандрита с братию 100 рублей денег дачи по своих родителей в иные монастыри. А роду нашему и племени до тоя вотчины у архимандрита с братьею не вступаться»³⁷. Ловчиковы в той же грамоте просили в счёт вклада написать их «в вечный синодик и в сельник»³⁸. Данная сделка, как и прочие пожертвования Ловчиковых, была отражена во Вкладной книге Троице-Сергиева монастыря³⁹.

Село Махра (с пустошью Зеленцово) явилось частью приданого сестры Ловчиковых Татьяны, выданной замуж за князя Ивана Шуйского⁴⁰, но после бездетной смерти последнего 2 мая 1560 г. вернулось к Ловчиковым и позже было продано монастырю.

«Этот вклад, — писал профессор Ю. Г. Алексеев, — замаскированная продажа. Но “сдача” предназначена для поминовения душ родителей»⁴¹.

Ловчиковы были связаны свойством с гонимыми князьями Заболотскими и теперь сами подверглись опале. (У Заболотских была конфискована большая часть вотчин в соседнем Шуромском стане.)

В 1570-х гг. к владениям Ловчиковых также относилась деревня Дмитровская, находившаяся возле Махры. Она была продана в те же

35 Послушная грамота архимандриту Кириллу, с братией на крестьян села Богородского с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9026. Л. 1.

36 Данная Матвея Ловчикова с братьями архимандриту Троице-Сергиева монастыря Варлааму с братией на пустошь Махру // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 8976. Л. 231 об. – 232.

37 Там же. Л. 231 об. – 232.

38 Там же. Л. 231 об. – 232.

39 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 127.

40 И. М. Шуйский (†1560) — видный политический и военный деятель, боярин «ближней думы», наместник Владимирский (Сборник Русского исторического общества. Т. 59. СПб., 1887. С. 218, 380, 389; Т. 71. 1892. С. 204).

41 Алексеев Ю. Г. Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 194.

годы опричнику, думному дворянину Борису (Баиму) Воейкову, который в 1580 г. (1579 г.) отдал её Сергиевой обители:

«...дал вкладу по отце своем Василье и по себе, да по сыне своем младенце Исидоре вотчину свою в Переславском уезде Залеского сельцо Дмитровское со всеми угоды»⁴².

При этом Воейков оставил право владения сельцом до своей кончины. Деревня насчитывала 12 дворов, 40 четвертей пашни, «перелогом и лесом поросло 10 четей в поле, земля середняя, сена 90 копен»⁴³.

Царь Феодор Иоаннович 28 февраля 1588 г. (7096 г. от сотворения мира) подписал монастырю жалованную вотчинную грамоту, в которой было подтверждён земельный вклад Б. Воейкова:

«...в Дом Живоначальной Троицы Сергиев монастырь в Переяславском уезде Баим Васильев Воейков вотчину свою куплю село Дмитровское, что он купил у Григория Пахова сына Ловчикова, а ныне владеет диак Василий Щелкалов насильством <...> той деревни вотчину монастыря хочет выкупити Григорий Ловчиков его род и племя <...> выкупати у них из монастыря Григорию Ловчикову и его роду и племени не велеть»⁴⁴.

Объяснить насильственный захват сельца Дмитровского думным дьяком Василием Щелкаловым может особое положение при дворе всей семьи Щелкаловых, их финансы и политическая власть. В. Щелкалов (антипатия которого к Воейкову длилась со времён опричнины), решил воспользоваться неясностью в юридическом статусе сельца и включил его в свои владения, объединив с вотчинами в Щуромском стане.

Жалованная грамота царя подтверждала одновременно постановления Собора 1580 г. (и царский указ 1551 г.), лишившего вотчичей права выкупа бывших имений (у которых не вышел 40-летний срок давности⁴⁵) и имущественные права монастыря, временное («пожизненное») управление воейковскими сёлами Дмитровским и Махрой. В 1592 г. Баим Воейков принял постриг с именем Евфимий и был погребён в Троицком монастыре⁴⁶.

42 Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. С. 129.

43 Книги Переславского уезда Залеского на село Константиновское отказные // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг. Л. 105–106 об.

44 Книга копий с жалованных грамот, закладных, купчих...стряпчему Ивану Гушину на недвижимые монастырские имения // РГАДА. Ф. 281. Оп. 14. Д. 9370. Л. 311 об. – 312.

45 *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. Т. 1. Ч. 1. Частное землевладение. М.; Л., 1947. С. 43.

46 Список погребённых в Троицкой Сергиевой лавре, от основания оной до 1880 года. М., 1880. С. 73.

Таким образом, к 1596 г. Троице-Сергиев монастырь имел в своей феодальной собственности большую часть Рождественского стана, ещё в первой половине века бывшего свободным от монастырского домена. В конце 1580-х гг., когда возросли имущественные манипуляции с вкладными «землями до живота», правительство царя Феодора предприняло попытку ревизии монастырских земель. В 1592 г. было составлено описание троицких вотчин во всех уездах⁴⁷. В Рождественской волости, по писцовым книгам, значилось: полтора села, 3 деревни, 8 пустошей, 2 двора монастырских, двор коровий, поповский двор, 22 двора крестьянских, в них 23 человека (мужского пола), двор бобыльский, 5 пустых дворов,

«пашни паханные монастырские средние земли 67 четьи, да пашни крестьянские 6 четьи, да наездом пахано 3 четьи с осьминою, да церковные пашни перелогом 10 четьи, да перелогом 23 чети с осьминою, да перелогом и лесом поросло 197 четьи без полуосьмины в поле <...> сена 640 копен, лесу пашенного 18 десятин, да непашенного 3 десятины с полудесятиной. А сошного письма в живущем полчети и 2 чети с полуосьминою пашни, а в пусте четь сохи и полполчети сохи»⁴⁸.

Всего в латифундиях Троицкого монастыря к 1595 г. в Переславском уезде числилось 18581 десятина пахотной земли, 829 десятин сенокосной земли, 3826 десятин леса (в 1560-х гг.: 13938 десятин пашни, 591 десятина сенокоса, 3481 десятина леса, то есть 16% от общей территории владений)⁴⁹.

Подводя общий итог по троицким вотчинам, писцы не упоминают о сельце (деревне) Дмитровской и деревне Чернцово (Чернцы), которые, безусловно, уже тогда относились к приходу села Махры. Это объясняется тем, что в период произведения переписи сельцом владел Б. Воейков, умерший ок. 1592/1594 гг.

Соседняя деревня Чернцово, на зимней Углицкой дороге, окончательно поступила во владения монастыря в апреле 1631 г., после отторжения её от незаконных владельцев Бессоновых, согласно грамоте патриарха Филарета Никитича⁵⁰.

47 *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. Т. 1. Ч. 1. Частное землевладение. С. 267.

48 РГАДА. Ф. 1209. Поместный приказ. Оп. 1. Ч. 1. Д. 348. Писцовые книги Троице-Сергиева монастыря. Л. 57 об. – 58.

49 Учёные записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 26: Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке / сост. Н. Рожков. М., 1899. С. 14, 15.

50 Книга копий с жалованных грамот, закладных, купчих...стряпчему Ивану Гушину на недвижимые монастырские имения // РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9370. Л. 256.

В списках с писцовых книг по Рождественской волости нет упоминания о деревнях, приобретённых монастырём в первой половине XVI в.: Монастырище, Новое, Язвицкое, Б. Семенцово, — в силу их административной принадлежности к Верхдубенскому стану.

Интенсивный рост феодальных владений Троице-Сергиева монастыря в Рождественской волости, начавшийся в первой четверти XVI в., был частью общего процесса укрупнения монастырских вотчин в Переславском уезде и продолжался в течение всего столетия. В конце 1590-х гг. процесс объединения монастырских имений вокруг Рождественского прихода села Махры был практически завершён. (Так же как завершился в Среднерусском уезде вековой процесс вытеснения чёрной волости феодальным владением⁵¹.) Большая часть Рождественского стана находилась теперь во владении Троицкой обители, вплотную подходя к границам Серебожской волости.

Совершенно иным по форме было отчуждение земель в Серебожье. Как отмечал Н. Е. Носов, Серебожская (также Серебужская) волость была чёрной и очень большой:

«уже в конце XV в. многие её земли уже розданы или променены великим князем частным владельцам»⁵².

Но в центре волости оставалось большое дворцовое село Константиновское, до 1631 г. принадлежавшее великой инокине Марфе (Шестовой) (†26.01.1631), а после её смерти снова отошедшее дворцовому ведомству. К середине 1623 г. численность крестьянских дворов села Константиновского составляла 46 дворов. О недавнем разрушении села поляками свидетельствовали упоминаемые в списках пустые места (дворы) и убитые «в лихолетье» люди.

В 1650 г. Константиновское было пожаловано Троице-Сергиеву монастырю царём Алексеем Михайловичем Романовым⁵³. Царский вклад был оформлен в виде обмена дворцового села на нижегородские волости (село Толоконцево) и половину подмосковного села Мытищи.

Послушная царская грамота 1649 г. как бы провозглашала намерение государя и действия его правительства без конкретизации

51 *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 184.

52 *Носов Н. Е.* Становление сословно-представительных учреждений России: изыскания о земской реформе Ивана Грозного. М., 1969. С. 443.

53 Послушная грамота царя Алексея Михайловича архимандриту Троице-Сергиева монастыря Андриану с братией на с. Константиновское с деревнями и пустошами // РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9246; Д. 9370. Л. 601; Сборник грамот и других актов. XVIII в. // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 535. Л. 64–64 об.

земельного фонда. Оговаривалась лишь передача села Константиновского в обмен на другие села:

«От Царя и Великого Князя <...> в Переславский уезд Залесского в Наше дворцовое село Константиновское старостам, и целовальникам и всем крестьянам. Пожаловали есмь Живоначальные Троице-Сергиева монастыря архимандрита Андреевна, да келаря старца Симона, и казначея старца Калиника, с братьею велели им дать Наше дворцовое село Константиновское с деревнями и с пустошами и со всеми угоды»⁵⁴.

В жалованной грамоте 1650 г. представлен подробный перечень передаваемых Троицкому монастырю селений, при этом территориальный объём и границы приводились по записям князя М. Волконского и подьячего В. Толмачёва (1627–1628). Вместе с селом к монастырю отходили 10 деревень и 20 пустошей: Бобошино, Базыково, Гусарня, Грачнево, Тарбинская, Козлово, Кисляково, Прикашиково (Анфимовка), Посевьево, Чернецкая, пустоши — Башкино (Бакино), Гарь, Дураково, Ермачково, Игумново, Мышкино, Назарово, Селянкино, Пахотино, Сулина, «что была деревня», Торжнево, Федосово, Щуплово, Шабаново⁵⁵.

Всего в селе числилось 148 дворов; 498 крестьян (мужского пола)⁵⁶.

«И всего десятинные и крестьянские и на пустошах пашни паханые и перелогом и лесом поросло 1156 чети в поле, а в дву потому ж, опричь церковные пашни. Сенных покосов по константиновскому лугу по реке Дубне 280 десятин, сена на лугу, что кошено было на Государя, 39 копен мерных. Да луг за рекой Дубною в длину на 4 версты, а поперек 3 десятины. Лесу болотного, около того лугу по реке Дубне в длину на две версты, а поперёк на версту»⁵⁷

- 54 Послушная грамота царя Алексея Михайловича архимандриту Троице-Сергиева монастыря Андрияну с братией на с. Константиновское с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9246. Л. 64; Книга копий с жалованных грамот, закладных, купчих и меновых записей... // Д. 9370. Л. 601; Сборник грамот и других актов // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 535. Л. 64–64 об.
- 55 Жалованная грамота царя Алексея Михайловича архимандриту Троице-Сергиева монастыря Андрияну с братией на с. Константиновское с деревнями // РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. Д. 9249; Книга копий с жалованных грамот, закладных, купчих и меновых записей // РГАДА. Д. 9370. Л. 598–598 об.
- 56 Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг Переславльского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Л. 573–581 об.
- 57 Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг Переславльского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Л. 583–583 об.

(упоминание об обрабатывании паханой земли наездом означало её периодическую вспашку, но не забрасывание земли)⁵⁸.

Земельные угодья, в селе и деревнях, составляли 725 четей в поле («пашни паханные, и наездом и перелогом и лесом поросло») ⁵⁹. Крестьянских сенных покосов, по писцовым книгам, на пустошах и по речкам, и по отхожим лугам значилось: 641 копна, лесу 93 десятины⁶⁰.

В дворцовом садовнике деревни Посевьево, как и в сотной грамоте 1622 г. (сытника М. Каргашина), перечислены насаждения яблонь по их сортам (более 300 деревьев), а также 3 грушевых дерева и 10 вишен⁶¹. Помимо сенных покосов, большой территории пашни и садов, монастырю отошла рыбная ловля на реке Дубне⁶².

Таким образом, благодаря пожалованию царской власти, в 1650 г. Троице-Сергиев монастырь приобрёл в Переславском уезде одну из самых крупных царских вотчин (в центральном регионе) — село Константиновское с 11 деревнями и 14 пустошами, с крепостным населением в 150 жилых дворов (включая церковные) и более 1200 душ (обоего пола). Село Константиновское располагалось практически в центре Серебожского стана, занимая значительную его часть. За счёт приобретения серебожских владений в распоряжении Троицкого монастыря оказался почти весь юго-западный удел Переславского уезда: теперь лишь село Шемётово (Алтуфьево), вотчина бояр Милославских, разделяла рождественские и серебужские земли.

Формирование земельного фонда Троице-Сергиева монастыря в южных окраинах Переславского уезда происходило поэтапно: в Рождественском стане — весь XVI в., а в Серебожской волости — одновременно в 1650 г. Источником земельных вкладов было как поместное именитое и мелкое дворянство, так и сама царская власть. От рода Бутурлиных монастырская братия получила часть села Богородского, от Ловчиковых — село Махру, от Баима Воейкова — деревню Дмитровскую

58 «Пахать наездом значило обрабатывать землю, отъезжая более-менее далеко от своего усадища, но не живя при ней. Поводы именно так обрабатывать землю были различны. <...> Наезд свидетельствовал о том, что земля не порастает лесом и не делается вследствие этого труднодоступной для правильного земледелия». (См.: *Веселовский С. Б.* Сошное письмо: исследование по истории кадастра и посошного обложения Московского государства. Т. 2. М., 1916. С. 408, 410).

59 Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг Переславльского уезда // ОР РГБ. Ф. 303. I. № 626. Л. 583 об. – 584.

60 Там же. Л. 584.

61 Там же. Л. 584 об. – 585.

62 Там же.

с округой. В 1631 г. при помощи патриарха Филарета монастырю была возвращена деревня Чернцы (Чернцово).

Важной особенностью вкладов 1560–70-х гг. являлась их очевидная связь с опалами, ссылками и казнями вотчинников-дворян. Именно на это обстоятельство было обращено внимание академика С. Б. Веселовского⁶³: предчувствуя скорую расправу, дворянство стремилось продать родовые имения монастырю (возможно, приняв постриг), но не оставлять землю государю.

«В условиях кризиса старого боярства, вызванного опричной политикой, монастыри, в частности Троицкий Сергиев, приобретают крупные вотчины в тех станах, в которых прежде вообще не имели никаких земель. Эти вотчины переходят от прежних владельцев либо сразу в руки монастыря путём вкладов, либо через посредство других лиц, награждённых вотчинами опальных. Во всяком случае актовый материал 60–70-х гг. приводит к выводу, что одним из следствий опричной политики был быстрый рост монастырской вотчины»⁶⁴.

Царские пожалования, закреплённые в грамотах, явились другим источником поступления латифундий. Феодор I Иоаннович в 1593 г. подарил монастырю вторую часть села Богородского, тем самым завершив процесс комплектации вотчин в Рождественском стане. Алексей Михайлович в 1650 г. совершил обмен дворцового села Константиновского на часть подмосковных (село Мытищи) и нижегородских земель Троицкого монастыря.

К середине XVII в. во владении Свято-Троицкой обители находилась большая часть Рождественской волости и волости Серебож, делая тем самым Сергиевский монастырь крупнейшим феодалом не только в Переславском уезде, но и во всей северо-восточной части Московского государства.

Архивные источники

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 281 (Грамоты Коллегии-экономики (коллекция)). Оп. 14. Д. 8783, 8903, 8969, 8976, 9023, 9026, 9246, 9249, 9370.

РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Ч. 1. Писцовые книги 1593 г. Д. 348.

Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 303. I. № 519. Жалованная обельно-несудимая грамота великого князя

63 *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. С. 196.

64 Там же. С. 196.

Иоанна Васильевича игумену Троице-Сергиева монастыря Иоасафу (список); № 527; № 535. Сборник грамот и других актов; № 613. Списки с межевых книг Переславля-Залесского уезда; № 626. Списки с крепостей, писцовых, межевых и отказных книг; № 646. Выписка из крепостей, писцовых и межевых книг Переславского уезда.

Печатные источники

- Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в. Т. 1 / отв. ред. акад. Б. Д. Греков; сост. и примеч. акад. С. Б. Веселовского. М.: Изд-во АН СССР, 1952.
- Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / подг. Е. Н. Клитина и др.; отв. ред. Б. А. Рыбаков. М.: Наука, 1987.
- Список погребённых в Троицкой Сергиевой лавре, от основания оной до 1880 года. М.: Тип. Т. Рис, 1880.

Литература

- Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд / АН СССР. Ленингр. отд-ние Ин-та истории. М.; Л.: Наука. [Ленингр. отд-ние], 1966.
- Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. Архив АН СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. Т. 1. Ч. 1. Частное землевладение. АН СССР. Ин-т истории. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
- Веселовский С. Б.* Сошное письмо: исследование по истории кадастра и пососного обложения Московского государства. Т. 2. М.: [Тип. Г. Лисснера и Д. Собко], 1916.
- Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Ч. II. Сергиев Посад: 2 Тип. Снегирёвой, 1892.
- Долгоруков П. В.* Российская родословная книга, издаваемая князем Петром Долгоруковым. Ч. 1. СПб.: Тип. К. Вингебера, 1854.
- Курукин И. В.* Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного / ред. А. Булычёв. М.: Молодая гвардия, 2010.
- Носов Н. Е.* Становление сословно-представительных учреждений России: изыскания о земской реформе Ивана Грозного. М.: Наука, 1969.
- Сборник Русского исторического общества. Т. 59. СПб., 1887; Т. 71. СПб., 1892.
- Токмаков И. Ф.* Историко-статистическое описание города Киржача (Владимирской губернии) в связи с церковно-археологическим обзором священных достопамятностей этого края со времени св. преп. Сергия, Радонежского чудотворца и его ученика Романа Киржачского. М.: «Русская» типо-лит., 1884.

Учёные записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 26: Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке / сост. Н. Рожков. М.: Университетская тип., 1899.

Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М.: Наука, 1978.

Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XVI–XVII вв. М.: Наука, 1996.

Черкасова М. С. Крупная феодальная вотчина в России конца XVI–XVII веков (по архиву Троице-Сергиевой Лавры). М.: Древлехранилище, 2004.

Stages and Conditions of Formation of the Patrimony Fund of the Trinity-Sergius Monastery in the Rozhdestvensky and Serebuzhsky Fields of the Pereslavsky County

Yuri S. Dmitriev

MA in Theology

postgraduate at the Historical Department at the Moscow Theological Academy

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

ross.georg@mail.ru

For citation: Dmitriev, Yuri S. "Stages and Conditions of Formation of the Patrimony Fund of the Trinity-Sergius Monastery in the Rozhdestvensky and Serebuzhsky Fields of the Pereslavsky County". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 195–212. (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.010

Abstract. The article is devoted to the history and conditions of formation of the feudal complex of the Trinity-Sergius monastery in the Pereslavl district, namely in the South-Western edge of it – Rozhdestvensky and Serebuzhsky fields. Minor land deals in the Rozhdestvensky district started in the 1520s, these are villages: Sementsova, lyzvitsy, Monastyryshche, Grosilovo. Later, some of them turned into wastelands. Larger contributions were made in the second half of the 16th century: Trinity monastery received from the famous Buturlins part of the village of Bogorodsky (later the second part was granted by Tsar Fyodor I), from the oprichniks Lovchikovs – Makhra village, with the badlands, from Baim Voeykov – the village of Dmitrovskaya. The village of Cherntsi was finally annexed to the monastery's possessions in 1631. The contributions of the 1570s and 80s were of the immediate type, due to the oprichnina terror and the king's wrath. Contributions sought to give their land to the Holy monastery (and not to the tsar), take monastic vows and burial there. By the end of the XVI century, most of the Rozhdestvenskaya district belonged to the Trinity authorities. In 1650, Tsar Alexei Mikhailovich exchanged the Palace of the earth in Sereboje – v. Konstantinovskoe with 14 villages, half the village of Mytishchi and v. Tolokontsevo. Thus, by the middle of the XVII century, the Trinity-Sergius monastery became the largest feudalist not only in the Pereslavl district, but also in the entire Central region of the Moscow state.

Keywords: russian history, The Holy Trinity-St. Sergius monastery (Lavra), patrimonies, Rozhdestvensky and Serebuzhsky fields, Buturlins, Lovchikovs, Voeykov, donations, oprichnina, villages Makhra, Konstantinovskoe, wastelands, Pereslavsky county, tsar Feodor I, tsar Alexey Mikhailovich, peasants.

References

- Alekseev Yu. G. (1966) *Agrarnaya i sotsial'naya istoriya Severo-Vostochnoy Rusi XV–XVI vv. Pereyaslavskiy uyezd* [Agricultural and Social History of North-Eastern Russia XV–XVI Centuries. Pereslavl County]. Moscow; Leningrad: Nauka [Leningradskoye otdeleniye] (in Russian).
- Cherepnin, L. V. (1978) *Zemskiye sobory Russkogo gosudarstva v XVI–XVII vv.* [Zemsky Sobors of the Russian State in XVI–XVII Centuries]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Cherkasova M. S. (1996) *Zemlevladieniye Troitse-Sergiyeva monastyrnya v XVI–XVII vv.* [Land Ownership of the Trinity-Sergius Monastery in the XVI–XVII Centuries]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Cherkasova M. S. (2004) *Krupnaya feodal'naya votchina v Rossii kontsa XVI–XVII vekov (po arkhivu Troitse-Sergiyevoy Lavry)* [Large Feudal Patrimony in Russia of the Late XVI–XVII Centuries (According to the Archive of the Trinity-Sergius Lavra)]. Moscow: Drevlekhranilishche (in Russian).
- Kurukin I. V., Bulychev A. (2010) *Povsednevnyaya zhizn' oprichnikov Ivana Groznogo* [Everyday Life of Ivan the Terrible's Oprichniks]. Moscow: Molodaya Gvardiya (in Russian).
- Nosov N. E. (1969) *Stanovleniye soslovno-predstavitel'nykh uchrezhdeniy Rossii: izyskaniya o zemskoy reforme Ivana Groznogo* [Formation of Class-Representative Institutions of Russia: Research on the Zemstvo Reform of Ivan the Terrible]. Moscow: Nauka (in Russian).
- Veselovsky S. B. (1947) *Feodal'noye zemlevladieniye v severo-vostochnoy Rusi* [Feudal Land Ownership in North-Eastern Russia], vol. 1, part 1. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR (in Russian).
- Veselovsky S. B. (1963) *Issledovaniya po istorii oprichniny.* [Research on the History of Oprichnina. Archive of the USSR Academy of Sciences]. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR (in Russian).

ГОМИЛЕТИКА

ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГОМИЛЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ СВТ. ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) ИЗ БИБЛИОТЕКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ*

Семён Валериевич Кожевников

кандидат экономических наук

магистр теологии

исполнительный директор ООО «РАМикс»

660068, г. Красноярск, ул. 52 квартал, 8а, корпус 1

semenk2011@yandex.ru

Для цитирования: *Кожевников С. В.* Источниковедческий анализ гомилетического наследия свт. Луки (Войно-Ясенецкого) из библиотеки Московской духовной академии // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 213–228. DOI: 10.31802/GV.2021.40.1.011

Аннотация

УДК 930.253 (271.22) (82-52)

Цель данной статьи — провести источниковедческий анализ состава оригинальных проповедей свт. Луки, хранящихся в библиотеке Московской духовной академии. Автором статьи внесена ясность относительно последовательности, количества и качества имеющихся машинописных томов и книг, в цифрах выделен количественный состав и объём сохранившихся проповедей архипастыря. Для более подробного и наглядного анализа был использован состав оригинальных проповедей свт. Луки тамбовского периода (1944–1946). На этом примере показан характер компоновки проповедей, выявлены

* Научный руководитель исследования — канд. геол.-мин. наук, старший преподаватель кафедры новых технологий в гуманитарном образовании ИДО ПСТГУ, диакон Николай Серебряков.

исправления, ошибки, опечатки и неточности, допущенные в них, сделаны предположения о происхождении проповедей. Даны комментарии по общему известному количеству тамбовских проповедей святителя, включая те, которых нет в библиотеке Московской духовной академии. Тема, изученная в данной статье, поднимается впервые.

Ключевые слова: источниковедение, гомилетика, свт. Лука (Войно-Ясенецкий), библиотека Московской духовной академии.

Введение

В современном, даже далёком от православия, мире имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого) известно достаточно широко. В первую очередь многих поражает сама личность архипастыря: с одной стороны, известный хирург, лауреат Сталинской премии I степени, а с другой — епископ Русской Православной Церкви, принявший служение в самый разгар гонений на веру в Советской России. Православным людям также известны труды свт. Луки по апологетике. Небезынтересно и его достаточно большое гомилетическое наследие. Свт. Лука проповедовал в неблагоприятных для Церкви условиях, но даже в такое время учил паству нравственной жизни, объяснял основы христианской веры, разъяснял Священное Писание, раскрывал догматы Церкви, защищал православие и выступал в роли миссионера. Владыка талантливо сеял слово Божие в сердцах людей, искренне заботился об их душах и вёл по пути спасения. Благодарные слушатели записывали проповеди святителя и несколько десятилетий бережно хранили, передавали записи из поколения в поколение. Сегодня проповеди архипастыря публикуются большими тиражами, что свидетельствует об их популярности и востребованности верующими людьми.

Однако стоит отметить, что гомилетическое наследие свт. Луки очень слабо изучено. Богословское содержание проповедей исследовано мало, существует множество вопросов источниковедческого характера: не вполне ясна история протографа проповедей; в существующих современных публикациях наличествуют разные варианты проповедей, появление и характер этих вариантов также не ясны; многие опубликованные проповеди имеют неточные датировки, изменения, сокращения, отличаются широким редакторским вмешательством, что нарушает церковный стиль изложения архиепископа Луки. Все эти вопросы требуют разрешения с опорой на первоисточники.

1. Состав гомилетического собрания свт. Луки в библиотеке Московской духовной академии

Как в 1959 г. признавался сам владыка, за тридцать восемь лет священства и архиерейства он произнёс 1250 проповедей, из них 750¹ были

1 Видимо, эти проповеди относятся только к симферопольскому периоду. Как будет показано далее, книга 1-я тамбовских проповедей архиепископа Луки не вошла в состав 12-ти томов, хотя и хранится в библиотеке Московской духовной академии.

записаны и составили двенадцать толстых томов машинописи² на 4500 страницах. По свидетельству М. А. Поповского³, эти тома были переданы свт. Лукой в библиотеку Московской духовной академии.

Наша работа в этом книгохранилище показала, что сохранились не все тома с проповедями архиепископа Луки и входящие в них книги. Найдено двенадцать машинописных книг с проповедями святителя. Размер страниц книг соответствует формату А5, за исключением книги 1-й тамбовских проповедей, размер страниц которой соответствует формату А4. Представим эти сохранившиеся книги в хронологическом порядке для дальнейшего анализа⁴.

- 1) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Тамбове с 1944 по 1946 г. Книга 1-я, с эпиграфом:

«Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11, 28–30).

В данной книге собраны 53 проповеди на 479 страницах⁵.

- 2) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе с 1946 по 1948 г. Том I, с эпиграфом:

«О вы, напоминающие о Господе, не умолкайте!» (Ис. 62, 6).

В книге собраны 84 проповеди на 430 страницах. На форзаце книги имеется надпись:

«В библиотеку Московской Духовной Академии от архиепископа Луки».

- 3) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе в 1946–1948 гг⁶. Том II. В книге собраны 82 проповеди на 515 страницах.
- 4) Проповеди архиепископа Луки, сказанные в Симферополе с 1946 по 1948 г. Том III. В книге собраны 83 проповеди на 457 страницах.
- 5) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе с 1946 по 1950 г. Том IV. Книга 2-я⁷. В книге собрано 63 проповеди на 428 страницах.

2 Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Париж, 1979. С. 461.

3 Там же. С. 461, 512.

4 Разбивка книг по годам приведена в полном соответствии с оригиналом.

5 Титульный лист и оглавление, как и в других книгах, постранично не пронумерованы.

6 С пометкой от руки о двух проповедях внутри книги 1949 г.: со с. 395, 502.

7 «книга 2-я» написано от руки.

- 6) Проповеди архиепископа Луки, сказанные в Симферополе в 1947–1952 гг. Том V. Далее от руки вписано:

«Книга 1 и 2. до 204 с. – кн. 1, с. 204–416 – кн. 2».

В книге 1-й собрано 23 проповеди на 204 страницах.

- 7) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе с 1947 по 1952 г. (от руки «2» в «1952» зачёркнута и поставлен «0»). В книге действительно нет проповедей после 1950 г.). Том V. Книга 2-я. В книге собраны ещё 36 проповедей на 212 страницах.
- 8) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе в 1949–1952 гг. Том VI. Книга 1-я. В книге собрана 31 проповедь на 235 страницах.
- 9) Проповеди архиепископа Луки, сказанные в Симферополе с 1949 по 1952 г. Том VI, книга 2-я. Книга начинается с 236 страницы 32-й проповедью (заканчивается 62-й). В книге собрана 31 проповедь на 223 страницах.
- 10) Проповеди архиепископа Луки (в скобках написано: «Войно Ясенецкий»), произнесённые в Симферополе с 1952 по 1954 г. Том VII. В книге собраны 57 проповедей на 324 страницах.
- 11) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе в 1955–1957 гг. Том IX, книга 1-я. В книге собрано 28 проповедей на 187 страницах. На форзаце имеется надпись: «В библиотеку Московской Духовной Академии» и оригинальная подпись: «Архиепископ Лука».
- 12) Проповеди архиепископа Луки, произнесённые в Симферополе в 1955–1957 гг. Том IX, книга 2-я. В книге счёт проповедей начинается с 29-й и заканчивается 54-й. Счёт страниц — со 188-й до 394-й. Всего 26 проповедей на 206 страницах. На форзаце имеется надпись: «В библиотеку Московской Духовной Академии» и оригинальная подпись: «Архиепископ Лука».

Разбивка томов по книгам проповедей позволяет сделать следующие важные для исследования выводы.

Во-первых, из перечисленных двенадцати книг к известным 12-ти томам, отданным свт. Лукой в библиотеку Московской духовной академии, относятся только книги под номерами 2–12. Об этом свидетельствует единая нумерация римскими цифрами, начинающаяся с цифры I (Том I), надпись: «В библиотеку Московской Духовной Академии от архиепископа Луки» — и оригинальная подпись святителя. Итак,

сказанные в Тамбове с 1944 по 1946 г. проповеди архиепископа Луки в количестве 53-х не относятся к отмеченным в литературе 750-ти проповедям. Несмотря на то, что тамбовские проповеди произнесены владыкой в 1944–1946 гг., первый том собрания его проповедей начинается с симферопольских наставлений, относящихся к более позднему времени — периоду с 1946 по 1948 г. Возможно, что тамбовские проповеди компоновались святителем и печатались его помощником позже, чем другие.

В перечисленных двенадцати книгах содержится 597 проповедей архиепископа Луки на 3900 страницах⁸. Если исключить приведённую в перечне под № 1 книгу тамбовских проповедей, которая не вписывается в нумерацию томов, то в одиннадцати последующих книгах будет 544 проповеди на 3421 странице. Следовательно, согласно нумерации, в библиотеке Московской духовной академии не хватает как минимум 206 проповедей (на 1088 страницах) из отпечатанных 750-ти. Из этого зафиксированного самой владыкой Лукой количества проповедей, которые были записаны, в библиотеке Московской духовной академии представлена основная часть. Выходит, что четырёх с половиной томов (это 206 проповедей примерно на 1100 страницах) из прижизненного собрания проповедей святителя в библиотеке Московской духовной академии нет.

Во-вторых, любой из двенадцати томов, переданных владыкой Лукой в библиотеку Московской духовной академии, мог состоять из нескольких книг, но, скорее всего, один том содержал не более двух книг. Так, сохранившиеся тома V, VI и IX представлены в библиотеке двумя книгами, а из состава IV-го тома осталась только вторая книга. По датировке проповедей внутри книги не всегда ясно, сколько книг было в томе. К примеру, в книге «Проповеди архиепископа Луки в Симферополе с 1946–1948 г. Том I» проповедь под № 1 датирована 25 декабря 1947 г.⁹, а проповедь под № 2 — от 24 декабря 1946 г.¹⁰.

Сохранившиеся тома проповедей святителя (I, II, III и VII-й) не содержат ссылки на принадлежность к книгам (книгу 1-ю, книгу 2-ю и т. д.). Видимо, каждый из этих томов состоит из одной книги.

Из тамбовских проповедей сохранилась только книга 1-я, которая, согласно вышеуказанной нумерации, не относится к какому-либо

8 Эти книги оцифрованы.

9 Проповеди архиепископа Луки в Симферополе, 1946–1948 гг. // Библиотека МДА. Т. 1. (Машинопись). С. 1.

10 Там же. С. 10.

из 12-ти томов. Физическое состояние книги добавляет уверенности в том, что тамбовские проповеди готовили для сдачи в библиотеку Московской духовной академии позднее других томов со входящими в их состав книгами, относящимися к симферопольскому периоду. Книга тамбовских проповедей сохранилась лучше других, хотя прочие тоже отличаются хорошей сохранностью: страницы отпечатаны, каждая книга в твёрдом переплёте. Но бумага книги 1-й тамбовских проповедей гораздо новее и качественнее, чем у других книг. Хотя эти проповеди готовились и произносились владыкой Лукой раньше, в военное и первое послевоенное время, когда о наличии качественной белой бумаги в обиходе не могло быть и речи. Тем не менее книга 1-я тамбовских проповедей отличается от других одиннадцати именно качеством бумаги и лучшей сохранностью.

В-третьих, судя по компоновке книг, проповеди архиепископа Луки готовились к публикации. Тамбовскому биографу святителя, протоиерею Виктору Лисюнину, удалось установить, что архиепископ, понимая невозможность публикации своих проповедей при жизни¹¹, всё же готовил их к изданию¹². Косвенно об этом свидетельствует структура каждой сохранившейся книги или тома проповедей. Так, например, книга 1-я тамбовских проповедей архиепископа за 1944–1946 гг., как и другие книги, имеет титульный лист, оглавление с перечнем проповедей по порядку и нумерацией страниц, дату проповеди, основной текст проповедей, каждая из которых начинается с новой страницы.

Что касается происхождения сохранившейся интересующей нас книги тамбовских проповедей свт. Луки, то заметим следующее. Книгу могли компоновать из проповедей, записанных от руки в тетради и затем отпечатанных. Так, первый обстоятельный биограф святителя М. А. Поповский писал, что в Тамбове одна из прихожанок Покровского храма записывала, а другая «перепечатывала проповеди на папиросной бумаге. <...> Проповедей тамбовских, числом семьдесят семь, набрался целый том»¹³. Протоиерей В. Лисюнин сделал аналогичный вывод: свт. Лукой за тамбовский период «прочитано не менее 77-ми

11 Об этом он писал в Тамбов протоиерею Василию Малину в апреле 1955 г. (*Лисюнин В. Ф., свящ.* Тамбовская Голгофа святителя Луки (по свидетельствам очевидцев). Тамбов, 2012. С. 19).

12 *Лисюнин В. Ф., прот.* Возрождение Тамбовской епархии в годы служения святителя Луки (Войно-Ясенецкого): на материале государственных, ведомственных и частных архивов. Сергиев Посад, 2019. С. 393.

13 *Поповский М. А.* Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. С. 389.

проповедей <...> записанных прихожанами»¹⁴. Ссылаясь на воспоминания очевидца, священник уточнил, что проповеди владыки записывала прихожанка Покровского храма Тамбова, учительница английского языка Н. М. Фёдорова¹⁵. После этого записанные проповеди печатали на папиросной бумаге и экземпляры по мере возможности раздавались верующим.

Книга 1-я тамбовских проповедей содержит 53 текста, то есть основную часть из семидесяти семи проповедей свт. Луки. Как уже отмечалось, состояние этой книги хорошее, и в библиотеке Московской духовной академии она представлена в нескольких экземплярах. Текст вполне читаемый, на страницах есть незначительные и несущественные правки от руки (в некоторых словах написаны прописные буквы вместо строчных, кое-где исправлены буквы и т. д.) и добавления (пропущенных букв, цифр, слов, редко — фраз), написанные, по всей видимости, одной рукой¹⁶. Изредка в тексте встречаются зачёркнутые слова и буквы, соединённые в одно слово косой чертой (например, «что/бы», «в/ы», «всяк/ой» и др.). Все эти скрупулёзные правки на страницах книги тамбовских проповедей могут свидетельствовать только о том, что владыка Лука, как автор, либо сам вычитывал итоговый текст, либо, с учётом ослабления зрения, работал с чтецом на слух.

14 Лисюнин В. Ф., *прот.* Возрождение Тамбовской епархии в годы служения святителя Луки (Войно-Ясенецкого). С. 392.

15 Там же. С. 204.

16 Проповеди архиепископа Луки в Тамбове, 1944–1946 гг. // Библиотека МДА. К. 1. (Машинопись.) Правки обнаружены на следующих страницах книги: 7, 26, 49, 55, 57, 58, 74, 78, 79, 83, 99, 107, 114, 121, 127, 137, 149, 151, 166, 182, 186, 211, 213, 218, 221, 228, 230, 234, 235, 238, 240, 241, 246, 255, 256, 259, 264, 268, 269, 274–276, 278–281, 283, 288, 291, 294, 299, 301, 303, 305, 306, 309, 311, 315, 317, 319, 327, 328, 331, 333, 334, 336, 337, 343, 345, 347, 349, 358–363, 376, 378, 380, 381, 384, 389–391, 393, 400–414, 421, 422, 426, 429, 430, 432, 435–447, 450–453, 456–467, 469–477, 479.

