

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 24–25

2017 • Выпуск 1–2

Научно-богословский журнал



СЕРГИЕВ ПОСАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО МДА
2017

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

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

ISSN 2500-1450

ISBN 978-5-87245-220-1

© Московская духовная академия, 2017

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

Пентковский А. М., доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка (Россия)

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTERNATIONAL ACADEMIC COMMUNITY

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

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

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

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

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

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

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

Pentkovsky A. M., doctor of Eastern Church Studies, professor, head research fellow of the Institute of Russian language (Russia)

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

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

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

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Список сокращений	15
-------------------	----

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

<i>Филофей (Артюшин), иеромонах.</i> «Идите, научите все народы...»: Христос и ученики в Евангелии от Матфея	21
--	----

Богословие

<i>Иванов М. С.</i> Богословие и философия в контексте интеграции теологии в российское гуманитарное образовательное пространство	56
---	----

Естественнонаучная апологетика

<i>Мумриков О., протоиерей.</i> Обзор некоторых новых палеоантропологических открытий в контексте естественнонаучной и библейской апологетики	72
---	----

Сравнительное богословие

<i>Солодов Н., иерей.</i> «Славянская хроника» Арнольда Любекского как источник по изучению православно-католического диалога в XII веке	90
<i>Борисов А., иерей.</i> Англоязычное богословие XX века: возвращение к Преданию и истории	125

Патрология

<i>Кожухов С., диакон.</i> «Неохалкидонизм» и мнения современных ученых о нем на примере Иоанна Кесарийского Грамматика	148
<i>Гагинский А. М.</i> Философские категории в паламитских спорах	173

ОГЛАВЛЕНИЕ

- Дионисий (Шленов), игумен.* Фрагмент о приобщении
«знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40)
преподобного Никиты Стифата и его контекст 199

История

- Ястребов А., протоиерей.* «Все бо мы Греки любяху, яко едину
с ними имам веру». Представители России в Венеции
и Греческая церковь в конце XVI — начале XVIII веков 237
- Макарий (Веретенников), архимандрит.* Патриарх Игнатий:
поставленный самозванцем 269

Каноническое право

- Конь Р. М.* Браки с инославными и сектантами в России
по документам подготовки Поместного Собора 1917–1918 годов 305

Литургия

- Воробьев К. В.* К истории богослужения акафиста:
мартовская минея из Типографского собрания РГАДА 349

Агиография

- Савчук Р., иерей.* Мироззрение равноапостольного Николая
Японского сквозь призму зарубежной историографии 369
- Скурат К. Е.* «Жизнь блаженная и светлая...
есть жизнь во Христе». По письмам
священномученика Илии Четверухина. Часть I 394

Русская духовная литература

- Сыромятников О. И.* Православная сотериология
в художественном творчестве Ф. М. Достоевского.
На примере произведения «Сон смешного человека» 414

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Переводы

- Святитель Кирилл Александрийский*. О правой вере к царевнам. Часть I (главы 1–20) / Перевод с древнегреческого иерея *Василия Дмитриева*. Редакция перевода, предисловие и примечания иеромонаха *Феодора (Юлаева)* 435
- Севериан Гавальский*. На слова: по образу и подобию (Быт. 1, 26). СРГ 4234. Часть I / Введение, *editio princeps*, русский перевод *С. С. Кима* 468
- Преподобный Симеон Новый Богослов*. Слова 3, 4 из корпуса «33 Слов» (Orationes [Dub.]) / Критический текст, перевод с греческого, предисловие *А. С. Творогова* 528
- Преподобный Анастасий Синаит*. Главы против монофелитов: 1–2 главы / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания игумена *Адриана (Пашина)* 573
- Анания Санахнеци*. Об иконопочитателях / Перевод с древнеармянского, вступительная статья и примечания *А. С. Рамазяна* 592

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Публикации

- 31 мая 1917 г. в «Дневниках» профессора догматики Московской духовной академии *А. Д. Беляева* / Публикация *В. Л. Шленова* и *П. А. Туркина* 617
- Сергий (Голубцов)*, епископ. Живописное и иконописное направления в церковной живописи и их онтологическая оценка. Часть II / Публикация игумена *Андроника (Трубачева)* 629

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- Ким С. С.* Рец. на: ეკლესიის მამათა სწავლებანი ღვთის განსაცემის შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცე-

ОГЛАВЛЕНИЕ

მად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბ.: თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის გამომცემლობა, 2010 (ქართული ნათარგმნი ჰომილეტური ძეგლები 1). 332 გვ.

Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь *Нины Меликишвили*. Тб.: Издательство Тбилисской духовной семинарии и академии, 2010 (Грузинские переводные гомилетические памятники 1). 332 стр.

677

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

Хроника научной жизни Академии за 2011/2012
и 2012/2013 учебные годы

697

Ким С. С. Отчет о конференции “John Chrysostom
and Severian of Gabala. Homilists, Exegetes and Theologians”

716

Сведения об авторах

723

CONTENTS

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

SECTION I. RESEARCHES AND PUBLICATIONS

Biblical Studies

<i>Philotheus (Artyushin), hiermonk.</i> “Go, teach all nations...”: Christ and the disciples in Matthew's Gospel	21
--	----

Theology

<i>Ivanov M. S.</i> Theology and philosophy in the context of the introduction of theology into Russian Humanities	56
---	----

Scientific apologetics

<i>Mumrikov O., archpriest.</i> An overview of some of the new paleo-anthropological discoveries in the context of science and biblical apologetics	72
---	----

Comparative theology

<i>Solodov N., priest.</i> “The Slavic Chronicle” by Arnold of Lübeck as a source of study of the Orthodox-Catholic dialogue in the XII century	90
<i>Borisov A., priest.</i> English language theology of the XX century: a return to tradition and history	125

Patrology

<i>Kozhukhov S., deacon.</i> “Neochalcedonianism” of John the Grammarian of Caesarea in light of modern scholarly research	148
<i>Gaginsky A. M.</i> Philosophical categories in the Palamite disputes	173

CONTENTS

- Dionysius (Shlenov), hegumen.* A fragment concerning participation to “knowledge and wisdom” in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of Saint Nicetas Stethatus and its context 199

History

- Yastrebov A., archpriest.* “For all the Greeks loved me for having the same faith as them”. Russian officials in Venice and the Greek Church at the end of XVI — beginning of XVIII centuries 237
- Macarius (Veretennikov), archimandrite.* Patriarch Ignatius: delivered by an impostor 269

Canon law

- Kon' R. M.* Marriages with heterodox and sectarians in Russia according to the documents of the preparation of the Local Council of 1917–1918 305

Liturgics

- Vorobiev K. V.* On the history of Acatistus service: March Menaion from the Print collection of the Russian State Archive of Ancient Acts 349

Hagiography

- Savchuk R., priest.* Worldview of Saint Nicholas of Japan through the prism of foreign historiography 369
- Skurat K. E.* “A truly blessed and enlightened life is a life in Christ”. According to the letters of the Holy Martyr Elias Chetverukhin. Part I 394

Russian spiritual literature

- Syromyatnikov O. I.* Orthodox soteriology in the work by F. M. Dostoevsky. Using as an example the novella “The Dream of a Ridiculous Man” 414

CONTENTS

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

Translations

- Saint Cyril of Alexandria*. To Queens: on the true faith. Part I (chapter 1–20) / Translation by *priest Basil Dmitriev*. Edition, preface and commentary by *hieromonk Theodore (Yulaev)* 435
- Severianus Gabalensis*. In illud: Secundum imaginem et similitudinem (Gen. 1, 26). CPG 4234. Part I / Introduction, *editio princeps*, Russian translation by S. S. Kim 468
- Saint Simeon the New Theologian*. Homilies 3, 4 from the corpus of “33 Homilies” (Orationes [Dub.]) / Critical text, translation from Greek, foreword by A. S. Tvorogov 528
- Saint Anastasius of Sinai*. Chapters against monothelites: 1–2 chapters / Translation from Ancient Greek, introductory article and notes by *hegumen Adrian (Pashin)* 573
- Ananias Sanahnetsi*. On icon-worshippers / Translation from Ancient Armenian, foreword and commentary by A. S. Ramazian 592

SECTION III. ARCHIVAL MATERIALS AND PUBLICATIONS

Publications

- May 31, 1917 in the “Diaries” of professor of dogmatic theology at Moscow Theological Academy A. D. Belyaev / Publication of V. L. Shlenov, P. A. Turkin 617
- Sergius (Golubtsov)*, *bishop*. Pictorial and iconographic directions in church painting and their ontological evaluation / Publication of *hegumen Andronicus (Trubachev)* 629

SECTION IV. REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

- Kim S. S. Review on: ეკლესიის მამათა სწავლებანი ღვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბ.: თბილისის სასულიერო სემინარიისა

CONTENTS

და აკადემიის გამომცემლობა, 2010 (ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური ძეგლები 1). 332 გვ. Teachings of the Church Fathers about the Incarnation of God / Compiling, preparing texts for publication, the preface and the dictionary by <i>Nina Melikishvili</i> . Tbilisi: Publishing House of the Tbilisi Theological Seminary and Academy, 2010 (Georgian translated homiletic monuments 1). 332 p.	677
--	-----

SECTION V. TIMELINE

A chronicle of academic life of the Academy for the 2011/2012 and 2012/2013 academic years	697
<i>Kim S. S.</i> Review of the conference “John Chrysostom and Severian of Gabala. Homilists, Exegetes and Theologians”	716
Information about the Authors	725

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Периодические издания и серии

- ААЭ Акты археологической экспедиции. СПб., 1836—1841. Т. 1—3.
- АЗР Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846—1853. Т. 1—5.
- АФЗХ Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв. М., 1951—1961. Ч. 1—3.
- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892—1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ВВ Византийский временник. № 1—25. СПб. — Л., 1894—1928; № 26—. М., 1947—.
- ВМОИДР Временник Московского общества истории и древностей российских. М., 1849—1857. Кн. 1—25.
- ВФ Вопросы философии. М., 1947—.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908—1909. Т. 1—7 (СПб., 1996. Т. 1—4).
- ПБЭ Православная богословская энциклопедия. Пг., 1900—1911. Т. 1—12 (Приложение к журналу «Странник»).
- ПЛДР Памятники литературы Древней Руси. М., 1987.
- ПСЗРИ Полное собрание законов Российской Империи. Первое собрание: СПб., 1830. Т. 1—45. Второе собрание: СПб., 1830—1884. Т. 1—55. Третье собрание: СПб., 1885—1916 (Пг., 1914—). Т. 1—33.
- ПСРЛ Полное собрание русских летописей. Т. 1—43. М. — Л., СПб., 1846—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- РА Русский Архив. М., 1863—1917.
- РБВ Рязанский богословский вестник. Рязань, 2009—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- РБС Русский биографический словарь / Изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А. А. Половцова. СПб., 1896—1918, в 17 томах.
- РВ Русский Вестник. М., 1808—1820, 1824, 1856—1887. СПб., 1841—1844, 1887—1906.
- РИБ Русская историческая библиотека. СПб., 1872—1927 (39 томов).
- СГДС Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М., 1813—1826. Т. 1—4.
- СРусЯ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860—1917 ежеквартально, в 1861—1917 ежемесячно. В 1997 г. издание возобновлено с неопределенной периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л. — СПб., 1934—. Т. 1—.
- ФЖ Философский журнал. М., 2008—.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821—1917; 1991—.
- ЦиВ Церковь и время. М., 1991—1992, 1998—.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских 1—23, 24—264. М., 1846—1848, 1858—1918.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Series prima. В. — New York — Boston, 1914—1982. Т. 1—4 (28 partes). Series secunda. В. — New York — Boston, 1984—.
- ВНС *Halkin F.* Bibliotheca hagiographica graeca. Br., ³1957. Т. I—III (Subsidia hagiographica. 8a, b, c); Т. 1: Aaron — Ioannes Baptiste; № 1—867m. Т. 2: Ioannes Calbita — Zoticus; № 868—1890d. Т. 3: Supplement, Appendices et Tables. № 2001—2480. Appendices № 396—2000. *Halkin F.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Br., 1984 (Subsidia hagiographica 65). [Предшеств, изд.: Edid. Socii Bollandiani. Br., 1909].
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum / Commode recludit E. Dekkers... praeparavit et iuvit A. Gaar. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis, 1995.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W. — B. — Boston — Leipzig, 1866—.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. B., 1897—1935. 1—40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). B., 1953—1989; N. F. 1995—.
- HdO Handbuch der Orientalistik bzw. Handbook of oriental studies. Leiden, 1952—.
- JEH Journal of ecclesiastical history. Cambridge, 1950—.
- JÖB Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. W., 1951—.
- JThS Journal of theological studies. Oxford, 1899/1900—1949; N. S. 1950—.
- LSJ Greek-English lexicon with a revised supplement / H. G. Liddell, R. Scott. Oxford, 1996.
- MGH. SRG Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Hannoverae — Lipsiae, 1871—.
- MGH. SS Monumenta Germaniae historica. Scriptores. Hannoverae — Lipsiae, 1826—.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- MGH. SVL Monumenta Germaniae historica. Scriptorum qui vernacula lingua usi sunt. Hannoverae, 1892–1909. Vol. 1–6.
- Mus Le Muséon: revue d'études orientales. Leuven, 1881–.
- OC Oriens christianus. Wiesbaden, 1901–1908; N. S. 1911–1922/24; 3. Ser. 1926/27–1939; 4.1 Ser. 1953–.
- OCA Orientalia christiana analecta. R., 1935–.
- OCP Orientalia christiana periodica. R., 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. P., 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. P., 1844–1864. T. 1–225.
- PNAS Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America. Wash., 1915–.
- PO Patrologia orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P. — Turnhout — R., 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963–.
- RHE Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–1906, 1933–.
- RSBN Rivista di Studi Bizantini e Neellenici. (Продолжение серии Studi Bizantini e Neellenici (SBN). 1–10. 1924–1963). R., 1964–.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941–.
- SEA Studia ephemeridis “Augustinianum”. R., 1967–.
- SH Subsidia hagiographica. Br., 1886–.
- StP Studia patristica (отд. сборники с доп. продолжающейся нумерацией). Oxford — B. — New York — Leuven, 1957–.
- SVC Supplements to “Vigiliae Christianae”. Leiden — Boston, 1987–.
- SVTQ St. Vladimir's Seminary Theological Quarterly. New York, 1969– (13–). Первоначально: St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1952–1956 (1–4); N. S. 1957–1968 (1–12).
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. B. — New York, 1883–.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart — В. — Köln — Mainz, 1877—1918; N. F. 1920—1930; 3. Folge 1931—1943/44; 4. Folge 1950/51—1957—.