2. Характер компоновки проповедей в сборнике за тамбовский период

Как видно из следующей таблицы, большинство проповедей тамбовского периода произнесено святителем в 1945 г. (44 проповеди), 6 — в 1944 г. и 3 — в 1946 г.¹⁷.

День церковного календаря, когда была сказана проповедь ¹	Дата
1. Неделя всех святых	01. 07. 1945
2. Н. ² 2-я по Пятидесятнице	08. 07. 1945
3. Н. 3-я по Пятидесятнице	15. 07. 1945
4. Н. 4-я по Пятидесятнице	22. 07. 1945
5. Н. 5-я по Пятидесятнице	29. 07. 1945
6. Н. 6-я по Пятидесятнице	05. 08. 1945
7. Н. 7-я по Пятидесятнице ³	12. 08. 1945
8. Н. 9-я по Пятидесятнице	26. 08. 1945
9. Н. 10-я по Пятидесятнице	02. 09. 1945
10. Н. 11-я по Пятидесятнице	09. 09. 1945
11. Н. 12-я по Пятидесятнице	16. 09. 1945
12. Н. 13-я по Пятидесятнице	03. 09. 1944
13. Н. перед Воздвижением	23. 09. 1945
14. Воздвижение Креста Господня	27. 09. 1945
15. Н. по Воздвижении	30. 09. 1945
16. Н. 19-я по Пятидесятнице	15. 10. 1944
17. Н. 20-я по Пятидесятнице	22. 10. 1944
18. Н. 20-я по Пятидесятнице	11. 11. 1945
19. Н. 21-я по Пятидесятнице	29. 10. 1944
20. Н. 21-я по Пятидесятнице	18. 11. 1945
21. Н. 22-я по Пятидесятнице	25. 11. 1945
22. Н. 23-я по Пятидесятнице ⁴	12. 11. 1944

17 В таблице исправлены имеющиеся в книге 1-й неточные даты. Так, проповедь в Неделю 13-ю по Пятидесятнице в книге 1-й датирована субботой 23. 09. 1944 г., а должно быть 23 сентября 1945-го, которое пришлось как раз на воскресенье. Дата проповеди, сказанной владыкой в Неделю 22-ю по Пятидесятнице, в книге также стоит неверно. В 1945 г. эта Неделя выпала на 25 ноября, а не на 9 декабря, как зафиксировано в книге. Неделя 26-я по календарю выпадает на 3 декабря 1945 г., а не на восьмое, как указано в книге. В дате проповеди «Слово в Неделю святых отец» тоже есть опечатка. Праздник был не 5, а 6-го января 1946 г. Неделя о слепом в 1945 г. была 10 июня, а не 24-го.

23. Н. 26-я по Пятидесятнице	03. 12. 1944
24. Н. 27-я по Пятидесятнице	10. 12. 1945
25. Неделя святых отец	06. 01. 1946
26. Н. 33-я по Пятидесятнице ⁵	21. 01. 1945
27. Н. 35-я по Пятидесятнице	04. 02. 1945
28. Н. 36-я по Пятидесятнице	11. 02. 1945
29. Неделя о Закхее	18. 02. 1945
30. Н. о мытаре и фарисее	25. 02. 1945
31. Н. о блудном сыне	04. 03. 1945
32. Н. мясопустная	24. 02. 1946
33. Н. сыропустная	18. 03. 1945
34. День памяти св. 40 мучеников Севастийских	22. 03. 1945
35. Неделя 1-я Великого поста	25. 03. 1945
36. Н. 2-я Великого поста	01. 04. 1945
37. Благовещение	07. 04. 1945
38. Н. 4-я Великого поста	15. 04. 1945
39. День памяти прп. Марии Египетской	22. 04. 1945
40. Великая Среда	02. 05. 1945
41. Великий Четверг	03. 05. 1945
42. Великая Пятница	04. 05. 1945
43. Первый день Св. Пасхи	06. 05. 1945
44. Второй день Св. Пасхи	07. 05. 1945
45. Третий день Св. Пасхи	08. 05. 1945
46. Неделя о Фоме 1945 г.	13. 05. 1945
47. Н. о Фоме 1946 г.	28. 04. 1946
48. Н. свв. жён-мироносиц	20. 05. 1945
49. Н. о расслабленном	27. 05. 1945
50. Н. о самарянке	03. 06. 1945
51. Н. о слепом	10. 06. 1945
52. День Пятидесятницы	24. 06. 1945
53. День Св. Духа	25. 06. 1945

1 Порядок расположения проповедей соответствует книге 1-й.

2 Неделя.

3 Проповеди на 8-ю Неделю нет.

4 Проповеди на 24-ю и 25-ю Недели нет.

5 Проповеди на 34-ю Неделю нет.

Проповеди были сказаны архиепископом Лукой в разные дни церковного года. В книге 1-й эти проповеди скомпонованы последовательно, согласно церковному календарю, но не совсем хронологически: начиная с Недели всех святых (01. 07. 1945) и заканчивая Днём Святого Духа того же года (25. 06. 1945). Это связано с тем, что, во-первых, начиная год с первой недели после Пятидесятницы, свт. Лука поменял местами полугодия, в начале сборника поставив более поздние месяцы 1945 г.: с июля по декабрь, а затем более ранние месяцы того же года: с января по июнь. Во-вторых, желая заполнить весь церковный год проповедями, святитель вставлял среди проповедей 1945 г. слова из 1944 или 1946 гг. Так, проповеди в Недели 23-ю и 26-ю по Пятидесятнице были сказаны владыкой в 1944 г., а проповеди в Неделю святых отец и в Неделю мясопустную — в 1946 г. Кроме того, некоторые проповеди на один день, но разных годов, помещены рядом. К примеру, две проповеди, произнесённые владыкой в Неделю 20-ю и 21-ю по Пятидесятнице, представлены сразу двумя годами: 1944-м и 1945-м. Проповедей, сказанных архипастырем в Неделю о Фоме, в книге тоже две, но уже за 1945 и 1946 гг. Вполне возможно, что святитель, видя важность отдельных проповедей, сам пожелал расположить их вместе¹⁸.

Незначительные ошибки и опечатки, неточности в датах, обнаруженные в ходе анализа книги, не изменили общей картины по годам. Других ошибок в числах дня, месяца или года, помимо обозначенных выше, в книге 1-й тамбовских проповедей не найдено.

Итак, в библиотеке Московской духовной академии не хватает 24 тамбовских проповедей владыки Луки из семидесяти семи. Вероятно, они вошли в состав небольшой книги 2-й, иначе не было бы количественного выделения «Книга I-я» на её титульном листе. Другим подтверждением того, что была книга 2-я тамбовских проповедей, могут быть не вошедшие в книгу 1-ю, но опубликованные в сборниках и книгах другие проповеди тамбовского периода: «Слово в Неделю 35 по Пятидесятнице»¹⁹, «Слово в день памяти святителя Питирима, Тамбовского чудотворца»²⁰, «Сораспяться

18 Однако свт. Лука всё равно подобрал проповеди не на все главные праздники и знаковые дни церковного года. В книге 1-й нет проповедей на праздник Преображения Господня, в день Великой Субботы и др.

19 Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Принесём Тебе любовь нашу! Беседы в дни Великого поста. М., 2008. С. 3–9.

20 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Слово в день памяти святителя Питирима, Тамбовского чудотворца // БВ. 2013. № 13. [Архивный номер. № 1. 1945–1946 гг.]. С. 174–180.

Христу»²¹, «На слова: “Царствие Божие внутри вас есть”»²², проповедь на тему: «Торжество Православия»²³ и «День памяти Св. Апостола и Евангелиста Луки»²⁴. Кроме этого, упомянутый М. А. Поповский писал о собранном в Тамбове целом томе семидесяти семи тамбовских проповедей архиепископа Луки²⁵. По примеру приведённой выше разбивки по книгам можно допустить, что том тамбовских проповедей состоял из двух книг.

Вполне возможно, что книга 2-я компоновалась по принципу, отличному от книги 1-й, содержащей проповеди, сказанные владыкой в праздничные и воскресные дни церковного года. Косвенным подтверждением этому может быть не вошедшая в книгу 1-ю первая тамбовская проповедь владыки Луки, сказанная им 26 февраля 1944 г.²⁶, то есть через неделю после приезда в Тамбов. Эта речь не имеет отношения к церковному календарю, она была вводной и носила программный для епархии характер. Содержание проповеди возбуждало религиозные чувства прихожан, новый архипастырь призывал их к участию в возрождении храма и церковной жизни в Тамбовской области. Эту проповедь владыки Луки записывали не только прихожане Покровского храма, но и представители компетентных органов. Протоиерей В. Лисюнин в монографии приводит текст первой проповеди святителя, ссылаясь на Госархив Тамбовской области (ГАТО)²⁷. В своей диссертации отец Виктор отмечает, что «в документах фонда Уполномоченного по Тамбовской области, хранящегося в ГАТО, текст (первой проповеди. — С. К.) приводится в пересказе; полного текста не имеется, тогда как в ГАРФ²⁸ он есть»²⁹. Из этого следует, что в столицу направляли полные тексты

- 21 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Избранные творения / редактор-сост. А. З. Лобанова. М., 2016. С. 111–113.
- 22 Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе, 1946–1948 гг. Краматорск, 2009. С. 5–6.
- 23 Косачёв И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е. Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение, 1877–1961 / отв. ред. А. Е. Яковлев. СПб., 2013. С. 376.
- 24 Лисюнин В. Ф., свящ. Тамбовская Голгофа святителя Луки. С. 373–377.
- 25 Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. С. 389.
- 26 Лисюнин В. Ф., свящ. Тамбовская Голгофа святителя Луки. С. 27–28.
- 27 Ссылка на: Докладная записка уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК СССР по Тамбовской области Медведева председателю Совета по делам РПЦ при СНК СССР Г. Г. Карпову от 19 марта 1944 г. // ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 53. Л. 9.
- 28 Государственный архив Российской Федерации.
- 29 Лисюнин В. Ф., прот. Возрождение Тамбовской епархии в годы служения святителя Луки (Войно-Ясенецкого). С. 62. Автор приводит следующую ссылку на первоисточник: Информационные отчеты уполномоченных о работе и положении и деятельности РПЦ по РСФСР

проповедей священнослужителей, без сокращений и корректировок, а на местах при необходимости оставляли конспекты.

Не вошла в книгу 1-ю тамбовских проповедей и прощальная речь, сказанная архиепископом перед прихожанами Покровского храма Тамбова 19 мая 1946 г. Её приводит в своей работе протоиерей Алексей Гирич³⁰. Возможно, что текст речи святителя приведён автором не полностью, но из него ясно, что эта проповедь тоже не имеет отношения к памятям церковного года.

Заключение

Подводя общий итог, отметим, что в библиотеке Московской духовной академии хранится богатое гомилетическое наследие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), состоящее из двенадцати книг оригинальных машинописных проповедей тамбовского и симферопольского периодов служения святителя. Все они в хорошем качестве и доступны для исследователей. Что касается тамбовского периода (1944–1946), то на сегодняшний день предварительно можно вести речь об известных 53 оригинальных тамбовских проповедях владыки, хранящихся в библиотеке Московской духовной академии, и о восьми выявленных опубликованных проповедях архипастыря, которые согласно указанным датам сказаны им в Тамбове, но не вошли в исследованную книгу 1-ю тамбовских проповедей. Также заметим, что многие проповеди владыки Луки тамбовского периода с середины 1990-х гг. до сих пор публикуются в различных изданиях. Но несмотря на то, что даты произнесения опубликованных проповедей такие же, как и в оригинале из библиотеки Московской духовной академии, стилистически и по тексту проповеди отличаются от оригинала.

за III квартал 1944 г.; переписка с уполномоченными. Том 2 // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 9. Л. 8–8об.

30 Гирич А., *прот.* Служение святителя Луки (Войно-Ясенецкого) на Тамбовской кафедре, 1944–1946 гг. Дипломная работа по предмету «История Русской Церкви». Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2011. URL: http://hram-vs.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=861%3Aa1106091&catid=78%3Aabout-svt-luka&Itemid=124&limitstart=0.

Источники

- Докладная записка уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК СССР по Тамбовской области Медведева председателю Совета по делам РПЦ при СНК СССР Г. Г. Карпову от 19 марта 1944 г. // ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 1. Д. 53. Л. 9.
- Информационные отчеты уполномоченных о работе и положении и деятельности РПЦ по РСФСР за III квартал 1944 г.; переписка с уполномоченными. Том 2 // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 9. Л. 8–8 об.
- Лука (*Войно-Ясенецкий*), *свт.* Принесём Тебе любовь нашу! Беседы во дни Великого поста. М.: Сестричество во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2008.
- Лука (*Войно-Ясенецкий*), *свт.* Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе, 1946–1948 гг. Краматорск: Тираж-51, 2009.
- Лука (*Войно-Ясенецкий*), *архиеп.* Слово в день памяти святителя Питирима, Тамбовского чудотворца // БВ. 2013. № 13. [Архивный номер. № 1. 1945–1946 гг.]. С. 174–180.
- Лука (*Войно-Ясенецкий*), *архиеп.* Избранные творения / редактор-сост. А. З. Лобанова. М.: Сибирская Благовонница, 2016.
- Проповеди архиепископа Луки в Тамбове, 1944–1946 гг. // Библиотека МДА. К. 1. (Машинопись).
- Проповеди архиепископа Луки в Симферополе, 1946–1957 гг. // Библиотека МДА. Т. 1–9. (Машинопись).

Литература

- Гирич А., *прот.* Служение святителя Луки (Войно-Ясенецкого) на Тамбовской кафедре, 1944–1946 гг. Дипломная работа по предмету «История Русской Церкви». Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2011. [Электронный ресурс]. URL: http://hram-vs.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=861%3Aa1106091&catid=78%3Aabout-svt-luka&Itemid=124&limitstart=0 (дата обращения: 12. 03. 2021).
- Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е. Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение, 1877–1961 / отв. ред. А. Е. Яковлев. СПб.: ВМедА; Дмитрий Буланин, 2013.
- Лисюнин В. Ф., *свящ.* Тамбовская Голгофа святителя Луки (по свидетельствам очевидцев): монография. Тамбов: ТГУ им. Г. Р. Державина, 2012.
- Лисюнин В. Ф., *прот.* Возрождение Тамбовской епархии в годы служения святителя Луки (Войно-Ясенецкого): на материале государственных, ведомственных и частных архивов. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2019.
- Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Париж: YMCA-Press, 1979.

Source Analysis of Homiletic Heritage St. Luke (Voino-Yasenetsky) from the Library of the Moscow Theological Academy³¹

Semyon V. Kozhevnikov

PhD in Economic Sciences

MA in Theology

executive director ООО «RAMiKS»

8a, st. 52 district, Krasnoyarsk 660068, Russia

semenk2011@yandex.ru

For citation: Kozhevnikov, Semyon V. "Source Analysis of Homiletic Heritage St. Luke (Voino-Yasenetsky) from the Library of the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 213–228 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.011

Abstract. The aim of the study is a source study of the homiletic heritage of Saint Luka (Voino-Yasenetsky), stored in the library of the Moscow theological academy. The author of the article clarifies the sequence, quantity and quality of the available typewritten volumes and books. The number and volume of the Arch-priest's preserved sermons are given. For a more detailed and visual analysis, the content of Saint Luka's original sermons was used based on the Tambov period of his life (1944–1946). This example shows composition of the sermons together with corrections, errors, typos and inaccuracies in them. The assumptions on the origin of the sermons are made. Comments are given on the generally known number of the Tambov sermons of the Saint, including those that are not in the library of the Moscow theological academy. The topic studied in this article is raised for the first time.

Keywords: source study, the library of the Moscow Theological Academy, Saint Luka, sermons, homiletics.

References

- Girich A. (2011) *Sluzhenie svyatitelya Luki (Voino-Yasenetskogo) na Tambovskoi kafedre (1944–1946 gg.)*. Diploma Work on the Subject «History of the Russian Church». Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in Russian). Available at: http://www.hram-vsr.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=861%3Aa_1106091&catid=78%3Aabout-svt-luka&Itemid=124&limitstart=0 (12. 03. 21).
- Kosachev I. D., Gladkikh P. F., Iakovlev A. E. (ed.) (2013) *Professor V. F. Voino-Yasenetskij — arkhiepiskop Luka: vrachevanie i sviashchennosluzhenie (1877–1961)* [Professor V. F. Voino-Yasenetskij — Archbishop Luka: Practice of Medicine and Priesthood (1877–1961)]. St. Petersburg: VMedA; Dmitrii Bulanin (in Russian).

31 Research advisor – Candidate of Geological and Mineralogical Sciences, Senior Lecturer of Department of New Technologies in Liberal Arts Education of the Institute of Distance Learning in St. Tikhon's Orthodox University, Deacon Nikolai Serebryakov.

- Lisyunin V. F. (2012) *Tambovskaya Golgofa svyatitelya Luki (po svidetel'stvam ochevidtsev)* [Tambov Golgotha of St. Luka (According to Eyewitnesses)]. Tambov: Izdatel'skii dom TGU im. G. R. Derzhavina (in Russian).
- Lisyunin V. F. (2019) *Vozrozhdenie Tambovskoi eparkhii v gody sluzheniya svyatitelya Luki (Voino-Yasenetskogo): na materiale gosudarstvennykh, vedomstvennykh i chastnykh arkhivov* [Revival of the Tambov Diocese During St. Luka's (Voino-Yasenetsky) Ministering: Based on the Material of State, Departmental and Private Archives]. Dis... PhD in Theology. Sergiev Posad: Moscow Theological Academy (in Russian).
- Popovskij M. A. (1979) *Zhizn' i zhitie Voino-Yasenetskogo, arkhiepiskopa i khirurga* [The Life and Vita of Voino-Yasenetsky, Archbishop and Surgeon]. Paris: YMCA-Press (in Russian).
- Voino-Yasenetskii L. (1944–1946) *Propovedi arkhiepiskopa Luki v Tambove 1944–1946 gg* [Archbishop Luka's Sermons in Tambov 1944–1946]. [Typescript]. Sergiev Posad: Library of the Moscow Theological Academy (in Russian).
- Voino-Yasenetskii L. (1946–1957) *Propovedi arkhiepiskopa Luki v Simferopole, 1946–1957 gg.* [Archbishop Luka's Sermons in Simferopol, 1946–1957], 9 vols. [Typescript]. Sergiev Posad: Library of the Moscow Theological Academy (in Russian).
- Voino-Yasenetskii L. (2008) *Prinesem Tebe lyubov' nashu! Besedy vo dni Velikogo posta* [We will Bring our love to You! Talks During the Lent]. Moscow: Izdatel'stvo Sestrichestva vo imya svyatitelya Ignatiya Stavropol'skogo (in Russian).
- Voino-Yasenetskii L. (2009) *Speshite idti za Khristom! Propovedi v Simferopole (1946–1948 gg.)* [Hurry up to Follow Christ! Sermons in Simferopol (1946–1948)]. Kramatorsk: Tirazh-51 (in Russian).
- Voyno-Yasenetsky L. (2013) “Slovo v den' pamiati sviatitelia Pitirima, Tambovskogo chudotvortsya” [“The Word on the Day of the Memory of St. Pitirim, the Tambov Wonderworker”]. *Bogoslovskiy vestnik*, no. 1 (13), pp. 174–180 (in Russian).
- Voyno-Yasenetsky L., Lobanova A. Z. (ed.) (2016) *Izbrannye tvoreniia* [Selected Works]. Moscow: Sibirskaiia Blagozvonitsa (in Russian).

АГИОГРАФИЯ

ЛАВРА СВ. САВВЫ ОСВЯЩЕННОГО В ИЕРУСАЛИМЕ В ВОСПОМИНАНИЯХ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ XIX В.

Барвара Викторовна Каширина

доктор филологических наук
профессор ФГБОУ Российская академия живописи, ваяния
и зодчества Ильи Глазунова
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 21
kog@glazunov-academy.ru

Для цитирования: *Каширина В. В.* Лавра св. Саввы Освященного в Иерусалиме в воспоминаниях русских паломников XIX в. // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 229–262. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.012

Аннотация

УДК 2-283 (271.2-788)

При воссоздании духовной истории Палестины важное значение имеет комплексное изучение паломнической литературы. Цель настоящей статьи — проанализировать воспоминания паломников XIX в. о Лавре св. Саввы Освященного не только как литературные произведения, но и как важные источники по истории палестинского подвижничества. Методология исследования базируется на комплексном применении традиционных научных методов: источниковедческого, историко-логического и сравнительно-исторического. В статье по воспоминаниям паломников XIX в. реконструирован уклад монашеской жизни савваитов, рассказано о духовном облике настоятеля Лавры игумена Иоасафа. В отдельных разделах проанализировано влияние рукописного наследия Лавры на литературное наследие членов Русской духовной миссии, известных русских богословов XIX в. свт. Феофана Затворника и архимандрита Леонида (Кавелина).

Ключевые слова: Лавра св. Саввы Освященного, Палестина, свт. Феофан Затворник, архимандрит Леонид (Кавелин), воспоминания.

Введение

Лавра св. Саввы Освященного — древнейший монастырь, находящийся в Иудейской пустыне, в долине Кедрон. Она была основана прп. Саввой в конце V в. В монастыре подвизалось много отшельников, среди них — прп. Иоанн Дамаскин, церковный гимнограф, автор известных церковных песнопений.

Историческое и духовное значение Лавры св. Саввы для Палестины очень точно определил А. Н. Муравьёв в «Письмах с Востока», сравнив её с Лаврой прп. Сергия:

«Приветствую Вас из Лавры Саввы Освященного, как бы из нашей родственной прп. Сергия, потому что здесь великий отшельник Савва то же для Палестины, что для России Сергий»¹.

Для русских читателей одним из первых описал древнюю Лавру игумен Даниил², посетивший её в начале XII в. В XIX в. благодаря очеркам и воспоминаниям русских паломников древняя палестинская Лавра стала хорошо известной в России. По замечанию Н. Н. Лисового, «XIX век стал временем чрезвычайного развития древнего церковного феномена, давно, казалось, забытого в народном и церковном обиходе, — русского православного паломничества. Если в первый свой приезд в Палестину (1830) А. Н. Муравьёв встретил в Иерусалиме около двух десятков застрявших в связи с войной российских паломников, то к середине столетия их бывало в Святой Земле от 200 до 400 человек в год»³.

В 1847 г. была учреждена Русская духовная миссия в Иерусалиме, членами которой в разные годы были выдающиеся церковные деятели, писатели, учёные. Первая миссия в составе начальника архимандрита Порфирия (Успенского), иеромонаха Феофана (Говорова) и студентов Санкт-Петербургской духовной семинарии Петра Соловьёва и Николая Крылова прибыла на Святую Землю в 1848 г. Вторую духовную миссию (1858–1863), в состав которой вошли оптинские иеромонахи Ювеналий (Половцев), Леонид (Кавелин) и послушник Александр Яновский, возглавил епископ Мелитопольский Кирилл (Наумов). Начальником третьей миссии (1864–1865) был назначен архимандрит Леонид (Кавелин), четвёртой — архимандрит Антонин (Капустин) (1865–1894).

1 *Муравьёв А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. СПб., 1851. Ч. 2. С. 93.

2 См.: «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 58–59.

3 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 13–14.

Практически все паломники, посещавшие Палестину в середине XIX в. оставили воспоминания об обители прп. Саввы Освященного, а также о её настоятеле — старце Иоасафе, авторитет которого был настолько высок, что он был избран духовником патриарха Иерусалимского и первых членов Русской духовной миссии. В этой связи воспоминания паломников можно рассматривать не только как литературные произведения, но и как важный источник по истории палестинского подвижничества XIX в.

В статье по воспоминаниям паломников XIX в. реконструирован уклад монашеской жизни савваитов, рассказано о духовном облике настоятеля Лавры игумена Иоасафа. В отдельных разделах проанализировано влияние книжного наследия Лавры на литературное наследие членов Русской духовной миссии, известных русских богословов XIX в. свт. Феофана Затворника и архимандрита Леонида (Кавелина).

1. Местоположение Лавры св. Саввы Освященного

Лавра св. Саввы Освященного располагалась в сердце Иудейской пустыни. Дорога в Лавру, сопряжённая со многими трудностями и опасностями, оставалась в памяти всех путешественников. Как вспоминал К. А. Соколов, «лошади, будто дикие козы, ловко цепляясь за камни, терпеливо карабкались на грозно нависшие вершины или, упираясь передними ногами, медленно и осторожно спускались в ущелия. Сидеть прямо не было возможности; мы то припадали к голове коня, думая, как бы держаться на нём, в случае если лопнет седельная подпруга, то почти опрокидывались на хребет, дабы равновесием облегчить трудность спуска. И горе тому путнику, который упадёт с коня или непривычный конь которого поскользнётся хоть на одном камне, — скорая смерть должна быть ему единственным утешением, ибо рука никакого друга не в состоянии подать ему облегчения, никакие старания не спасут от жесточайших страданий при неминуемых увечьях»⁴.

Суровая обитель, или, как писал А. С. Норов, «поразительно грозное и мрачное ущелье Лавры св. Саввы»⁵, поражала всех путешественников, по выражению М. Н. Дохтурова, «диким величием окружающей её природы»⁶.

4 Соколов К. А. Путевые впечатления по Палестине и Сирии весной 1853 года. М., 2017. С. 85.

5 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. СПб., 1878. С. 50.

6 Дохтуров М. Н. Поездка на Восток. СПб., 1863. С. 215.

Вот как описывал свои впечатления от Лавры А. С. Норов, который посетил обитель во время своего первого путешествия на Святую Землю в 1834–1836 гг.: «С первого взгляда, здания этой обители составляют одно целое с дикою горою, из которой они образованы, — по одинаковому цвету камней. Четверосторонняя башня венчает темя главной скалы; другая башня, подобная ей, стоит ниже. Обитель обнесена высокими стенами; прочие здания, с плоскими террасами, сходят уступами в дикое ущелие. Здесь увидел я впервые в Палестине, на куполе, утешительное знамение креста — оно укрыто пустынею!»⁷

Вернувшись в Святую Землю спустя многие годы, в 1861 г., А. С. Норов ещё раз посетил эту пустынную обитель и снова был поражён её грозным и строгим величием: «Несмотря на моё давнее знакомство с этим страшным уединением, внезапный вид на эту грозную пропасть удивил и как бы испугал меня. Медленно поднялись мы по ужасным скалам к твёрдым стенам монастыря, которыми иноки тщательно отделены от соприкосновения с мирянами. Доступ туда может быть только с этой одной стороны, потому что другая сторона обращена в глубокую отвесную пропасть, по которой и козы не могут к ним добраться»⁸.

Архимандрит Леонид (Кавелин), посещавший Лавру неоднократно во время своего служения в Русской духовной миссии, писал: «Сомневаюсь, чтобы на всей земной поверхности существовало какие-нибудь человеческое жилище в месте более диком и ужасном, нежели то, где воздвигнута эта уединённая обитель»⁹.

Как правило, янычар, сопровождавший группу паломников при подъезде к монастырю, давал знак о прибытии путников выстрелом из пистолета. Дежурный монах открывал небольшое окно, которое располагалось сверху и из которого обыкновенно подавалась милостыня бедуинам, а затем звонил в колокол при помощи верёвки, которая была проведена от него вниз. Братия, услышав колокол, осторожно открывали врата обители¹⁰.

Как писал инок Парфений (Агеев), «отцы, увидавши нас из Лавры, начали звонить в колокола; звон очень порядочный. Когда мы подошли ко вратам, нескоро нас пустили. Ибо пускают с осторожностью,

7 Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. СПб., 1844. Ч. 2. С. 53.

8 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. С. 50.

9 Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника. М., 2008. С. 316.

10 См., например: Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. С. 58; Дохтуров М. Н. Поездка на Восток. С. 215. Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. С. 316.

потому что боятся арабов. Прежде осмотрели кругом башни: нет ли где близко арабов. Потом отворили нам маленькую железную дверь, в которую едва с нуждой пролезли. Когда взошли, думали, что уже в монастыре; но посмотрели, а ещё нет. Когда мы все взобрались, тогда первую дверь заперли и стали другую отпирать, подобную первой»¹¹.

2. Внутреннее устройство Лавры

Вступая в обитель, все путники поклонялись часовне, где ранее находились мощи основателя обители — св. Саввы, которые во время крестовых походов в 1256 г. были вывезены в Венецию и возвращены в обитель лишь в 1965 г.

Потом следовали в кафоликон Лавры — в собор Благовещения Пресвятой Богородицы, который в середине XIX в. был значительно поновлён и украшен благодаря пожертвованиям из России.

Подробное описание собора середины XIX в. оставил А. Н. Муравьёв, посетивший Лавру во время своего второго путешествия по Святой Земле в 1849–1850 гг.: «Внутри соборной церкви Благовещения я изумился её благолепию после того убожества, в каком её оставил: всё было обновлено и украшено; иконостас сооружён изящно, стены отчасти расписаны, помост устлан великолепным мрамором и подле церкви с северной стороны особенный притвор весьма прилично был устроен вместо трапезы для старческих собраний; сердце порадовалось при виде таких успехов. Я приложился в алтаре к честным главам трёх именитых отшельников юдоли плача, Ксенофонта и чад его Аркадия и Иоанна, и к древней иконе ктитора св. Саввы в иконостасе, недавно украшенной богатою ризою, пред которою горит неугасимая лампада; под нею ещё древнейшая изображает успение св. Саввы: он лежит на мертвенном одре с иконою Матери Божией на груди, а подле, на полу, простёрта та убогая рогожка, с которой его подняли; пред усопшим стоит патриарх Иерусалимский Пётр в фелони, но без митры со всем своим клиром; тут же иноки латинские в западных одеждах, потому что в то время ещё не отделилась церковь их от православия; я постараюсь списать для себя сию замечательную икону. Достойны внимания и древние царские врата, на которых изображены, вместо евангелистов, четыре великих отшельника: Харитоний, Евфимий, Савва

11 Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения. М., 1855. Ч. 4. С. 61.

и молчальник Иоанн, благовествовавшие слово Божие святою своею жизнью в сей дикой пустыни»¹².

Инок Парфений также отмечал, что Благовещенский собор — «храм богатый, убранный наподобие афонских. Иконостас новый, резной работы и вызлащенный; иконы все российские высокой греческой работы, писаны в Москве. Местные — все в серебряных вызлащенных ризах. Паникадила и подсвечники — всё из России»¹³.

Однако, по замечанию отца Антония (Бочкова), эти изменения разочаруют «любителей древности», которые смогут найти старинные иконы только в кельях и на террасе¹⁴.

Известно, что на Святой Земле свт. Феофан изучал иконопись. В отчете Русской духовной миссии за 1850 г. отмечено, что он «хорошо написал весьма большую икону Распятия Христова для Архангельского монастыря и образ Саввы Освященного в человеческий рост для обители сего угодника Божия»¹⁵. О том, что икона кисти свт. Феофана «весьма удачного выполнения» находилась в «паперти с левой стороны входной двери» Благовещенского собора Лавры, упоминает архимандрит Антоний (Капустин) в книге «Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году»¹⁶.

3. Устав обители

Жизнь монахов многие паломники называли ангельской из-за сугубых молитвенных подвигов, а также из-за сурового климата, который требовал от отшельников полного самоотвержения и аскезы.

Образ жизни савваитов поражал всех паломников. Как отмечал А. С. Норов, «жизнь отшельников обители св. Саввы называли некогда жизнью ангельскою, и ныне она исполнена самоотвержения; их кельи, иссечённые в скалах, в знойные дни лета, раскаляются как печи; тогда иноки ложатся спать посреди пола, не касаясь стен, и принуждены

12 *Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. 2. С. 97–98.

13 Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения. Ч. 4. С. 61.

14 См.: Русские поклонники в Иерусалиме. Сочинение игумена Черемнецкого монастыря Антония (Бочкова) // ЧОИДР. 1874. № 4. С. I–IX, 1–99. Отд. изд. М., 1875. С. 73–74.

15 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. М., 2016. Т. 1. С. 361.

16 *Антонин (Капустин), архим.* Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. М., 2007. С. 233.

бывают обливать их водою, если нет недостатка в воде; источник часто иссякает или бывает недоступен по причине нападений бедуинов; тогда им остаются одни дождевые водохранилища, и этой воды едва достаёт для братий. Раскалённые стены скал не простывают и ночью, равно как и каменные плоскости террас, так что иноки окружены постоянно удушливою атмосферою»¹⁷.

Само пребывание в этих суровых условиях было вышеестественным для человека; особенно «при нестерпимом зное от раскалённых скал каждый день есть настоящий подвиг»¹⁸.

В обители, где свято хранился «древний чин монашества и благолепие церковное»¹⁹, для русских паломников служили литургию по традиции на церковнославянском языке.

Устав обители достаточно подробно описал А. С. Норов, который записал его со слов монаха Моисея во время своего первого путешествия на Восток. Иноки «встают за час до заутрени и приуготовляются к ней молитвою. Заутреня начинается в полночь и продолжается до четвёртого часа. Через два часа отдохновения начинается литургия и кончается к восьми часам утра, а по праздникам позднее. После литургии иноки собираются на паперть и им подают по чашке кофею и по сухарю, весом в два золотника, также по пяти или шести смокв или по горсти изюму; за сим расходятся по кельям, на покой или на частную молитву. В два часа звонок сзывает к трапезе; там перед каждым иноком ставится небольшая чашка с варёной чечевицей без масла и несколько слив, которые один раз в неделю заменяются ревитом или горохом с маслом, а изредка солёною рыбою. Пять дней в неделю бывает по одной трапезе, а в субботу и воскресенье полагается и ужин; в эти два дня во время мясоеда подают сыр, масло и яйца или вместо них рис. После обеда служащий иеромонах благословляет каждого — и расходятся по кельям. В пять часов ударяют в било к вечерне, которая продолжается два часа. Через час отдохновения — повечерье, и расходятся на покой. В мясоеды приобщаются святым таинам через две недели; а во все четыре поста — каждую неделю. Великим постом, в первую и Страстную недели, бывает только одна трапеза в среду и состоит только из варёных фруктов. Для поддержания здоровья дозволяется некоторым инокам ходить на прогулку к Мёртвому морю и на Иордан для собирания целебных трав. Некоторые из иноков, подвизаясь на духовные труды,

17 Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. С. 61–62.

18 Муравьёв А. Н. Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. 2. С. 101.

19 Русские поклонники в Иерусалиме. С. 76.

проникают в пустыни по ту сторону Мёртвого моря, в кочевья бедуинов, из которых многие — христиане, но токмо по имени, не имея настоящего понятия о вере Христовой. Иноки обители св. Саввы привлекли многих из них к Православной Церкви»²⁰.

Строгость устава и чинность лаврского богослужения отмечал и инок Парфений:

«Вечерню правили по уставу Святой Горы Афонской, чинно, кротко, не борзясь. Стихиры пели все с канонархом. На стиховне также все подходили прикладываться к иконам»²¹.

О занятиях братии инок Парфений писал:

«Послушания почти нет, только разве что ради трапезы. Рукоделием в келиях занимаются каждый по своей воле: кто из камня делает чашицы, солонички, кто — чётки. Пропитание имеют от поклонников, а чего недостает, то дополняет Иерусалимская патриархия»²².

4. Образ жизни савваитов

Весь строй монастырской жизни, суровая окружающая природа отрешали иноков от всех мирских привязанностей и настраивали сердца на созерцательную молитвенную жизнь.

Как писал К. А. Соколов, «ничто не может нарушать здесь религиозных размышлений иноков; мысли не могут устремляться ни на что мирское, кроме непрерывной молитвы, строгого постничества и прочих духовных подвигов. Образ вечного покоя и тишины, не нарушаемой ежедневно, представляется духовной братии при воззрении на однообразие окружающей их природы, которая также отказалась здесь от всего живого, которая ни одной травке не позволяет своей растительностью нарушать гробовое усыпление окрестности. Как вне монастыря, так и внутри его ничто не напоминает отшельникам об оставленном ими мире со всеми красотами его. Куда ни обернётесь, куда ни посмотрите — везде смерть, одна смерть prepares мысли и сердца их к вечному покою праведных, к минуте переселения в мир таинственный»²³.

20 Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. С. 62–63.

21 Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския. Инока Парфения. Ч. 4. С. 62.

22 Там же. С. 63.

23 Соколов К. А. Путевые впечатления по Палестине и Сирии весной 1853 года. С. 87.

Многие паломники описывали удивительное «безмолвие пустыни», которое позволяло хотя бы на короткое время заглянуть в своё сердце, услышав в нём дивное эхо небесного мира, которое обычно заглушается непрерывными мирскими хлопотами.

А. Н. Муравьёв писал:

«Долго оставался я на террасе, прислушиваясь к таинственной тишине юдоли плача; изредка слышались только крики лисиц или шорох невидимого зверя между камней, а может быть, и бродящего бедуина: вот истинное безмолвие пустыни»²⁴.

А. С. Норов также долго в безмолвии сидел на этой террасе:

«С террасы, даже с башни, называемой Юстиниановой, ничего не видно по сторонам, кроме одних чёрных отвесных скал; горизонт закрыт отвсюду. Виден только один свод небесный, указывающий путь в мир невидимый. Я провёл часть ночи на террасе и при окружающем меня глубоком мраке, невольно имел перед собою постоянно одно только звёздное небо, говорящее мне: “В дому Отца Моего обители много сущ”»²⁵.

Днём на другой стороне ущелья паломники хорошо видели многочисленные пещеры, в которых подвизались первые отшельники. Им показывали и пещеру, в которой подвизался основатель Лавры прп. Савва Освященный.

Лавра прп. Саввы Освященного — место монашеского подвига великого и талантливого гимнотворца прп. Иоанна Дамаскина, который, по словам архимандрита Антонина (Капустина), совмещал в себе таланты «знаменитого подвижника, богослова, философа, историка, ритора, математика, певца, грамматика и политика»²⁶. В келье подвижника была устроена церковь, на западной стороне которой находилась гробница и «заставленное решёткою отверстие в пещеру»²⁷, в которой подвизался святой, который по меткому выражению игумена Антония (Бочкова), «наполнил свою славою не только тесное ущелие Кедрона, но и всю вселенную»²⁸.