Архивы и институты

ГАРФ Государственный архив Российской Федерации (бывший ЦГАОРСС — Центральный государственный архив Октябрьской революции и социалистического строительства).
ГИМ Государственный Исторический музей (Москва).
ОР РГБ Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва).
РГАДА Российский государственный архив древних актов (Москва).
РГБ Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека им. В. И. Ленина).
РНБ Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Учебные заведения

МДА Московская духовная академия
КДА Киевская духовная академия
СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия
ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
MThA Moscow Theological Academy
SPThA Saint Petersburg Theological Academy

Названия городов

Бр. Брюссель
Ер. Ереван
К. Киев, Київ
Л. Ленинград
М. Москва
Мк. Минск
П. Париж

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Пр.	Петроград
Пр.	Прага
С.	Скопје
СПб.	Санкт-Петербург
Тб.	Тбилиси
Ath.	Athens
Amst.	Amsterdam
В.	Berlin
Вр.	Bruxelles, Brussels
Кøb.	København
L.	London
Lis.	Lisbon
Р.	Paris, Parisiis
Р.	Romae, Roma, Rom, Rome
Т.	Tokyo
V.	Città del Vaticano, Vatican
W.	Wien
Wash.	Washington
Ἀθ.	Ἀθήναι, Ἀθήνα
Եր.	Երևան
თბ.	თბილისი

Условные обозначения

+	добавляет
<	опускает
р / г	репринт / reprint

ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

ИЕРОМОНАХ ФИЛОФЕЙ (АРТЮШИН)

«ИДИТЕ, НАУЧИТЕ ВСЕ НАРОДЫ...»: ХРИСТОС И УЧЕНИКИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ¹

УДК 22.07 (226.2)

Аннотация

Автор статьи задается вопросом о том, как выглядит идеал ученого монашества. Служащий примером для подражания духовный облик христианского учителя и ученика рассматривается им на примере отношений научающего Христа и учащихся апостолов в Евангелии от Матфея, в контексте нарративного анализа. Суть этой учебы заключается в подражании Кроткому и Смиренному сердцем Христу (Мф. 11, 29): непрестанном духовном возрастании, в безропотном прохождении евангельской школы смирения, в самоотречении и следовании за Учителем на пути страданий. Наглядной иллюстрацией этому, с герменевтической точки зрения, служит путь читателя, постепенно укореняющегося в этом учении и становящегося подлинным учеником Христа в процессе внимательного и творческого прочтения евангельского нарратива. Выбор именно этого Евангелия автор объясняет тем, что идеальная картина учебного процесса, приносящего видимые результаты, отсутствует у прочих евангелистов,

¹ Данная статья является расширенной версией доклада, прочитанного в МДА на ежегодном Покровском Академическом акте, 14 октября 2016 г. и приуроченного к теме ежегодной Покровской научно-богословской конференции МДА «Ученое монашество в прошлом и настоящем».

в то время как у Матфея она становится средоточием многих характерных для евангелиста богословских тем: «Церковь малых», маловерие, праведность, милосердие, единство двух Заветов. Также описываются исторические реалии, обусловившие возникновение Евангелия как такового и богословских акцентов, затрагивающих идеал ученика.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, нарративный анализ, текст, стратегия, апостолы, следование за Христом, ученик, учитель, Церковь, вера.

Образовательный процесс представляет собой непрерывный поиск адекватных научных категорий и ценностных ориентиров, способных обеспечить плодотворное сотрудничество между учениками и учителем, с одной стороны, и между самими учениками — с другой. Говоря об идеале ученого монашества, невозможно обойти стороной и такой немаловажный вопрос, как личный духовный опыт учителя и воспитанников и сопряженная с научной деятельностью, не менее интенсивная духовная работа над собой, которые приобретают решающее значение в формировании облика цельного и подлинно христианского ученого и с той, и с другой стороны. В связи с этим хотелось бы рассмотреть, на каких основаниях зиждется евангельский идеал взаимоотношений учащих и учащихся на примере Евангелия от Матфея. Наш выбор не случаен, ведь, ежедневно молясь у раки прп. Сергия, мы постоянно слышим преподобническое зачало из этого Евангелия², прославляющее монашеский подвиг святых, которые, подобно авве Сергию, *научились* у Самого Христа и *научили* других совершенной праведности и святости.

Читая и перечитывая эти и другие евангельские строки, нетрудно заметить, что образы Христа и учеников здесь необыкновенно рельефны, глубоки и величественны и являют собой единое целое благодаря единому стремлению *учить* — со стороны Мессии и *учиться* — со стороны Его последователей³. Более того, подчеркнем, что монашеский

² См. Мф. 11, 27–30.

³ В данных случаях в Евангелии употребляются соответственно глаголы *διδάσκω* и *μαθητεύω*. Статистика употребления этих и прочих глаголов, относящихся к данному

идеал Учителя наиболее ярко среди евангелистов освещен именно Матфеем, что, несомненно, было одним из факторов, обусловивших необыкновенную популярность, которую нискало это Евангелие с самого момента зарождения Церкви (I—II вв.), и не в последнюю очередь именно в монашеских кругах⁴. Действительно, оно было наиболее читаемым, комментируемым и используемым в Литургии и во многих других областях церковной жизни⁵, в том числе и благодаря обилию содержащихся в нем духовно-нравственных наставлений, четко регламентирующих укорененный в Писании аскетический идеал *святости*. Заметим к тому же, что идеал этот органически связан с упомянутым выше мотивом *обучения*, поскольку является его отправной точкой и логическим следствием: в нем мы и почерпнем материал для воссоздания облика ученого монаха, скрывающегося за образностью языка и богословскими аллюзиями евангелиста. Нам предстоит теперь

семантическому полю (например, *μαθητεύω*), в первом Евангелии указывает на то, что *учение* Христа в нем является краеугольным камнем в духовном становлении и формировании полноценного образа учеников Христовых. В Евангелии от Марка, к примеру, наблюдается прямо противоположная картина, поскольку ученики здесь обнаруживают полную беспомощность в постижении евангельской науки и постоянно входят в видимое противоречие с программой Царства, *грядущего в силе* (Мк. 9, 1).

⁴ В Правилах западного монашества (ср.: *Regula non bullata* францисканского ордена) регулярно дается ссылка на Мф. 19, 21 как на непревзойденный идеал *совершенства*, первый и потому наиболее важный *евангельский совет* (*consilium euangelicum*): ср.: *Ambrosius*. Vid. 12 // PL 16, 256; *Augustinus*. Sermo 86.2. 8—9. 14 // PL 38, 524. 527. 530. Ср.: Luz 1990. Bd. 3 (Mt. 18—25). S. 131—137. Евангельские слова (Мф. 10, 38; ср.: пар. Мк. 8, 34; Лк. 9, 23) о *крестоношении*, исполненные особой силы в версии Матфея, понимались монахами древности буквально, как об этом сообщает прп. Иоанн Кассиан Римлянин: “Quod quidam districtissimi monachorum... simpliciter intellegentes fecerunt sibi cruces ligneas easque jugiter umeris circumferentes non aedificationem, sed risum cunctis videntibus intulerunt” (Некие суровейшие из монахов... по своей простоте так понимали это слово, что делали себе деревянные кресты и постоянно носили их обвязанными вокруг плечей, чем доставляли всем видящим не наставление, а вызывали смех): *Johannes Cassianus Romanus*. Collationes 8, 3 / Ed. Dom E. Pichery. P., 1958 (SC 54. P. 12).

⁵ См.: Grilli 2011. P. 9.

более пристально перечитать избранные места Евангелия, по крайней мере имплицитно указывающие на этот высокий идеал, и представить в виде целостной композиции плоды такого творческого прочтения библейского текста как связного и последовательного рассказа⁶.

Итак, рассмотрим, в каком контексте и в какой последовательности встречаются в евангельском повествовании *сцены*, наиболее ярко характеризующие евангельскую педагогику Христа и отражающие достигнутые Им результаты, на примере учеников, все глубже укореняющихся в уразумении тайн Царства Божия и постепенно оставляющих все, чтобы приобрести *сокровище на небесах*⁷. Приведем для наглядности нарративную композицию Евангелия, в соответствии с которой мы и построим наш анализ⁸:

Нарративная композиция Евангелия от Матфея

Пролог: *Родословная (1, 1–17)*

Введение:

А. *Происхождение Иисуса (1, 18 – 2, 23)*

В. *Приготовление и явление миру (3, 1 – 4, 16)*

Часть первая: *Служение в Галилее (4, 17 – 16, 20)*

Сценарий: *4, 17–25*

А. *Нагорная проповедь (5–7)*

⁶ Таковы постулаты *нарративного* анализа, в рамках которого и мы рассмотрим Евангелие как стратегически выстроенный рассказ, ориентированный на целостное восприятие заложенной в нем богословской композиции со стороны *читателя*. См.: Филофей (Артюшин), иерод. 2015.

⁷ Мф. 19, 21.

⁸ В основу данной композиции положены исследования двух видных специалистов в области Нового Завета: М. Грилли и У. Луца. См.: Grilli 2011. P. 10–12; Luz 1990. Bd. 2. См. ниже: Примеч. 82.

ХРИСТОС И УЧЕНИКИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

- А'. Секция чудес (8, 1 — 9, 35)
- В. 12 апостолов — миссионеры Царства (9, 36 — 11, 1)

Церковь учеников (11–16)

- В'. Реакция на проповедь Христа (11, 2 — 12, 50)
- С. Проповедь в притчах (13, 1–52)
- С'. Реакция на проповедь Христа (14, 1 — 16, 20)

Часть вторая: На пути и в Иерусалиме (16, 21 — 28, 15)

- А. Пророчества о крест. страданиях (16, 21 — 17, 27)
- А'. Проповедь *ad intra*: Церковь «малых» (18)
- В. Путь и служение в Иерусалиме (19–22)
- В'. Проповедь в Иерусалиме (23–25)
- С. Страдания и Воскресение Христово (26, 1 — 28, 15)

Эпилог: Завещание Воскресшего (28, 16–20)

В Евангелии детства⁹ уже слышны намеки на внимательное и кропотливое изучение событий, сопровождающих рождение в мир Мессии. Первые и потому наиболее важные строки Евангелия — своеобразная богословская программа евангелиста — посвящены *родословной Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова*¹⁰. В искусном распределении всей ветхозаветной истории на три этапа — по 14 поколений в каждом¹¹ — уже прослеживается внимательное изучение и самобытное осмысление Домостроительства спасения со стороны самого евангелиста Матфея¹². Его цель — показать, что Родившийся в Вифлееме

⁹ Лк. 1–2.

¹⁰ Мф. 1, 1.

¹¹ Мф. 1, 17.

¹² Это касается всего Евангелия, построенного по дидактическому принципу. Действительно, в сравнении с евангелистом Лукой Евангелие от Матфея имеет большую органичность, поскольку его автор систематично выстраивает текст; упорядочивает, придает

Богомладенец не только является полноправным членом израильского народа, но и имеет все основания претендовать на Царство. Именно в лице Царя Иудейского¹³ приходят в исполнение, достигают полноты времен все ветхозаветные пророчества, которым предстоит наполнить новым смыслом новозаветную историю спасения. И не случайно именно эти темы — мессианское Царство и исполнение Ветхого Завета в Новом — будут лейтмотивом всей проповеди Христа, станут излюбленным предметом преподаваемого Им евангельского учения.