После богослужения монахи потчевали скромной трапезой зверей и птиц, которые нарочито к этому времени собирались около обители. Это простое монашеское утешение описано у многих паломников.

24 Муравьёв А. Н. Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. 2. С. 107.

25 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. С. 51.

26 Антонин (Капустин), архим. Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. С. 237.

27 Там же.

28 Русские поклонники в Иерусалиме. С. 74.

Как правило, в кормлении зверей и птиц принимали участие и паломники. А. С. Норов писал:

«Я был свидетелем теперь одного детского развлечения иноков. После обедни они пришли в церковные сени и сели на каменные скамьи; им поднесли по одной чашечке кофе, и сам игумен начал раздавать каждому по пригоршне изюму; за сим мы пошли вверх на террасы; с нашим появлением вдруг начали прилетать один за одним несколько скворцов, тогда как в этом безжизненном месте редко показываются какие-либо животные. Удивлённые этим собранием воздушных гостей, мы просили отца Иоасафа объяснить нам их присутствие. В ответ на это он начал бросать находящиеся ещё при нём изюминки, и вскоре наша терраса покрылась этими птицами; с прекращением лакомства они разлетелись, и только один раз в день постоянно в этот час являются утешать отшельников»²⁹.

По воспоминаниям Н. П. Поливанова, около Юстиниановой башни был

«разведён маленький огород, на одной из террас, <земли> навезено здесь аршина на 2, тут на каких-нибудь 4 квад<ратных> саженьях можно найти виноград, гранаты, фиги, салат, капусту, клумбоч<у> цветов и резервуар для воды, глубиною не более в 2 арш<ина>»³⁰.

Монахи сами пекли хлеб, который, по свидетельству архимандрита Антонина (Капустина), был «хотя и пшеничный, чернее нашего ржаного хлеба, тяжёл, рассыпчив, скоро черствеет и, сочерствевши, не поддаётся ни на какой зуб, — впрочем, питателен и, мягкий, даже вкусен»³¹.

5. Настоятель Лавры игумен Иоасаф

Монашескую общину обители возглавлял отец Иоасаф, «достопочтенный отец игумен Иоасаф, говорящий по-русски, человек святой жизни, истинный отшельник, чуждый мирской суеты и корысти»³², которого по смирению и святости жизни паломники невольно сравнивали с основателем Лавры.

Известно, что отец Иоасаф родился в 1790 г. на Крите. В ранние годы прибыл в Иерусалим и поступил в клир Иерусалимского патриарха

29 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. С. 51.

30 Дневник путешествия в Иерусалим Н. П. Поливанова в 1861 году // Румановская Е. Л. Два путешествия в Иерусалим в 1830–1831 и 1861 годах. М., 2006. С. 123.

31 Антонин (Капустин), архим. Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. С. 239.

32 Доктуров М. Н. Поездка на Восток. С. 216.

Поликарпа (1808–1827), который рукоположил его во иеродиакона. Возлюбив всем сердцем молитвенное безмолвие, молодой инок через некоторое время удалился в обитель прп. Саввы Освященного. Дважды у отца Иоасафа был помысел покинуть Лавру, но каждый раз он оставался. В Лавре св. Саввы отец Иоасаф был рукоположен во иеромонаха и назначен экономом.

Русские иноки Мар-Сабы и паломники из России особенно ценили отца Иоасафа, поскольку тот «знал по-русски и иногда служил обедни на славянском языке»³³. Русский язык он выучил благодаря русскому монаху, которому сам был в своё время «поручен на послушание, искус и обучение»³⁴.

В начале 30-х гг. бедуины, проломив стену, вторглись в обитель и жестоко разграбили её. После нападения братия хотели совсем оставить обитель, но отец Иоасаф убедил их остаться хотя бы на малое время и не покидать место подвигов св. Саввы.

В 1831–1833 гг. Палестина и Сирия была завоёвана войсками Ибрагим-паши, который усмирил бедуинов. В результате разорительные набеги на обитель прекратились, и иноки получили возможность заняться её восстановлением. В 1845 г. отец Иоасаф был избран во игумена Лавры и за годы 30-летнего настоятельства много сделал для её восстановления: установил новый иконостас в соборном храме, построил братские кельи и гостиницу для паломников, больницу, большую цистерну и многое другое.

Отличительными чертами отца Иоасафа были евангельское смирение, простота, скромность, духовная опытность.

Как отмечал А. Н. Муравьёв, «духовная простота доходит в нём до детской невинности, всегдашняя улыбка на устах, терпение беспримерное с братиею и с арабами, которых любовь приобрёл до такой степени, что повсюду ходит один; между тем он общий духовник и русских и греков, потому что одарён глубокою пронизательностью и начитан духовных книг, знает все жития св. отшельников и любит их как присных. Это достойный преемник и подражатель св. Саввы...»³⁵.

Почтенный настоятель строгой Лавры ничем внешне не выделялся среди своих собратьев. Как писал А. Н. Муравьёв,

«почтенный старец Иоасаф встретил нас во вратах обители, вместе с убогою братиею, между которою нельзя было отличить смиренного игумена; его грубая одежда казалась более ветхою, нежели у прочих иноков, и он везде старался показать себя последним, а не первым»³⁶.

33 *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 2. С. 117.

34 Там же.

35 *Муравьёв А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. 2. С. 95.

36 *Муравьёв А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. 2. С. 96.

Архимандрит Антонин (Капустин), оставивший воспоминания о посещении Лавры Саввы Освященного в 1857 г., также отмечал простоту и смирение настоятеля: «Я смело могу уверить, что никому (постороннему) и в голову не пришло бы, что это игумен (называется и архимандритом) Лавры. Последний послушник известных мне монастырей держит себя важнее этого нелестнейшего раба Божия»³⁷.

Старец Иоасаф учил монашеским добродетелям не словом, а примером своей жизни:

«Всю жизнь свою он помнил, что живёт в той земле, где Сам Господь был слугою; поэтому он никогда никому ничего не приказывал, а только просил, и готов был исполнять сам все низшие должности, и ни одной из них не считал унижительной для себя; в церкви он пел и читал на клиросе, в келье сам мыл для себя бельё»³⁸.

Когда паломники попадали в келью отца Иоасафа, они невольно сравнивали её с кельями первых подвижников христианства. Как писал С. И. Пономарёв,

«келья его, где едва можно поворотиться, достойна первых подвижников: одна комната полусветлая, с маленьким оконцем, вся около 4 аршин; у стены — три доски на подставках, на них рогожа: это его постель; в углу икона Божией Матери, у другой стены, на полке; богослужебные книги: это всё её убранство; в уголку заметен гвоздик, на котором он вешал свою рясу. <...> И в этой келье он прожил бессменно 58 лет»³⁹.

За внешним смиренным обликом отца Иоасафа скрывался глубокий монашеский опыт и основательное знание святоотеческой традиции.

По свидетельству С. И. Пономарёва, старец Иоасаф успел «много перечитать священных книг и стяжал сильный духовный разум и редкую пронизательность. Он знал все жития св. отшельников, тщательно собирал предания и записывал всякое доброе дело и слово своих сподвижников в домашний патерик. И всё это живо сохранилось в его светлой памяти. Многим не приходило и на мысль, чтобы столь глубокие познания таились под оболочкою его простоты, по-видимому грубой»⁴⁰.

37 Антонин (Капустин), архим. Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. С. 231.

38 Пономарёв С. И. Игумен Лавры преп. Саввы Освященного о. Иоасаф. М., 1874. С. 10 (отд. отт. из «Душеполезного чтения». 1874. Май).

39 Там же.

40 Там же.

Хорошо зная жития и писания святых отцов, старец Иоасаф почитал дни их памяти:

«Любовь его к святым отцам особенно выражалась в его путешествиях по обширной пустыне св. Града. Он любил их как своих присных и ничто не могло удержать его от чествования их памяти на местах их подвигов. В прежнее время страхов арабских, он не раз подвергался грабежу в своих путешествиях к Иордану»⁴¹.

Обладая духовной рассудительностью и хорошо зная русский язык, старец Иоасаф был духовником членов Русской духовной миссии и многих русских паломников.

О том умиротворении, которое получали паломники после исповеди у отца Иоасафа, писал протоиерей Григорий Дюков, который посетил Святую Землю в 1869 г.:

«Боже мой, какая простота и бедность, какое смирение в этом старце! Я застал его на фондарики, сидящим на полу, на рогозине, подле него лежала книга; он был одет в короткое полукафтанье, наподобие свитки, в одних чулках, на голове у него послушническая шапочка; лицо бледное, истощённое постом и бдением; кротость во взоре, тихость и смирение в речах; по внешнему виду никто не подумает, чтобы он был иеромонах, а не то что архимандрит и притом настоятель; казалось, что он принадлежит земле только слабою оболочкою его тела, но дух весь погружён в небесное. При исповеди, которую он принимал по-русски (он хорошо знает по-русски), он, между прочим, произнёс: "...за мой труд, подъятый для поклонения Живоносному Гробу Господню и другим св. местам, Господь Бог простит мои грехи". О, сколько тайного утешения пролил он в бедную душу мою!..»⁴²

Старец Иоасаф очень хорошо знал библейскую и древнюю археологию. Поистине счастливы были паломники, посещавшие святые места вместе с отцом Иоасафом, который очень хорошо знал все места, где когда-то давно находились иноческие обители, и был замечательным проводником.

«Никто лучше его не мог объяснить в пустыне развалины обителей, так как он посещал их и сам неоднократно; никто лучше его не знал едва видных тропинок пустынных, так легко ускользающих от глаза. Пеший, с посохом в руках, бодро шёл он впереди, потому что по смирению никак не хотел

41 Пономарёв С. И. Игумен Лавры преп. Саввы Освященного о. Иоасаф. М., 1874. С. 12.

42 Дюков Г., *прот.* Заметки и воспоминания поклонника по святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. Харьков, 1872. С. 175–176.

сесть на мула; пешком попевал он за всадниками и только изредка, на горах, после настоятельных просьб, позволял он себе сесть на осла и отдыхал от трудного пути по бесприютным вершинам. В пути то и дело указывал остатки обитателей, передавал все сказания и предания о них, указывал и объяснял следы святости и древности. И как он был счастлив, когда где-нибудь в пути мог отслужить литургию, которую в таком случае совершал на славянском языке!»⁴³

Главное дело инока — молитва, и она всегда была на устах у старца. По воспоминаниям С. И. Пономарёва,

«молитва не покидала его ни в каком пути. Как бы ни было продолжительно странствие, как ни утомителен часто бывал зной, он, едва подкрепясь скудной пищей на вечерней остановке, уже поднимался на молитву. Опершись на свой страннический посох, он наизусть читал вечерню и утреню с кафизмами. И как умиляла его спутников такая всеобщая! И как она возбуждала их к молитве! Прочитав всю службу и правило, он без дальних приготовлений простирался на голую землю, не принимая от спутников ничего ни в изголовье, ни для покрова себе и быстро засыпал сном праведника, как воин на месте битвы, или как жнец, утомлённый дневными трудами на поле жатвы»⁴⁴.

Как свидетельствовал отец Леонид (Кавелин), пример жизни настоятеля Иоасафа «ограждает Лавру паче её высоких стен»⁴⁵, а его сопутствие сохраняет паломников от неприятных встреч с дикими жителями пустыни.

В этой связи примечательный диалог состоялся между А. С. Норovým и патриархом Иерусалимским Кириллом II во время второго путешествия писателя на Святую Землю в 1861 г.

Собираясь на Иордан, А. С. Норов попросил у патриарха Иерусалимского охрану.

«Патриарх, у которого я находился под гостеприимным кровом, бив свидетелем моих приготовлений к пути, в присутствии отца Иоасафа, спросил у меня:

— Да зачем же вам башибузуки?

— Как, — возразил я, — да доселе это так делалось, и ни один путешественник не посещал Иордана без охранной стражи.

— Да разве не с вами будет отец Иоасаф?

— Со мной, — сказал я.

43 Пономарёв С. И. Игумен Лавры преп. Саввы Освященного о. Иоасаф. С. 11–12.

44 Там же. С. 12.

45 Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. 347.

— А коль скоро он с вами, то никаких башибузуков вам не нужно; ступайте с Богом.

Старец Иоасаф скромно улыбнулся — и вскоре мы были уже в пути: я с моим племянником, с отцом Вениамином, иеромонахом нашей духовной миссии и прислугою, на арабских борзых лошадях, а отец Иоасаф, с посохом в руке, на своей ослице. Все бедуины, не только окрестностей Иерусалима, но и более дикие, заиорданские, глубоко чтут отца Иоасафа, и его присутствие служит верною порукою для безопасности»⁴⁶.

Завидя караван, бедуины, почуяв лёгкую добычу, понеслись к путникам. Однако, завидев отца Иоасафа, спокойно и дружелюбно препроводили караван к месту ночлега.

Старец Иоасаф почил в 1874 г. Свт. Феофан в письме к Н. В. Елагину называл отца Иоасафа «великим старцем»⁴⁷. Получив известие о кончине старца, писал Н. В. Елагину: «Святой был человек!»⁴⁸

6. Библиотека Лавры

Одной из главных достопримечательностей монастыря являлась библиотека, где хранились старинные фолианты. Библиотеку, которая располагалась в Юстиниановой башне, посещали многие русские паломники, но наиболее полные и яркие её описания приводятся у библиофилов, у тех, кто работал здесь профессионально и получил возможность приобрести рукописи или получить их в дар от отца Иоасафа.

Попад впервые в библиотеку монастыря в середине 30-х гг., А. С. Норов так описывал свои находки:

«К немалому удивлению, я нашёл в этой башне нестройную груду рукописей и книг. С дозволения настоятеля я занялся их разбором с большим любопытством. Я уже сказал, что в самой церкви хранится несколько рукописей; там находятся только те рукописи и книги, которые заключают в себе известнейшие творения святых отцов или церковно-служебные; там они в порядке; но эти, отброшенные и обречённые тлению, пробудили моё сожаление, и я принялся немедленно за работу. Удивление моё превратилось в радость, когда я нашёл там несколько рукописей словенских на пергаменте,

46 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. С. 31.

47 Письмо к Н. В. Елагину. От 22 декабря 1874 г. № 1081 // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собрание писем. Изд. Псково-Печерского монастыря и изд-ва Паломник, 1994. Вып. 7. С. 49.

48 Там же. С. 53.

на бомбичине и на бумаге; я начал откладывать то, что находил примечательного. Из словенских я выбрал все рукописи, сколько было; число их дошло до 15 книг, из которых две печатные; к ним я прибавил 9 рукописей греческих. Древность их была для меня несомненна и впоследствии оправдала мой выбор. Уверясь в бесполезности этих книг для монастыря, я наконец приобрёл их с благословения митрополита Иерусалимского; и конечно, любители отеческих древностей и библиографии не без любопытства прочтут описание этих приобретений⁴⁹. Небольшая библиотека, хранящаяся в церкви, включает в себе несколько драгоценных рукописей, они все греческие, и письмо многих из них принадлежит VIII, IX и X векам, а может быть, и древнейшим. Из моих рукописей, в числе греческих, древнейшие две IX века, а из словенских XIII и XIV веков»⁵⁰.

Во время второго путешествия в Иерусалим в 1861 г. А. С. Норов также посетил библиотеку и сделал новые находки, которые оставил в монастыре Святого Креста в Иерусалиме, куда поступила библиотека из лавры Саввы Освященного:

«Вспомня жатву рукописей, приобретённых мною здесь в 1835 г., я просил отца Иоасафа провести меня, несмотря на высоту крылец, в ту часть башни Юстиниановой, где были сделаны мною эти приобретения. Я радостью увидел несколько полок с тщательно установленными на них пергаменными и бомбичинными рукописными фолиантами; но в этой же комнате, в углу, я заметил целую грудку пергаменных листов из неполных разрозненных рукописей. Не смея посягать на достояние монастыря, тщательно охраняемое, я просил позволения заняться нестройною грудкою, которая обрекалась на истребление. С разрешения отца игумена, я принялся за труд, нашёл и приобщил к книгам, помещённым на полках, несколько довольно полных и очень древних рукописей: творений св. Иоанна Златоуста и Василия Великого. Тут же собрал с желанием приобрести себе, два почти полных Евангелия, но без начала и конца, одно IX, а другое X в. приблизительно, также несколько палимпсестных листов с некоторыми другими отрывками из разных сочинений, более или менее древних. Всё это составило довольно большой портфель, который я намерен был подвергнуть учёной критике знаменитого библейского филолога профессора Тишендорфа, но труды мои остались для меня напрасны. Отец игумен дарил мне всё это с тем только, чтобы я заявил о том патриарху. Я свято исполнил его приказание,

49 См.: *Востоков А.* Описание рукописных и печатных книг словенских, принадлежащих действительному статскому советнику А.С. Норову. СПб., 1836.

50 *Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. С. 59–60.

но патриарх, у которого я жил, несмотря на его близкую и дружескую связь со мною, заявил мне положительно, что он ни одного листка из привезённых мною рукописей не может мне выдать, будучи обязан хранить неприкосновенно церковное достояние. Всякое возражение с моей стороны было бы неприличным. Я утешился только тем, что всё собранное мною было передано в патриаршую Иерусалимскую библиотеку и ограждено от разорения. Рукописи, хранящиеся в Патриаршей рукописной библиотеке, монастыре Святого Креста и обители святого Саввы, требуют учёной разработки, которая будет не бесплодна. В этой последней я заметил также три весьма древних славянских типикона и несколько старопечатных книг, из коих иные как то: Триодь цветная с рукоприкладством патриарха Никона»⁵¹.

В 1861 г. А. С. Норова сопровождал его племянник Н. П. Поливанов, который вёл дневник и делал зарисовки. Его впечатления от посещения монастырской библиотеки выглядят удручающе:

«...до половины она, надо думать, растаскана путешественниками, каталога нет, библиотекаря нет. Когда мы взошли на верхушку башни, отворили нам сырую и тёмную комнату, в к<оторой> бойница заменяет окно, по двум стенам шкапы, и в них как попало стоят книги, на полу же кипа растрёпанных бумаг. Игумен чистосердечно признался, что этот, как ненужный сор, сметён в угол, от него очистили полки, на к<ото>рых стоят книги»⁵².

В библиотеке монастыря работали и церковные исследователи: архимандрит Порфирий (Успенский)⁵³, иеромонах Феофан (Говоров), архимандрит Леонид (Кавелин) и многие другие.

7. Свт. Феофан Затворник и Лавра св. Саввы Освященного

По возвращении из Святой Земли свт. Феофан писал епископу Нижегородскому и Арзамасскому Иеремии (Соловьёву):

«Благодарю Господа, сподобившего меня, не по достоинству... Часто вспоминаю или никогда не забываю Иерусалима. Он у всех почти оставляет глубокую, сладкую и тёплую о себе память, и никто, думаю, не расставался с ним без слёз, хотя первые впечатления по приезде туда бывают не так сильны по не совсем светлой видимости святых мест. Много приходилось

51 Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова. С. 51–52.

52 Дневник путешествия в Иерусалим Н. П. Поливанова в 1861 году. С. 123.

53 См.: *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. СПб., 1901. Т. 7. С. 259–261.

видеть; но из всего теперь, как святые поклоняемые иконы, стоят в памяти Гроб Господень, святая Голгофа, святая Гефсимания (немного вдали от Иерусалима), вертеп Рождества, святой Савва — и (далеко-далеко) Синай. Описать всего нельзя — и никто ещё не описал сих мест так, чтоб читающий мог хорошо ознакомиться с ними. Там всё особенно. Даже живописные изображения тех мест не всё хорошо представляют. Когда увидишь места, думаешь: ведь о всём этом читал, а на деле всё как-то не так»⁵⁴.

Известно, что во время пребывания в Иерусалиме свт. Феофан посещал лавру св. Саввы Освященного, где работал с архивами монастыря, а также духовно сблизился с настоятелем обители отцом Иоасафом, который стал духовником членов Русской духовной миссии.

В летописи жизни и творений свт. Феофана, Затворника Вышенского, есть несколько упоминаний о его посещении лавры Святого Саввы.

Седьмого марта 1848 г. члены Русской духовной миссии возвратились в Иерусалим. Иеромонах Феофан (Говоров) из Вифлеема отправился в обитель св. Саввы Освященного⁵⁵, которая была основана в V в. прп. Саввой. В обители свт. увидел живые примеры подвижнической жизни иноков во главе с настоятелем старцем Иосафом и познакомился с обширной библиотекой лавры, где хранились древние рукописи.

Согласно отчётам начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Порфирия (Успенского) за 1848 г., иеромонах Феофан «с особенным усердием приступил к исследованию всех аскетических творений православных писателей по изданиям, мало кому известным, и особенно по древнейшим рукописям библиотек Иерусалимской, Саввинской и афонским»⁵⁶. Как писал отец Порфирий, вместе с другими членами миссии отец Феофан «прилежно работал пером»⁵⁷.

По воспоминаниям племянника святителя И. А. Крутикова, на Святой Земле святитель

«знакомился с подвижнической жизнью на Афоне, в Египте и лавре Саввы Освященного и сам старался подражать им, изучал писания древних аскетов, для чего рылся в библиотеках Востока, стараясь найти для себя нужные,

54 Письмо архим. Феофана еп. Нижегородскому и Арзамасскому Иеремию (Соловьеву). От 6 декабря 1855 г. // АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 41. Ед. хр. 4041. Л. 290–290 об. / Цит. по: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1. С. 566.

55 Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1. С. 302.

56 Там же. С. 306.

57 Крутиков И. А. Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 3. С. 222.

полезные рукописи. <...> Иеромонах Феофан больше пользовался отечниками, сборниками писаний св. подвижников; к этому времени относится соби́рание рукописей и печатных изданий, которые он после издал в переводе с греческого или новогреческого языка на русский язык»⁵⁸.

Известно, что старец Иоасаф подарил свт. Феофану две пергаменные рукописи — «Беседы» и 130 кратких Слов Феодора Студита, который святитель передал в библиотеку Санкт-Петербургской духовной академии.

Свт. Феофан всегда вспоминал старца Иоасафа с уважением, отмечая его богатые духовные дары. В 1870 г., накануне поездки отца Тихона (Цыпляковского) в Святую Землю, свт. Феофан советовал обязательно встретиться с отцом Иоасафом, отзываясь о нём:

«В Саввинском монастыре старец (архим. настоятель) Иоасаф — глубокий и великий аскет»⁵⁹.

Соприкоснувшись с живой традицией палестинского подвижничества, свт. Феофан впоследствии в своих письмах не раз ссылался на этот духовный опыт. В письме к архимандриту Задонского Тихоновского монастыря отцу Димитрию святитель писал:

«В Савваитском монастыре, что близ Иерусалима, за час до утрени дают знак, и монахи, каждый в своей келье, исполняют поклоны, с молитвою Иисусовою: 150 земных и 1500 поясных. Кто не успевает, днём дополняет. Но не в форме сила, а в духе молитвенном»⁶⁰. Монахине Елецкого Знаменского монастыря Магдалине (Ивановой) советовал: «На молитвенном правиле приутожждать себя надо. В монастыре Святого Саввы на каждую молитву Иисусову кладут поясной поклон, а после каждого десятка — земной. Так и вам можно»⁶¹. Давая совет, что «воду Божоявленскую можно пить, хоть всякий день», пояснял: «Видал я в обители Святого Саввы, что близ Иерусалима, что братия после каждой литургии получает антидор и запивают св. водою, которая в водосвятной вазе всегда стоит в церкви в своём месте»⁶².

58 Крутиков И. А. Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 3. С. 223.

59 Письмо к о. архим. Задонского монастыря Димитрию. От 27 мая 1869 г. № 6 // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. 1. С. 12.

60 Письмо к тому же. От 22 января 1879 г. № 1 // Там же. С. 6–7.

61 Письмо к схимон. Елецкого Знаменского монастыря Магдалине (Ивановой). Без даты. № 729 // Там же. Вып. 4. С. 216.

62 Письма к ученице Д. М. От 30 июля 1889 г. № 523 // Там же. Вып. 3. С. 217.

Вместе с духовным писателем А. Н. Муравьёвым, посетившим Святую Землю в 1849–1850 гг. и описавшим своё путешествие в «Письмах с Востока», иеромонах Феофан совершил паломничество по святым местам. В начале декабря 1849 г. они посетили лавру Святого Саввы.

Шестнадцатого декабря 1849 г. игумен Лавры Саввы Освященного Иоасаф, иеромонах Феофан отслужили на берегу Иордана Божественную литургию в присутствии А. Н. Муравьёва, писавшего в «Письмах с Востока»:

«Старец Иоасаф с иеромонахом русским Феофаном соорудили престол из принесённых столбцов и древесных ветвей, срубленных на месте; покрыв его зеленью трав, одели парчовой одеждой и положили сверху антиминс, данный им от наместника патриаршего, крест и Евангелие, с иконой Богоявления Господня, зажгли свечи, воскурили фимиам, и игумен святого Саввы, совершив проскомидию, начал Божественную литургию на родном языке. Отрадны были его звуки на берегах Иордана, над звучным течением его вод, которые, конечно, впервые огласились нашими родными напевами! Мы, все русские, составили хор, и давно не помню я столь торжественной литургии, хотя и под открытым небом, и в чаще леса. Служба была полная Богоявленская. <...> По окончании литургии мы взяли свечи и икону и при пении: “Глас Господень на водах: приидите, примите Духа премудрости, Духа разума, являшагося Христа” — крестным ходом сошли в самую реку на камни, где совершили освящение вод, как бы в самый день Богоявления; уже немного оставалось до сего праздника»⁶³.

Известно, что на Святой Земле свт. Феофан изучал иконопись. В отчёте за 1850 г. отмечено, что он «хорошо написал весьма большую икону Распятия Христова для Архангельского монастыря и образ Саввы Освященного в человеческий рост для обители сего угодника Божия»⁶⁴. Может быть, и поныне этот образ находится в лавре?

Восьмого мая 1854 г. Русская духовная миссия по случаю начавшейся Крымской войны выехала из Иерусалима. Настоятель лавры св. Саввы Освященного старец Иоасаф проводил путников и благословил на дорогу. Архимандрит Порфирий (Успенский) записал в дневнике:

«В четыре часа пополуночи я с сотрудниками своими выехал из Святого Града Иерусалима, вполне преданный воле Божией. За воротами нас ожидали конные всадники паши, хорошо вооружённые, и духовник наш, игумен

63 *Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–50 годах Ч. 2. С. 204–206.

64 Цит. по: *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского.* Т. 1. С. 361.

Саввинского монастыря отец Иоасаф, муж поистине святой. Он на ослике ехал в Яффу. <...> День был ясный и прохладный. Ветер с моря освежал нас, особенно на пахотной равнине от Рамлы до Яффы. Над этой равниной в небе хоры птиц пели нам: “Здравие вам и спасение и во всё благое поспешение и многая лета”. А отец Иоасаф шёл подле нас пешком и тихо, наизусть, читал вечерние молитвы. Вот святой отшельник! И в дороге молится по уставу церковному. Весьма приятно было нам иметь такого спутника. Помолился и я и пропел потихоньку: “*Стопы моя направи по словеси Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие...*” и проч. (Пс. 118, 133). В шесть часов пополудни мы благополучно приехали в Яффу и остановились в тамошнем обширном греческом монастыре»⁶⁵.

Обратный путь в Россию из-за военных действий пролегал через Европу. Члены Русской духовной миссии посетили Венецию, где поклонились мощам св. Саввы. Как писал свт. Феофан: «...в Венеции открыто почивают мощи св. Саввы, Афанасия Великого и Иоанна Милостивого — коим мы сподобились поклониться»⁶⁶, «...мощи св. Саввы — только грудь с головою и ноги от колен. Прочего нет. Отчего кажется малым»⁶⁷.

Практически сразу после возвращения со Святой Земли были изданы «Письма о христианской жизни», куда вошли и избранные отрывки из патериков обители святого Саввы Освященного, которые свт. Феофан стал собирать, переводить и оформлять на Святой Земле. В отчёте о его трудах за 1850 г. значится, что он работал над «Сборником аскетических творений» и делал «выписки из Синайских рукописей»⁶⁸. Во второй половине 1851 г. в письме А. Н. Муравьёву от 9 апреля 1851 г. святитель также писал:

«...изберу из отечников саввинских, коих до пятидесяти, всё хорошее, назидательное и сильное»⁶⁹.

В самом сборнике «Письма о христианской жизни» святитель отмечал, что извлечения, сделанные им из патериков обители Саввы

65 *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. СПб., 1899. Т. 5. С. 217–218.

66 Письмо архим. Феофана еп. Нижегородскому и Арзамасскому Иеремию (Соловьёву). От 6 декабря 1855 г. // АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 41. Ед. хр. 4041. Л. 290–290 об. / Цит. по: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1. С. 567.

67 Письмо архим. Феофана архим. Петру (Троицкому), инспектору Киевской духовной семинарии // ИР НБУ. Ф. 193. Ед. хр. 98. Л. 1–2 об. См.: Там же. С. 548.

68 Библиографический список «Труды иеромонаха Феофана за 1848–1850 г.» // ОР РГБ. Ф. 172. К. 532. Ед. хр. 9. Л. 1.

69 *Феофан, иером.* Письмо к А. Н. Муравьёву // ОР РГБ. Ф. 188. К. 10. Ед. хр. 7. Л. 1–2 об.

Освященного в большинстве своём принадлежат самим старцам лавры, являясь духовным «плодом не изучения, а опыта»:

«В монастыре св. Саввы Освященного мне случилось пересмотреть множество книг, озаглавливаемых: *Патерик — отечник*. Это, большею частью, сборники статей, извлечённых из писаний св. отцов. Читал старец святого отца и записывал для памяти, что особенно казалось ему хорошим; читал другого и то же делал и т. д. Таково происхождение почти всех сих отечников. Но между статьями, входящими в состав их, много оказалось таких, коих писателями должно признать самих же старцев саввинской обители. Что в них написано, то надо признать плодом не изучения, а опыта»⁷⁰.

Поясняя эту монашескую духовную традицию, свт. Феофан пишет о старце, у которого «были исписаны все стены» духовными изречениями. И надо полагать, что святитель пишет об этом не со слов каких-то лиц, а описывает собственные наблюдения:

«Есть люди, коих мысли, выбиваемые Словом Божиим из сердца, как искры выбиваются огнем из кремня, записывают на память в той вере, что это суть наставления, предлагаемые Ангелом-Хранителем. И действительно так. В час нужный такие мысли будут насущным хлебом для души. И тот, кто не опускает их, делает то же, что тот, кто забергает денежку про чёрный день. У одного старца были исписаны все стены такими мыслями»⁷¹.

Таким образом, краткие духовные наставления, записанные из своего духовного опыта, по мысли свт. Феофана, «это наставления, предлагаемые Ангелом-Хранителем», «хлеб насущный для души»⁷², это «отзвук <...> сердечного настроения»⁷³ подвижников, в словах которых отражается «дух ревности о спасении себя и всякого человека»⁷⁴. Свт. Феофан отмечает:

«В монастыре св. Саввы близ Иерусалима есть много рукописных сборников отеческих изречений. Все они, можно сказать, такого происхождения»⁷⁵.

Первое издание «Писем о христианской жизни», подготовленное многолетним корреспондентом свт. Феофана духовным писателем

70 Феофан (Говоров), архим. Письма о христианской жизни. СПб., 1858–1860. Вып. 2. С. 6.

71 Там же. С. 75–76.

72 Там же. С. 76.

73 Феофан (Говоров), архим. Письма о христианской жизни. СПб., 1858–1860. Вып. 2. С. 102.

74 Там же. С. 102.

75 Там же. С. 76.

и цензором Н. В. Елагиным⁷⁶, начало выходить в 1858 г. Издание состояло из четырёх выпусков. Сам святитель отзывался о своих самых известных сборниках — «Письма о христианской жизни» и «Путь ко спасению» — следующим образом:

«В “Письмах о христианской жизни” и “Пути ко спасению” христианство деятельное изображено довольно полно»⁷⁷.

«Письма о христианской жизни» были обращены к княгине Пелагее Сергеевне Лукомской⁷⁸, о которой свт. Феофан писал, что она «богата духом»⁷⁹. Извлечения из патериков обители св. Саввы Освященного свт. Феофан отправляет своей духовной дочери постепенно, как дополнения к письмам. Эти извлечения являются своеобразным пособием для стяжания духовных добродетелей. Извлечения из Патериков в первых изданиях были опубликованы в Приложении к письмам № 1, № 9 — две статьи, № 15 — статьи 4–9, № 23 — статьи 10–15. По нумерации в первых изданиях: приложения 1–15, в издании 1891 г. — 1–17 (дополнительно пронумерованы два Слова иерея Леонтия).

В 1890 г. свт. Феофан подготовил вторую редакцию «Писем о христианской жизни», или, говоря словами самого свт. Феофана, «растребушил» сборник. В письме к Н. В. Елагину от 20 сентября 1890 г. свт. Феофан сообщал: «Растребушил я “Письма о христианской жизни”. 3-й и 4-й выпуски составляют “Начертание христианского нравоведения”⁸⁰. Письма первого и второго выпуска с прибавлениями будут “Письмами о христианской жизни”. Две книги, третья маленькая — “Извлечение из отечников обители св. Саввы”. Отослано всё к афонцам, а они отдали уже в цензуру. Как-то примется всё сие!? На заглавной странице будет означено, что это не новое что, а те же письма, что были известны, с небольшими переделками и только немного в другом виде»⁸¹.

76 1817–1891 гг.

77 Письмо к неизвестным лицам. От 20 января 1893 г. № 381 // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. 3. С. 19.

78 Княгиня Пелагея Сергеевна Лукомская, урожд. Кусова (?–1877), внучка петербургского купца, коммерции советника И. В. Кусова, одного из учредителей Российско-американской компании, двоюродная сестра графа Я. И. Ростовцева.

79 Письма к протоиер. В. Н. Нечаеву. От 13 января 1873 г. № 180 / Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: из неопубликованного. М., 2001. С. 208.

80 См.: Письмо к неизвестным лицам. От 20 января 1893 г. № 381 // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. 3. С. 20.

81 Письмо к Н. В. Елагину. От 20 сентября 1890 г. № 1193 // Там же. Вып. 7. С. 219–220.

В конце жизни свт. Феофан снова обращается к святотеческому наследию, с которым он познакомился в архивах Палестины и Синая. Он работает над составлением большого Патерика, за основу которого был взят древний патерик из обители св. Саввы Освященного. Возможно, именно о нём он упоминает в одном из писем к Н. В. Елагину:

«Патерик, о коем поминал — в рукописи, как большая Следованная Псалтирь. В переводе листов полтора такого же письма, как и уставы»⁸².

В этом же письме, написанном в ноябре 1868 г., свт. Феофан призывает даже составить целое общество по переводу святоотеческих творений, в которое вошли бы Н. В. Елагин и оптинские иноки, известные своими переводами:

«Убирайтесь поскорее с своими делами, — да в келью, — и начнём вдвоём. Или ещё сговоримся с оптинцами, — и будет целое общество. Тогда веселее будет. Один одну строчку, другой другую. Глядишь — книга и есть. А одинокто копаешься, копаешься. Да ведь что скажу! Сочинять легче. Там речь течёт как по маслицу. А тут, в переводе, то и дело точка с запятой. Перефразить не хочется, а статью подлаживать — время надо»⁸³.

К мысли об издании Патерика свт. Феофан возвращается не раз: «У! Это страсть-книжища! Затылок ломить начинает, как только взглянешь...»⁸⁴. В 1876 г.: «Больше всего меня занимает привести в систему “Достопамятные сказания”, “Лавсаик”, “Лимонар”, “История боголюбцев”. Патерик издания “Душеполезного чтения” — и мой из Св. Саввы. Это будет, как воображаю, нечто очень цельное. Полная картина подвижнической жизни. Но это труд, может быть, целого года, а может быть и не одного. Изречения все преназидательны; но когда они расставлены, то представляются грудой песку. Сплотить их или сочетать как цементом, планом каким, хорошо будет. Всё станет на своё место»⁸⁵.

Но лишь закончив труд по переводу «Добротолюбия», святитель, приобретя уже огромный опыт работы по переводу святоотеческой литературы, смог вернуться к своей давней мысли — переводу Патерика, который стал последним переводческим трудом святителя. Он был полностью подготовлен к изданию им самим. Беловая рукопись Патерика

82 Письмо к Н. В. Елагину. От 14 ноября 1868 г. № 1170 // Там же. С. 34.

83 Там же. С. 35.

84 Письмо к Н. В. Елагину. От 11 марта. № 1061 // Там же. С. 21.

85 Письмо № 1110 // Там же. С. 98.

была отправлена на Афон для печатания за семь месяцев до кончины святителя.

Святителю самому не довелось увидеть это издание. Афонский монастырь до революции не смог издать эту книгу. Рукописи святителя, найденные в его келье, в том числе часть Патерика, до революции были опубликованы в журнале «Душеполезный собеседник»⁸⁶.

В 2009 г. Патерик под названием «Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофегм отцов-пустынников» был опубликован по рукописи святителя Феофана Свято-Пантелеимоновым монастырём, где в настоящее время хранится рукописный архив святителя⁸⁷. Свт. Феофан отмечает:

«Светила и учителя Церкви, описав в наше назидание их деяния, поучения и правила жизни, показали таким образом Божественный рай, питающий всячески-ми красотами добродетелей души тех, кои с верою прочитывают их. И какая добродетель не возвращена в сем божественном раю Христом, истинным Богом нашим? Здесь видим и блаженное безмолвие, и строгое во всём воздержание с целомудрием, и окрыляющую нестяжательность. Там — примерное терпение и мужество, тайное доброделание, ведомое Единому Богу. Спасительное неосуждение, светлую рассудительность, трезвенную и непрестанную молитву, благосердное странноприимство, хриstopодражательное терпение, высокое смиренномудрие, дары чудотворений и образцы всякого добродетельного жития»⁸⁸.