Первыми представителями научной элиты, встающими на путь изучения мессианской тайны, являются язычники-волхвы, пришедшие издалека поклониться новорожденному Царю. Именно к ним обращается Ирод, дабы с точностью выведать о времени появления звезды; кроме того, эти мудрецы по повелению царя должны будут провести самое тщательное расследование¹⁴, чтобы установить местонахождение

целостность, последовательно представляет отдельные эпизоды и сцены, тем самым побуждая читателя следовать по пути, проложенному им. Так, например, в Нагорной проповеди, как мы увидим ниже, гл. 5–7 представляют собой образец с точки зрения синтаксиса, литературной формы и содержания. «Такая органичность и систематичность, в конечном итоге, и сделали это Евангелие необыкновенно удобным для катехитического использования, ведь оно сопровождает читателя в процессе познания тайны Личности Христа, с методологической и дидактической тщательностью» (Grilli 2011. P. 6).

¹³ Мф. 2, 6 = Мих. 5, 2.

¹⁴ В этих двух стихах (Мф. 2, 7–8) присутствуют однокоренные лексемы: ἡκριβώσεν и (ἐξετάσατε) ἀκριβῶς. Глагол ἀκριβῶς указывает на кропотливое и внимательное изучение предмета, соединенное со всесторонним пониманием и осмыслением его мельчайших особенностей. Прекрасным примером подобного рода может служить фигура ученика, реконструируемая из книги Деяний и посланий ап. Павла (ср.: Деян. 18, 25–26; 24, 22; Еф. 5, 15; 1 Тим. 5, 2): преимущественно на основании сведений автобиографического характера, где апостольский авторитет Учителя языков — ревнителя по Боге — находят подтверждение в его прошлом, отмеченном исключительной ревностью об изучении и сохранении в чистоте иудейского Закона. Действительно, в Деян. 22, 3 (ср. Деян. 26, 5) находим этот яркий образ ученика, воспитанного при ногах Гамалиила и тщательно наставленного им в отеческом законе.

Мессии, но успех этим поискам обеспечит не что иное, как свет и траектория движения Вифлеемской звезды¹⁵. Таким образом, из событий, описанных в Евангелии детства, мы узнаем, что интеллектуальный путь постижения тайны Боговоплощения приводит различных персонажей к совершенно различным результатам в зависимости от внутреннего расположения каждого из них и конкретных целей и задач, которые они перед собою ставят. Ирода, да и весь Иерусалим в лице первосвященников и книжников, известие волхвов повергает в страшное *смятение*¹⁶, ведь предначертанный свыше Божественный план идет вразрез с их корыстными и амбициозными целями. Пророчество Михея о рождении Мессии, наглядно выражающее волю Божию, воспринимается Иродом как угроза собственной власти и влечет за собой череду непоправимых злодеяний, о которых также провозвещали пророки¹⁷. Этот негативный опыт, а именно изучение слов Писания, пророчащих смерть и страдания, необходимо равным образом принять как данность, чтобы вступить на путь ученика Мессии, с самого начала отвергнутого миром в ознаменование той участи, которая Ему уже уготована в самом Его имени *Иисус*, то есть Спаситель¹⁸.

Глагол ἐξετάζω имеет значение *исследовать, тщательно рассматривать, испытывать* (см.: Liddell-Scott Lexicon) и, будучи распространен за счет близкого по смыслу наречия ἀκριβῶς (*точно, тщательно, достоверно, правильно*), приобретает эмоциональную окраску плеонастического усиления, по аналогии с усилительными формами в древнееврейском языке. Для эффузии значения, выражаемого личной формой глагола, в таких случаях ему предшествует однокоренный абсолютный инфинитив: יִתְמַלֵּךְ יִתְמַלֵּךְ (Иер. 12, 16). Ср.: Грилихес Л., свящ. 1996. С. 150–151.

¹⁵ Ср. Мф. 2, 9.

¹⁶ Мф. 2, 3; ср. 21, 10. В греч. оригинале стоит гл. *ταράσσω* в пассивной форме, *ἐταράχθη*, так называемый *passivum divinum*, что указывает на Божественное вмешательство в происходящие события.

¹⁷ Ср. Иер. 31, 15.

¹⁸ Мф. 1, 21 (*Иисус*, в греч.: Ἰησοῦς). Этимология, приводимая евангелистом (Σωτήρ), происходит от евр.: יְשׁוּעָה.

Таким образом, знание и кропотливое изучение Писания, олицетворением которых являются книжники и фарисеи — будущие оппоненты Христа, становится бесплодным и даже пагубным занятием перед лицом кардинальных перемен, которые приносит в мир Родившийся Мессия. Их опытно переживают именно чужестранцы, далекие от веры Израиля волхвы, первыми доносящие это радостное известие до слуха богоизбранного народа, становясь тем самым новыми глашатаями Бога и также первыми преклоняющими колена перед яслями Богомладенца¹⁹. Изучение небесных светил и главным образом звезды, которая приведет их в Вифлеем, становится символом пути к вере, сопряженного с опытным постижением евангельского учения, который откроется перед читателем в лице первых учеников Христа. Важно отметить, что в истории волхвов уже просматривается

¹⁹ Ср. Мф. 2, 11. Глагол *προσκύνησεν* имеет явный религиозный оттенок (в смысле *богочитания*) не только в Евангелии от Матфея (ср. Мф. 14, 33; 28, 17), но и повсеместно в Новом Завете (ср.: Деян. 10, 25; Евр. 11, 21). Среди евангелистов последовательно развивает этот мотив и помещает его в свою богословскую композицию именно Матфей. Так, в пустыне искусьитель требует от Христа поклониться ему (Мф. 4, 9–10); ученики, бывшие в лодке, кланяются Спасителю после укрощения Им бури (Мф. 14, 33), тем самым признавая Его Божественное достоинство. В притче о двух должниках *поклонение* господину со стороны слуги (Мф. 18, 26) имеет целью подчеркнуть необходимость подобного отношения к Господу со стороны Его ближайших учеников и будущих последователей — «идеальных» учеников: ср. Мф. 8, 2; 9, 18; 15, 25. См.: Greeven 1959. S. 674–675. Как мы увидим впоследствии, их смиренное падение ниц перед Христом является одним из ярких проявлений исключительности их призвания и неуклонного следования по стопам Господа. Это одновременно и врожденное духовное дарование, отличающее евангельскую модель «ученика Христова», по Матфею: исключительная близость и полная зависимость от Него, единство жизни с Учителем на пути уподобления Ему и постижения Его евангельской науки, радикализм отречения от мира и от самого себя со стороны последователя Мессии (ср. Мф. 10, 37–39). Символом такого беспрекословного повиновения Божественной воле и сопряженного с ней пути — узкого и неизведанного — и служит странствование волхвов, всецело доверившихся, на первый взгляд, эфемерной и ускользающей от глаз реальности — мерцанию таинственной звезды.

последующее призвание *язычников*, научить которых должны будут сами ученики²⁰. Теперь, следуя по стопам ближайших учеников и слушателей Христа, проследим, как постепенно приводится в исполнение эта богословская программа.

Наиболее яркой и насыщенной в богословском отношении секцией, открывающей Евангелие и содержащей все учение Христа в миниатюре, является Нагорная проповедь²¹. В сравнении с евангелистом Лукой²², в повествовании которого говорится о равнинном месте, где присутствует, помимо *многочисленных учеников, и множество народа*, Матфей рисует идеальную сцену, воскрешающую в памяти ветхозаветное событие дарования Закона на горе Синай²³, где Моисей является посредником между Богом и израильским народом. Аналогичным образом и в Евангелии ученики становятся привилегированными слушателями Христа и получают от Него, в знак заключенного между ними завета, духовное руководство: *заповеди Учителя*, в соответствии с которыми им надлежит проходить евангельскую школу и опытно постигать ее законы и правила. Именно здесь, в лаконичном замечании евангелиста, предельно ясно обозначен идеал Учителя: *«И Он, отверзши уста Свои, учил их...»*²⁴. С формальной стороны, учение Христа изложено преимущественно в форме императива и сменяющих друг друга *антитез* по типу: *«Вы слышали, что сказано древним?... А я говорю вам...»*²⁵. Как может показаться на первый взгляд, целью такой образовательной тактики является кардинальное изменение всего предшествовавшего до сих пор учения, упразднение *ветхого* и созидание на его месте чего-то *нового*. Однако становится понятно, что с точки зрения содержания евангельский Закон, выдвигаемый Христом, до *единой йоты, до единой черты* исполняет ветхозаветное законодательство и ни в коем случае не отменяет *старое* как что-то ненужное или обветшавшее, но, напротив, доводит

²⁰ Ср. Мф. 28, 18–20.

²² Лк. 6, 20.

²⁴ Мф. 5, 2.

²¹ Мф. 5–7.

²³ Ср. Исх. 19–20.

²⁵ Ср. Мф. 5, 21–22.

его до совершенства²⁶. Этот принцип заложен и в самой программе Нагорной проповеди, во главе которой не случайно стоят заповеди блаженства с их стратегически выстроенной иерархией добродетелей, с укорененным в них идеалом *святости*²⁷, на который указывают *весь Закон и Пророки*²⁸. Может показаться, что логичнее было бы поместить их не в начале, а в конце как кульминацию всей проповеди Христа, завершающейся призывом *радоваться* и обещанием *награды на небесах*²⁹, но в этом и заключается заложенная в ней образовательная стратегия. Действительно, обещание *Царства Небесного* и всего спектра сопряженных с ним духовных благ становится отличительным признаком всех тех, кто готовится стать учениками Христовыми: тех, кого с самого начала не покидает уверенность в том, что Царство, о Котором будет учить Спаситель и Которое в Его лице станет реальностью, видимым образом войдет в их жизнь, поскольку уже сейчас подает им благодать и приносит спасение.

²⁶ Ср. Мф. 5, 17–48. Данная идея, основополагающая для богословия *преемства* двух Заветов в Евангелии от Матфея, находит подтверждение в монографии М. Грилли, емкой по содержанию и новаторской по затрагиваемым в ней вопросам (Grilli 2007). На основании исторического обзора основных герменевтических моделей, посвященных данной теме, и экзегетического анализа основных текстов Священного Писания, ставших классическими (ср.: Иер. 31, 31–34; 2 Кор. 3, 1–18; Гал. 4, 21–31; Рим. 9–11; Лк. 1–2), автор приходит к выводу, что свидетельства Писания можно свести к общему знаменателю, т. е. согласовать их на основании общей идеи, найти в них органическое единство. По убеждению М. Грилли, единство двух Заветов не исчерпывается лишь темой *исполнения*. Ветхий Завет сохраняет самостоятельное значение и по сей день, являясь неотъемлемой частью «единого домостроительства спасения, которое проходит через израильский народ в Аврааме, чтобы распространиться на все народы во Христе. В этом смысле есть один единственный Завет, но существуют различные исторические этапы» (Mello 1987. P. 219).

²⁷ Мф. 5, 3–10.

²⁸ Ср. Мф. 22, 40.

²⁹ Мф. 5, 12.

Таким образом, первоочередная задача ученика Христова еще прежде, чем он приступит к изучению азов евангельской науки³⁰, заключается не только в исполнении заповедей Царства и тем самым доведения Закона до совершенства³¹, но и в обучении этим заповедям других³², по примеру Христа, то есть *в силе слова и в духе любви и милосердия*. Именно в этом заключается, по Матфею, *праведность*, которой не знают книжники и фарисеи: которая одного соделывает *большим*, а другого — *меньшим* в *Царствии Небесном*. Как явствует из заповедей блаженства, с приходом Мессии вступает в силу новый закон — *милосердия*, который восполняет древнее законодательство, поскольку призван явить миру иную реальность: ту *правду*³³, исполнить которую Спаситель призывает Иоанна Крестителя на Иордане³⁴. На смену суду и наказанию, равно как и ветхозаветным жертвоприношениям, подробно кодифицированным в Законе, приходит безграничное *милосердие* Бога к грешному человеку.

Таким образом, в лице Христа воплощается образ *кроткого и милосердного Раба Господня*, Который *трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит*. С подробным описанием его педагогической

³⁰ К ним, в частности, относятся и те прообразовательные места Писания, в которых Мессия предстает в образе Страждущего Раба Господня (ср.: Мф. 8, 17 = Ис. 53, 4). Постигание тайны Креста, как и в прочих синоптических Евангелиях, описано Матфеем в негативных терминах, хотя и не с такой категоричностью, как у Марка или, в меньшей мере, у Луки. См. ниже: Примеч. 60.