Свт. Феофан покинул Святую Землю в 1854 г., и в течение сорока лет, до своей кончины хранил благоговейную память об этой поездке, о поклонении величайшим святыням христианского мира и о знакомстве с уникальными древними памятниками христианской письменности в монастырских библиотеках Палестины и Синая.

Алексей Покровский, репетитор племянника свт. Феофана Алексея Гавриловича Говорова, зимой 1866–1867 гг. посетил Вышенскую пустынь. Святитель очень тепло принял молодого человека и посвящал ему много времени, главной темой их бесед стала Святая Земля: «Мне немало приходилось читать описаний путешествий по Св. Земле, но все они, безусловно, бледнеют пред рассказами о ней в её прошлом

86 *Феофан, еп.* Патерик. (Перевод) // Душеполезный собеседник. 1915. Вып. 2. С. 52–60; Вып. 3. С. 106–111; Вып. 4. С. 153–158; Вып. 5. С. 182–189; Вып. 6. С. 219–224; Вып. 8. С. 280–285; Вып. 9. С. 333–337; Вып. 11. С. 407–411; Вып. 12. С. 452–455; 1916. Вып. 1. С. 5–9.

87 Древний патерик, или Тематическое собрание изречений-апофегм отцев-пустынников / переведен с еллиногреческого святителем Феофаном, затворником Вышенским. Святая гора Афон, 2009.

88 Там же. С. 2–3.

и описанием её в настоящем, какое удостоился я слышать от почившего святителя. Он говорил о ней так, как какой-либо великий художник, когда изображает обыкновенный действительно существующий предмет, но изображает его, тем не менее, в привлекательных чертах, которые человек с возвышенным душевным настроением везде может найти, подчиняя этому привлекательному то, что есть худшего в изображаемом предмете. Это тоже реализм в своём роде, но направленный не столько на изображение теневой стороны предмета, сколько его светлой. А Святая ли Земля может быть признана бедной светлыми явлениями? И с какою любовью вёл о ней свои беседы почивший!»⁸⁹

Свидетельством благодарной памяти свт. Феофана о Святой Земле стали его переводы из древних книжных хранилищ Палестины и Синая, с которыми мы теперь можем познакомиться.

8. Архимандрит Леонид (Кавелин) и Лавра св. Саввы Освященного

Близкие духовные отношения сложились между отцом Иоасафом и отцом Леонидом (Кавелиным), который был сначала членом второй Русской Духовной миссии, а затем возглавил Третью миссию.

Члены второй Русской духовной миссии впервые посетили лавру Саввы Освященного 7 апреля 1858 г., на Светлой седмице. Об этом иеродиакон Христофор (Яновский) писал в Оптиную пустынь:

«На третий день св. Пасхи мы поехали в обитель св. Саввы. Там отслужили с вечера всенощную, и Владыка выходил на величание; а в самый день Благовещения в довольно обширном и красивом храме этого праздника совершилась литургия, и бедные обитатели некогда славной лавры, особенно славяне (болгар человек десять), были очень обрадованы архиерейскому служению на их родном языке, не говоря уже о двух русских монахах-старцах, которых Преосвященный весьма обласкал. После обедни посещали святые места, целовали кости и черепа некоторых святых и служили, то есть пели краткие заздравные литии в некоторых кельях, именно у достопочтеннейшего архимандрита лавры и у двух русских, да в церквах Дамаскина и других малых»⁹⁰.

89 Из Воспоминаний о преосвященном Феофане, бывшем епископе Владимирском, преподавателя Симбирского кадетского корпуса А. Покровского // Вера и разум. 1895. Т. 1. Ч. 1. С. 47

90 Письма членов Иерусалимской миссии 1858 г. — материал к изданию? // ОР РГБ. Ф. 213. К. 44. Ед. хр. 9. Л. 10–10 об.

В рукописном фонде Оптиной пустыни сохранились анонимные воспоминания об этом же посещении, принадлежащие перу, по всей видимости, отца Леониды (Кавелина). Автор описывает своё первое впечатление от посещения старца:

«Когда отворили узкую дверь, ведущую внутрь монастыря, на лестнице показался старец, одетый в ряску толстого синего сукна, из-под которой виднелась опалённая зноем грудь. Я принял его за привратника по убожеству в одежде; спасибо, кавас предупредил меня, что это сам отец архимандрит. Радуюсь видеть старца, с которым побеседовать имел сердечное желание и потребность и поклониться ему до лица земли, как ангелу Божию; вся последующая беседа его и действия ещё более расположили к нему; и я с сердечным умилением благодарил Бога, сподобившего в далёком краю очевидно убедиться, как люди, идущие отеческим путём, достигают одинаковых плодов своего делания, с кем я сравнивал его, не нужно пояснять вам. Он 40 лет занимает одну и ту же келью, всё богатство которой составляет вид на пещеры других отшельников; убогое ложе да гряда книг (одно окно и ветхая створчатая дверь) — всё её убранство...»⁹¹.

Именно в этот приезд отец Леонид, ставший впоследствии духовным сыном отца Иоасафа, впервые исповедовался у старца:

«...ещё я облегчил душу беседою и потом исповедью у старца и хотя не мог вполне воспользоваться его наставлениями (по немому знанию языка), но по чувству, оставшемуся в душе, не мог не заключить, что он человек Божий, муж сильный словом и делом»⁹².

Годы служения отца Леониды в Иерусалиме характеризовались многими сложностями и испытаниями, в которых отец Леонид всегда пользовался духовной поддержкой и советами отца Иоасафа. В письме к В. Н. Хитрову, основателю и многолетнему руководителю Императорского православного палестинского общества, 24 декабря 1887 г. отец Леонид отмечал:

«Отец Иоасаф, которому когда, бывало, поведаешь свои скорби и недоумения, тогда он улыбнётся своею неземною улыбкой и скажет: “Потерпи малко (немного), будет лучше. Есть Бог”. Что может быть проще сих слов, но какой бальзам они проливали на сердце, жаждущее иной пищи, иных утешений, чем те, которые предлагает нам изолгавшийся мир»⁹³.

91 Письма членов Иерусалимской миссии 1858 г. — материал к изданию? // ОР РГБ. Ф. 213. К. 44. Ед. хр. 9. Л. 19.

92 Там же. Л. 20 об.

93 Цит. по: *Дмитриевский А. А.* Русская духовная миссия в Иерусалиме. М., 2009. С. 379–380.

Отец Леонид, как и свт. Феофан, получил возможность работать в библиотеке лавры Саввы Освященного. По свидетельству отца Леонида, в библиотеке монастыря он даже видел рукопись-автограф прп. Иоанна Дамаскина⁹⁴.

Отец Леонид получил в дар от своего духовного наставника славянскую рукопись среднеболгарского извода «Словеса постнические преподобного Исаака Сирина», писанную в 1389 г. на Афоне⁹⁵. Эта рукопись и поныне является самой древней в рукописном фонде Оптиной пустыни.

В 1858 г. рукопись была получена в Оптиной пустыни. На л. 1 об. рукою прп. Макария Оптинского сделана запись, в которой пояснялась история рукописи:

«Сия книга святого Исаака Сирина как драгоценная редкость и подарок прислана в Оптину пустынь в скит находящимся в Иерусалиме при Духовной миссии сего скита иеромонахом Леонидом Кавелиным иеромонаху Макарию Иванову. Обретённая им, Леонидом, в лавре Прп. Саввы Освященного, которую он получил на благословение от тамошнего отца архимандрита Иоасафа. Книга сия, как значит в надписи в конце оной, писана в Афонской Горе, в лавре Прп. Афанасия монахом Гавриилом в лето от мироздания 6897, а от Рождества Христова 1389. Получена здесь 1858 года 28 ноября. Она доказывает, что за 500 лет назад и прежде уже был перевод оной, и не принадлежит ли к временам Константина и Мефодия или их последователей. Иеро. Макарь». Ниже приписка: «По ветхости переплетена и согнития листов в корне, книга сия переплетена здесь иеромонахом Исаакием Антимоновым в марте месяце 1859 г.»⁹⁶

О получении этой драгоценной рукописи прп. Макарий в письме к игумену Антонию (Путилову) от 31 марта 1859 г. отмечал, что отец Леонид (Кавелин)

«прислал нам дорогой подарок — книгу св. Исаака Сирина на славянском языке, писанную в Афонской Горе в лавре св. Афанасия монах^{ом} Гавриилом в 6867 году от сотворения мира, а от Рождества Христова: 1359! За 500 лет до нашего времени. Письмо полууставное и довольно чёткое, вот когда ещё была переведена сия книга, и поэтому можно догадываться, что перевод

94 Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. С. 319.

95 Словеса постнические Исаака Сирина. 475 л. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-462. Четыре листа из данной рукописи находятся в собрании Порфирия Успенского (ГПБ. Q1 903), они должны быть помещены между 305 и 306 листом рукописи.

96 Словеса постнические Исаака Сирина. 475 л. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-462. Л. 1 об.

сей книги не относится к временам Мефодия и Константина к 10-му столетию. И при ней рисунок изображения святого Исаака»⁹⁷.

Датировка рукописи в обоих письмах ошибочная и уточняется по записи-автографу старца Макария на обороте 1 л. самой рукописи, где даты «6867» и «1359» исправлены на «6897» и «1389».

До сих пор исследователей поражает редкая миниатюра прп. Исаака, открывающая рукопись. В обширном исследовании О. С. Поповой «Византийские и древнерусские миниатюры» отдельный параграф посвящён образу Исаака Сирина в этой рукописи⁹⁸. Подробно анализируя иконографию святого, исследовательница приходит к выводу не только о том, что образ был написан на Афоне, но также о том, что он был разработан, создан («буквально — придуман»⁹⁹), афонскими монахами. Образ святого, по мысли О. С. Поповой, является «значительным художественным произведением»¹⁰⁰, поскольку

«иконографически он похож на изображения пророков и святых, принятые в росписях византийских церквей: высокая фигура в рост, длинная борода, скупой контур, лаконичный силуэт, правая рука благословляет, левая держит свиток с текстом. Однако преподобных чаще всего изображали с приподнятыми руками, с раскрытыми ладонями — знак прития благодати Божией. Исаак Сирин представлен, скорее, как пророк. Восточное его происхождение подчеркнуто головным убором: белая с чёрными полосами повязка, намотанная на голову, как чалма. Похожая бывает у Иоанна Дамаскина. Типология образа и физиогномические черты — пронзительные, остропоминающиеся. Фигура вытянутая, сухая, с узкими плечами, небольшой головой, крохотными ступнями ног, безобъёмная, кажущаяся бесплотной, утратившей материальную тяжесть, или, как любил говорить сам Исаак Сирин, дебелисть. Такая фигура может парить, отрываясь от земли. Практика исихии это в себя включала... Подчеркнём ещё одну черту этого портрета — благородство лица, его непростоту, тонкость и отмечающий его интеллект. Итак, аскеза, напряжённость, душевная строгость, интеллектуальная сосредоточенность, духовная пронзительность»¹⁰¹.

97 Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Петрозаводск, 2014. Т. 1. С. 132.

98 Попова О. С. Византийские и древнерусские миниатюры. М., 2003. С. 87–104.

99 Там же.

100 Там же.

101 Там же. С. 89–90.

О. С. Попова приходит к выводу о том, что этот «образ святого старца... — крайне редкий во всём искусстве византийского круга»¹⁰².

Архимандрит Леонид (Кавелин) в 1867 г. составил обстоятельное историческое исследование «Лавра св. Саввы Освященного»¹⁰³, а также посвятил Святой Земле многие свои работы, среди которых можно отметить путеводитель «Старый Иерусалим и его окрестности»¹⁰⁴.

Исходя из своих наблюдений, архимандрит Леонид отмечал, что

«между большинством западных туристов и русских богомольцев именно та разница, что первые точно все почти путешествуют с Библией в руках, а наши, хотя и без Библии, но с Евангелием в сердце»¹⁰⁵.

Покидая Святую Землю, паломники навсегда оставляли в своём сердце память о ней, о чём свидетельствовали их воспоминания, путеводители, переводные сочинения и другие работы.

Заключение

При воссоздании духовной истории Палестины важное значение имеет комплексное изучение паломнической литературы, ибо, по словам одного из авторов воспоминаний протоиерея Григория Дюкова,

«несмотря на однождественность священных предметов, и лиц, и самого географического положения местностей, посещаемых и описываемых поклонниками, все эти описания довольно разнообразны»¹⁰⁶.

Рукописи, привезённые из лавры прп. Саввы Освященного в Россию, стали скромным памятником старцу Иоасафу. Достаточно вспомнить книги А. Н. Муравьёва, А. С. Норова, исторические исследования Леонида (Кавелина) и переводные труды свт. Феофана, чтобы понять, насколько мы обязаны савваитам, открывшим русским читателям духовную традицию древней Палестины.

102 Попова О. С. Византийские и древнерусские миниатюры. М., 2003. С. 87.

103 Леонид (Кавелин), архим. Лавра св. Саввы Освященного. СПб., 1867.

104 Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инок-паломника А. Л-а. М., 1873. Переизд. в 2008 г.

105 Там же. С. 12.

106 Дюков Г., прот. Заметки и воспоминания поклонника по святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. С. 1.

Архивные документы

- Библиографический список «Труды иеромонаха Феофана за 1848–1850 г. // ОР РГБ. Ф. 172. К. 532. Ед. хр. 9.
- Письма членов Иерусалимской миссии 1858 г. — материал к изданию (?) [1860-е гг.?] // ОР РГБ. Ф. 213. К. 44. Ед. хр. 9.
- Словеса постнические Исаака Сирина // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-462.
- Феофан, иером. Письмо к А. Н. Муравьёву. 1851 апр. 9 // ОР РГБ. Ф. 188. К. 10. Ед. хр. 7.

Литература

- Антонин (*Капустин*), архим. Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. М.: Индрик, 2007.
- Востоков А. Описание рукописных и печатных книг словенских, принадлежащих действительному статскому советнику А.С. Норову. СПб., 1836.
- Дмитриевский А. А. Русская духовная миссия в Иерусалиме / сост. и пред. Н. Н. Лисовой. М.: Императорское православное палестинское общество; Паломнический центр Московской Патриархии, 2009.
- Дневник путешествия в Иерусалим Н. П. Поливанова в 1861 году // *Румановская Е. Л.* Два путешествия в Иерусалим в 1830–1831 и 1861 годах. М.: Индрик, 2006. С. 95–154.
- Дохтуров М. Н. Поездка на Восток. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1863.
- Древний патерик, или Тематическое собрание изречений-апофегм отцев-пустынников / переведён с эллиногреческого святителем Феофаном, затворником Вышенским. Афон: Русский на Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь, 2009.
- Дюков Г., прот. Заметки и воспоминания поклонника по святым местам на Афоне и в Палестине в 1869 году. Харьков: Тип. Окружного штаба, 1872.
- Записки второго путешествия на Восток А. С. Норова / под ред. В. Н. Хитрово. СПб.: Н. П. Поливанов, А. А. Ильин и К°, 1878.
- Из Воспоминаний о преосвященном Феофане, бывшем епископе Владимирском, преподавателя Симбирского кадетского корпуса А. Покровского // *Вера и разум*. Журнал богословско-философский, издаваемый при Харьковской духовной семинарии. 1895. Т. I. Ч. I. Отдел церковный. С. 41–66.
- Крутиков И. А. Святитель Феофан, Затворник и подвижник Вышенской пустыни // *Душеполезное чтение*. 1897. Ч. I. Январь. С. 43–59; Февраль. С. 261–271; Ч. II. Май. С. 157–165; Июнь. С. 262–270; Июль. С. 446–453; Ч. III. Сентябрь. С. 108–117; Октябрь. С. 221–234; 1898. Ч. I. Январь. С. 56–68; Февраль. С. 245–252; Ч. II. Май. С. 77–86; Ч. III. Декабрь. С. 778–790; 1899. Ч. I. Февраль. С. 335–341; Апрель. С. 615–624; Ч. III. Октябрь. С. 188–203.
- Леонид (*Кавелин*), архим. Лавра св. Саввы Освященного. СПб.: [Б. и.], 1867.
- Леонид (*Кавелин*), архим. Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника. М.: Индрик, 2008.

- Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского: 1815–1894. В 6 т. Т. 1. М.: 2016, 2016.
- Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М.: Индрик, 2006.
- Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. II. СПб.: Тип. III Отд-ния соб. Е. И. В. канцелярии, 1851.
- Норов А. С.* Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Ч. 2. СПб.: Тип. III Отд-ния соб. Е. И. В. канцелярии, 1844.
- Пономарёв С. И.* Игумен лавры преп. Саввы Освященного о. Иоасаф. М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1874.
- Попова О. С.* Византийские и древнерусские миниатюры. М.: Индрик, 2003.
- Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Т. I–VIII. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1894–1902.
- Русские поклонники в Иерусалиме. Сочинение игумена Черемнецкого монастыря Антония (Бочкова) // ЧОИДР. 1874. № 4. С. I–IX, 1–99. Отд. изд. М., 1875.
- Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския. Инока Парфения. В 4 ч. М.: Тип. А. Семена, 1855.
- Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам: в 2 т. / сост. С. О. Захарченко. Петрозаводск: ПетрГУ, 2014.
- Соколов К. А.* Путевые впечатления по Палестине и Сирии весной 1853 года / подг. текста, вступ. статья и комментарии К. А. Ваха. М.: Индрик, 2017.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: из неопубликованного. М.: Правило веры, 2001.
- Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: собрание писем. Вып. I–VIII. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь; Паломник, 1994.
- Феофан (Говоров), архим.* Письма о христианской жизни. В 4 вып. / сост. Н. Елагин. СПб.: Тип. Штаба военно-учеб. заведений, 1858–1860.
- Феофан, еп.* Патерик. (Перевод) // Душеполезный собеседник. 1915. Вып. 2. С. 52–60; Вып. 3. С. 106–111; Вып. 4. С. 153–158; Вып. 5. С. 182–189; Вып. 6. С. 219–224; Вып. 8. С. 280–285; Вып. 9. С. 333–337; Вып. 11. С. 407–411; Вып. 12. С. 452–455; 1916. Вып. 1. С. 5–9.
- «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / изд. подг. О. А. Белоброва, М. Гардзанити, Г. М. Прохоров, И. В. Фёдорова; отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007.

The Lavra of St. Sabbas the Sanctified in Jerusalem in the Memoirs of Russian Pilgrims of the XIXth Century

Varvara V. Kashirina

Doctor of Philology

professor at the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture of Ilya Glazunov
21, Myasnitskaya str., Moscow 101000, Russia

kog@glazunov-academy.ru

For citation: Kashirina, Varvara V. "The Lavra of St. Sabbas the Sanctified in Jerusalem in the Memoirs of Russian Pilgrims of the XIXth Century". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 229–262 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.012

Abstract. Lavra of St. Sava the Sanctified was founded by Saint Sava in the end of the fifth century. Monastery located in the Judean desert, in the valley of Cedron. In the monastery lived many hermits, among them St. John of Damascus, Church hymnography, author of the well-known Church hymns. The historical and spiritual significance of the Lavra of St. Sava the Consecrated for Palestine was precisely determined by A. N. Muravyov in «Letters from the East», comparing it with the Lavra of St. Sergius. Therefore, the memoirs of pilgrims can be considered not only as literary works, but also as an important historical source on the history of Palestinian asceticism in the XIX century. The research methodology is based on the complex application of traditional scientific methods: source-based, historical-logical and comparative-historical. In this article, based on the memoirs of pilgrims of the XIX century, the way of monastic life of the savaites is reconstructed, and the spiritual appearance of the Abbot of the Lavra, Abbot Joasaph, is described. Russian Russian spiritual mission members, famous Russian theologians of the XIX century, Saint Theophan the Recluse and Archimandrite Leonid (Kavelin) are analyzed in separate sections for their influence on the literary heritage of the Lavra.

Keywords: The Lavra of St. Sava, Palestine, St. Theophan the Recluse, archimandrite Leonid (Kavelin), memories.

References

- Belobrova O. A., Gardzaniti M., Prokhorov G. M., Fedorova I. V. (eds.) (2007) "Khozheniye" igumena Daniila v Svyatuyu Zemlyu v nachale XII v. ["Walking" of Abbot Daniel in the Holy Land at the Beginning of the XII Century]. Saint-Peterburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Dmitriyevskiy A. A., Lisovoy N. N. (ed.) (2009) *Russkaya dukhovnaya missiya v Ierusalime [Russian Spiritual Mission in Jerusalem]*. Moscow: Imperatorskoye pravoslavnoye palestinskoye obshchestvo; Palomnicheskiy tsentr Moskovskoy Patriarkhii (in Russian).
- Govorov Th. (1994) *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika: sobr. pisem [The Works of our Holy Father Theophan the Recluse: Collection of Letters]*, 8 vols. Pskov: Svyato-Uspenskiy Pskovo-Pecherskiy monastyr'; Palomnik (in Russian).
- Govorov Th. (ed.) (2009) *Drevniy paterik ili Tematicheskoye sobraniye izrecheniy-apoffegm ottsev-pustynnikov [Ancient Patericon, or Thematic Collection of the Words of Apophthegm]*

- Fathers of the Desert*]. Athos: Russkiy na Afone Svyato-Panteleimonov monastyr' (in Russian).
- Kapustin A. (2007) *Pyat' dney na Svyatoy Zemle i v Ierusalime v 1857 godu* [*Five Days in the Holy Land and Jerusalem in 1857*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Kavelin L. (2008) *Staryy Ierusalim i ego okrestnosti. Iz zapisok inoka-palomnika* [*Old City of Jerusalem and its Surroundings. From the Notes of a Pilgrim Monk*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Lisovoy N. N. (2006) *Russkoye dukhovnoye i politicheskoye prisutstviye v Svyatoy Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nachale XX v.* [*Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the XIX – Early XX Century*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Popova O. S. (2003) *Vizantiyskiye i drevnerusskiye miniatyury* [*Byzantine and old Russian miniatures*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Rumanovskaya E. L. (2003) *Dva puteshestviya v Ierusalim v 1830–1831 i 1861 godakh* [*Two Trips to Jerusalem in 1830-1831 and 1861*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Sokolov K. A., Vakh K. A. (ed.) (2017) *Putevyye vpechatleniya po Palestine i Sirii vesnoy 1853 goda* [*Travel Impressions of Palestine and Syria in the Spring of 1853*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Zakharchenko S. O. (2014) *Sobraniye pisem prepodobnogo Makariya Optinskogo k monakham* [*Collection of Letters of the Monk Makarii of Optina to the Monks*], vol. 1–2. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Publishing House (in Russian).

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И. Д. МАНСВЕТОВА КАК ПЕРВОГО ИСТОРИКА ЦЕРКОВНОГО ИСКУССТВА В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ*

Наталья Ивановна Григорьева

магистр теологии
аспирант 1 года обучения аспирантуры
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
efrosinyan@ya.ru

Для цитирования: *Григорьева Н. И.* Деятельность И. Д. Мансветова как первого историка церковного искусства в Московской духовной академии // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 263–284. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.013

Аннотация

УДК 7.072.2 (271.2) (902)

Статья посвящена профессору Московской духовной академии, преподавателю кафедры церковной археологии Ивану Даниловичу Мансветову. До настоящего времени в публикациях рассматривалась его деятельность как литургиста, в то время как он много трудов посвятил изучению памятников церковного искусства и разработке проекта церковно-археологических музеев при духовных учебных заведениях. Замысел проекта был основан на изучении опыта Фердинанда Пипера, основателя Берлинского музея христианских древностей, и его системе монументального богословия. В статье подчёркивается значение преподавательской деятельности И. Д. Мансветова как первого преподавателя церковной археологии, обратившего особое внимание на изучение истории церковного искусства в её неразрывной связи с литургической жизнью Церкви.

* Научный руководитель – профессор, доктор искусствоведения Игошев Валерий Викторович.

Ключевые слова: Иван Данилович Мансветов, церковная археология, история церковного искусства, история Русской Православной Церкви, Берлинский музей христианских древностей, Фердинанд Пипер, монументальное богословие, Церковно-археологический музей Московской духовной академии.

Введение

«Величие и богатство русской православной культуры создавалось преимущественно смиренными подвижниками, возделывающими ниву духовного просвещения. Имена большинства из них стёрты в памяти человеческой, но они навсегда остались запечатлёнными в памяти Божией...»¹.

Таким смиренным и бескорыстным подвижником на ниве церковной археологии и литургики в Московской духовной академии был профессор Иван Данилович Мансветов (1843–1885). Список трудов учёного насчитывает более сорока наименований². Малоизученность научной и педагогической деятельности И. Д. Мансветова привела к необходимости написания данной статьи, целью которой является выявление вклада Ивана Даниловича в дело становления церковной археологии и создания Церковно-археологического музея при Московской духовной академии.

И. Д. Мансветов был сыном священника Новодевичьего монастыря³, после окончания Даниловского духовного училища поступил в Московскую духовную семинарию. По воспоминаниям современников, он принадлежал к числу студентов, которые «умели создать вокруг себя учёную атмосферу и уединиться в ней»⁴. Его труды по самообразованию были уникальны.

«Он ещё на студенческой скамье прекрасно знал два классических языка и три новых — французский, немецкий и английский <...> занялся итальянским языком и вскоре одолел его, так как желал читать в подлиннике, не дожидаясь переводов, бюллетени знаменитого итальянского исследователя римских катакомб — де-Росси. <...> Знакомство с рукописями московских

- 1 Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора с 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010. С. 9.
- 2 Савельев Ю. Р. Роль церковной археологии и литургики в архитектурной медиевистике конца XIX – начала XX вв. // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). СПб., 1998. С. 274.
- 3 Акишин С. Ю. Мансветов Иван Данилович // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 363–366.
- 4 Лебедев А. П. Профессор Московской духовной академии Иван Данилович Мансветов (Речь, произнесённая в Московской духовной академии). М., 1886. С. 6.

общественных библиотек вскоре также убедило его, что без умения читать и разуть по-болгарски и по-сербски невозможно обойтись при изучении старинной рукописной литературы. Это побудило его усвоить себе эти диалекты»⁵. Причиной, по которой молодой человек столь кропотливо взялся именно за церковную археологию, было то, что за год до окончания курса семинарии ректор объявил ему о намерении определить его на кафедру археологии и гомилетики. «Это сделалось толчком в жизни. <...> Он погрузился в изучение этих наук, в особенности археологии»⁶.

Результатом усердных трудов Мансветова на студенческой скамье стала его первая лекция, описанная в речи А. П. Лебедева:

«В академии, существует обыкновение, что профессорского рекрута вводит в аудиторию ректор. Начальником нашей академии был в то время протоиерей А. Горский. Отрекомендовав нам нового преподавателя, Горский сказал несколько слов о задаче археологии и литургики, указав на религиозно-мистический интерес этой отрасли знания. Иван Данилович вошёл на кафедру. С достоинством мужа, знающего то, чему он хочет учить других, он сказал: “Я не совсем согласен со взглядом достопочтенного отца ректора на мою науку. Прошу выслушать мой взгляд”. И раскрыл перед нами религиозно-художественный интерес археологии и научно-исторический — литургики. Аудитория с первого же раза оценила молодого профессора»⁷.

После введения нового устава и нового распределения кафедр в 1870 г., И. Д. Мансветов оставил преподавание гомилетики и взял на себя преподавание церковной археологии и литургики. Ещё в 1869 г. он участвовал в первом археологическом съезде, открывшемся в Москве, на котором «своей учёностью обратил на себя внимание даже самых выдающихся знатоков археологии»⁸. В 1870 г. его избрали действительным членом Московского археологического общества, открытого в 1864 г.

Как профессор археологии и литургики, Иван Данилович, по свойственному ему серьёзному отношению к делу составлял ежегодно «обстоятельные отчёты о движении своей профессорской деятельности»⁹. Прогресс его профессорской деятельности должен был выражаться, по его мнению, в следующем:

5 Лебедев А. П. Профессор Московской духовной академии Иван Данилович Мансветов (Речь, произнесённая в Московской духовной академии). М., 1886. С. 8.

6 Там же. С. 7.

7 Там же. С. 13.

8 Там же. С. 10.

9 Там же. С. 17.

- 1) в выборе материала для академических чтений, поскольку читать обо всём невозможно, но нужно выбирать существеннейшее, важнейшее и интереснейшее;
- 2) в старании дать этим материалам на лекциях вид строгой системы, или, как любил выражаться сам Иван Данилович, «дать элементам науки должную установку»¹⁰. Поначалу он довольствовался тем, что уже было наработано западной наукой, но недолго. Всё византийское было для него дорого не само по себе, а по той связи русского с византийским, которая была ясна русскому учёному и до которой не было дела учёному западному. Из ученика западных археологов он «постепенно, но решительно становится мастером в области византийско-русских древностей и обряда»¹¹.

Помимо лекционных занятий в Академии, И. Д. Мансветов активно участвовал в жизни Археологического общества. Зная о том, что насущной проблемой становится «музеефикация литургических памятников, материальное состояние которых более не позволяло использовать их в повседневном богослужении»¹², он занимается подробным изучением этой темы, причём обращается к передовому для своего времени опыту Берлинского университета.

Изучая труды немецкого профессора Фердинанда Пипера, Мансветов обращает внимание на новый подход к исследованию христианского искусства. Говоря о сочинении Пипера «Мифология и символика христианского искусства», он отмечает, что целью последнего было «проследить отражение античного элемента в произведениях христианского искусства, начиная с самых первых времён церкви и до XVI и XVII вв., а вместе с тем определить отношение искусства христианского к искусству классическому»¹³. Заслугой Пипера, по мнению Ивана Даниловича, было то, «что он обставил этот вопрос богатыми археологическими материалами и провёл в своём исследовании живой исторический взгляд, под влиянием которого немые памятники древности явились как бы живыми выразителями истории христианского

10 *Лебедев А. П.* Профессор Московской духовной академии Иван Данилович Мансветов (Речь, произнесённая в Московской духовной академии). М., 1886. С. 18.

11 Там же. С. 18.

12 *Мусин А. Е.* Церковная старина в современной России. СПб., 2010. С. 51.

13 *Мансветов И. Д.* «Введение в монументальное богословие» Пипера // Православное обозрение. 1870. Кн. 9. С. 271.

сознания и определили самый путь его движения»¹⁴. Мансветов особо выделяет две вехи в деятельности Пипера, имеющие, на его взгляд, большое значение для «построения науки христианских древностей на более широких основаниях: “горячее участие в устройстве Берлинского музея христианских древностей”¹⁵; “проект введения монументальных занятий в гимназический курс”^{16»}¹⁷.

Именно поэтому наиболее подробно Мансветов останавливается на разборе основного труда Ф. Пипера «Монументальное богословие», и из этого разбора становится понятной не только система изучения христианских древностей, предложенная берлинским учёным, но и взгляды на историю церковного искусства самого Ивана Даниловича. Остановимся на статье профессора Мансветова подробнее. Называя труд Ф. Пипера «Монументальное богословие» высшим уровнем, до которого в настоящее время могла подняться наука о христианских древностях, Мансветов подчёркивает, что знакомит читателей с трудом, «который доселе не обратил на себя серьёзного внимания в нашей литературе»¹⁸, хотя, по его мнению, этот труд является первой попыткой овладеть обширным археологическим материалом и на его основании создать монументальную историю христианского сознания, что очень важно, поскольку наука «входит в свои настоящие права лишь тогда, когда осмыслит этот материал, приведёт его в систему и объединит её части общей связующей мыслью»¹⁹. Мансветов отмечает также отличие подхода к изучению памятников христианского искусства, которые до Пипера «рассматривались в их отношении к составу богослужения и как дополнительная часть истории»²⁰, то есть с точки зрения литургической. Такой подход исключал из поля зрения исследователей бытовые христианские древности, нумизматику, эпиграфику, когда «за исключением более употребительных надписей на иконах и некоторых других предметах церковного происхождения, громадное собрание надписей, извлечённых из катакомб, храмов и церковной утвари оставалось без внимания как предмет, не относящийся прямо

14 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера // Православное обозрение. 1870. Кн. 9. С. 372.

15 Piper F. Das christliche Museum der Universität zu Berlin und die Errichtung christlicher Volksmuseen // Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1857. № 8. S. 55–69.

16 Piper F. Ueber die Einführung der monumentalen, insbesondere der christlich-monumentalen Studien in den Gymnasialunterricht // Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1867. № 18. S. 17–58.

17 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 372.

18 Там же. С. 372.

19 Там же. С. 372.

20 Там же. С. 373.

к делу»²¹. Изучение отдельных отраслей христианского искусства в некоторой степени было охвачено сочинениями по истории христианского искусства, но в них «внимание исследователей сосредотачивалось главным образом на историческом движении форм искусства, на переходе одного стиля в другой, от одного направления к другому, между тем как внутренняя история христианского сознания, идеи, выражавшиеся в символическом языке искусства, оставались на заднем плане»²².

По плану Пипера, всё содержание монументального богословия распределяется на три части: первая излагает сущность христианского искусства, вторая — его историю (в различных отраслях), третья — символику христианского искусства и его приложение к богословию. Эти три рубрики — теоретическая, историческая и практическая — охватывают со всех сторон содержание излагаемой Пипером науки и дают полную систему монументального богословия.

Мансветов позволяет себе несколько критично отнестись к такой градации Пипера, указывая, что предполагаемые для изложения в первом разделе вопросы — отношение первохристианской церкви к искусству и положение художника в древнехристианском мире — прямо принадлежат к истории христианского искусства, что «отношение это вышло из встречи христианства с искусством классическим и определено влиянием последнего и противодействием первого», а «положение художника связано с исторической судьбой христианского искусства и с воззрениями церкви на профессию художника»²³. Оставшиеся в этом разделе два вопроса: о технике, композиции произведения искусства и критика археологических памятников — по его мнению, «составляют общие предварительные понятия к изучению памятников искусства, и на основании их неудобно составлять особенную часть науки, тем более что эти рассуждения касаются не столько искусства собственно христианского, сколько же искусства и эстетики вообще»²⁴. Выход из этого затруднения Мансветов видит в соединении первых двух частей под одной общей рубрикой истории христианского искусства, в которой будут отражены «не только важнейшие фазисы в развитии отдельных отраслей искусства, но и самые мотивы, определившие эстетико-религиозное развитие христианского духа»²⁵.

21 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 374.

22 Там же. С. 374.

23 Там же. С. 375.

24 Там же. С. 375.

25 Там же. С. 376.

В целом поддерживая план Пипера, Мансветов вступает в заочную полемику с мнением профессора Фрейбургского университета Франца Ксаверия Крауза²⁶, который находит предложенный Пипером план неудачным, потому что в нём отделяется сущность искусства от его идеи. Подчёркивая, что у Пипера это разделение имеет особенный смысл, И. Д. Мансветов поясняет, что под идеями искусства (в третьей части) подразумевается символический язык христианского искусства, то есть те понятия, которые в нём исторически воплощались. В системе они должны получить научную классификацию и отойти в содержание частных отраслей богословия. Под сущностью же искусства Пипер понимает его отличительные черты, главный характер, то есть совершенно иное, нежели воплощавшиеся до того в искусстве представления²⁷. В системе Пипера Мансветов увидел лишь грамотно поставленные вопросы, разрешение которых не даётся автором однозначно, поскольку он только намечает задачи, но не решает их. Сложности, которые возникают при желании дать однозначную трактовку тому или иному конкретному вопросу, Мансветов показывает на примере отношения к искусству раннехристианской общины. Он показывает прекрасную осведомлённость в области не только православной, но и католической и протестантской литературы, касающейся этой проблемы, и делает вывод о том, что, переходя из чисто исторической плоскости в литургическую, этот «вопрос в своём решении подвергается влиянию вероисповедных воззрений»²⁸.

Приводя различные мнения на сей счёт, в том числе и самого Пипера, Мансветов высказывает и своё отношение к данному вопросу: «Христианство никогда не отрицало искусства вообще, но вначале оно с опасением смотрело на искусство античное с его мифологическим содержанием, враждебным идеям монотеизма. Оно не проповедовало сухого ригоризма, исключавшего наслаждение прекрасным, но подчиняло это чувство высшим нравственным требованиям. Не предосудительно искусство, но оно ниже истины, говорит Климент Александрийский²⁹, который умел отдавать должное уважение эстетическим стремлениям

26 Kraus F. X. Kirchliche Archäologie. Einleitung in die Monumentale Theologie von Ferdinand Piper // Theologisches Literaturblatt. 1869. Bd. 4. № 4. S. 122.

27 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 376.

28 Там же. С. 376.

29 Ср.: *Clemens Alexandrinus. Cohortatio ad gentes IV* // PG. T. 8. Col. 49–246. Col. 156C:4–5. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам IV, 57, 6* // *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся* / пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2006. С. 94. (См. также: SC; vol. 2bis. P. 122).

человека и высоко ценил художественные произведения...»³⁰. Ссылаясь на описания конкретных памятников искусства первых христиан, И. Д. Мансветов показывает, что

«богатый инвентарий катакомб и целая отрасль так называемого символического искусства, выработавшаяся в первохристианскую эпоху, показывают, как велика была деятельность первых христиан на поприще искусства и какое обширное применение находило оно в разных сферах их жизни. <...> Но чем ближе стоит христианское искусство к своему началу, — тем больше аналогий с искусством греко-римского мира, а чем больше оно продвигается вперёд, — тем больше обособляется и отрешается от влияния античного искусства, пока не вырабатывает своих собственных форм, вполне удобных для воплощения религиозных идей христианства»³¹. Показать, как совершалось отрешение христианского искусства от форм и преданий античного мира, по мнению Мансветова, должна история христианского искусства. Автор намечает крайние точки, в которых «заключено движение христианского искусства и которыми отмечены главнейшие фазисы его развития»³².

- Первые произведения христианского символического искусства (слабая попытка передать религиозное мирозерцание христианства в условных формах символического языка, занятого отчасти у искусства классического);
- широкое развитие христианского иконографического цикла;
- памятники византийской архитектуры;
- памятники готической архитектуры.

Анализируя дальнейший план Пипера — вторую часть монументального богословия, которая излагает историю христианского искусства в его различных отраслях, Мансветов поясняет, что в этой части предполагается собрать «массу вещественных памятников, имеющих отношение к бытовой и церковной жизни христиан, в следующем порядке.

- Памятники гражданского быта:
 - а) монеты;
 - б) консульские диптихи с изображениями, имеющими отношение к христианству.
- Памятники домашней жизни христиан:
 - а) чаши, кольца, медальоны;

30 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 378.

31 Там же. С. 378.

32 Там же. С.378

- б) памятники надгробные.
- Памятники церковные:
 - а) усыпальницы, церкви, монастыри;
 - б) церковная утварь;
 - в) внутреннее и внешнее украшение церквей.

Это составит своего рода обширный археологический музей с богатой коллекцией произведений древнехристианского искусства. Для лучшего ознакомления с ним Пипер «предпосылает общую картину топографического и исторического распространения памятников искусства (хронология, география, статистика христианского искусства)»³³.

В третьей части монументального богословия Пипера Мансветов видит «центр тяготения всей системы и окончательный вывод из содержания частей предшествующих»³⁴, поскольку здесь предполагается говорить о символике архитектурных форм, символизме в иконографии, эпиграфике, о значении предметов церковного искусства для литургики, экзегетики, истории христианского богослужения, то есть «богословского приложения науки, построением которой занимается Пипер»³⁵.

Подводя итог рассмотрению предложенной системы, Мансветов говорит о том, что задачи, поставленные перед наукой христианских древностей, следующие:

- охватить обширный археологический материал, собранный столетиями, в одной системе;
- осветить его литературными источниками, ещё так мало разработанными;
- показать приложение этого материала к различным отраслям богословской науки;
- выяснить ход развития самого христианского сознания в историческом развитии форм христианского искусства.

Поставленные перед наукой задачи «выдвигают её на широкий, доселе незнакомый путь, создают из неё самостоятельную богословскую отрасль со своим особым специальным содержанием»³⁶. Несмотря на то, что в первом томе Пипер ограничился изложением начал своей науки и истории археологической литературы, Мансветову после знакомства с ним было очевидно, что «инициатива в постановке

33 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 379.

34 Там же. С. 380.

35 Там же. С. 378

36 Там же. С. 381.

науки христианских древностей не останется бесследной в истории этой науки и откроет путь для её развития в новом более плодотворном и историческом ключе»³⁷. Не обошёл вниманием Иван Данилович и второе отделение «Введения в Монументальное Богословие», в котором Пипер занимается изложением археологической литературы, и отметил, что это отделение

«имеет важный научный интерес и представляет сжатое, но чрезвычайно полное указание литературных источников для истории христианского искусства и её научной обработки <...> и имеет своей задачей оправдать самую возможность существования Монументального Богословия как науки, и впервые ставит на вид богатые литературные и вещественные средства, которыми может располагать для своих целей возникающая наука»³⁸.

Далее в своём труде Мансветов обращается к тому насущному для него вопросу, который менее всего освещён в систематизированной Пипером литературе. Это исследование памятников византийского искусства. Он приводит исторические реалии, объясняющие обилие литературы о западных предметах церковного искусства и их немногочисленность в отношении искусства христианского Востока:

«В то время, как на западе Бозо и его достойные продолжатели открывали сокровища древней христианской жизни в подземельях катакомб, когда гуманисты со всей энергией трудились над изучением памятников классического и древнехристианского искусства в Италии, когда многие учёные предпринимали отдалённые путешествия для изучения остатков древности на месте их нахождения и составляли из них художественные коллекции, на Востоке свободное развитие жизни и научных интересов было остановлено печальными политическими обстоятельствами, а богатые археологические материалы лежали без употребления в монастырских библиотеках или гибли от недостатка помещений и невежественного отношения к ним со стороны владельцев»³⁹.

Досадным фактом, по мнению Мансветова, является отсутствие активного изучения Византии «и до сего дня», однако он приводит фамилии западных исследователей (А. Н. Дидрона, В. Зальценберга), посещавших Восток с учёной целью и составивших значительные труды. Отдел археологической литературы и памятников древней Византии

37 Мансветов И. Д. «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 381

38 Там же. С. 381.

39 Там же. С. 382.

в круг специальных занятий Пипера не входил, а потому, по свидетельству Мансветова, «в “Евангелическом календаре” помещены две-три статьи по части византийских древностей»⁴⁰. Говоря о значении византийских авторов и памятников церковного искусства Византии, Мансветов отмечает, что отсутствие достаточного знакомства Пипера с последними «должно отозваться односторонностью и в самой системе монументального богословия»⁴¹. Это впоследствии будет одной из причин тех корректив, которые, как упоминалось, внесёт Мансветов в проект Церковно-археологического музея, основанный на идеях Пипера.

Ещё одним серьёзным пробелом является отсутствие в труде Пипера отдела о церковных одеждах, который имеет, по мнению русского исследователя, такое же право на обработку, как и другие отрасли раннехристианского искусства и должен войти в исследование о церковной утвари. На то, что этот отдел может входить и действительно входит в область христианского искусства, указывают, как пишет русский учёный, труды [Германа] Вейсса, [Генриха] Отте и других, посвящённые истории бытовых и церковных древностей»⁴².

Статья И. Д. Мансветова, которой уделено так много внимания в настоящей работе, не только знакомит читателя с иностранной литературой, которая без его перевода была бы менее доступна, но и акцентирует внимание на новых, доселе неизвестных российской церковной археологии мыслях, высказанных Пипером. Помимо этого, в статье содержится целый ряд мыслей и идей, родившихся у самого Мансветова в ходе анализа им «Введения в Монументальное Богословие» берлинского исследователя. Из приведённых выше цитат видно, что Мансветов, вступая в диалог с ним, шлифует и оттачивает предложенную систему, подчёркивает и дополняет те мысли и идеи, которые впоследствии будут им восприняты для составления собственного курса церковной археологии. И этот курс, по свидетельству профессора А. П. Лебедева, явился совершенно иным в сравнении с курсами предшествующих преподавателей.

В Московской духовной академии кафедра церковной археологии была открыта в 1844 г. «при одной лекции в неделю»⁴³. Первым преподавателем этого предмета был А. К. Соколов, после которого до 1858 г.

40 *Мансветов И. Д.* «Введение в монументальное богословие» Пипера. С. 382.

41 Там же. С. 387.

42 Там же. С. 387.

43 *Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до её преобразования 1814–1870. М., 1879. С. 169.

преподавал П. А. Смирнов, а с 1859 г. — М. И. Сабуров, «бакалавр в высшем отделении по греческому языку»⁴⁴. В 1863 г. церковную археологию, соединённую с гомилетикой, начал преподавать магистр Петербургской духовной академии А. Л. Катанский, а его преемником в 1868 г. стал Иван Данилович Мансветов, «оставивший гомилетику в 1870 г. после введения академического устава 1869 г.»⁴⁵.

В своих воспоминаниях говоря о преподавании церковной археологии в Московской духовной академии, А. Л. Катанский тезисно описывает этот курс, но не ссылается ни на одну из собственных опубликованных работ по этому предмету, приводя многочисленные публикации других авторов, на которых он опирался⁴⁶. Среди прочего в сносках упоминается о том, что у него в руках был «и труд Пицера (буква «ц» в фамилии берлинского учёного стоит в тексте опубликованных воспоминаний. — *Н. В.*) — описание Берлинского музея (т. 1). Но тогда вышел только первый том, своим содержанием не представлявший <...> интереса»⁴⁷.

Завершая рассказ о первых двух годах преподавания церковной археологии, «соединённой с гомилетикой»⁴⁸, Катанский вскользь упоминает о написанных впоследствии «солидных трудах профессора И. Д. Мансветова»⁴⁹. Говоря о четвёртом и последнем годе работы, он вспоминает, что «читал XXVI её [Академии] курсу отдели о внешнем, с архитектурной стороны, и внутреннем устройстве храма и освящённых изображениях — церковной иконографии»⁵⁰, а в сносках отмечает:

«В этом курсе моими слушателями были, между прочим, мой преемник по кафедре И. Д. Мансветов (1-й маг.)»⁵¹.

Текст был опубликован (а возможно, и написан) спустя более десятилетия после смерти последнего, поэтому в воспоминаниях профессора могли бы содержаться более подробные сведения о преемнике по кафедре, ученике, значительная деятельность которого автору была хорошо известна.

44 *Дмитриевский А. А.* Поминки Преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора Московской духовной академии И. Д. Мансветова // Труды КДА. 1886. № 3. С. 343.

45 *Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до её преобразования 1814–1870. С. 399–406.

46 *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С. 189–195.

47 Там же. С. 193.

48 Там же. С. 195.

49 Там же. С. 195.

50 Там же. С. 229.

51 Там же. С. 229.

Некоторое представление о преподавании церковной археологии в Московской духовной академии в период, предшествующий преподавательской деятельности И. Д. Мансветова, дают сохранившиеся письма П. С. Казанского (бывшего профессора Московской духовной академии). Описывая экзамен в 1860 г. в Московской духовной академии, состоявшийся в присутствии митрополита Филарета (Дроздова), он сообщает, что в числе интересных вопросов был вопрос «о правах митрополитов и титуле экзарха»⁵². Относительно учебников этого времени Казанский приводит

«Опыт краткого повествования о древностях церковных» (1814) протоиерея И. Кутепова, в котором содержались «сведения о священных лицах, временах и местах, о священных действиях, церковном правлении, священных одеждах и богослужебных книгах <...>, то есть о том, что в Уставе Академий 1814 г. обозначалось словом “обряды”, приданным к церковному праву как науке»⁵³.

Ситуация, в которой Иван Данилович Мансветов готовился принять кафедру церковной археологии, ярко описана его учеником, профессором Московской духовной академии А. П. Лебедевым:

«Иван Данилович проходил школьный курс в то время, когда только самообразованием можно было поставить себя на прочную стезю науки. Московская семинария в половине шестидесятых годов, когда учился в ней Иван Данилович, не могла похвалиться благоустроенностью. <...> Семинария доживала последние годы перед временем преобразования по новому уставу. Жили будущим, забывая о настоящем»⁵⁴.

Несмотря на то, что И. Д. Мансветов был лучшим учеником Московской духовной семинарии, окончившим её в 1864 г. «с отличными оценками, в разрядном списке»⁵⁵, он не присоединился к общему течению семинаристов того времени, перед которыми распахнулись двери университетов. Он продолжил «идти по духовному пути, поступил в Московскую духовную академию, чем исполнил долг своего воспитания»⁵⁶. Ввиду тех же кризисных явлений в Академии, по воспоминаниям

52 *Дмитриевский А. А.* Поминки Преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора Московской духовной академии И. Д. Мансветова: (Краткий очерк ...) // Труды КДА. 1886. № 3. С. 345.

53 Там же. С. 344.

54 *Лебедев А. П.* Профессор Московской Духовной Академии Иван Данилович Мансветов. С. 6.

55 *Павел (Судакевич), иерод.* Проф. Иван Данилович Мансветов: (его жизнь и обзор литургических трудов). Курсовое соч. Машинопись. Загорск, 1966. С. 5.

56 Там же. С. 6.

Лебедева, «с несомненной пользой для своего образования оставался в Академии четыре года только тот, кто сам для себя был внимательным пестуном»⁵⁷.

Таким образом, церковная археология до введения Устава Академии была далеко не тем, чем она стала после, когда «составила в связи с литургикой самостоятельную науку, и преподавание её было возложено на отдельного профессора»⁵⁸. Как говорилось выше, А. Л. Катанский в своих воспоминаниях отмечает, что «первый том, выпущенный Пипером, не привлёк его внимания»⁵⁹, в то время как И. Д. Мансветов, познакомившись с ним, почувствовал тот переворот в науке в подходе к изучению предмета, который спровоцировал Пипер предложенной системой.

Как результат творческого осмысления И. Д. Мансветовым этой системы, появляется статья «Об устройстве Церковно-археологического музея». В ней автор приводит мнения видных исследователей своего времени: В. А. Прохорова (автора «Христианских древностей и археологии»), профессора Ф. И. Буслаева («заявившего мысль об устройстве музеев при учебных заведениях»)⁶⁰, профессора Киевской духовной семинарии П. А. Лашкарёва (предложившего участникам I Археологического съезда в Москве в 1869 г. проект церковно-археологического музея)⁶¹, П. И. Савваитова (рассказавшего о бывших прежде попытках организовать епархиальный музей, предложившего идею «древлехранилища церковного благочестия», не нашедшую в своё время поддержки)⁶² — о значении церковно-археологических музеев. В подтверждение жизнеспособности их идей и предложений, Мансветов приводит опыты уже существующих музеев. Он отмечает имеющийся опыт формирования подобных тематических собраний в светских учреждениях: Московском Публичном и Румянцевском музеях, а также в Художественно-промышленном училище барона Штиглица и музее при Академии художеств, а кроме того, упоминает об имеющихся в церковном ведомстве подобных коллекциях, не уступающих, а порой и превосходящих

57 *Лебедев А. П.* Профессор Московской Духовной Академии Иван Данилович Мансветов. С. 6.

58 *Дмитриевский А. А.* Поминки Преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора Московской духовной Академии И. Д. Мансветова: (Краткий очерк ...) // Труды КДА. 1886. № 3. С. 344.

59 *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С. 189–195.

60 *Мансветов И. Д.* Об устройстве церковно-археологических музеев // Православное обозрение. 1872. № 2. С. 261.

61 Там же. С. 262.

62 Там же. С. 262.

светские, имея в виду Патриаршую ризницу и ризницу Троице-Сергиевой лавры⁶³. Высоко оценивая наличие отдельных коллекций церковных древностей в светских собраниях, автор отмечает, что предметы в них рассматривались с эстетической и художественной точек зрения, а это лишает их надлежащего идейно-концептуального значения. Обосновывая необходимость в церковных музеях наглядных пособий, он говорит, что «изучение памятников искусства без наглядного знакомства с ними никогда не достигнет своей цели» и «самое добросовестное описание древнего памятника не в состоянии дать такого живого, ясного и полного о нём понятия, как наглядное знакомство с ним»⁶⁴. Использование таких музеев в учебных целях, по мнению Мансветова, ставило преподавателя, имеющего возможность наглядного изучения памятников, в более выгодные условия по сравнению с теми наставниками, которые вынуждены довольствоваться лишь объяснениями, опираясь на специальные археологические издания⁶⁵.

Проект Берлинского музеума Ф. Пипера, по мнению И. Д. Мансветова, оказался концептуально наиболее целостным, поскольку в нём было предложено не только содержание музея христианского профиля, но и его структура. Кроме того, он пользовался европейской известностью, на его основе были организованы музеи в Базеле (1856) и Кёльне (1860)⁶⁶. Но проект Мансветова не был точной копией структуры Берлинского музея, поскольку учитывал отечественную образовательную, религиозную и экономическую специфику. Как отмечает в своей работе Е. А. Полякова, «проект Мансветова показал свою жизнеспособность <...> и в XXI в.», поскольку в основу структуры современных церковно-археологических музеев Московской и Санкт-Петербургской духовных академий «положены фактически аналогичные разделы»⁶⁷.

Несмотря на то, что идея создания Церковно-археологического музея была высказана профессором Московской духовной академии

63 Полякова Е. А. Церковная археология как фактор формирования церковных музеев наглядных пособий // Научный диалог. 2012. Вып. 4. С. 185.

64 Мансветов И. Д. Об устройстве церковно-археологических музеев // Православное обозрение. 1872. № 2. С. 274.

65 Там же. С. 276.

66 Алексеева Л. С., Горбатов А. В. Церковный музей в дореволюционный период: этапы и факторы становления // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 2. С. 5–10.

67 Полякова Е. А. Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX – начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 71.

И. Д. Мансветовым в печати в 1872 г., музей при Московской духовной академии был создан только через восемь лет, в 1880 г.⁶⁸ Во всех путеводителях и публикациях, посвящённых дореволюционному периоду истории данного музея, можно прочесть, что его фактическое основание произошло в 1871 г.⁶⁹ Тогда мысль о создании музея при Московской духовной академии впервые высказал Е. Е. Голубинский, а поддержал его ректор протоиерей Александр Васильевич Горский. Последний обратился к обер-прокурору Святейшего Синода графу Д. Н. Толстому «с просьбой разрешить экстраординарному профессору А. Д. Лаврову отобрать из собрания библиотеки Святейшего Синода книги и иконы, которые могли быть полезны для предполагаемого музея»⁷⁰. Далее говорится о том, что официальный указ об открытии музея Синодом был издан 12 сентября 1880 г., а первым официальным заведующим стал преподаватель церковной археологии и литургики Александр Петрович Голубцов (был назначен 6 июля 1891 г.).

Такая схема изложения прослеживается во всех публикациях об истории ЦАК, и заимствуется она из единственного источника, посвящённого непосредственно дореволюционной истории музея, — публикации А. П. Голубцова⁷¹. Будучи преемником И. Д. Мансветова по кафедре церковной археологии и литургики, Александр Петрович ни одним словом не упоминает Ивана Даниловича в своих сочинениях, хотя очевидно, что И. Д. Мансветов, будучи профессором и преподавателем Московской духовной академии, немало потрудился на ниве церковной археологии, о чём свидетельствуют его опубликованные труды. Часть работ Мансветова осталась неизданной, его архив после смерти перешёл к преемнику по кафедре А. П. Голубцову. Как показало изучение рукописных текстов из фонда последнего в архиве Московской духовной академии (его проводил профессор А. М. Пентковский), опубликованы они всё же были, но авторства Мансветова на них не было.

Материалы фонда разделяются на две неравные части. Большая часть содержит различные сочинения по церковной археологии, которые написаны почерком, отличным от почерка Голубцова, однако

68 Мусин А. Е., *диак*. Церковная старина в Современной России. С. 52.

69 «Угодно в очах Божиих дело сие...»: сокровища Церковно-археологического кабинета Московской православной духовной академии / сост. изд. Л. П. Тарасенко. Сергиев Посад, 2004.

70 *Антоний (Паканич)*, *иг.* 50-летний юбилей Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии // Материалы ЦАК. Вып. 15. 2005. С. 159–166.

71 *Голубцов А. П.* Церковно-археологический музей при Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1895.

имеют его пометы (синим и красным карандашом). Эти лекции «относятся к 1870 г., когда А. П. Голубцову не исполнилось ещё и шести лет»⁷². Лекции И. Д. Мансветова по истории церковного искусства в фонде выделены в отдельный блок под названием «Лекции по археологии. Живопись». Текст одной из них полностью совпадает с текстом лекции Голубцова, изданной в 1918 г. под названием «Из истории церковной живописи. Общие замечания о развитии христианской живописи. Три периода её развития»⁷³. Также сохранился фрагмент тетрадного листа, с двух сторон содержащий записи, сделанные почерком И. Д. Мансветова с пометкой почерком Голубцова «О стихирах», который целиком совпадает с фрагментом лекции из второго тома А. П. Голубцова, посвящённой церковному пению⁷⁴. Помимо этого, экзаменационные билеты И. Д. Мансветова по структуре полностью совпадают со структурой соответствующих тем в лекциях Голубцова, «что свидетельствует о зависимости второго тома Голубцова от лекций Мансветова»⁷⁵. Но, поскольку последние публикации были изданы старшим сыном А. П. Голубцова спустя семь лет после его смерти, А. М. Пентковский делает предположение о том, что И. А. Голубцов (сын А. П. Голубцова) «мог не знать об авторской принадлежности предоставленных текстов»⁷⁶. Однако ещё при жизни А. П. Голубцова в 1903 г. была издана статья, текст которой был также взят из лекций И. Д. Мансветова. Сеем предположить, что умалчивание о деятельности выдающегося предшественника некоторым образом связано с вышеприведёнными фактами. Так или иначе, правильным решением будет восстановление исторической справедливости.

Заключение

В заключение следует отметить, что И. Д. Мансветов представлен в немногочисленных публикациях о нём исключительно как литургист, и лишь в некоторых современных статьях содержатся краткие

72 О докладе А. М. Пентковского «Церковная археология в МДА: И. Д. Мансветов и А. П. Голубцов» см.: Конференция «Русская церковная наука до 1917 года и её наследие в наши дни» (13–14 сентября 2013 г. Москва) // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. № 1 (36). С. 117.

73 Там же. С. 118.

74 Там же.

75 Там же.

76 Там же.

упоминания о нём, как о значительном деятеле в области церковной археологии⁷⁷ и «основоположнике литургики и церковной археологии в Московской духовной академии»⁷⁸. Подтверждением крупного вклада И. Д. Мансветова в развитие церковной археологии, как науки о церковном искусстве, помимо изложенного выше материала, являются опубликованные им труды в данной области знания и разработка концепции Церковно-археологического музея Московской духовной академии.

Воспоминание о деятельности И. Д. Мансветова особенно актуально, поскольку в 2020 г. отмечалось 135-летие со дня его кончины.

Источники

Clemens Alexandrinus. Cohortatio ad gentes // PG. Т. 8. Col. 49–246.

Антоний (Паканич), иг. 50-летний юбилей Церковно-археологического кабинета Московской духовной академии // Материалы ЦАК. 2005. Вып. 15. С. 159–166.

Климент Александрийский. Увещание к язычникам // *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся* / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006. С. 47–143.

Литература

Акишин С. Ю. Мансветов Иван Данилович // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 363–366.

Алексеева Л. С., Горбатов А. В. Церковный музей в дореволюционный период: этапы и факторы становления // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 2. С. 5–10.

Голубцов А. П. Церковно-Археологический музей при Московской Духовной Академии. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегирёвой в Сергиевом Посаде, 1895.

Дмитриевский А. А. Поминки Преосвященного Порфирия (Успенского) и профессора Московской духовной Академии И. Д. Мансветова: (Краткий очерк учено-литературной деятельности их) // Труды КДА. 1886. №3. С. 331–391.

Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 г. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2010.

77 О докладе А. М. Пентковского «Церковная археология в МДА: И. Д. Мансветов и А. П. Голубцов» см.: Конференция «Русская церковная наука до 1917 года и её наследие в наши дни» (13–14 сентября 2013 г. Москва) // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. № 1 (36). С. 118

78 *Савельев Ю. Р.* Роль церковной археологии и литургики в архитектурной медиевистике второй половины XIX – начале XX вв. // Церковная археология. Вып. 4. С. 274.

- Конференция «Русская церковная наука до 1917 года и её наследие в наши дни» (13–14 сентября 2013 г. Москва) // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. № 1 (36). С. 109–122.
- Лебедев А. П.* Профессор Московской Духовной Академии Иван Данилович Мансветов (Речь, произнесённая в Московской Духовной Академии). М.: Унив. тип., 1886.
- Мансветов И. Д.* «Введение в монументальное богословие» Пипера // Православное обозрение. 1870. Кн. 9. С. 271.
- Мансветов И. Д.* Об устройстве церковно-археологических музеев // Православное обозрение. 1872. № 2. С. 261.
- Мусин А. Е.* Церковная старина в современной России. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.
- Павел (Судакевич), иерод.* Проф. Иван Данилович Мансветов: (его жизнь и обзор литургических трудов): курсовое соч. Машинопись. Загорск, 1966.
- Полякова Е. А.* Церковная археология как фактор формирования церковных музеев наглядных пособий // Научный диалог. 2012. Вып. 4. С. 183–193.
- Полякова Е. А.* Церковные музеи в культурно-образовательном пространстве духовных учебных заведений в конце XIX – начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 2 (28). С. 68–73.
- Савельев Ю. Р.* Роль церковной археологии и литургики в архитектурной медиевистике конца XIX – начала XX вв. // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917). СПб., 1998. С. 272–276.
- Смирнов С. К.* История Московской духовной академии до ее преобразования 1814–1870. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1879.
- «Угодно в очах Божиих дело сие...»: сокровища Церковно-археологического кабинета Московской Православной Духовной Академии / сост. изд. Л. П. Тарасенко. Сергиев Посад: Патриарший изд.-полиграф. центр, 2004.
- Kraus F. X.* Kirchliche Archäologie. Einleitung in die Monumentale Theologie. Von F. Piper, Doctor und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Gotha, R. Besser 1867. XXI u. 910 S. 8. 4 Thlr. // Theologisches Literaturblatt in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten / hrsg. von F. H. Keusch. Bonn: Verlag von A. Henry, 1869. Bd. 4. № 4. S. 119–125.
- Piper F.* Das christliche Museum der Universität zu Berlin und die Errichtung christlicher Volksmuseen // Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1857 / hrsg. F. Piper. Berlin: Verlag von Wiegandt und Grieben, 1857. № 8. S. 55–69.
- Piper F.* Ueber die Einführung der monumentalen, insbesondere der christlich-monumentalen Studien in den Gymnasialunterricht // Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1867 / hrsg. F. Piper. Berlin: Verlag von Wiegandt und Grieben, 1867. № 18. S. 17–58.

Works of I. D. Mansvetov as the First Historian of Church Art at the Moscow Theological Academy

Natalya I. Grigoryeva

MA in Theology

1-year postgraduate student at the Postgraduate School at the Moscow Theological Academy

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

efrosinyan@ya.ru

For citation: Grigoryeva, Natalya I. "Works of I. D. Mansvetov as the First Historian of Church Art at the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 263–284 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.013

Abstract. The article is dedicated to Ivan Danilovich Mansvetov, Professor of Moscow Theological Academy and lecturer of the Department of Church Archaeology. Up until now, many researchers have viewed him primarily as a liturgist, while many of his works were also dedicated to church art, development of the church-archaeological museums by theological educational institutions – the project based on the study of the Berlin Museum of Christian Antiquities by Ferdinand Piper and his system of «Monumental Theology». The article emphasizes the importance of I. D. Mansvetov's teaching, as the first professor of church archaeology, who paid special attention to the study of church art history in its connection with liturgical life of the Church.

Keywords: Ivan Danilovich Mansvetov, church archeology, history of church art, Berlin Museum of Christian Antiquities, Ferdinand Piper, «Monumental theology», Church and Archaeological Museum of the Moscow Theological Academy.

References

- Akishin S. Yu. (2016) "Mansvetov Ivan Danilovich". *Orthodox Encyclopedia*, vol. 43, pp. 363–366 (in Russian).
- Alekseeva L. S., Gorbатов A.V. (2018) "Tserkovnyy muzey v dorevolutsionnyy period: etapy i faktory stanovleniya" ["Church Museum in the Pre-Revolutionary Period: Stages and Factors of Formation"]. *Bulletin of the Kemerovo State University*, no. 2, pp. 5–10 (in Russian).
- Clement of Alexandria, Bratukhin A. Yu. (ed.) (2006) *Uveshchaniye k yazychnikam. Kto iz bogatykh spasotsya [Admonition to the Gentiles. Which of the Rich will be Saved?]* Saint Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Katansky A. L. (2010) *Vospominaniya starogo professora. S 1847 po 1913 g. [Memoirs of an old Professor. From 1847 to 1913]*. Nizhny Novgorod (in Russian).
- Musin A. E. (2010) *Tserkovnaya starina v sovremennoy Rossii [Church Antiquity in Modern Russia]*. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies (in Russian).
- Pakanich A. (2005) ["50-year Anniversary of the Church-Archaeological Cabinet of the Moscow Theological Academy"]. *Materials of the Church-Archaeological Cabinet*, no. 15., pp. 159–166 (in Russian).

- Poliakova E. A. (2012) "Tserkovnaya arkheologiya kak faktor formirovaniya tserkovnykh muzeev naglyadnykh posobiy" ["Church Archeology as a Factor of Church Museums of Visual Aids Formation"]. *Nauchnyy dialog*, no. 4, pp. 183–193 (in Russian).
- Poliakova E. A. (2014) "Tserkovnyye muzei v kul'turno-obrazovatel'nom prostranstve dukhovnykh uchebnykh zavedeniy v kontse XIX – nachale XX v." ["Church Museums in Cultural and Educational Space of Theological Schools in the Late 19th – Early 20th Centuries"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. History.*, no. 2 (28), pp. 68–73 (in Russian).
- Savelyev Yu. R. (1998) "Rol' tserkovnoy arkheologii i liturgiki v arkhitekturnoy mediyevistike vtoroy poloviny XIX nachala XX vv." ["The Role of Church Archeology and Liturgics in Architectural Medieval Studies of the Second Half of the XIX – Early XX Centuries"], in *Tserkovnaya arkheologiya [Church Archeology]*, vol. 4. St. Petersburg, pp. 272–276 (in Russian).
- Sudakevich P. (1966) *Prof. Ivan Danilovich Mansvetov: (yego zhizn' i obzor liturgicheskikh trudov) [Prof. Ivan Danilovich Mansvetov: (His Life and Review of Liturgical Works)]*. Coursework Opus in Moscow Theological Academy, [Typescript]. Zagorsk (in Russian).
- Tarasenko L. P. (ed.) (2004) "Ugodno v ochakh Bozhiikh delo siye...": sokrovishcha Tserkovno-arkheologicheskogo kabineta Moskovskoy Pravoslavnoy Dukhovnoy Akademii ["This Work is Pleasing in the Eyes of God...": Treasures of the Church-Archaeological Cabinet of the Moscow Orthodox Theological Academy]. Sergiev Posad: Patriarchal Publishing-Polygraphic Center (in Russian).

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ СИСТЕМА М. ЭЛИАДЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ИЛИ ПОЛИТИКА МИФА?

Татьяна Сергеевна Самарина

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Института философии РАН
Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
t_s_samarina@bk.ru

Для цитирования: Самарина Т. С. Религиоведческая система М. Элиаде: феноменология религии или политика мифа? // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 285–301. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.014

Аннотация

УДК 2-1

Задача статьи состоит в сопоставлении религиоведческой концепции Мирчи Элиаде с традицией феноменологии религии. Устоявшаяся идея существования так называемой «чикагской школы», понимаемой обычно как форма феноменологии религии на американской почве, вызывает большие сомнения. Современные исследователи утверждают, что между лидерами этой «школы» (И. Вахом и М. Элиаде) нет никакой научной связи, а само понятие «чикагская школа» — конструкт, созданный учеником И. Ваха Дж. Китагавой. Чтобы проверить эти утверждения, в статье последовательно анализируются центральные концепции системы Элиаде: представление о центре религии, иерофании, крипторелигиозности, его идеи сопоставляются с системами классиков феноменологии религии — Р. Отто, Ф. Хайлера, И. Ваха. В заключении статьи делается вывод о том, что Элиаде не принадлежал к феноменологической традиции изучения религии ни в её голландском, ни в её немецком вариантах. Концепты *illud tempus*, ностальгии по истокам, иерофании, а также систематика через архаизацию проявлений священного пространства и времени, составляющие ядро системы Элиаде, не имеют параллелей в творчестве феноменологов-классиков. Показывается, что религиоведческая концепция Элиаде была укоренена не в феноменологической традиции, а в его внутреннем психологическом опыте. Не проблема систематизации и описания религиозной жизни и не дискуссии о «Святом» лежали в её основе, а поиск противоядия против исторического редукционизма, желание сбегать от необходимых процессов старения, изменения,

экзистенциальной неуверенности в идеализированный образ вечного прошлого. Эта психологическая ориентация Элиаде роднит его с направлением, называемым «политикой мифа», пытавшимся реабилитировать мифологическое сознание, к которому принадлежали К. Г. Юнг, Дж. Кэмпбелл, А. Корбен. Но тем не менее, проект Элиаде схож с феноменологией религии, поскольку религия понимается им как *sui generis*.

Ключевые слова: Мирча Элиаде, религиоведение, феноменология религии, философия религии, священное, И. Вах, Р. Отто, Ф. Хайлер, квазирелигии, крипторелигиозность.

Введение

Без сомнения, Мирча Элиаде — один из самых известных религиоведов XX в. Общепринятым стало его причисление к феноменологам религии, в начале 90-х гг. он даже считался крупнейшим выразителем феноменологии в религиоведении. За десятилетия, прошедшие после пика популярности Элиаде, его творчество было всесторонне изучено, поэтому нет нужды обобщать или систематизировать хорошо известные мнения учёных о его наследии. Таким образом, задача этой статьи будет заключаться в сопоставлении религиоведческой концепции Элиаде с традицией феноменологии религии. Вписывание Элиаде в традицию феноменологического исследования религии произошло во многом с подачи самого Элиаде, поскольку он позиционировал себя преемником Ваха на кафедре и формально соотносил себя с общей концепцией Р. Отто, именно из этого соотношения и выросла идея так называемой «чикагской школы», понимаемой как единство Ваха и Элиаде. Сейчас историки религиоведения ставят под сомнение само существование «чикагской школы» как некоего единого образования. Пожалуй, лучше всего эту мысль выразил Кристиан Ведемейер в предисловии к сборнику, посвящённому наследию Элиаде и Ваха: «...что касается существования чикагской школы, включающей как Ваха, так и Элиаде, то я бы сказал, что это понятие (если не прозвище), по-видимому, было почти полностью продуктом привязанности Джозефа Китагавы к его любимому наставнику Ваху, таким образом, для Ваха сохранялось место в истории школы и всей “дисциплины”»¹. Иными словами, между лидерами этой «школы» нет никакой научной связи, и само понятие «чикагская школа» — конструкт, созданный учеником Ваха. Элиаде же принадлежал к иному направлению в религиоведческих исследованиях. Роберт С. Элвуд определил его как политику мифа, а основные устремления его выразителей он обобщил следующим образом: их «...интерес был не просто эстетическим, эти интерпретаторы древнего мифа делали много, дабы заставить свою публику поверить, что повторное открытие смысла в мифе может способствовать решению личных и социальных проблем...»², их роднил «поиск “скрытой”

1 *Wedemeyer K.* Introduction I: Two Scholars, a «School», and a Conference // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. XIX.

2 *Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany, 1999. P. VII.

мудрости в далёком прошлом»³. Кроме того, поиски новой мифологии приводили её создателей в крайне правый политический спектр, для которого характерна апелляция к мифу. Ключевыми мыслителями такого мифологизма Элвуд назвал К. Г. Юнга, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелла. Другой специалист по истории мысли, Т. Хакль, в своём исследовании круга Эранос утверждал, что Элиаде стал проводником влияния круга в США⁴.

Такое мифологическое направление мысли совсем не характерно для классиков феноменологии религии — Отто, Хайлера или Ваха, они были чужды ностальгии по истокам, чувство представления об ужасе истории, столь рельефно выраженное в наследии Юнга, Элиаде и Кэмпбелла, также им не свойственно. Немецких феноменологов религии трудно обвинить в симпатиях к фашизму или каким-то иным правым идеологиям, лишь круг Эранос может считаться реальной исторической связью между Элиаде, Отто и Хайлером. Как утверждают исследователи, изучавшие религиозное наследие круга, роль Отто в его создании была случайной⁵, в его работе он участия принять не успел, Хайлер же выступал эпизодически, как и на других научных мероприятиях тех лет, поэтому говорить о влиянии на него Эраноса или влиянии Хайлера на Эранос не приходится. Элиаде же был одним из лидеров второго постъюнговского поколения участников круга⁶. Всё это указывает на различные интеллектуальные траектории Элиаде и немецких феноменологов, что отчётливо прослеживается в их научных концепциях. Продемонстрируем это, обратившись к ключевому труду Элиаде «Священное и мирское», в котором он наиболее полно представил своё видение феноменологии религии.

Уточним, что исследовать творчество Элиаде с концептуальной точки зрения — непростая задача, и это не раз подчёркивалось специалистами. Так, например, Даниэль Дюбюиссон утверждает, что в содержательном

3 Ellwood R. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany, 1999. P.VIII.

4 См.: *Hakl H. T. Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol, 2013. P.126–127.

5 См.: *Hakl H. T. Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. P.50–51.

6 Как пишет П. Г. Носачёв: «...историю кружка можно разделить на два этапа: первый этап — с 1933 до 1945 г. — так называемая эпоха Юнга и второй — с 1945 по 1988 г. — период, когда идеи, заложенные вначале, активно развиваются восходящими звёздами кружка (Элиаде, Шолем, Корбен, Кереньи, Нойманн и др.)» (*Носачёв П. Г. «Отречённое знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование*. М., 2015. С. 31).

плане труды Элиаде несут в себе сравнительно мало, он очень любит громкие выражения, например «трансмутация космоса», «мистерия полноты» и им подобные, почти ничего не дающие тексту, но превращающие его из научного в околохудожественный, ведь в них скрывается нечто таинственное⁷. Если к этому прибавить и то, что Элиаде намеренно дистанцировался от методологических проблем религиозоведческого исследования, то понятно, что делает его работы столь популярными, ведь «поэтический текст всегда говорит нам гораздо больше (и часто много лучше), чем любая научная монография. В этом “гораздо больше” мы можем найти все человеческие желания и мечты, но также страхи и тревоги»⁸. Уже упомянутый Р. Элвуд характеризовал Элиаде как «литератора, писателя и литературного критика»⁹, а ученик Элиаде и известный историк религиоведения Д. Аллен утверждал, что метод Элиаде сводился к простой констатации: «он просто смотрит на религиозные явления и просто “видит” сущностные структуры и смыслы»¹⁰. Но концептуальная слабость Элиаде не отменяет наличие системы в его религиозоведческом наследии, к анализу этой системы мы и обратимся.

1. Феноменология священного и мирского

В самом начале «Священного и мирского» Элиаде подробно пишет о вкладе Отто в религиоведение, анализируя его «Святое». Тем самым он как бы вписывает свои труды в традицию религиозоведческих исследований Отто, при этом если внимательно читать этот вводный текст, то некоторые его пассажи не могут не навести на размышления. Во-первых, Элиаде характеризует Отто как «теолога и историка религий по образованию и психолога по призванию»¹¹. Признание Отто психологом раскрывает фактически целую перспективу взгляда, ведь

7 *Dubuisson D.* The Poetical and Rhetorical Structure of the Eliadean Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religions Communities // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. 137.

8 *Ibid.* P. 143.

9 *Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. P. 124.

10 *Allen D.* Encounters with Mircea Eliade in Intalniri / ed. M. Gligor, M. L. Ricketts. Cluj-Napoca, 2005. P. 14.

11 *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // *Элиаде М.* Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М., 2000. С. 254.

Отто никогда не был психологом, он занимался философским обоснованием религиозного опыта и дистанцировался от его психологизации. Видеть в Отто психолога — наследие американской традиции, предлагающей прочтение его трудов через Джеймса, что, кстати, вполне согласуется с отношением к нему и другого лидера так называемой «чикагской школы» — И. Ваха. Во-вторых, Элиаде приводит все основные характеристики нуминозного по Отто, особенно акцентируя внимание на его иррациональном аспекте, и этот экскурс он завершает довольно парадоксальным утверждением:

«...но в нашей книге мы избрали другой путь: мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в иррациональном аспекте»¹².