³¹ В греч. тексте стоит «творить (ποιεῖν) заповеди», что является калькой с еврейского, где выражение $\text{לַעֲשׂוֹת אֶת־הַצִּוְּוּוֹת}$ является метафорой исполнения воли Божией и регулярно сопоставляется с мотивом *слышания* (שָׁמַע): ср. Втор. 5, 1.27; 6, 3; 7, 12; 15, 5.

³² Мф. 5, 19.

³³ Понятия правда и праведность, передаваемые в Евангелии от Матфея одним термином $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$, имеют глубинную связь и отражают богословский замысел евангелиста, не проводящего различия между Божией правдой и человеческой праведностью. В этом смысле праведность понимается как Божий дар (Мф. 6, 33), и ярким ее проявлением становятся любовь (Мф. 25, 37) и милосердие как одна из ключевых богословских тем Евангелия. Ср.: Schrenk 1935. S. 178–225.

³⁴ Мф. 3, 15.

тактики: «...не будет прекословить, не возопит, и никто не услышит на улицах голоса Его», — казалось бы, входят в противоречие следующие слова: «...и возвестит народам суд»³⁵. Но, как мы увидим впоследствии, в этом смиренном и кротком преподавании евангельской науки Христом как раз и будет в первую очередь заключаться залог успеха. В этом смысле и ученики призваны подражать примеру своего Учителя: быть *мудрыми, как змеи, и простыми, как голуби*³⁶. Наглядно этот евангельский эталон представлен в следующих словах Христа, наполняющих новым смыслом и возводящих на новую высоту само призвание ученика и соответствующее этому призванию отношение к жизни. Во-первых, это отложение всякой многозаботливости, изображаемое *полевыми лилиями*. Подражать им и *облекаться в их славу* означает *искать прежде всего Царствия Божия и правды Его* — в Евангелии в данном случае употреблен глагол *καταμαρτυρῶ*, который однозначно указывает на необходимость пристально *изучать* соответствующие природные феномены, а не только пассивно наблюдать за ними. Именно в этом контексте впервые появляется термин *ὀλιγόπιστοι* — *малoverы*, который и станет синонимом учеников, постоянно испытывающих страх за собственную жизнь, например, на море, во время сильного шторма³⁷.

Во-вторых, евангельская наука опытно постигается в служении Богу, видимым проявлением которого является служение ближнему: *напоить одного из малых сих, во имя ученика*, то есть в ознаменование особой *благодати*, поданной ученикам в самый момент призвания. Это смиренное служение, в духе кротости и любви, служит символом человеческих взаимоотношений внутри первохристианской общины. В Евангелии от Матфея они именуется «*малыми сими*»³⁸ как в прямом, так и в переносном смысле. Их число невелико, и равным обра-

³⁵ Мф. 12, 18–20; ср. Ис. 42, 1–4.

³⁶ Мф. 10, 16.

³⁷ Ср. Мф. 8, 26.

³⁸ См.: Мф. 10, 42; 18, 6.10.14.

зом незначительна их вера, поскольку она подвержена колебаниям и сомнениям, потому и опасность впасть в *соблазн* или, что еще хуже, подать повод к соблазну становится камнем преткновения на пути учеников. Не случайно для евангелиста Матфея важно подчеркнуть, что Христос называет *блаженными* тех, кто *не соблазнится* о Нем³⁹. Учение Христово потому и провоцирует размежевание в рядах Его последователей, что оно непривычно своей новизной, ведь Спаситель учит их *как власть имеющий*⁴⁰, а не как книжники и фарисеи. Позднее эту власть получают и сами ученики, выходя на проповедь, чтобы по примеру Учителя, *врачевать всякую болезнь и всякую немощь*⁴¹. Интересно, что одно из напутствий, которое они получают в дорогу, готовясь разойтись по городам и весям Израиля, заключается в том, чтобы *тщательно исследовать, выведать*⁴², кто в них является достойным. Подобная работа, очевидно, потребует от них особенных

³⁹ Мф. 11, 6.

⁴⁰ Мф. 7, 29. В Nestle, Aland 1993 (см. в библиографии): *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*. Тема сил Христовых достигает кульминации в нарративной секции чудес (Мф. 8–9). Важно отметить, что в евангельском повествовании термин «сила» впервые появляется именно здесь, в заключительных стихах Нагорной проповеди, как промежуточный итог озвученной Христом программы мессианского Царства. Становится понятно, что Его учение обладает исключительной силой уже потому, что имеет Божественное происхождение и соответственно требует от человека, желающего стать учеником Царства, немалых и даже исключительных *усилий* (ср. Мф. 11, 12). В евангельском эпилоге об этом наглядно свидетельствует «божественный пассив» (*passivum divinum*) *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία (дана Мне всякая власть)*. Ср.: Grilli 2016. P. 175.

⁴¹ Мф. 10, 1.

⁴² В данном месте употреблен глагол *ἐξετάζω*, встретившийся нам ранее при описании повеления, которое получают от Ирода волхвы. Таким образом, научные (астрономические) изыскания в первом случае и испытание сердец человеческих (ср. Мф. 15, 19) в другом случае становятся взаимодополняющими и равно необходимыми занятиями, формирующими облик ученика.

духовных дарований, которые они и *получают даром*, чтобы даром и отдавать их⁴³.

В-третьих, ученику не подобает в чем-либо искать превосходства над учителем, поскольку по своему положению он просто не может быть выше него⁴⁴. Очевидно, поэтому с особой торжественностью представлено в Евангелии именно призвание самого евангелиста, бывшего *мытаря* Матфея. Следующая за ним сцена пира в доме Матфея с участием многих *мытарей* и *грешников* знаменательна тем, что в ней из уст Христа впервые звучит императив: «*Пойдите, научитесь!*»⁴⁵, причем обращен он к *фарисеям*, впервые открыто вступающим с Ним в диспут. В лице фарисеев, ревнителей Закона, перед учениками открывается путь опытного изучения и применения в миссионерской практике тех избранных слов Писания, которые наиболее ярко выражают волю Божию о *спасении* грешного человека. Цитата из книги пророка Осии: «*Милости хочу, а не жертвы*»⁴⁶, дважды приведенная в Евангелии⁴⁷, становится

⁴³ Мф. 10, 8.

⁴⁴ Ср. Мф. 10, 24–25.