Здесь он, как и многие его современники, игнорирует комплексность проекта Отто и, отдавая ему должное, всё же противопоставляет себя ему, показывая, что предполагает создание всеобъемлющей картины религиозной жизни. Беря на себя такую миссию, Элиаде должен предложить собственное определение центра религии, что он и делает, утверждая, что священное¹³ — «это то, что противопоставлено мирскому»¹⁴. Такое определение не просто отлично от данного Отто, оно полностью меняет всю перспективу религиоведческого исследования. Для немецких феноменологов, в особенности Отто и Хайлера, религия как система может быть понята и раскрыта только из постижения её центра, черты которого и требуется выявить в исследовании. Элиаде же исходит совсем из иной, противоположной позиции, он отказывается от какого бы то ни было чёткого определения центра религии, играя на контрасте, то есть священное — это всё то, что не является мирским. На самом деле очевидно, что такое определение по всем параметрам проигрывает оттовской концепции «Святого». Утверждая, что хочет рассматривать центр религии в полноте, Элиаде не делает ни одной попытки продемонстрировать, как в его определении эта полнота выражается. Фактически Элиаде оставляет вопрос о центре религии за скобками своего

12 *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // *Элиаде М.* Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М., 2000. С. 255.

13 Здесь и далее центр религии в системе Элиаде мы именуем «священным», тому есть две причины: в традиции перевода его трудов на русский язык это закрепившийся термин, в английском варианте книги Элиаде употребляется не «Holy», как у Ваха, а «Sacred», что адекватнее переводить именно как «священное».

14 Там же. С. 255.

дальнейшего исследования, священное как бы подразумевается, но работа идёт над проявлениями религиозной жизни. Именно поэтому исследователи Элиаде больше писали о механизме проявления священного в мире — иерофании¹⁵, чем о самом священном.

Для Элиаде иерофания — проявление священного в мирском, преобразующее реальность естественную в сверхъестественную в сознании верующих людей, разрывающее обыденное пространство жизни человека, создающее «абсолютную точку отсчёта, некий Центр»¹⁶. На самом деле с рассмотрения иерофании разворачивается иная, не феноменологическая концепция религии, поскольку всё, что мы можем узнать о её центре, это то, что он не является мирским и что стремление к нему является стремлением к «совершенно реальному бытию»¹⁷. Но что значат эти утверждения — Элиаде никак не поясняет. Из других работ мы можем узнать о священном максимум то, что оно есть *coincidentia oppositorum*. Элиаде пишет следующее: «...эта концепция, согласно которой все противоположности примиряются (точнее, превосходятся, трансцендируются), представляет собой, по существу, наиболее фундаментальное определение божества и показывает, насколько радикальным является его отличие от человека...»¹⁸. Но чем это отличается от *Ganz Anderes* Отто и где здесь попытка описания полноты священного, — не ясно, ведь мы имеем дело с тем же иррационализмом. Иерофания Элиаде чем-то похожа на «точку соприкосновения» Ваха¹⁹, но Вах подробно описывает, как через неё действует религиозный опыт, предлагает диалогическую модель построения религии, а у Элиаде этого нет. Здесь проявляется поэтизм мысли Элиаде. Красивые слова об истинном бытии, о противостоянии мирскому, о сочетании противоположностей, в сущности, никак не раскрывают понятие священного, но создают некое интуитивно знакомое ощущение, благодаря которому читатель соглашается с ними, не рефлексируя над вопросом.

15 См., например: *Rennie B. Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany, 1996.

16 Элиаде М. Священное и мирское. С. 260.

17 Там же. С. 272.

18 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 381.

19 В своих поздних трудах Вах развивает диалогическую сторону встречи с нуминозным, отсутствующую у Отто. Он говорит, что среди первичных аспектов религии выделяется особая «точка соприкосновения» со Святым (*Wach J. Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago, 1951. P. 36), связующая предельную реальность с миром людей; через эту точку и разворачивается феноменальный мир религии во множестве его проявлений. Соприкасаясь с ней, человек получает интенсивный религиозный опыт.

Религиозный материал упорядочивается благодаря предположению о неоднородности бытия. Согласно Элиаде, оно может быть мирским — и тогда оно кажется единым и монотонным, или священным; именно присутствие священного трансформирует мирскую реальность, «разрывает её»²⁰. Также неоднородно и время, в него вмешивается иной сакральный порядок богослужения, празднеств, таинств, разрывая его, обращая текучее время в вечность. Такое деление помогает Элиаде систематизировать многообразие религиозных феноменов по двум осям: проявление в пространстве и проявление во времени. Идея классификации проявлений священного роднит его как с немецкой, так и с голландской феноменологическими традициями. При этом Элиаде занимает промежуточную позицию: с одной стороны, он ставит вопрос о центре религиозной жизни и как-то решает его, чего не делают голландцы, с другой — этот вопрос для него не основной, поскольку всё исследование он посвящает систематизации и классификации религиозных феноменов. Стоит отметить, что систематика феноменов у Элиаде выигрывает перед голландской, она значительно проще и не создаёт впечатления каталога разрозненных фактов, как это мы видим у Г. ван дер Леува или В. Б. Кристенсена.

Но отличает Элиаде от общей феноменологической традиции не только это. Как немецкая, так и голландская школы утверждали развитие религии от примитивных форм к высшим, причём именно высшие формы они считали выражением полноты религиозного мира. Например, вспомним развитие восприятия святого у Отто: от примитивного страха до христианского благоговения — или выстраивание феноменов вокруг христианства у Леува. Элиаде избирает совершенно иной путь. Идеалом для него служит доисторический человек, стремящийся приобщиться к священному, соизмеряющий всю свою жизнь с ним. Жизнь такого человека ориентирована на священное, даже его повседневная деятельность: охота, работа, семейная жизнь и др. являются отражением священных мифов, копируют их представления и отношения, при этом жизнь своего племени воспринимается как приобщение к порядку истинного бытия, другие племена и народы расцениваются как силы зла и хаоса. Главная интенция религиозного человека всех эпох — стремление вернуться к изначальному порядку вещей, «*желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя*»²¹.

20 Элиаде М. Священное и мирское. С. 268.

21 Там же. С. 282, курсив в оригинале.

Точно так же и время: в религиозном восприятии это постоянное воспроизведение изначальной ситуации творения, возвращение года в начало мира, приобщение верующих через таинства к событиям, бывшим во время оно. Религиозный праздник не просто вспоминает прошлое, а «восстанавливает его»²², событие можно пережить вновь с помощью возвращающих мифическое время ритуалов. Человек становится настоящим человеком, лишь подражая богам, следуя их жизни по мифам. Таким образом, вся динамика религиозной жизни устремляется в прошлое. Следовательно, религии не развиваются от низшей, недифференцированной формы к высшей, а стремятся назад. Жизнь любой религии — это ностальгия по истокам, возвращение *во время оно*. Как справедливо замечали многие критики, категория истории, столь важная для всех феноменологов религии, у Элиаде изживается, присутствуя лишь как нечто, от чего нужно уйти²³. Например, в «Шаманизме» он замечает:

«...история некоего религиозного феномена не в силах выявить всё, что данный феномен способен нам раскрыть самим фактом своего существования. <...> Всегда сохраняется некое недоступное объяснению ядро, и это неведомое недоступное, быть может, и приоткрывает нам подлинное место человека в Космосе, место, к которому нам вечно дано возвращаться. Оно — не только “историческое”»²⁴.

История религий у него — это процесс постепенного ухода от точки встречи со священным, а не актуализация этой встречи, как это было, например, у Ваха. Отсюда непрестанное предпочтение древнего человека современному.

Для Элиаде ясно, что лучше всего чувствовали присутствие священного, осознавали опыт приобщения к нему именно древние люди. Согласно Элиаде, современный человек живёт в разрушенном,

22 Элиаде М. Священное и мирское. С. 289.

23 Так, Курт Рудольф, рассматривая место истории в творчестве Элиаде, писал: «Становится ясно, что в элиадовской истории религий мы встречаем очень специфические ценности, философскую антропологию и онтологию, которые выходят за рамки границы эмпирического исследования, границы, в пределах которой существуют история и феноменология религий» (*Rudolph K. Mircea Eliade and the «History» of Religions // Religion. 1989. № 19. P. 117*). Подробнее о месте истории в концепции Элиаде писали Д. Аллес и К. Гинзбург: *Alles D. Ist Eliade Antihistorisch? // Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt am Main, 1984. S. 106–127; Ginzburg C. Mircea Eliade's Ambivalent Legacy // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / ed. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford, 2010. P. 307–323.*

24 Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. М., 2015. С. 39.

десакрализованном однородном мире, лишённом всяких ориентаций. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья»²⁵, мир — в совокупность ресурсов, такой человек более не живёт в «реальном»²⁶, возвышенное восприятие мира архаическим человеком — лишь набор инфантильных нелепиц. В то же время современный человек обуреваем постоянной ностальгией по утерянному пониманию жизни, выражающейся в крипторелигиозности.

2. Крипторелигиозность у Элиаде и псевдорелигия у Ваха

Концепт *крипторелигиозности* Элиаде интересно сопоставить с концептом *псевдорелигии* у Ваха. Для этого сначала нужно пояснить, что Вах понимал под настоящей религией. В ответе на этот вопрос нам поможет его концепция религиозного опыта. Вах определяет религиозный опыт так: «Религиозный опыт — это ответ всего человека на то, что он воспринимает как предельное, ответ, характеризующийся специфической интенсивностью и выражающийся в подходящих действиях»²⁷. Останемся на этом определении подробнее. Оно начинается со слова «ответ», ответ возможен только на что-то внешнее, а следовательно, предполагается, что религиозный опыт не является фантазией или порождением самого человека, он связан с чем-то находящимся вовне. То, что в ответ вовлечён весь человек, предполагает, что религиозный опыт воздействует на разум, волю, чувства и тело. Источник опыта человек воспринимает как «предельное». Таким образом, сочетается объективная реальность трансцендентного с субъективностью его восприятия верующим. Интенсивность ответа предполагает, что религиозный опыт пронизывает собой всю жизнь человека, глубоко на неё воздействуя. Последние слова определения подразумевают подходящие действия, что одновременно указывает и на системы литургических действий, и на общинный и культурный аспекты религии, выстраивающиеся вокруг опыта и оформляющие ответ. Такое довольно сбалансированное определение оставляет место и психосоциальной изменяющейся реальности человеческого бытия, и трансцендентному объекту встречи. Если какая-то часть из этой системы отсутствует, то, согласно Ваху, мы не можем говорить

25 Элиаде М. Священное и мирское. С. 278.

26 Там же. С. 277.

27 Wach J. The Comparative Study of Religions. New York, 1958. P. 37.

о настоящей религии и настоящем религиозном опыте. Если предельная реальность не выражает себя в действиях человека и не охватывает всю его жизнь, — это псевдорелигиозный опыт. Если не существует диалога с Высшим, — это тоже псевдорелигия. Вах, наряду с Тиллихом, стоял у истоков изучения квазирелигий и, как и Тиллих, придерживался онтологического критерия в различении их от настоящих религий²⁸. Именно факт бытия предельной реальности и опыт диалогической встречи с ней лежат в основе всей системы Ваха.

Элиаде в своих трудах также останавливается на проблеме ненастоящей религии, именуя её крипторелигиозностью. Казалось бы, интенция обоих мыслителей сходная, но на деле мы имеем две абсолютно различные концепции. Ведь у Ваха истинная религия строится на факте встречи человека с предельной реальностью, которая полностью меняет его жизнь, становится основанием для перестройки всех убеждений, действий, желаний в ответ на эту встречу. У него псевдорелигии могут проявлять черты истинной религии, но в них человек не соотносится с предельной реальностью. Такие движения, как марксизм или фашизм, согласно Ваху, подменяют предельную реальность иными ценностями, оставляя религиозную структуру, но лишаясь религиозной сути. Псевдорелигия — это оценочный, но аналитический концепт, с которым можно работать в классификации форм религиозной жизни. Для крипторелигиозности Элиаде движущая сила — ностальгия, психологический процесс, который выражает желание человека вернуться в архаическую древность. У Ваха процесс встречи не регламентируется временем, любая религия, будь то ныне или раньше, обуславливается наличием или отсутствием встречи с предельной реальностью, у Элиаде всё, что не укоренено в древности, всё, не возвращающееся к истокам, — крипторелигиозный новодел, не имеющий реального контакта со священным.

Эта же идея возвращения прослеживается во всей системе Элиаде. Вот, например, как он описывает храмовую архитектуру:

«Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ... ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, восходят в конечном счёте к первичному опыту священного пространства»²⁹.

28 Подробнее об истории изучения квазирелигий см.: Колкунова К. А. Современные концепции квазирелигий // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 305–313.

29 Элиаде М. Священное и мирское. С. 279, курсив в оригинале.

Казалось бы, это очень напоминает анализ материальной части религии у Хайлера, но на деле между представлениями двух религиоведов лежит пропасть. Для Хайлера, как и для Ваха, всё определяет не первичный опыт, а всегда и везде могущая произойти встреча с *Deus revelatus*, место этой встречи и есть религия, она не локализуется ни во времени, ни в пространстве, Бог постоянно открывает себя в многообразии форм на разных уровнях — от примитивного до высшего.

Заслуживает внимания и отношение Элиаде к социальному аспекту религии. Румынский религиовед считает, что религию творят лишь те, кто осознаёт «смысл космической религиозности»³⁰, в то время как интеллектуальные элиты отрываются от этого смысла, уходя от истока религии, перетолковывая её и внося рационализацию, убивают её дух. Образованность, можно сказать, портит религиозного человека, среди верующих лишь тот более значим, кто сумел сохранить восприятие религиозности архаического человека. Современные городские христиане, согласно Элиаде, — люди, «утратившие представление о космической литургии»³¹ в силу того, что они далеки от примитивного восприятия мира. Хайлер, напротив, писал об архаическом верующем как «наивном эгоисте»³², стремящемся к собственному сиюминутному счастью, в то время как религиозные элиты — мистики, пророки, религиозные реформаторы, даже околорелигиозные интеллектуалы стоят гораздо ближе к источнику религии. Если для Элиаде лишь сельские жители Европы сохранили в полноте «чувство святости Природы»³³, то у Хайлера суеверия сельских жителей, их народное христианство — интересный объект для изучения, но не сравнимый с пониманием религии гениями, создающими религиозную жизнь.

Выводы

Таким образом, очевидно, что Элиаде, по существу, не принадлежал к феноменологической традиции изучения религии ни в её голландском, ни в её немецком вариантах. Если сопоставлять идеи Элиаде с мыслями его соратника по «чикагской школе» И. Вахом, то выяснится, что концепты *illud tempus*, *ностальгии по истокам*, *иерофании*,

30 Элиаде М. Священное и мирское. С. 303.

31 Там же. С. 338.

32 Heiler F. Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. S. 82.

33 Элиаде М. Священное и мирское. С. 338.

систематика через архаизацию проявлений священного пространства и времени, составляющие ядро системы Элиаде, не имеют никаких параллелей в творчестве Ваха. Последний всю жизнь занимался архитектурой концептуальных основ религиоведческого исследования, фундамируя его философскими, теологическими и социологическими теориями. У Элиаде такой рефлексии нет вообще, он работал с самим материалом, лишь изредка давая краткие методологические экскурсы, поэтому о единстве школы говорить действительно очень сложно.

Религиоведческая концепция Элиаде была укоренена в его внутреннем психологическом опыте. Психологический портрет Элиаде с акцентом на ведущем устремлении страха перед историей был хорошо показан А. П. Забияко, в частности заметившим, что «личная психологическая стратегия в точности соответствует получившей широкую известность концепции Элиаде о циклическом и линейном времени и способах преодоления “террора истории”»³⁴. А. Р. Элвуд отмечает, что жизнь Элиаде была «управляема ностальгией: по детству, по историческим временам прошлого, по космической религии, по раю»³⁵. Руководящее настроение — страх перед историей, выраженный в концепции «ужаса истории»³⁶, пронизывало всё мироощущение Элиаде и оформило суть его религиоведческой теории. Не проблема систематизации и описания религиозной жизни и не дискуссии о «Святом» лежали в основе его системы, а поиск противоядия против исторического редукционизма, желание сбежать от необходимых процессов старения, изменения, экзистенциальной неуверенности в идеализированный образ вечного прошлого, как бы зафиксированный в архаической примитивной религиозности румынского крестьянства и индийского общества. Эта психологическая ориентация Элиаде роднит его с направлением, пытавшимся реабилитировать мифологическое сознание, даже и политическими путями. Но при этой сущностной разнице в методологическом плане проект Элиаде схож с феноменологией религии, ведь он работает в рамках той же системы сравнения религиозных феноменов. Фактически Элиаде берёт за основу широкую религиозную компаративистику, развитую и популяризированную феноменологами. Если

34 Забияко А. П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 184.

35 Ellwood R. The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. P. 99.

36 Подробно эта идея представлена в четвёртой главе «Космоса и истории» (см.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 128–144). В английском варианте используется термин *terror*, русскоязычные исследователи склонны переводить его как «террор истории», хотя, конечно, у Элиаде речь идёт о состоянии ужаса перед историей.

мы сопоставим компаративизм Юнга, Кэмпбелла и Элиаде, то увидим, что последний чужд сведения всей религии к жизни психики, личного и коллективного бессознательного, составляющего основу творчества Юнга и Кэмпбелла. Для Элиаде религиозные феномены могут систематизироваться без выявления релевантных им психологических структур, таким образом, религия всё ещё остаётся для него явлением *sui generis*, поэтому мы видим у Элиаде синтез личной установки, ориентирующейся на «политику мифа», с компаративной методологией феноменологии религии.

Источники

- Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von E. Reinhardt, 1920.
- Wach J. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Wach J. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.
- Элиаде М. *Космос и история: Избранные работы*. М.: Прогресс, 1987.
- Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир, 1999.
- Элиаде М. *Священное и мирское* / пер. с фр. Н. К. Гарбовского // Элиаде М. *Избранные произведения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское* / науч. ред. В. П. Калыгина, И. И. Шептуновой. М.: Ладомир, 2000. С. 254–356.
- Элиаде М. *Шаманизм: Архаические техники экстаза*. М.: Ладомир, 2015.

Литература

- Забяко А. П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // *Религиоведение*. 2008. № 1. С. 180–186.
- Колкунова К. А. Современные концепции квазирелигий // *Вестник РХГА*. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 305–313.
- Носачёв П. Г. «Отречённое знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. М.: Изд. ПСТГУ, 2015.
- Allen D. *Encounters with Mircea Eliade in Intalniri*. Cluj-Napoca: Casa Cârții de Știință, 2005.
- Alles D. *Ist Eliade Antihistorisch? / Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade* / hrgs. H. P. Dürr. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 106–127.
- Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds. C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Ellwood R. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press, 1999.

Hakl H. T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol: Equinox, 2013.

Rennie B. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York, 1996.

Rudolph K. *Mircea Eliade and the «History» of Religions // Religion*. 1989. № 19. P. 101–127.

The Religious Studies System of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?

Tatiana S. Samarina

PhD in Philosophy

senior research at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

12/1, Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

t_s_samarina@bk.ru

For citation: Samarina, Tatiana S. "The Religious Studies System of Mircea Eliade: The Phenomenology of Religion or the Politics of Myth?". *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 285–301 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.014

Abstract. The aim of the article is to compare Mircea Eliade concept of religion with the tradition of the phenomenology of religion. The well-established idea of the existence of the so-called *Chicago school*, usually understood as a form of phenomenology of religion on American soil, raises great doubts. Modern researchers argue that there is no scientific connection between the leaders of this *school* (J. Wach and M. Eliade), and the very concept of *Chicago school* is a construct created by a student of J. Wach, J. Kitagawa. To verify these claims, the article has analyzed the central concepts of Eliade's system: the idea of the center of religion, hierophany, crypto-religion, his ideas are compared with the systems of the classical phenomenology of religion – R. Otto, F. Heiler, and J. Wach. The article concludes that Eliade did not belong to the phenomenological tradition of studying religion, either in its Dutch or German versions. The concepts of *Illud tempus, nostalgia for the origins, hierophany*, systematics through the archaization, manifestations of sacred space and time, which form the core of the Eliade's system, have no parallels in the work of classical phenomenologists. It is shown that Eliade's religious concept was rooted not in the phenomenological tradition, but in his inner psychological experience. In its core lay the search for an antidote to historical reductionism, the desire to escape from the necessary processes of aging and existential uncertainty into an idealized image of the eternal past. This psychological orientation of Eliade is related to the so called *the politics of myth*, which tried to rehabilitate the mythological consciousness, to which C. G. Jung, J. Campbell, H. Corbin belonged. Nevertheless, Eliade's project is similar to the phenomenology of religion, since religion is understood by him as *sui generis*.

Keywords: Mircea Eliade, religious studies, phenomenology of religion, philosophy of religion, sacred, Joachim Wach, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, quasi-religion, crypto-religion.

References

- Allen D. (2005) *Encounters with Mircea Eliade in Intalniri*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință (in Romanian).
- Alles D. (1984) "Ist Eliade Antihistorisch?" in H. P. Duerr (ed.) *Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 106–127.
- Eliade M. (1987) *Kosmos i istoriya: Izbrannye raboty* [*Cosmos and History: Selected Works*]. Moscow: Progress (in Russian).
- Eliade M. (1999) *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [*Patterns in Comparative Religion*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Eliade M. (2000) *Mifo vechnom vozvrashchenii* [*The Myth of the Eternal Return*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Eliade M. (2015) *Shamanizm: Arhaicheskie tekhniki ekstaza* [*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*]. Moscow: Ladomir (in Russian).
- Ellwood R. (1999) *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press.
- Hakl H. T. (2013) *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Bristol: Equinox.
- Heiler F. (1920) *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von E. Reinhardt.
- Kolkunova K. A. (2014) "Sovremennye koncepcii kvazireligij" ["Contemporary Concepts of Quasi-Religions"]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, vol. 15, no. 1, pp. 305–313 (in Russian).
- Nosachev P. G. (2015) *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka* [*Renounced Knowledge: The Study of Marginal Religiosity in the XX and Early XXI Century*]. Moscow: Publishing House of the St. Tikhon's Orthodox University (in Russian).
- Rennie B. (1996) *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York.
- Rudolph K. (1989) "Mircea Eliade and the 'History' of Religions". *Religion*, no. 19, pp. 101–127.
- Wach J. (1951) *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach J. (1958) *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Wedemeyer C. K., Doniger W. (eds.) (2010) *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford: Oxford University Press.
- Zabiyako A. P. (2008) "Mircea Eliade: metodologiya v kontekste individual'no-psihologicheskikh i religioznykh osobennostej lichnosti" ["Mircea Eliade: Methodology in the Context of Individual-psychological and Religious Characteristics of the Individual"]. *Religiovedenie*, no. 1, pp. 180–186 (in Russian).

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ БИБЛИОТЕКИ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА: ПРОДАЖА БОГОСЛОВСКОЙ ЧАСТИ КНИЖНОГО СОБРАНИЯ В ГЕРМАНИЮ В 1930-Х ГГ.

Священник Максим Сорокин

доктор теологии

постдокторант богословского факультета Университета

им. Фридриха-Александра Эрланген-Нюрнберг (Германия)

mvsorokin@gmail.com

Для цитирования: *Сорокин М. В., свящ.* К вопросу об истории библиотеки Святейшего Синода: продажа богословской части книжного собрания в Германию в 1930-х гг. // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 302–320. DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.015

Аннотация

УДК 026.072 (27-784)

Статья посвящена судьбе богословской части библиотеки Святейшего Синода. Рассматривается вопрос продажи этого книжного собрания в Германию, прослеживается судьба русских книг после неудачи с проектом создания Института восточных церквей, а также показывается новое применение уникального для Германии книжного собрания на кафедре истории и богословия христианского Востока богословского факультета Университета им. Фридриха-Александра в Эрлангене. Главным источником исследования являются архивные материалы организации, поддерживающей деятельность лютеранских общин в диаспоре, — «Мартин Лютер Бунд» в Эрлангене, а именно переписка с «Международной книгой» как на немецком, так и на русском языках. По итогам работы с документами автор полностью описывает судьбу богословских книг библиотеки Священно-го Синода от начала 30-х гг. XX в. до настоящего времени.

Ключевые слова: архив и библиотека Святейшего Правительствующего Синода, Синодальная библиотека, библиотковедение, «Мартин Лютер Бунд», «Международная книга», Лютеранский институт восточных церквей, Университет им. Фридриха-Александра Эрланген-Нюрнберг.

В 1906 г. начальник архива и библиотеки Святейшего Синода в Санкт Петербурге Константин Яковлевич Здравомыслов¹ (1863–1933), описывая состав библиотеки, выделял в ней три направления: а) славянские и русские рукописи и старопечатные книги; б) книги и современные издания, вышедшие в свет с одобрения духовной цензуры; в) книги, необходимые при научных занятиях в архиве². Вся библиотека состояла из двадцати двух отделений и к 1905 г. насчитывала до 80 тысяч названий книг, рукописей, периодических изданий, картин и альбомов. После революции конфискованные архив и библиотека Синода вошли в состав IV секции 2-го Петроградского отделения Единого государственного архивного фонда (ЕГАФ РСФСР)³. Управляющим 2-го отделения был до 1928 г. всё тот же К. Я. Здравомыслов.

К 1928 г. состав библиотеки увеличился. В справочнике «Научные библиотеки Ленинграда» в списке библиотек, прекративших за время революции самостоятельное существование, значится и «Архив и библиотека Святейшего Синода», ставшая с 1918 г. Справочной библиотекой при 2-м Историко-культурном отделении Ленинградского центрального исторического архива (ЛЦИА)⁴. К этому времени библиотека включала в себя свыше 110 тысяч наименований: книг, брошюр, периодических изданий, рукописей, нот, картин и альбомов. В книжном собрании была представлена литература по следующим направлениям: история, археология, история Церкви, Священное Писание, богослужебные книги, старопечатные книги, отчёты благотворительных и просветительных обществ, семинарий и духовных училищ, книги религиозно-нравственного содержания, официальные издания бывшего духовного ведомства и периодические духовные издания⁵. В настоящее время фонд «Архив и библиотека Синода» находится в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 814) с описью дел за 1835–1922 гг. и включает в себя 206 единиц хранения.

Библиотека Святейшего Синода была частично распродана, в том числе и за границу. В настоящем исследовании рассматривается история

- 1 Подробнее о нём: *Богданова Т. А.* Здравомыслов К. Я. // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 38–40.
- 2 *Здравомыслов К. Я.* Архив и библиотека Святейшего Синода и консисторские архивы. СПб., 1906. С. 13–14.
- 3 *Корнева Н. М., Крапивин М. Ю.* Новые документы по истории Синодального архива (1918–1929). Часть 1 // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 55.
- 4 Научные библиотеки Ленинграда. Материалы для справочника / под ред. И. И. Яковкина. Ленинград, 1928. С. 48.
- 5 Там же.

небольшой части библиотеки Святейшего Синода, начиная с её продажи в Германию, в контексте идеи создания Лютеранского института восточных церквей. Далее будет рассмотрена её неопределённая судьба после приобретения и в период Второй мировой войны. В заключение затронут вопрос о продаже книг Эрлангенскому университету и о формировании русского книжного собрания на богословском факультете, как Синодальной библиотеки при кафедре истории и богословия христианского Востока, действующей до сегодняшнего дня⁶.

Часть библиотеки Святейшего Синода была приобретена руководством «Мартин Лютер Бунд» (Martin-Luther-Bund) — организацией Евангелической Церкви в Германии со штаб-квартирой в городе Эрлангене, главной задачей которой являлась поддержка лютеранских церквей и общин, находящихся в диаспоре. С 1928 по 1937 г. президентом «Мартин Лютер Бунд» был Фридрих Ульмер⁷ (1877–1946), профессор кафедры практического богословия Эрлангенского университета. В начале 30-х гг. Ульмер выступал за идею создания Лютеранского института восточных церквей в Эрлангене по примеру Католического института в Риме. Главной задачей данного института являлась подготовка специалистов для дальнейшей пастырской работы на территории Советского Союза, когда такая возможность представится. Ф. Ульмер обращался к руководству разных земельных лютеранских церквей в Германии с просьбой оказания финансовой помощи в создании и организации

6 О так называемой «Синодальной библиотеке» в Эрлангене см. также: *Gazer H. R., Schaper K.* Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen // *Orthodoxie und Reformation – Mehr als ein 50-jähriger Dialog* / hrsg. A. Briskina-Müller, J. Schneider. Berlin, 2010. S. 127–141; *Schaper K.* Die St. Petersburger Bibliothek des Heiligsten Regierenden Synods der Russischen Orthodoxen Kirche am Martin-Luther-Bund und an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen // *Lutherische Kirche in der Welt*. 2010. Bd. 57. S. 139–155; *Reichelt S.* Die Synodalbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Eine Schatzkammer russisch-orthodoxer Theologie // *Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst*. Leipzig, 2011. S. 153–164; *Аринин Е. И.* Книги Синодальной библиотеки в Эрлангене (Германия): религиозноведческий подход к текстам // *Святейший Синод в истории российской государственности: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием*. СПб., 2017. С. 642–655; *Sorokin M.* Die Erforschung der Bestände der Synodalbibliothek in Erlangen als evangelisch-orthodoxes Kooperationsprojekt // *Ökumenische Rundschau*. 2019. Bd. 2. S. 157–168.

7 Подробнее о нем: *Werner G.* Friedrich Ulmer – Vater des Martin-Luther-Bundes und seiner Werke // *Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*. 1985. Bd. 32. S. 188–202; *Engel P.* Prof. Dr. Dr. Friedrich Ulmer 1877–1946. Präsident des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit. Seine Familie und sein Schicksal // *Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*. 2005. Bd. 52. S. 121–146.

института. По мнению Ульмера, у Евангелической церкви в Германии есть две заботы относительно проповеди Евангелия в России. С одной стороны, необходимо, чтобы русские немцы были именно лютеранами по исповеданию, с другой — надо оказывать помощь православным в проповеди Слова Божия⁸. В качестве примера приведём ответную реакцию руководства земельной церкви Саксонии от 13 декабря 1933 г.:

«Церковное руководство Саксонии с большой радостью приветствует создание Лютеранского института восточных церквей. Если однажды в России снова будет господствовать действительная свобода вероисповедания, там откроется широкое поле для проповеди Евангелия, поэтому абсолютно необходимо, чтобы были своевременно инициированы должные подготовка и обучение, как это уже активно происходит в Риме»⁹.

Будущий Институт восточных церквей нуждался в соответствующей специальной богословской библиотеке. Ради этого было принято решение купить собрание русских книг. В архиве «Мартин Лютер Бунд» сохранилась корреспонденция, касающаяся приобретения книжного собрания и стоящая в непосредственной связи с документами по созданию института, приглашению специалистов по славистике и истории восточных Церквей¹⁰.

Продажа книг на экспорт в Советском Союзе в это время осуществлялась Всесоюзным внешнеторговым объединением «Международная книга»¹¹. В качестве рекламы «Международная книга» ежегодно издавала книжные тематические каталоги разного объёма (от 250 до 500

8 Письмо от 2 декабря 1933 г. к руководству земельных церквей // Archiv Martin-Luther-Bund (MLB). Nachlass von F. Ulmer, Akte 12.

9 «Die Errichtung eines lutherischen Ostkircheninstituts begrüßt die sächsische Kirchenregierung mit großer Freude. Wenn einmal in Russland wieder wirkliche Religionsfreiheit herrscht, tut sich dort ein weites Feld für das Evangelium auf. Daher ist es unbedingt notwendig, dass rechtzeitig nötige Vorbereitung und Schulungen eingeleitet werden, wie das in Rom bereits eifrig geschieht» (Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I) — *Перевод наш.*

10 Archiv MLB: Russland-Akten, R 47 Ostkircheninstitut I; Russland-Akten, R 48 Ostkircheninstitut II; Nachlass von F. Ulmer, Akte 12; Bundesakten, 6 III; Bundesakten, 33 II. Дополнительные материалы хранятся в университетском архиве: Archiv der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Universitätsarchiv FAU): Akte Auslandstheologenheim, A6-1 48.

11 Подробнее см.: *Андреева О. В.* Экспорт антикварной книги из СССР в первой половине 20-х годов // Проблемы источниковедения истории книги. Вып. 3. М., 2000. С. 170–179; *Муныкин Е. А.* Формирование АО «Международная книга» как важнейшей системы отечественного книгораспространения // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела, 2001. № 1–2. С. 117–124; *Гримстед П. К.* Книги в обмен на тракторы? Рассеивание и продажи книг из бывших императорских дворцов в период между двумя мировыми войнами // История библиотек. Исследования, материалы, документы. Российская национальная библиотека. СПб., 2015. С. 202–244; *Гессен*

наименований)¹². С 1922 по 1936 г. в Москве и Ленинграде было издано около трёхсот таких каталогов-бюллетеней, а общее число по разным данным достигает пятисот¹³. Среди таких каталогов были и специальные бюллетени по теологии с книгами по всем богословским дисциплинам. В одном 1933 г. было издано шесть богословских каталогов в Ленинграде и четыре — в Москве¹⁴.

Переписка о покупке книг между «Мартин Лютер Бунд» и Ленинградским областным отделением акционерного общества «Международная книга» началась в конце 1933 г. Кроме основных корреспондентов, в переписке участвовали Всесоюзное объединение «Международная книга (отделение антиквариата)» в Москве, русско-германское Общество с ограниченной ответственностью «KNIGA. Buch- und Lehrmittel» в Берлине, а также Торговое представительство СССР в Германии. Переписка велась как на русском, так и на немецком языках.

В октябре 1933 г. Вальдемар Линк (1893–1964), сотрудник «Мартин Лютер Бунд», обратился в Ленинградское областное отделение Всесоюзного объединения «Международная книга» с просьбой прислать бюллетени для последующего заказа книг. Ему ответил заведующий экспортным сектором В. Добржицкий. Указав список имеющихся на складе книг по теологии, он сообщает:

«Это собрание нам желательно было бы не разбирать, и мы согласны при реализации списка целиком предоставить скидку в 50%. Что же касается вообще скидки, то мы, как правило, частным лицам не предоставляем скидку, но нашим постоянным и крупным заказчикам мы делаем исключение. Кроме н[аших] бюллетеней мы рассылаем н[ашим] заказчикам индивидуальные предложения на интересующие их темы или на отдельные книги. Просим Вас высылать нам В[аши] дезидераты»¹⁵.

В. Ю. К истории Всесоюзного объединения «Международная книга»: Реализация реквизируемой литературы (1922–1935) // Клио. 2016. № 8 (116). С. 186–194.

- 12 В 2006 г. в шести томах были переизданы 78 наиболее известных каталогов антикварных книг, выпущенные АО «Международной книгой» в Москве с 1924 по 1936 гг. как информативный источник для специалистов и коллекционеров: Каталог антикварных книг АО «Международная книга»: Конволют из 78 каталогов: в 6 т. Репринтное издание 1924–1936 гг. СПб., 2006.
- 13 *Гессен В. Ю. К истории Всесоюзного объединения «Международная книга»: Реализация реквизируемой литературы (1922–1935) // Клио. 2016. № 8 (116). С. 187.*
- 14 Теология. Антикварный каталог Международная книга. М., 1933. № 20 Буквы А–З, № 25: Буквы З–О. № 28: Буквы О–С, № 30: Буквы С–Я; Бюллетень Антикварного магазина Всесоюзного акционерного общества «Международная книга» Л., 1933. № 3, 4, 6, 16, 25, 38.
- 15 Письмо от 14 декабря 1933 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

Двадцать первого декабря того же года Ф. Ульмер выражает желание заказать предлагаемые книги согласно присланному Бюллетеню № 38, содержащему 1279 наименований и носящему следующее заглавие: «Теология. Книги из библиотеки Святейшего Синода, всё в сохранном виде. На большинстве имеется штамп библиотеки и экслибрисы». Кроме того, Ульмер объясняет, что книги покупаются им для научного института и оплата будет осуществляться наличными деньгами в Германии. Посредником выступало Общество с ограниченной ответственностью «KNIGA. Buch- und Lehrmittel» в Берлине. Книги из Ленинграда присылались на берлинский адрес общества «KNIGA», на банковский счёт которого общество «Мартин Лютер Бунд» должно было, в свою очередь, перечислить деньги. Последующая переписка показывает сложности, возникшие со своевременной доставкой писем, и соответственно недопонимание между корреспондентами. В январе 1934 г. Ульмер пишет в Ленинград:

«Ссылаясь на наш заказ от 21.12.33 на библиотеку Св. Синода по Вашему предложению от 14.12.33 на имя В. Линк и по Вашему списку № 38, сообщаем, что мы до сих пор не получили от Вас подтверждения нашего заказа. Одновременно сообщаем, что книги, ранее заказанные у Вас по накладной 1629 от 28. 11. 33, до нас ещё не дошли. “Книга” сообщила нам на наш запрос, что книги эти в Берлине ещё не получены. Просим Вас навести справки, где задержка, и сообщить нам»¹⁶.

Двадцать четвёртого января 1934 г. Ульмер снова пишет «Международной книге» и с удивлением сообщает, что вновь получили Бюллетень № 38, хотя они уже заказывали по нему книги ещё в декабре. В связи с этим просит не высылать пока бюллетени и сообщить, когда будут доставлены уже заказанные книги. «Международная книга», в свою очередь, с недоумением узнаёт о проблемах с доставкой. В конце января И. Г. Новиков, управляющий Ленинградским отделением «Международной книги», сообщает, что первый заказ был отправлен 28 ноября, а причину задержки связывает с работой почтамта, от которого он ждёт разъяснений. Кроме того, Новиков сообщает о письме с контрпредложением, высланном 3 января и, по всей видимости, не дошедшем до Эрлангена, и приводит его вновь полностью:

«В[аш] заказ от 21/XII мы, к сожалению, получили только 31-го декабря, когда часть книг по теологии уже была нами продана. В настоящее время на складе

16 Письмо от 14 января 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

имеется из этого собрания около 1000 названий приблизительно на сумму \$ 550. Мы согласны этот остаток отпустить Вам со скидкой в 50%. В случае В[ашего] согласия на приобретение, просим Вас сумму стоимости заказа внести на текущий счёт "Книги" 12610 в Берлине. При получении от Вас подтверждения заказа с уведомлением о переводе книги будут немедленно отправлены в адрес, какой Вы сообразовали указать.

Для В[ашего] сведения сообщаем, что у нас имеются около 1000 брошюр из той же библиотеки Синода; эти брошюры мы можем Вам предложить без описи по цене на круг по 10 цент. нетто за брошюру. Надеемся, что и брошюры Вас заинтересуют, и Вы не откажете выслать Ваш заказ»¹⁷.

Пятого февраля 1934 г. в Эрлангене получили первый заказ по накладной № 1629 от 28 ноября 1933 г., который включал в себя четырнадцать книг, упакованных в три посылки, стоимостью 22 доллара или 59,40 немецких марок. Несмотря на то, что часть книг из бюллетеня № 38 была уже распродана, руководство «Мартин Лютер Бунд» согласилось купить оставшуюся часть предлагаемых книг в количестве одной тысячи экземпляров за 275 долларов со скидкой. По данному запросу после уточнения содержимого было куплено всего 914 книг на общую сумму 318,35 доллара. В дополнение к предыдущим книгам было заказано пятьдесят одно наименование по богословию и церковной истории из разных каталогов 1930 и 1931 гг., из которых смогли прислать только двадцать девять книг стоимостью 43,25 доллара. Все эти книги вошли во второй заказ и были упакованы в четыре ящика. Стоимость фрахта до границы в 5,27 доллара должна была принять на себя также покупающая сторона.

Кроме этого, было выражено согласие приобрести предложенную тысячу брошюр по десять центов за каждую. Поскольку данное собрание приобреталось практически вслепую, немецкая сторона убедительно просила о том, чтобы книги были исключительно богословского и церковно-исторического содержания и чтобы это были единичные экземпляры без повторений. В марте в ответ на данную просьбу Э. Э. Эйдмиллер, ответственный исполнитель от «Международной книги», попутно предложил приобрести дополнительное собрание книг, поступающее к ним из библиотеки Святейшего Синода:

«Одновременно пользуемся случаем довести до Вашего сведения, что нами производится приёмка остатка книг той же библиотеки; эта партия будет, вероятно, в два раза больше предыдущей. В процессе работы по её разборке

17 Письмо от 28 января 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

выявилось наличие большого количества брошюр. Брошюры — богословского и философского содержания, встречаются также разные поучения; брошюры одного и того же названия попадают до 5 экземпляров.

Просим Вас сообщить, не согласны ли Вы приобрести эту вторую партию книг без предварительного составления нами списка; оценка будет произведена такая же, как при первой купленной Вами партии. Брошюры нами оценены, как мы уже сообщили, в 10 цент. нетто за брошюру»¹⁸.

Согласовав покупку крупного собрания русских книг, Фридрих Ульмер оповещает об этом немецкую прессу, которая печатает публикации под тенденциозными заголовками «Русская богословская библиотека поступает в Германию», «Библиотека Святейшего Синода перебирается в Германию»¹⁹. В заметках говорилось о создании в Эрлангене Лютеранского института восточных церквей по инициативе и при содействии «Мартин Лютер Бунд», а также о покупке большей части богословской библиотеки Святейшего Синода в Петербурге, в прошлом главного духовного ведомства Русской Православной Церкви.

В апреле 1934 г. «Международная книга» сообщает об отправке четырёх ящиков книг на адрес «Мартин Лютер Бунд» и предлагает следующую книжную партию примерно в девять тысяч экземпляров:

«Одновременно пользуемся случаем и препровождаем Вам список из Библиотеки Синода. Всё собрание будет охватывать около 8–9 тысяч названий. Посылаемый список представляет собой начало с буквы А до Д количеством 1312 названий на общую сумму 920 долларов. Идя Вам на встречу как крупному покупателю книг по теологии, мы сочли необходимым, в первую очередь, предложить Вам это собрание. Мы надеемся, что Вы не откажете нам в любезности сообщить обратной почтой, интересуется ли Вас подобное собрание, дабы мы в отрицательном случае с В[ашей] стороны, предложили бы товар другим покупателям. Условия продажи: при покупке всего собрания предоставляется скидка 50%, при покупке же отдельных номеров по ценам, указанным в списке, скидка не предоставляется. Цена франко-Ленинград. Брошюры отбираются по одному экземпляру. Просим Вас подтвердить В[аше] согласие на приобретение брошюр по цене 10 цент. франко-Ленинград и перевести аванс в размере 50 долларов. Одновременно доводим до В[ашего] сведения, что у нас имеется большой подбор учебников по богословию. Если Вас интересуется такой товар, просим сообщить»²⁰.

18 Письмо от 2 марта 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

19 Archiv MLB. Nachlass von F. Ulmer. Akte 12.

20 Письмо от 20 апреля 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

На это предложение купить внушительный объём книг представители «Мартин Лютер Бунд» ответили только спустя месяц, 29 мая, подтвердив действительный интерес к книгам и дав предварительное согласие приобрести всё собрание. Немецкая сторона, однако, попросила об отсрочке для проверки данного предложения со стороны соответствующего сотрудника «Мартин Лютер Бунд». В это же время от «Международной книги» (на этот раз автором письма являлся директор антикварного отдела в Москве Коновалов) пришло уточнение об имеющемся собрании книг, составляющем 6717 наименований:

«В дополнение к письму нашего Ленинградского Отделения от 20/IV с. г. сообщаем, что после отборки из имеющихся в Ленинграде на складе брошюр богословского содержания по одному экземпляру каждого текста набралась коллекция в количестве 6717 (Буква А – 191, Б – 300, В – 417, Г – 310, Д – 366, Е – 53, Ж – 367, З – 138, И – 251, К – 575, Л – 174, М – 360, Н – 214, О – 526, П – 375, Р – 242, С – 968, Т – 238, У – 92, Ф – 170, Х – 130, Ц – 63, Ч – 130, Ш, Щ, Э. Ю. Я – 67). Каждая из брошюр содержит от 10 до 75 страниц. Означенная коллекция имеет штамп библиотеки Св. Синода. Ввиду того, что количество брошюр после тщательной отборки и подсчёта сильно изменилось, окончательно предлагаем Вам весь комплект за 500 амер. долл. нетто.

Надеемся, что Вы не откажетесь приобрести эту интересную коллекцию, подтвердите своё согласие. При получении В[ашего] подтверждения и сообщения о переводе аванса в размере 50% брошюры будут отправлены в В[аш] адрес»²¹.

Очевидно, что подборка книг, поступающих со склада в продажу, была ситуативной. В свою очередь, покупатели с немецкой стороны хотели быть уверенными в качестве приобретаемых книг. Для личной страховки и надёжности руководство «Мартин Лютер Бунд» в июне 1934 г. направило письмо в немецкое дипломатическое представительство в Ленинграде с просьбой предоставить некоего специалиста для оценки покупаемых книг на месте за разумный гонорар²². В очередном уточнении глава московского антикварного отдела Коновалов сообщал об имеющихся 4190 наименованиях из предлагаемого списка (с 63 по 245 страницы) на общую сумму 4341,58 долларов, при условии покупки всего собрания предоставлялась скидка в 50%²³. Немецкое

21 Письмо от 29 мая 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

22 Письмо от 4 июня 1934 г. // Ibid.

23 Письмо от 1 июля 1934 г. // Ibid. Отдельно предлагалось купить периодические журналы. Письмо Коновалова от 4 июля 1934 г.: «Судя по поступившим от Вас заказам, Ваши клиенты очень интересуются книгами по богословию. Ввиду того, что мы имеем возможность приобрести ряд полных комплектов разных богословских журналов, мы просим

консульство в Ленинграде отказалось помочь с оценкой на месте. Тогда руководство «Мартин Лютер Бунд» нашло специалиста, проверившего содержание книг по предлагаемому списку. Оказалось, что из предложенных книг далеко не все представляли ценность, было много учебников, а также книг одного наименования в нескольких изданиях. Кроме того, было выявлено плохое состояние уже присланных книг из второй партии. Многие брошюры оказались без переплёта, что приводило к дополнительным расходам. В связи с этим немецкая сторона заявила о слишком высокой цене и предложила только 1500 долларов за все 4190 наименований. Данное предложение устроило «Международную книгу», о чём Коновалов сообщил в письме от 19 августа 1934 г.²⁴

Договорившись о стоимости и содержании приобретаемого книжного собрания, стороны долго не могли прийти к заключению сделки. В конце сентября 1934 г. «Мартин Лютер Бунд» пообещало внести аванс в размере одной тысячи немецких марок на берлинский счёт общества KNIGA и попросило об отправке библиотечного собрания. Далее в течение октября KNIGA трижды напоминала о необходимом денежном переводе. В ноябре и декабре стороны не могли договориться о том, необходимо или нет разрешение на такую крупную покупку соответствующих немецких государственных органов. Наконец, после подтверждения со стороны «Мартин Лютер Бунд» о внесении аванса «Международная книга» сообщает 17 февраля 1935 г. об отправке в Германию сорока трёх ящиков с книгами весом 3093 кг на общую сумму 1500 долларов, плюс дополнительные 53,75 доллара за пересылку. В марте 1935 г. эта партия книг была доставлена в Эрланген²⁵. Получив заказ, немецкая сторона, однако, не торопилась с выплатой оставшейся суммы денег. Руководство «Мартин Лютер Бунд» просило подождать, снова ссылаясь на необходимое разрешение со стороны немецких государственных органов, а также просило прислать какого-нибудь специалиста для разбора полученной библиотеки и составления каталога.

В ноябре 1935 г., после безуспешных многочисленных напоминаний из Москвы на протяжении пяти месяцев, в переписку включилось

выяснить, какие именно журналы могли бы их заинтересовать. По получении этих сведений мы начнём переговоры по приобретению необходимых комплектов и сделаем Вам соответствующее предложение». 19 июля М. Я. Шик предлагал приобрести комплект журнала «Труды Киевской Духовной Академии» 1860–1918 за 58 лет по цене 500 немецких марок.

24 Письмо от 19 августа 1934 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I.

25 Письмо от 10 апреля 1935 г. // Ibid.

Торговое представительство СССР в Германии: оно давало разъяснения правового характера и напоминало о возможном судебном иске в адрес «Мартин Лютер Бунд». В конечном итоге недостающая и основная сумма денег 2880,03 немецких марок или 1159,90 доллара была оплачена лишь в конце августа 1936 г., спустя полтора года после получения немцами библиотеки. Общая стоимость собрания, учитывая скидку и пересылку в несколько этапов, составила 1942,62 доллара. Таким образом, было приобретено около шести тысяч единиц из библиотеки Святейшего Синода.

После того как русские книги были доставлены в Эрланген, возникли сложности с их размещением. Ф. Ульмер обращался к руководству университета с просьбой предоставить подходящее помещение для приобретённой библиотеки. Частично книги расположились в университетской библиотеке, частично оставались не распакованными в ящиках. В августе 1934 г. Вальдемар Линк начал заниматься разборкой книг и составлением первого каталога. Предполагалось, что это займёт чуть менее года при ежедневной двухчасовой работе²⁶. В январе 1935 г. Ульмер докладывал в министерство образования и культуры Баварии о том, что библиотека Святейшего Синода каталогизируется и в скором времени будет готова для использования институтом²⁷. При этом о полноценной работе библиотеки речь ещё не шла.

Новость о приобретённом собрании распространялась, в том числе в печати. В «Мартин Лютер Бунд» стали обращаться учёные с просьбами позволить им пользоваться книжным собранием. В ответ на один из таких запросов о возможности заказа книг Ульмер ещё летом 1938 г. сообщил об отсутствии каталога, при этом он допускал использование библиотеки при посещении на месте, а выдача книг на руки планировалась только после окончательной каталогизации²⁸.

В конце октября 1937 г. русское книжное собрание было перемещено в здание «Мартин Лютер Бунд» в Эрлангене по адресу Fahrstraße 15²⁹. К 1938 г. стало известно, что далеко идущим планам по созданию Лютеранского института восточных церквей в Эрлангене не суждено сбыться. Очевидно, что причины неудачи связаны непосредственно с судьбой главного инициатора и идеолога данного проекта — Фридриха Ульмера, вынужденного покинуть университетскую кафедру и пост

26 Письмо от 8 августа 1934 г. // Archiv MLB. Nachlass von F. Ulmer. Akte 12.

27 Письмо от 5 января 1935 г. // Archiv MLB. Bundesakten, 6 III.

28 Письмо от 1 июня 1938 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 48. Ostkircheninstitut II.

29 Ср. переписку «Мартин Лютер Бунд» с университетской библиотекой с августа по октябрь 1937 г. (Archiv MLB. Russland-Akten. R 47. Ostkircheninstitut I).

президента «Мартин Лютер Бунд» в связи с политической ситуацией в национал-социалистической Германии³⁰. Соответственно и будущее русской библиотеки стало туманным.

Новый президент «Мартин Лютер Бунд» Карл Крамер (1882–1974) завершил составление каталога, который актуален до настоящего времени. Он же составил первое обзорное описание приобретённого книжного фонда³¹. Несмотря на несостоявшиеся планы по созданию института, библиотека осталась при «Мартин Лютер Бунд». В июне 1939 г. на запрос декана университета о состоянии библиотеки Крамер сообщал, что библиотечный фонд находится в помещениях «Мартин Лютер Бунд». О будущем библиотеки он лаконично пояснил, что она будет служить «изучению Востока, поскольку “Мартин Лютер Бунд” поддерживает соотечественников и верующих в России»³². Примечательно, что руководство университетской библиотеки стремилось приобрести для своих нужд это уникальное для Германии собрание русских книг, о чём обращалось к ректору университета³³. Ректор не раз докладывал об этом в Министерство образования и культуры Баварии, сообщая, что был бы рад, «если бы можно было приобрести книги для университета Эрланген»³⁴. Руководство «Мартин Лютер Бунд», в свою очередь, не собиралось расставаться с библиотекой Св. Синода. В ответ на запросы университету было лишь предложено приобрести триста дубликатов, выявленных при разборе книг.

Примечательна дальнейшая судьба выявленных дубликатов: книги были переданы Русской Церкви. В феврале 1938 г. Русская Православная Церковь Заграницей получила в Германии государственный статус «корпорации публичного права». Наряду с этим, велись разговоры о возможном открытии духовной семинарии или православного богословского института, для нужд которых была бы необходима соответствующая библиотека³⁵. В ноябре 1938 г. руководство «Мартин Лютер Бунд» готово было предложить из своего большого русского собрания

30 Engel P. Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer 1877–1946. Präsident des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit. Seine Familie und sein Schicksal // Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. 2005. Bd. 52. S. 140.

31 Cramer K. Ungehobene Schätze. Zur Theologie der orthodoxen Kirche des Ostens // Theologische Blätter. 1940. Jg. 19. S. 267–273.

32 Письмо от 13 июня 1939 г. // Universitätsarchiv FAU. Akte Auslandstheologenheim. A6-1 48.

33 Письмо от 23 июня 1939 г. // Ibid.

34 Письмо от 23 июня 1939 г. // Ibid. См. также письмо от 10 ноября 1939 г.

35 Письмо еп. Серафима (Ляде) от 9 ноября 1938 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 48. Ostkircheninstitut II.

все дубликаты, а также имеющиеся русские переводы немецких богословских трудов по закупочной цене. Епископу Серафиму (Ляде; 1883–1950) был отправлен список книг, которые могли бы составить «солидный фундамент русской богословской библиотеки»³⁶. В письме от 17 февраля 1939 г. владыка Серафим благодарит за присланный список и сообщает, что вопрос об открытии православного богословского факультета пока ещё не решён, поэтому владыка обещает вернуться к вопросу о приобретении книг позже³⁷. После войны, в 1946 г., владыка Серафим, уже будучи митрополитом, снова обратился в «Мартин Лютер Бунд» с вопросом о передаче дубликатов из библиотеки Святейшего Синода. Однако в ответ ему сообщили без пояснений «о целом ряде причин», по которым эти книги невозможно передать РПЦЗ³⁸.

Одной из причин, очевидно, являлся тот факт, что, после того как епископ Серафим взял паузу для раздумывания, ситуация с передачей книг изменилась. Об этом мы узнаём из переписки архимандрита Иоанна (Шаховского; 1902–1989) с «Мартин Лютер Бунд». Архимандрит Иоанн в то время был благочинным приходов Экзархата митрополита Евлогия в Германии³⁹, и именно ему были проданы дубликаты, предложенные епископу Серафиму (Ляде). В середине марта 1939 г. в ответ на письмо от Карла Крамера отец Иоанн сообщает:

«Глубокоуважаемый Господин Пастор, мы получили каталог предлагаемых Вами книг. Мы готовы приобрести для духовных нужд русских православных беженцев эти книги. За то, что означено в каталоге, мы можем предложить 500 (пятьсот) марок. К этой сумме, могли бы перечислить марок 30 (тридцать) — на пересылку книг в Берлин. И тогда, вместе с прежде уплаченной суммой за книги, наш расход выразился бы в шестистах марках. В ожидании Вашего ответа, остаюсь Ваш брат во Христе. Настоятель св. Владимирского храма в Берлине недостойный архимандрит Иоанн»⁴⁰.

Вслед за этим дубликаты из собрания библиотеки Святейшего Синода были отправлены в Берлин в семи ящиках по адресу: Archimandrit Johann (Schakhovskoy), Berlin W50 Regensburger Str. 10a. В дальнейшем при разборе книжного собрания в Эрлангене Крамером были выявлены

36 Письмо от 10 ноября 1938 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 48. Ostkircheninstitut II.

37 Письмо от 17 февраля 1939 г. // Ibid.

38 Письмо от 16 февраля 1946 г. // Archiv MLB. Bundesakten, 33 II.

39 Архим. Иоанн управлял свои письма на следующем бланке: *Благочинный Православных Русских Церквей в Германии — Dechant der dem Ökumenischen Patriarchen unterstehenden Russischen Griechisch-Orthodoxen Kirche im Deutschen Reich.*

40 Письмо от 15 марта 1939 г. // Archiv MLB. Russland-Akten. R 48. Ostkircheninstitut II.

дополнительные дубликаты, которые также были предложены для покупки архимандриту Иоанну (Шаховскому).

Во время Второй мировой войны в здании «Мартин Лютер Бунд» был размещён лазарет. Библиотека Святейшего Синода в Эрлангене переехала в подвальные помещения университетской библиотеки. В 1943 г. книги вывезли из города сначала в замок Вайнгартсройт, а спустя год в замок Вайсенштайн в Поммерсфельдене, близ Бамберга. Летом 1946 г. американское военное руководство собиралось оправить книги обратно в Россию, полагая, что речь идёт о культурном наследии, вывезенном немцами во время Второй мировой войны, и руководству «Мартин Лютер Бунд» пришлось приложить много усилий, чтобы вернуть библиотеку⁴¹.

В послевоенное время научное сообщество всё чаще стало упрекать «Мартин Лютер Бунд» в том, что ценное книжное собрание не доступно для исследователей. Поступали жалобы и во Всемирную лютеранскую федерацию в Женеве, так что руководству «Мартин Лютер Бунд» в октябре 1947 г. даже пришлось объясняться и докладывать в экуменический отдел во Франкфурте-на-Майне о плачевном состоянии библиотеки в связи с транспортировкой во время войны, отсутствием должных помещений и стеллажей для распаковки книг, необходимости нового переплёта большинства книг, в связи с чем использование библиотеки в данный момент было невозможным, а запросы от отдельных исследователей вынуждены были откладываться на определённое время⁴². В октябре 1952 г. на заседании совета «Мартин Лютер Бунд» обсуждался вопрос о судьбе русской библиотеки. После экспертной оценки было принято решение о продаже книжного собрания, поскольку первоначальные цели и задачи Фридриха Ульмера, ради которых покупались книги, не были реализованы⁴³. Это привело к тому, что в начале 1954 г. русские книги были проданы библиотеке Университета им. Фридриха-Александра в Эрлангене. Финансовую помощь в размере 20 тысяч марок для приобретения 4247 наименований (6028 единиц) оказало Немецкое научно-исследовательское сообщество (Deutsche Forschungsgemeinschaft)⁴⁴.

Новый виток в судьбе библиотеки Святейшего Синода произошёл в конце 60-х гг. В 1966 г. на богословском факультете Эрлангенского университета была организована отдельная кафедра истории и богословия

41 Переписка мая 1946 г. // Archiv MLB. Bundesakten, 33 II.

42 Письмо от 23 октября 1947 г. // Archiv MLB. Bundesakten, 33 II.

43 Акт о заседании совета от 14 октября 1952 г. // Archiv MLB. Bundesakten, 33 II.

44 Подтверждение об оплате от 3 августа 1954 г. // Ibid.

христианского Востока, которую заняла Фэри фон Лиленфельд (1917–2009). При финансовой поддержке Немецкого научно-исследовательского сообщества (DFG) и фонда Фольксваген (Stiftung Volkswagenwerk) было приобретено большое количество русских дореволюционных периодических журналов по истории, богословию и религиозной мысли на микрофишах (110 журналов примерно на 1300 кассетах)⁴⁵. Таким образом, вместе с ранее приобретёнными книгами из библиотеки Святейшего Синода, это собрание стало уникальным фондом русских книг в Германии, дающим возможность изучать историю и богословие Русской Православной Церкви.

Подводя итог, можно вспомнить известное крылатое выражение Теренциана Мавра: *habent sua fata libelli*. Понимая это в более широком смысле как «книги имеют свои судьбы», можно применить данное высказывание и к библиотеке Святейшего Правительствующего Синода в Санкт-Петербурге. Богословская часть этого книжного собрания, оказавшаяся невостребованной в своём отечестве после революционных потрясений 1917 г., была продана за границу в 1930-е гг. В последующие двадцать лет книги находились в ящиках неразобранными из-за неудавшихся планов по созданию Института восточных церквей в Эрлангене и событий Второй мировой войны. Наконец, в середине 1950-х гг. книжное собрание было приобретено университетской библиотекой и стало доступным для научного сообщества. В 1960-е гг., когда в Германии повсеместно открываются кафедры и институты по изучению восточных церквей как на католических, так и на евангелических факультетах, русское книжное собрание стало важной библиотекой и «визитной карточкой» новообразованной и действующей до сего дня кафедры истории и богословия христианского Востока на богословском евангелическом факультете Университета им. Фридриха-Александра в Эрлангене.

Архивные источники

Archiv Martin-Luther-Bund, Russland-Akten, R 47 Ostkircheninstitut I.

Archiv Martin-Luther-Bund, Russland-Akten, R 48 Ostkircheninstitut II.

Archiv Martin-Luther-Bund, Nachlass von F. Ulmer, Akte 12.

45 Gazer H. R., Schaper K. Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen // *Orthodoxie und Reformation – Mehr als ein 50-jähriger Dialog* / hrsg. A. Briskina-Müller, J. Schneider. Berlin, 2010. S. 140.

Archiv Martin-Luther-Bund, Bundesakten, 6 III; Bundesakten, 33 II.
Archiv der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Akte Auslandstheologenheim,
A6-1 48.

Литература

- Андреева О. В.* Экспорт антикварной книги из СССР в первой половине 20-х годов // Проблемы источниковедения истории книги. Вып. 3. М., 2000. С. 170–179.
- Арунин Е. И.* Книги Синодальной библиотеки в Эрлангене (Германия): религиозно-исторический подход к текстам // Святейший Синод в истории российской государственности: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. СПб.: Президентская библиотека, 2017. С. 642–655.
- Богданова Т. А.* Здравомыслов К. Я. // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 38–40.
- Гессен В. Ю.* К истории Всесоюзного объединения «Международная книга»: Реализация реквизируемой литературы (1922–1935) // Клио. 2016. № 8 (116). С. 186–194.
- Гримстед П. К.* Книги в обмен на тракторы? Рассеивание и продажи книг из бывших императорских дворцов в период между двумя мировыми войнами // История библиотек. Исследования, материалы, документы / Российская национальная библиотека. СПб., 2015. С. 202–244.
- Здравомыслов К. Я.* Архив и библиотека Святейшего Синода и консисторские архивы. СПб.: Синод. тип., 1906. С. 13–14.
- Каталог антикварных книг АО «Международная книга»: Конволют из 78 каталогов: в 6 т. Репринтное издание 1924–1936 гг. СПб.: Альфарет, 2006.
- Корнева Н. М., Крапивин М. Ю.* Новые документы по истории Синодального архива (1918–1929). Часть 1 // Вестник церковной истории. 2016. № 1/2 (41/42). С. 55–103.
- Муныкин Е. А.* Формирование АО «Международная книга» как важнейшей системы отечественного книгораспространения // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2001. № 1–2. С. 117–124.
- Научные библиотеки Ленинграда. Материалы для справочника / под ред. И. И. Яковкина. Ленинград: Изд. Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, 1928.
- Engel P.* Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer 1877–1946. Präsident des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit. Seine Familie und sein Schicksal // Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. 2005. Bd. 52. S. 121–146.
- Reichelt S.* Die Synodalbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Eine Schatzkammer russisch-orthodoxer Theologie // Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst. Leipzig, 2011. S. 153–164.
- Gazer H. R., Schaper K.* Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen // Orthodoxie und Reformation — Mehr als ein 50-jähriger Dialog / hrsg. A. Briskina-Müller, J. Schneider. Berlin, 2010. S. 127–141.

- Cramer K. Ungehobene Schätze. Zur Theologie der orthodoxen Kirche des Ostens // Theologische Blätter. 1940. Jg. 19. S. 267–273.
- Schaper K. Die St. Petersburger Bibliothek des Heiligsten Regierenden Synods der Russischen Orthodoxen Kirche am Martin-Luther-Bund und an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen // Lutherische Kirche in der Welt. 2010. Bd. 57. S. 139–155.
- Sorokin M. Die Erforschung der Bestände der Synodalbibliothek in Erlangen als evangelisch-orthodoxes Kooperationsprojekt // Ökumenische Rundschau. 2019. Bd. 2. S. 157–168.
- Werner G. Friedrich Ulmer — Vater des Martin-Luther-Bundes und seiner Werke // Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. 1985. Bd. 32. S. 188–202.

On the History of the Holy Synod Library: The Sale of the Theological Part from the Book Collection to Germany in the 1930s.

Priest Maxim V. Sorokin

Doctor of Theology

postdoctoral fellow at the Faculty of Theology at the Friedrich-Alexander University Erlangen-Nuremberg (Germany)

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Kochstr. 6, 91054 Erlangen, Deutschland

mvsorokin@gmail.com

For citation: Sorokin, Maxim V., priest. “On the History of the Holy Synod Library: The Sale of the Theological Part from the Book Collection to Germany in the 1930s.” *Theological Herald*, № 1 (40), 2021, pp. 302–320 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.015

Abstract. The article is devoted to a destiny of the theological part of the Holy Synod Library. The author considers an issue of selling this book collection to Germany, tracing the fate of Russian books after the failure of establishing the Institute of Oriental Churches, and also shows the use of the book collection, unique for Germany, at the Department of History and Theology of the Christian East of the Theological Faculty of the Friedrich–Alexander University in Erlangen. The main source of the research is the archival materials of the organization Martin-Luther-Bund in Erlangen, supporting activities of the Lutheran communities in the diaspora, in particular, the correspondence with the «International Book» in both German and Russian has been considered. Based on the results of his work with the documents, the author fully describes the fate of theological books of the Holy Synod Library from the beginning of the 1930s to this day.

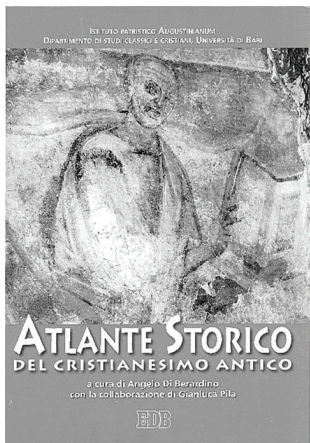
Keywords: archives and library of the Holy Synod, Synodal Library, library science, «Martin-Luther-Bund», «International Book», Lutheran Institute of Oriental Churches, Friedrich–Alexander University Erlangen-Nuremberg

References

- Andreeva O. V. (2000) "Eksport antikvarnoy knigi iz SSSR v pervoy polovine 20-kh godov" ["Export of Antique Books from the USSR in the First Half of the 20s"], in *Problemy istochnikovedeniya istorii knigi* [Problems of Source Study of the History of the Book], vol. 3. Moscow, pp. 170–179 (in Russian).
- Arinin E. I. (2017) "Knigi Sinodal'noy biblioteki v Erlangene (Germaniya): religiovedcheskiy podkhod k tekstam" ["Books of the Synodal Library in Erlangen (Germany): A Religious Study Approach to Texts"], in *Svyateyskiy Sinod v istorii rossiyskoy gosudarstvennosti: sbornik materialov Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem* [The Holy Synod in the History of Russian Statehood: A Collection of Materials of the All-Russian Scientific Conference with International Participation]. Saint Petersburg: Presidential Library, pp. 642–655 (in Russian).
- Bogdanova T. A. (2009) "Zdravomyslov K. Ya". *Orthodox Encyclopedia*, vol. 20, pp. 38–40 (in Russian).
- Cramer K. (1940) "Ungehobene Schätze. Zur Theologie der orthodoxen Kirche des Ostens". *Theologische Blätter*, vol. 19, pp. 267–273.
- Engel P. (2005) "Prof. D. Dr. Friedrich Ulmer 1877–1946. Präsident des Martin-Luther-Bundes in schwerer Zeit. Seine Familie und sein Schicksal". *Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*, vol. 52, pp. 121–146.
- Gazer H. R., Schaper K. (2010) "Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen", A. Briskina-Müller, J. Schneider (eds.). *Orthodoxie und Reformation — Mehr als ein 50-jähriger Dialog*. Berlin, pp. 127–141.
- Gessen V. Yu. (2016) "K istorii Vsesoyuznogo ob'yedineniya 'Mezhdunarodnaya kniga': Realizatsiya rekvizirovannoy literatury (1922–1935)" ["To the History of the All-Union Association 'International Book': Realization of Requisitioned Literature (1922–1935)"]. *KLIO*, no. 8 (116), pp. 186–194 (in Russian).
- Grimstead P. K. (2015) "Knigi v obmen na traktory? Rasseivaniye i prodazhi knig iz byvshikh imperatorskikh dvortsov v period mezhdu dvumya mirovymi voynami" ["Books in Exchange for Tractors? Dispersion and Sale of Books from the Former Imperial Palaces in the Period Between the Two World Wars"], in *Istoriya bibliotek. Issledovaniya, materialy, dokumenty* [History of Libraries. Research, Materials, Documents]. Saint Petersburg, pp. 202–244.
- Korneva N. M., Krapivin M. Yu. (2016) "Novyye dokumenty po istorii Sinodal'nogo arkhiva (1918–1929 gg.). Chast' 1" ["New Documents on the History of the Synodal Archive (1918–1929). Part 1"]. *Vestnik tserkovnoy istorii*, no. 1/2 (41/42), pp. 55–103.
- Munynkin E. A. (2001) "Formirovaniye AO 'Mezhdunarodnaya kniga' kak vazhneyshey sistemy otechestvennogo knigorasprostraneniya" ["Formation of JSC 'International Book' as the most Important System of Domestic Book Distribution"]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Problemy poligrafii i izdatel'skogo dela*, no. 1–2, pp. 117–124.
- Reichelt S. (2011) "Die Synodalbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Eine Schatzkammer russisch-orthodoxer Theologie", in *Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst*. Leipzig, pp. 153–164.

- Schaper K. (2010) "Die St. Petersburger Bibliothek des Heiligsten Regierenden Synods der Russischen Orthodoxen Kirche am Martin-Luther-Bund und an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen", in *Lutherische Kirche in der Welt*, vol. 57, pp. 139–155.
- Sorokin M. (2019) "Die Erforschung der Bestände der Synodalbibliothek in Erlangen als evangelisch-orthodoxes Kooperationsprojekt". *Ökumenische Rundschau*, no. 2, pp. 157–168.
- Werner G. (1985) "Friedrich Ulmer — Vater des Martin-Luther-Bundes und seiner Werke", in *Lutherische Kirche in der Welt: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*, vol. 32, pp. 188–202.
- Yakovkina I. I. (ed.) (1928) *Nauchnyye biblioteki Leningrada. Materialy dlya spravochnika* [Scientific Libraries of Leningrad. Materials for the Reference]. Leningrad: Ed. State Public Library named after M. E. Saltykov-Shchedrin (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ



ATLANTE STORICO DEL CHRISTIANESIMO ANTICO

**A cura di Angelo Di Bernardino con la
collaborazione di Gianluca Pila**

Istituto Patristico Augustinianum Dipartimento
di Studi Classici e Cristiani. Università di Bari.
Bologna, 2010.

ISBN: 978-5-906627-81-0

УДК 82-95 (912.44) (27-9|00|)

DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.016

Исторический атлас древнего христианства, подготовленный под редакцией Анджело Бернардино в университете Бари на отделении классических и христианских исследований, призван познакомить читателей с историей распространения христианства с момента его возникновения по VIII столетие. Для этого составители подготовили географические карты Римской империи тех времён, соотнесли позднеантичные реалии с современными, снабдив получившиеся карты комментариями. Для истории распространения христианства атлас подходит как нельзя лучше, ведь проповедь новой религии носила изначально экспансивный характер, а римские реалии с их развитым транспортом и дорогами делали эту экспансию возможной и довольно быстрой. Согласно Евангелию от Марка, именно это Иисус Христос заповедует ученикам перед Вознесением: «*Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари*» (Мк. 16, 15). Евангелист Марк резюмирует: «*А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами*» (Мк. 16, 20).

Евангельская цитата очень удачно отражает ситуацию, в которой оказались представители первого поколения христианских миссионеров: они отправились из одной точки (Иерусалим) в разные регионы империи. Для своей миссии в странах, далёких как физически, так и культурно, от привычных им горизонтов, они должны были иметь

представление о географии местностей, в которые им предстоит по-пасть, о сухопутных и морских дорогах, соединяющих их, и о городах для евангельской проповеди (христианство — изначально городская и принципиально эгалитарная, интернациональная религия).

Иерусалим был самым удачным местом для наблюдений и сбора информации, потому что сюда стекались паломники из многих регионов. Деяния апостолов дают представление о географии потенциальной проповеди, характеризуя людей, присутствующих по религиозным и иным причинам в Иерусалиме:

«В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом... Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне, слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих?» (Деян. 2, 5–11).

Таким образом, христианство и в период зарождения, и на протяжении своей долгой истории подразумевало очень широкий географический охват.

Изучение любого типа истории должно принимать во внимание древнюю географию человечества, чтобы понять циркуляцию миссионеров, идей, текстов, литургических традиций, наземных, речных и морских дорог, возможных путешествий и связей между различными церквями. Намерение А. Берардино состояло в том, чтобы предоставить исследователям и учащимся полезный инструмент для лучшего понимания церковной географии ранних дней христианства вплоть до VIII в. как в Римской империи, так и за её пределами; как через историческое, так и географическое обсуждение различных областей, и с помощью карт.

Таким образом, цель составителей атласа заключалась в том, чтобы сконцентрировать различные по характеру сведения в пространстве этой книги с привязкой к географии. И 58 карт, которые также отражают разные века, призваны быть исторически точными и содержать самую полную доступную нам информацию. В настоящее время не существует атласа, посвящённого христианским древностям, с особым упором на отцов и древнее христианство, хотя ранее такие попытки несколько раз предпринимались. В конце 1800-х гг. один, и очень полезный, атлас был изготовлен Кипертом¹, и он имел большой успех. В 1958 г. Кристин Морманн

1 Kiepert H. Bibel-atlas nach den neuesten und besten hilfquellen gezeichnet. Berlin, 1847.

и Ф. Ван дер Меер выпустили атлас на голландском языке, переведённый затем на английский, немецкий и французский языки². Он не продаётся с 1970 г. Сегодня самая важная из имеющихся в продаже — это книга Губерта Йедина³, также переведённая на итальянский⁴ и итальянский языки⁵; он охватывает всю историю Церкви с различными картами христианской древности; каждую карту сопровождает исторический комментарий. Предлагаемый вниманию читателя атлас А. Берардино раскрывает историю раннего христианства с помощью нижеследующих компонентов.

Во-первых, каждому разделу соответствует историко-географический очерк каждого рассматриваемого региона, согласно устройству Римской империи, с историческим изложением политической, социальной, культурной и религиозной эволюции. Особое внимание уделяется границам и названиям городов (как древним, так и современным). Таким образом, подробно изложена информация об истории распространения христианства в каждой области, его развития, основных центров, о христианских писателях, возможно, главных святых; о святых и центрах паломничества. Другими словами, приводится краткая история христианства на изучаемой территории.

Во-вторых, это собственно географические карты. Многие из них имеют межрегиональный характер; другие относятся к отдельным провинциям Римской империи, согласно хронологической траектории до VIII в. В состав атласа вошли также карты и очерки о христианах за пределами Римской империи (Персия, Индия, Грузия, Ирландия, Шотландия, Готия и т. д.).

- 2 Monumenta christiana. Bibliotheek van christelijke klassieken. Eerste reeks. Geschriften van de kerkvaders. Onder leiding van C. A. Bouman, W. K. M. Grossouw, F. van der Meer en Ch. Mohrmann. (Tweede reeks. Geschriften uit de middeleeuwen en uit de nieuwe tijd. Onder leiding van W. H. Beuken, Anton van Duinkerken, W. K. M. Grossouw en P. Polman.). Utrecht und Brussel, 1948–1956; *Van der Meer F., Mohrmann Ch.* Atlas of the Early Christian World / transl. and ed. by M. F. Hedlund and H. H. Rowley. Originally published as Atlas van de oudchristelijke wereld. London, 1958; Atlas de l'antiquité chrétienne by Frédéric van der Meer; Christine Mohrmann. Paris, 1960; Atlas of the Early Christian World / by F. van der Meer, Ch. Mohrmann. London, 1966; Atlas of the Early Christian World [by] F. van der Meer [and] Ch. Mohrmann / transl. and ed. by M. F. Hedlund and H. H. Rowley. [London], 1959.
- 3 *Jedin H., Martin J.* Atlas zur Kirchengeschichte: die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Freiburg im Breisgau, 2004.
- 4 Atlante universale di storia della chiesa: le chiese cristiane ieri e oggi: 257 carte e schemi a colori / by H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin. Monastero Benedettino «S. Maria del Mare» di Marinasco (Italy). Casale Monferrato, 1991.
- 5 Atlas d'histoire de l'Église : les églises chrétiennes hier et aujourd'hui: 257 cartes et schémas en couleur: commentaires: index exhaustif / by H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin. Brepols, 1990.

В-третьих, издание богато иллюстрировано. Многочисленные репродукции включают: основные христианские памятники из разных географических областей; некоторые примеры эпиграфики, показательные для территории (например, эпитафия Аверкия Иерапольского⁶, страница, стела царя Эзаны в Аксуме в Эфиопии⁷); иконографию некоторых отцов Церкви, сыгравших ключевую роль в становлении и развитии христианства в регионе. Иллюстрации отражают также ценности и среду, в которой жили древние христиане: например, древние знаменитые монастыри в Египте и Сирии.

Помимо этих иллюстраций, в атласе опубликованы изображения архитектурных памятников из значимых христианских городов, например, Мадабы, Гиппона, Карфагена, Рима, Константинополя, Калат-Семана и т. д. При этом даётся краткая характеристика города и его жителей.

Завершает каждый раздел расширенная библиография, которая будет полезна для глубоких исследований истории раннего христианства с самых разных точек зрения. Самые свежие единицы литературы датируются 2009 г., то есть накануне выхода издания.

Названия городов, рек и т.д. даются на латинском языке. В конце издания расположены указатели: 1) указатель всех имён с координатами на соответствующих картах; 2) указатель древних и соответствующих им современных имён: например, Гиппон Регий — это совр. Аннаба; Гиппалис — Севилья; Лугдунум — Лион; 3) указатель современных имён собственных и соответствующих им древних. Последние два указателя весьма полезны для учащихся, например, в таких случаях: Собор в Сердикe — Сердикa соответствует современной Софии; Василий Кесарийский — Кесария соответствует современному городу Кайсери; Исидор Севильский — современная Севилья в античности именовалась Гиспалис; Викторин Петавский — древняя Петавия ныне носит имя Птуй.

Помимо составителя атласа, Анджело Берардино, в издании принимали участие такие исследователи как Джанлука Пилара, Альберто Камплани, Максимилиано Гиларди, Джорджио Отранто, Джованни Нигро, Эммануэле Каstellи, Эва Випшицка, Богос Л. Зекиян, Алессандро Бауси, Эвкресия Спера, Елена Маласпина. В основу этого издания лег атлас 1988 г., подготовленный Берардино для третьего тома DPAC

6 Atlante storico del Christianesimo antico. A cura di Angelo Di Bernardino con la collaborazione di Gianluca Pila / Istituto Patristico Augustinianum Dipartimento di Studi Classici e Cristiani. Università di Bari. Bologna, 2010. P. 137.

7 Ibid. P. 162.

(Dizionario patristico e di antichità cristiane, diretto da A. Di Berardino)⁸, с которым уже сотрудничали многочисленные учёные, в том числе К. Эпелли, Р. Пиллинджер, Н. Камби.

Регионы отражаются в атласе в следующем порядке: Палестина, Аравия, Химьяр (Аравия Феликс); Сирия, Месопотамия, Адиабена, Персия, Индия; Армения, Грузия (Иберия), Кавказская Албания; Малая Азия; Египет, Ливия, Нубия, Эфиопия; Балканский полуостров (с Грецией, Критом и Готией); Италия и острова; Африка; Испания и Португалия; Норик, Реция (с Винделицией); Галлия (Бельгия, Германия, Голландия); Британия и Ирландия. Это деление соответствует основным векторам распространения христианства. Это наглядно, но, возможно, не вполне удобно: африканские страны оказались помещёнными в разные разделы: Эфиопия, в которую христианство попало с большой долей вероятности из Палестины, оказалась стоящей после Нубии. Малая Азия, примыкающая к греческому и балканскому миру, оказалась тоже от них отрезана. Но, возможно, любое расположение этих стран не обошлось бы без недостатков. Если говорить о современной политической географии, ряд сведений уже успел устареть. В частности, Крым, в соответствии с реалиями, современными подготовке книги, отнесён к Украине, тогда как с 2014 Крымский полуостров со всеми его памятниками входит в состав Российской Федерации. Ситуация в Нагорном Карабахе также привела к изменению границ, судьба ряда христианских памятников этого региона (в том числе атрибуция) туманна, то же следует сказать о христианском наследии региона Тыграй в Эфиопии.

Хочется особенно отметить разделы 37 «Основные римские дороги» и 47 «Путешествие святого Августина». Они дают читателю представление не только о составе регионов распространения христианства в разные исторические периоды, но и о маршрутах путешествий, которые можно было предпринять. Это вносит вклад в изучение паломничества в позднеантичную и раннесредневековую эпоху⁹.

Сегодня большую роль в образовании, основном и дополнительном, играют очень локальные курсы на узкую тематику, что, безусловно, полезно, но лишь при наличии у учащегося теоретической базы, формирующей общую картину знаний. Изучение любопытных особенностей того же христианского искусства или конфессиональных особенностей в любом из этих регионов должно опираться на общую

8 Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane diretto da Angelo di Berardino. Vol. 3: Atlante Patristico. Indici; Genova, 1988.

9 Atlante storico... P. 45, 56, 198, 215, 252, 260; 251.

картину, каждая деталь должна пониматься в общем контексте, поскольку в противном случае знание станет бесполезным. Представляется, что предлагаемый атлас может быть одним из пособий, которые дают общую картину предмета, в данном случае — распространения христианства в Старом свете от его возникновения до VIII в. Он будет незаменим для изучающих историю Древнего мира, историю искусства, историю религий.

Таким образом, «Атлас», подготовленный Анджело Берардино хотелось бы как можно скорее видеть переведённым на русский язык, с учётом изменившихся реалий, по причине его исключительной полезности для учащихся как светских, так и религиозных специальностей: для историков, искусствоведов, филологов, религиоведов и богословов.

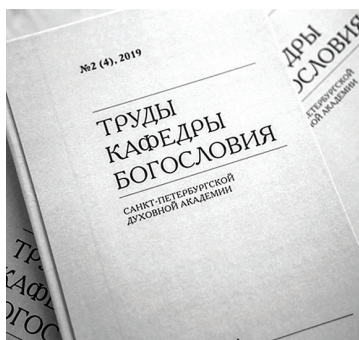
Юлия Николаевна Бузыкина

Библиография

- Atlante universale di storia della chiesa: le chiese cristiane ieri e oggi: 257 carte e schemi a colori / by H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin. Monastero Benedettino «S. Maria del Mare» di Marinasco (Italy). Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1991.
- Atlas d'histoire de l'Église : les églises chrétiennes hier et aujourd'hui: 257 cartes et schémas en couleur: commentaires: index exhaustif / by H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin. Brepols: Centre Informatique et Bible, 1990.
- Atlas de l'antiquité chrétienne by Frédéric van der Meer; Christine Mohrmann. Paris: Éd. Sequoia, 1960.
- Atlas of the Early Christian World / by F. van der Meer, Ch. Mohrmann. London: Nelson, 1966.
- Atlas of the Early Christian World [by] F. van der Meer [and] Ch. Mohrmann / transl. and ed. by M. F. Hedlund and H. H. Rowley. [London]: Nelson, 1959; ©1958.
- Atlas zur Kirchengeschichte: die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart; 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen, Kommentare, ausführliches Register / by H. Jedin, J. Martin. Freiburg i. Br.: Herder, 1987.
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane diretto da Angelo di Berardino. Vol. 3: Atlante Patristico. Indici; Genova: Ed. Marietti, 1988.
- Jedin H., Martin J. Atlas zur Kirchengeschichte: die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Kiepert H. Bibel-atlas nach den neuesten und besten hilfquellen gezeichnet. Berlin: Mueller, 1847.
- Monumenta christiana. Bibliotheek van christelijke klassieken. Eerste reeks. Geschriften van de kerkvaders. Onder leiding van C. A. Bouman, W. K. M. Grossouw, F. van der Meer en Ch. Mohrmann. (Tweede reeks. Geschriften uit de middeleeuwen en uit de nieuwe tijd.

Onder leiding van W. H. Beuken, Anton van Duinkerken, W. K. M. Grossouw en P. Polman.). Utrecht und Brussel, 1948–1956.

Van der Meer F., Mohrmann Ch. Atlas of the Early Christian World / transl. and ed. by M. F. Hedlund and H. H. Rowley. Originally published as Atlas van de oudchristelijke wereld. London: Thomas Nelson and Sons, 1958.



ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ САНКТ- ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

№ 2 (4). 2019 г. СПб.: Изд. СПбПДА.
ISSN 2541-9587

УДК 82-95 (27-1)
DOI: 10.31802/GB.2021.40.1.017

В Российской империи Санкт-Петербургские духовные школы занимали передовую позицию в области богословской науки, богословского образования и издательства научной православной периодики. Старейший российский богословский журнал «Христианское чтение», основанный ещё в 1821 г. и отмечающий ныне 200-летний юбилей, выступал в роли флагмана отечественной богословской науки. Однако в 1918 г. захватившее власть в стране богоборческое большевистское правительство учинило беспощадный разгром всей церковной жизни, и живая традиция православной учёности прервалась в России на долгие десятилетия.

В начале 1990-х гг. издание «Христианского чтения» было возобновлено. Возглавлявшие журнал редакторы протоиерей В. Мустафин, протоиерей Д. Юревич, священник И. Иванов много сделали для его возрождения в качестве научного издания. Журналу понадобилось более четверти века, чтобы войти в авторитетный Перечень рецензируемых изданий ВАК, подтвердив тем самым свой высокий научный статус.

Начиная с 2017 г. в Санкт-Петербургской духовной академии появились ещё шесть научных журналов, раскрывающих различные грани современной церковной науки. Так, «Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии» на наших глазах превратился в живую летопись СПбДА, отражающую её славную историю и являющую читателю галерею портретов её преподавателей и духовных наставников. «Русско-Византийский вестник» обращается к богатейшему духовному и культурному наследию русской и византийской цивилизации, делая основной акцент на истории отечественной религиозной философии (в одной из рецензий он справедливо был назван «журналом

русской духовной мысли»¹). «Труды и переводы» возрождают лучшие дореволюционные академические традиции, публикуя переводы святоотеческих творений, а также работ современных зарубежных исследователей православия. «Палеоросия» в тесном сотрудничестве с университетской наукой воссоздаёт монументальную панораму Древней Руси, а журнал «Актуальные вопросы церковной науки» публикует материалы ежегодных научных конференций СПбДА.

Всего за несколько лет каждое из названных изданий смогло обрести своё неповторимое лицо, найти собственную читательскую нишу и обогатить церковную науку. Но только «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии», начав в 2017 г. с выпуска одного номера в год, в 2018–2019 гг. выпустив по два номера, в 2020 г. смогли совершить значительный количественный рывок, подготовив четыре полноценных номера. Что касается качественного аспекта, журнал привлекает внимание виднейших российских теологов, философов и религиоведов².

Примечательно, что с самого начала журнал не стремился составить конкуренцию «Христианскому чтению»: его содержание отражает прежде всего научные достижения кафедры богословия СПбДА, руководимой кандидатом богословия, доцентом, священником Дмитрием Лушниковым, отражает высокий научный уровень её преподавателей и проводимых ею мероприятий (конференций, семинаров, круглых столов)³.

В данном отзыве мы рассмотрим содержание № 2 (4) ТКБ за 2019 г. Выпуск включает предисловие главного редактора священника Дмитрия Лушникова, два больших раздела — «Теология и современные исследования сознания» и «Богословие и культура», а также обзорную публикацию «Научная жизнь кафедры», содержащую отчёт о научно-богословской конференции «Теология и религиоведение», проведённой осенью 2019 г. кафедрой богословия СПбДА совместно с Институтом философии РАН и РПГУ им. А. И. Герцена.

- 1 Фатеев В. А. Журнал русской духовной мысли. Отзыв на научный журнал СПбДА «Русско-Византийский вестник», 2020, № 1 (3), 384 с. // Труды кафедры богословия СПбДА. 2020. № 4 (8) (в печати).
- 2 Борисов А., свящ. Отзыв на научный журнал «Труды кафедры богословия» // ХЧ. 2021. № 1. С. 81–82.
- 3 Кафедра организует две ежегодные научные конференции, а также ежемесячные научные семинары с участием не только преподавателей кафедр богословия, церковной истории и библистики СПбДА, но и учёных из светских вузов. Эти мероприятия выступают важнейшей составляющей межкафедрального и межвузовского научного диалога.

Открывает номер предисловие главного редактора⁴. Священник Димитрий Лушников отмечает, что первый большой раздел журнала посвящён ключевой для цивилизованного общества проблеме взаимоотношения религии (теологии) и естественно-научного знания. Как известно, существуют три модели соотношения религии и науки: конфликт, независимость, диалог и интеграция. По мнению отца Димитрия, именно в области исследования «трудной проблемы сознания» становится возможной наиболее перспективная модель диалога, или встреча теологии и науки. Более того, он убеждён, что без привлечения теологического дискурса проблема сознания едва ли вообще может быть решена удовлетворительно. Второй же раздел, по словам главного редактора, особенно интересен тем, что представляет читателю несколько поколений исследователей руководимой им кафедры богословия СПбДА — от её ветеранов до начинающих молодых учёных.

Раздел «Теология и современные исследования сознания» содержит научные статьи преподавателей СПбДА и учёных из светских вузов с междисциплинарными исследованиями на стыке теологии и нейробиологии — науки о сознании и функциях мозга. Начинается он со статьи «“Трудная проблема сознания” в контексте соотношения естественнонаучного и теологического дискурса» кандидата богословия, кандидата физико-математических наук, доцента кафедры богословия СПбДА протоиерея Кирилла Копейкина⁵. Работа посвящена теме исследования современного мира на научном уровне путём привлечения личного дискурса. Автор полагает, что математика и её язык не являются объективно существующими предметами, поскольку имеют место исключительно «в нашей психологической реальности». Такой подход к математике даёт возможность наполнить её «экзистенциально переживаемым (“психическим”) смысловым содержанием и создать новый понятийный язык, позволяющий описать как объект(ив)ность “внешнего” физического, так и субъект(ив)ность “внутреннего” психического миров», что в итоге ведёт к созданию «многомерного смыслового пространства современной научной картины мира»⁶. Таким образом, протоиерей К. Копейкин указывает новый подход

4 Лушников Д., *свщ.* [Предисловие] // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 5–6.

5 Копейкин К., *прот.* «Трудная проблема сознания» в контексте соотношения естественнонаучного и теологического дискурса // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 7–24.

6 Там же. С. 7.

к конструктивному диалогу науки и религии, а также новый метод описания и познания мира.

Статьёй «Мы — это больше, чем наш мозг: в поисках субъективного начала»⁷ доктор биологических наук, профессор МГУ Александр Яковлевич Каплан актуализирует проблему исследования субъективного мира человека не только относительно природы собственного происхождения и онтологической необходимости, но и относительно удивительной цельности психического проявления этого мира. В настоящее время научное сообщество пытается разобраться, как работает точная коммуникационная механика мозга и каким образом сохраняется целостность нашего восприятия при значительных изменениях коммуникаций между нервными клетками. Профессор А. Я. Каплан рассматривает эти вопросы и предлагает своё видение научной проблематики в сфере нейрофизиологии.

Следующая статья «Что такое сознание с точки зрения психологии и христианской антропологии?»⁸ представлена доктором психологических наук, профессором СПбДА Ларисой Филипповной Шеховцовой, которая на протяжении многих лет занимается междисциплинарными исследованиями в области светской психологии и христианского богословия, в частности христианской антропологии. Как отмечает автор, сознание не является функцией мозга и в то же время не имеет вещественной природы; ему доступен сверхъестественный, духовный мир, который современными учёными иногда называется формационно-смысловой реальностью Космоса⁹. Для современной науки признание нематериального мира и причастности к нему сознания является своего рода прорывом. Что такое сознание, каковы его функции и отношения к «Космосу» — эти и другие вопросы рассматриваются в статье Л. Ф. Шеховцовой.

Характерно, что учёные-христиане, независимо от специализации, поддерживают диалог между наукой и религией. Так, если протоиерей К. Копейкин в своей вышеупомянутой работе стремился раскрыть библейский текст в свете научной картины мира, то московский филолог в области сирийского языкознания и сирийской патрологии Максим Глебович Калинин в статье «Восточно-сирийская мистическая

7 Каплан А. Я. Мы — это больше, чем наш мозг: в поисках субъективного начала // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 25–34.

8 Шеховцова Л. Ф. Что такое сознание с точки зрения психологии и христианской антропологии? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 35–48.

9 Там же. С. 47.

традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения сознания?»¹⁰, напротив, предлагает взглянуть на науку сквозь призму сочинений сирийских богословов и аскетов. Описания мистического опыта и наблюдений сирийских аскетов над различными психофизическими состояниями человека могут, по мнению автора, иметь значение для научных исследований сознания.

В статье кандидата биологических наук, старшего научного сотрудника Института экспериментальной медицины Российской академии медицинских наук протоиерея Константина Константинова «Синтетическая биология и проблема сознания»¹¹ затрагивается актуальный вопрос: может ли человек искусственно, при помощи биохимических манипуляций, создавать себе подобных, то есть способен ли он творить людей, как Бог. Автор отмечает, что современная биология позволяет синтетическим путём создавать любые типы клеток, вплоть до отдельных органов, и учёные ищут способы синтезировать геном человека. Совокупность теоретических и практических исследований позволяет заключить, что синтетическое существо с развитой нервной системой может обладать психикой, подобной психике человека, поэтому протоирей К. Константинов рассматривает проблему существования синтетического творения с позиции христианской антропологии и библейского учения о сотворении человека Богом.

Михаил Альбертович Лебедев, PhD in Philosophy, научный руководитель Центра биоэлектрических интерфейсов Института когнитивных нейронаук Высшей школы экономики, старший научный сотрудник отдела нейробиологии Университета Дьюка, в статье «Сознание и душа: что добавляют нейроинтерфейсы?»¹² подчёркивает, что сознание человека, как и его душа, является для учёных необъяснимой данностью, феноменом, который нельзя определить, но с которым можно работать и который для удобства в науке принято отождествлять с определённым состоянием мозга¹³. Нейроинтерфейсы же М. А. Лебедев определяет как различные IT-программы, с помощью которых учёные могут

10 Калинин М. Г. Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): даёт ли она перспективы для научного изучения сознания? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 49–58.

11 Константинов К., прот. Синтетическая биология и проблема сознания // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 59–75.

12 Лебедев М. А. Сознание и душа: что добавляют нейроинтерфейсы? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 76–105.

13 Там же. С. 77.

подключаться к мозгу человека и считывать и посылать в него информацию¹⁴. Изначально при их использовании декларировались благородные цели: лечить спинной мозг, подключая кору головного мозга непосредственно к протезу, помогать людям восстанавливать утраченные функции конечностей, лечить эпилепсию и т. д. Но затем нейроинтерфейсы стали внедряться в жизнь здоровых людей. Уровень современной науки таков, что мозг человек может быть подключён к компьютеру, чтобы управлять компьютерными механизмами, и человек будет ощущать механизм частью себя. Если выйти за рамки статьи, то можно предположить, что на следующем этапе станут возможными замена человеческого тела искусственным и перевод сознания из реального мира в компьютерный. Обзор успехов учёных в области нейробиологии М. А. Лебедев завершает выводом, что рано или поздно перед религией встанет вопрос о роли и значении нейроинтерфейсов как с практической, так и с духовной точки зрения.

Второй раздел номера — «Богословие и культура», содержащий статьи преподавателей и сотрудников СПбДА, открывается работой кандидата богословия, доцента кафедры богословия СПбДА Александра Васильевича Маркидонова «О теологизации грамматического знания в русской книжности XVII века (на примере московского издания “Грамматики” Мелетия Смотрицкого 1648 г.)»¹⁵. В статье автор продолжает начатую им ранее разработку проблем духовной культуры Древней Руси¹⁶. Рассматривая отношение к грамматике и написанию текстов в XVII в., А. В. Маркидонов цитирует слова из учебника того времени: «Грамматика есть начало и конец всякому любомудрию, от неяже всяко естество творится и естествословится, ейже прилежай, благоумнейшая вся собирает, неудобная же ею познавает, и непотребная вся растачает. Сию имей, никогда в разуме ея глаголании погрешает. Сия руководитель неблажен во всякое благочестие. Сею умная наша и душевная

14 *Лебедев М. А.* Сознание и душа: что добавляют нейроинтерфейсы? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 77.

15 *Маркидонов А. В.* О теологизации грамматического знания в русской Книжности XVII века (на примере московского издания «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г.) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 106–130.

16 См.: *Маркидонов А. В.* Умозрение о красоте: У истоков русской духовной культуры // ХЧ. 2014. № 5. С. 82–98; *Он же.* К вопросу о характере древнерусской духовной культуры // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 93–112; *Он же.* Культура школы в горизонте веросознания: по поводу миссии святых Кирилла и Мефодия // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 31–39.

чувства состоятся. О сей познавается устав нашего естества»¹⁷. Приведенное определение грамматики позволяет не только понять, как требовательно наставники в книжности относились к письменному слову, но и увидеть пути рецепции византийской богословской традиции в культуре русского средневековья. Автору статьи удалось убедительно показать, что «внешняя мудрость» и веросознание, существовавшие в византийской культуре как две обособленные и иерархически неоднородные системы, в русской рецепции «как бы приравняются друг к другу в порядке сопричастности сакральному единству религиозной традиции»¹⁸. Представляется, что своим небольшим по объёму исследованием А. В. Маркидонов даёт современным исследователям ключ к более глубокому пониманию и анализу сочинений древнерусских книжников и всей духовной культуры русского средневековья.

В статье «Сергей Семёнович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение»¹⁹ кандидат философских наук, доцент кафедры богословия СПбДА Игорь Борисович Гаврилов также развивает уже начатый им анализ трудов и мировоззрения выдающегося государственного деятеля и крупнейшего идеолога Российской империи в правление Николая I²⁰, а также свои исследования в области философии образования²¹. Как отмечает автор, С. С. Уваров видел в образовании и просвещении подданных империи мощное средство укрепления российской государственности. Политическое совершенствование начиналось для него с совершенствования духовно-нравственного, чего не понимали его оппоненты, разделявшие лозунги Французской революции 1799 г. о свободе, равен-

17 Цит. по: *Маркидонов А. В.* О теологизации грамматического знания в русской Книжности XVII века (на примере московского издания «Граматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г.) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 109.

18 Там же. С. 106.

19 *Гаврилов И. Б.* Сергей Семёнович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 131–191.

20 См.: *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования С. С. Уварова // ХЧ. 2019. № 5. С. 161–173.

21 См.: *Гаврилов И. Б.* К вопросу о характеристике философского и научного наследия С. П. Шевырева // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 122–133; *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // ХЧ. 2017. № 4. С. 307–326; *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воспитании» // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 146–150; *Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Иванов П. К. И. В.* Киреевский о характере христианского просвещения. Философско-педагогический контекст // ХЧ. 2019. № 1. С. 167–179; *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования А. С. Шишкова // ХЧ. 2019. № 3. С. 181–203; *Гаврилов И. Б.* Вопросы просвещения и образования в русской религиозной мысли второй четверти XIX в. // ХЧ. 2020. № 2. С. 153–177.

стве и братстве. Сформулированная Уваровым в 1832 г. «русская триада» «Православие. Самодержавие. Народность» имела антиреволюционную направленность и противостояла философии французского Просвещения, а также служила ответом «либеральным мистическим идеям», различным экуменическим и оккультным учениям²². И. Б. Гаврилов определяет религиозно-философское мировоззрение С. С. Уварова как «просвещённый консерватизм», который выражается в целостном органическом взгляде на общество, государство и личность, в утверждении традиционных русских начал, открытости к европейской культуре и науке²³. Особо подчёркивается, что за шестнадцать лет деятельности в должности министра народного просвещения Уваров создал независимую национальную систему государственного высшего образования, идеал которой он видел в сочетании европейского просвещения с «русскими началами», в том, чтобы юношество «лучше знало русское и по-русски»²⁴.

В статье «Метаморфозы национальной идеи России» кандидата богословия, доцента кафедры богословия СПбДА протоиерея Александра Ранне²⁵ прослеживается зарождение и развитие национальной идеи русского народа с момента возникновения русской государственности до её разрушения в 1917 г. При раскрытии темы протоиерей А. Ранне широко опирается на труды как православных богословов, так христианских философов и писателей (блж. Августина Иппонийского, свт. Илариона митрополита Киевского, Ф. М. Достоевского, Н. А. Бердяева и др.). Рассматривая трагические судьбы русских поэтов Серебряного века (А. А. Блока и Н. С. Гумилёва), автор выявляет пророческое звучание их творчества, содержащего многочисленные библейские аллюзии²⁶.

Тему пророческого дара русских поэтов продолжает статья кандидата богословия, доцента кафедры богословия СПбДА протоиерея Владимира Рождественского «В пропасть». Размышления над автобиографической прозой Марины Цветаевой»²⁷. Исследователь предлагает

22 Гаврилов И. Б. Сергей Семёнович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 164.

23 Там же. С. 184.

24 Цит. по: Гаврилов И. Б. К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // ХЧ. 2017. № 4. С. 310.

25 Ранне А., *прот.* Метаморфозы национальной идеи России // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 192–202.

26 Там же. С. 200.

27 Рождественский В., *прот.* «В пропасть». Размышления над автобиографической прозой Марины Цветаевой // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 203–215.

рассмотреть творчество поэтессы с позиции христианского мировоззрения, чтобы увидеть, как тонко и точно она описывала свой духовный путь, который, увы, завершился трагически.

К тематике истории Русской Православной Церкви в XX в. обращается студент второго курса магистратуры СПбДА Николай Александрович Тарнакин в статье «Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912–2000)»²⁸. Стоит отметить, что ранее жизнь и деятельность архиепископа Михаила уже рассматривал один из преподавателей СПбДА протоиерей Константин Костромин²⁹. Н. А. Тарнакин углубляется в исследование богословского творчества иерарха и рассматривает, в частности, его сравнительный анализ экклезиологии и евхаристии Католической церкви. Автор полагает, что научная методология и стиль изложения, а также личная научная позиция архиепископа Михаила могут быть полезны современным теологам.

Статья кандидата богословия, доцента кафедры богословия СПбДА архимандрита Августина (Никитина) «Иоганн Петер Коль (1698–1778) — богослов, церковный историк»³⁰ затрагивает некоторые интересные детали развития как светской, так и церковной науки в России в XVIII в. Автор показывает, насколько тесный и продуктивный диалог представители российской науки вели с иностранными учёными, прежде всего с немецкими. Наиболее значимым результатом этого диалога явилось учреждение Академии наук в Санкт-Петербурге. Менее известными, но также важными и интересными его плодами стали многочисленные исследования И. Коля по славянистике («О обращении славянского народа в веру христианскую», «Совет о сочинении лучшего лексикона славянского», «Совет о устроении славянской библиотеки», «История славянского периода Священного Писания» и мн. др.). Примечательно, что за свои научные исследования И. П. Коль был признан первым профессиональным славянистом.

Завершает раздел статья кандидата богословия, старшего преподавателя кафедры богословия СПбДА священника Максима Никулина «Духовно-нравственный образ св. Колумбы Ионского в его житии,

28 Тарнакин Н. А. Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912–2000) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 216–236.

29 Костромин К. А., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб., 2015.

30 Августин (Никитин), архим. Иоганн Петер Коль (1698–1778) — богослов, церковный историк // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 237–245.

написанном св. Адамнаном Ионским»³¹. Ранее издательство академии выпустило перевод с латинского языка «Жития св. Колумбы Ионского», написанного св. Адамнаном. Перевод выполнил отец Максим³². Рассматриваемая статья представляет собой анализ переведённого текста, отражающего духовно-нравственный облик ирландского монаха VI в. и миссионера среди пиктов. Св. Колумба предстаёт «настоятелем островной монашеской общины, аскетичным и бесстрашным миссионером, совершающим проповеднические экспедиции в земле пиктов»³³. Автор отмечает, что житие дало последующим проповедникам в земле пиктов образец и стимул для их просветительских трудов.

В конце выпуска содержится обзор «Научная жизнь кафедры», посвящённый научно-богословской конференции «Теология и религиоведение», которая была проведена осенью 2019 г. кафедрой богословия СПбДА совместно с Институтом философии РАН и РПГУ им. А. И. Герцена. Тезисы прозвучавших докладов отражены в публикации весьма кратко, но она содержит большое количество фотографий участников конференции, что позволяет ощутить общую плодотворную атмосферу этого мероприятия.

В заключение нашего обзора № 2 (4) за 2019 г. научного журнала «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии» выскажем некоторые замечания и пожелания. К недостаткам номера, на наш взгляд, можно отнести однообразие формы представленных публикаций (фактически одни статьи). Также лучшему пониманию содержания журнала способствовало бы присутствие в нём иллюстраций.

Было бы полезно ввести новые рубрики (например: «История богословской мысли», «Богословие в СПбДА», «Философские науки», «История философии», «Христианская культурология», «Религиоведение», «История религии» и др.), публиковать более содержательные обзоры научных конференций и семинаров, а также материалы круглых столов, отзывы, рецензии, интервью и проч. Изданию богословской кафедры не помешало бы усиление философской составляющей, ибо ещё Климент Александрийский определил философию служанкой богословия и доказал, что они взаимно нуждаются друг в друге. Кроме того, развитию журнала

31 *Никулин М., свящ.* Духовно-нравственный образ св. Колумбы Ионского в его житии, написанном св. Адамнаном Ионским // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 246–259.

32 *Адамнан Ионский, св.* Житие святого Колумбы Ионского / пер. с лат. свящ. М. С. Никулина, свящ. А. М. Афанасьева; под ред. Н. О. Харламовой. СПб., 2019.

33 Цит. по: *Никулин М., свящ.* Духовно-нравственный образ св. Колумбы Ионского // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 259.

содействовало бы более активное участие в нём зарубежных исследователей в качестве авторов и членов редакционного совета.

Хочется увидеть более чёткую идейную концепцию издания с обоснованием осуществляемой им поддержки таких популярных направлений современной западной мысли, как философская теология и др. Мы убеждены, что при всей несомненной актуальности подобных исследований наибольшим приоритетом для научной деятельности богословской кафедры остаётся изучение трудов корифеев богословской науки дореволюционной СПбДА. Об этом, кстати, постоянно говорит в своих выступлениях старейший преподаватель основного богословия, живая легенда Санкт-петербургских духовных школ, заслуженный профессор кафедры богословия, почётный доктор академии (*honoris causa*) протоиерей Владимир Мустафин.

Несмотря на высказанные замечания, очевидны большие достоинства рассматриваемого издания, которое выделяется на фоне современных богословских и религиоведческих журналов актуальностью исследуемых проблем, богословской востребованностью, научной основательностью и фундаментальностью и высоким во всех смыслах уровнем большинства публикаций. Анализ материалов номера раскрывает широту и многообразие направлений научной работы кафедры богословия СПбДА, но при этом всех авторов объединяет стремление к раскрытию христианских смыслов науки и культуры, а также формулировке христианской мировоззренческой парадигмы научного и культурного творчества.

Главному инициатору, вдохновителю и редактору журнала отцу Димитрию Лушникову мы пожелаем не останавливаться на достигнутом и использовать мощный потенциал богословской кафедры, постоянно расширяя круг авторов ТКБ за счёт привлечения отечественных и зарубежных учёных. Наряду с поддержкой новейших направлений богословских исследований хочется увидеть больше обращений к богатейшей богословской традиции дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии. Не сомневаемся, что он, как православный учёный и автор получившего широкое признание учебного пособия по основному богословию³⁴, прекрасно знаком с этой тематикой³⁵.

34 *Лушников Д., свящ.* Основное богословие: учебное пособие. СПб., 2019. В 2020 г. книга получила награду XV конкурса «Просвещение через книгу» в номинации «лучшее учебное издание» (Четыре награды «Просвещения через книгу». URL: https://izdat-spbda.ru/news/article_post/chetyre-nagrody-prosveshcheniya-cherez-knigu).

35 См.: *Лушников Д., свящ.* Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884–1934) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 18–24; *Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом

Ещё раз подчеркнём, что интенсивная научная работа кафедры отца Димитрия заслуживает самой высокой оценки. Но она нуждается в более широком и разнообразном информационном освещении, в том числе с использованием современных информационных технологий. И здесь встаёт вопрос о развитии информационной стратегии кафедры, её более активном сотрудничестве с церковными СМИ, проведении презентаций новых номеров журнала, их регулярном освещении на официальном сайте СПбДА, развитии и модернизации работы официального сайта кафедры и т. п.

Мы желаем журналу «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии» в ближайшие два года войти в Перечень ВАК (рекомендованный список рецензируемых научных изданий) по двум основным специальностям — теологии и философии. Это, безусловно, положительно скажется как на статусе самого журнала, так и в целом на состоянии научной жизни в СПбДА.

*Игорь Борисович Гаврилов,
Давид Андриаевич Датиашвили*

Библиография

- Августин (Никитин), архим.* Иоганн Петер Коль (1698–1778) — богослов, церковный историк // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 237–245.
- Адамнан Ионский, св.* Житие святого Колумбы Ионского / пер. с лат. свящ. М. С. Никулина, свящ. А. М. Афанасьева; под ред. Н. О. Харламовой. СПб.: Изд. СПбПДА, 2019.
- Борисов А., свящ.* Отзыв на научный журнал «Труды кафедры богословия» // ХЧ. 2021. № 1. С. 81–82.
- Гаврилов И. Б.* К вопросу о характеристике философского и научного наследия С. П. Шевырева // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 122–133.
- Гаврилов И. Б.* характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // ХЧ. 2017. № 4. С. 307–326.
- Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воспитании» // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 146–150.

доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // ХЧ. 2017. № 4. С. 238–242; *Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Космологический аргумент // ХЧ. 2017. № 5. С. 40–50; *Лушников Д., свящ., Борисов Г., свящ.* Взаимоотношение религии и науки в творчестве проф. СПбДА Н. П. Рождественского (1840–1882) и современной западной аналитической теологии // ХЧ. 2018. № 3 С. 31–44.

- Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 131–191.
- Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования А. С. Шишкова // ХЧ. 2019. № 3. С. 181–203.
- Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования С. С. Уварова // ХЧ. 2019. № 5. С. 161–173.
- Гаврилов И. Б.* Вопросы просвещения и образования в русской религиозной мысли второй четверти XIX в. // ХЧ. 2020. № 2. С. 153–177.
- Калинин М. Г.* Восточно-сирийская мистическая традиция (таггурта): дает ли она перспективы для научного изучения сознания? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 49–58.
- Каплан А. Я.* Мы — это больше, чем наш мозг: в поисках субъективного начала // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 25–34.
- Константинов К., прот.* Синтетическая биология и проблема сознания // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 59–75.
- Копейкин К., прот.* «Трудная проблема сознания» в контексте соотношения естествонаучного и теологического дискурса // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 7–24.
- Костромин К. А., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб.: СПбПДА, 2015.
- Лебедев М. А.* Сознание и душа: что добавляют нейроинтерфейсы? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 76–105.
- Лушников Д., свящ.* Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884–1934) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 18–24.
- Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // ХЧ. 2017. № 4. С. 238–242.
- Лушников Д., свящ.* Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Космологический аргумент // ХЧ. 2017. № 5. С. 40–50.
- Лушников Д., свящ., Борисов Г., свящ.* Взаимоотношение религии и науки в творчестве проф. СПбДА Н. П. Рождественского (1840–1882) и современной западной аналитической теологии // ХЧ. 2018. № 3. С. 31–44.
- Лушников Д. Ю., свящ., Гаврилов И. Б., Иванов П. К. И. В.* Киреевский о характере христианского просвещения. Философско-педагогический контекст // ХЧ. 2019. № 1. С. 167–179.
- Лушников Д., свящ.* [Предисловие] // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 5–6.
- Лушников Д., свящ.* Основное богословие: учебное пособие. СПб.: Изд. СПбПДА, 2019.
- Маркидонов А. В.* Умозрение о красоте: У истоков русской духовной культуры // ХЧ. 2014. № 5. С. 82–98.
- Маркидонов А. В.* К вопросу о характере древнерусской духовной культуры // Труды кафедры богословия СПбДА. 2017. № 1. С. 93–112.

- Маркидонов А. В.* Культура школы в горизонте веросознания: по поводу миссии святых Кирилла и Мефодия // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 31–39.
- Маркидонов А. В.* О теологизации грамматического знания в русской Книжности XVII века (на примере московского издания «Грамматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г.) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 106–130.
- Никулин М., свящ.* Духовно-нравственный образ св. Колумбы Ионского в его житии, написанном св. Адамнаном Ионским // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 246–259.
- Ранне А., прот.* Метаморфозы национальной идеи России // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 192–202.
- Рождественский В., прот.* «В пропасть». Размышления над автобиографической прозой Марины Цветаевой // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 203–215.
- Тарнакин Н. А.* Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912–2000) // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 216–236.
- Фатеев В. А.* Журнал русской духовной мысли. Отзыв на научный журнал СПбДА «Русско-Византийский вестник», 2020, № 1 (3), 384 с. // Труды кафедры богословия СПбДА. 2020. № 4 (8) [в печати].
- Четыре награды «Просвещения через книгу». [Электронный ресурс]. URL: https://izdat-spbda.ru/news/article_post/chetyre-nagrady-prosveshcheniya-cherez-knigu (дата обращения: 18. 12. 2020).
- Шеховцова Л. Ф.* Что такое сознание с точки зрения психологии и христианской антропологии? // Труды кафедры богословия СПбДА. 2019. № 2 (4). С. 35–48.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 1 (40) • 2021

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова</i> <i>И. М. Быкова</i> <i>В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</i>

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

Формат 70×100/16. Печ. л. 20
Подписано в печать 15.03.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42