⁴⁵ Мф. 9, 13. Стилизованная формула «пойди и научись» является привычным для раввинов девизом, символизирующим взаимоотношения учителя и ученика, поскольку обучение не ограничивалось только временем, проведенным на школьной скамье, но происходило и в повседневной жизни, когда ученик в буквальном смысле следовал по стопам учителя. Ср. слова, приписываемые знаменитому Гиллею в Вавилонском Талмуде, в трактате «Шаббат»: b. Shab. 31a. Важно подчеркнуть, что здесь звучит призыв не столько к интеллектуальной деятельности по изучению Торы, сколько к практическому выполнению ее предписаний. Отсюда, кстати, происходит и само понятие *галаха* (от евр. הלך «ходить»: толкование Закона). В трактате Киддуш (b. Qid. 40b), например, приводится дискуссия раввинов о соотношении учебы и практической деятельности. Принятое ими решение интересно в силу того, что они не отрицают необходимости *учебы*, но, несмотря на это, рассматривают ее только в *практическом* смысле. Ср.: Artyushin 2009. P. 71. Примеч. 287; Stefani 1995. P. 145–146.

⁴⁶ Ос. 6, 6.

⁴⁷ Ср. Мф. 12, 7.

квинтэссенцией всего учения Христа. Образ милосердного Пастуха, с жалостью⁴⁸ взирающего на вверенную Ему паству — на *изнуренное и рассеянное стадо погибших овец дома Израилева*⁴⁹, становится идеалом учеников, готовящихся взять на себя *легкое бремя* Христова⁵⁰.

11-я глава Евангелия служит своеобразным нарративным водоразделом, поскольку с этого момента проповедь Мессии из сферы *слов* перейдет исключительно в сферу конкретных *дел*⁵¹. Кульминационным моментом в повествовании становится призыв Христа, обращенный ко всем *труждающимся и обремененным*, помимо народа Израильского, в схожих чертах описанного выше, можно отнести и к более широкому кругу лиц — ко *всем народам*, которых Христос уже принимает в лице

⁴⁸ Глагол *σπλαγγίζομαι* играет стратегическую роль в евангельской композиции Матфея, являясь одним из маркеров темы *милосердия*, органически связанной с богословием Мессии в первом Евангелии. Ср. Мф. 14, 14; 18, 27; 20, 34. Не менее важным является термин *милость* (ἔλεος; евр. רַחֻם), фигурирующий в вышеупомянутой цитате из книги пророка Осии (Ос. 6, 6). Этот ветхозаветный текст не случайно дважды приведен в Евангелии в стратегически важных местах повествования: в момент призвания мытаря Матфея и во время диспута с фарисеями по поводу сорванных в субботу колосьев (Мф. 9, 13; 12, 7). Ср.: Guidi 2016.

⁴⁹ Мф. 9, 36; 10, 6.

⁵⁰ Ср. Мф. 11, 30.

⁵¹ В самом начале главы (Мф. 11, 2) появляется характерное для данной секции Евангелия (Мф. 11, 1–16, 20) выражение τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ (*дела Христовы*). Как отмечает М. Грилли, здесь поднимается целая череда вопросов, затрагивающих мессианизм Христа, а именно: о Ком свидетельствуют *дела милосердия*? Ответом на этот центральный вопрос данной нарративной секции Евангелия (Мф. 11–16) является исповедание Петра (Мф. 16, 16) как кульминация всего повествования. Таким образом, «Петр узнает, что в «делах Христа» открывается Мессия, Сын Бога Живого» (Grilli 2011. P. 11–12). Именно здесь, в ответной реплике Иисуса (ст. 18), впервые появляется термин «церковь» (ἐκκλησία). Отсюда следует важный вывод: экклезиология в Евангелии от Матфея основывается на христологии (Там же. P. 79). От того, каким видит и как исповедует Христа постепенно складывающаяся община учеников, *малых сих*, и будет зависеть ее идентичность.

мытарей и грешников в число Своих избранных слушателей и учеников. Второй императив: «*Научитесь от меня!*» — черпает силу именно в личном примере *кроткого и смиренного сердцем* Мессии⁵². На смену всей предшествующей проповеди *Пророка, сильного в слове*⁵³, приходит живой пример Учителя, пример дел *милосердия*, в которых достигают полноты слова Писания и сама евангельская христология. С этого времени интеллектуальный уровень учеников и народных масс, следующих за Христом, становится постоянным объектом сравнения. Слова пророка Исайи наглядно иллюстрируют скрывающийся за этим Божественный план спасения, в соответствии с которым *тайны Царствия Божия*, с одной стороны, открываются *младенцам*, то есть простым необразованным ученикам, так и оставаясь тайной для *мудрых и разумных* — все тех же книжников и фарисеев; а, с другой стороны, *сердце* богоизбранного народа *черствеет*, становится невосприимчивым к словам и делам Мессии и уже не способно их *уразуметь*⁵⁴.

Таким образом, разумение тайн Божиих является отличительным признаком евангельских учеников, чьи *очи* и *уши* блаженны уже в силу того, что они *видят* дела и *слышат* слова Христа. Важно заметить, что эта исключительная прерогатива учеников является не чем иным, как откровением свыше, даром Бога Отца⁵⁵ и потому не может быть приписана ни их усердию, ни каким бы то ни было врожденным дарованиям.

⁵² Это ключевые для евангельской христологии слова, имеющие уникальное звучание и вызывающие резонанс не только в Евангелии от Матфея, но и во всей новозаветной письменности. Отметим также, что спектр значений этих слов раскрывается на многих уровнях: как на богословском, так и на чисто практическом, в сферах морально-нравственной, педагогической и учебно-дидактической. Ср. панорамное исследование данного текста: Kim 2005.

⁵³ Ср. Лк. 24, 19.

⁵⁴ Ср. Ис. 6, 9–10. Глагол *συνίημι* появляется в секции притч (Мф. 13) не случайно, поскольку создает идейный фон для более рельефного и контрастного выделения фигур учеников, уже утвердившихся в учении Христа.

⁵⁵ Ср. Мф. 11, 25.

Эту особую благодать привлекает их духовное устройство, делающее их сродными Христу и даже более близкими, чем сами родственники Господа по плоти⁵⁶: нищета духовная, кротость и простота, жажда правды Божией, милосердие и миролюбие⁵⁷. Научиться этой *высшей праведности*, по Матфею, означает научиться всему и в совершенстве исполнить Закон.

Важным итогом всего пройденного учениками пути является стратегический диалог, которым завершается секция притч⁵⁸. На вопрос Христа: «*Поняли ли вы все это?*» — ученики отвечают утвердительно⁵⁹. Такая идеальная картина учебного процесса, приносящего видимые результаты, отсутствует у прочих евангелистов⁶⁰ и потому обостряет наш интерес к богословскому замыслу Матфея, который видимым образом приоткрывается именно здесь, в самом центре Евангелия! Перед взором учеников впервые наглядно предстает идеал ученого, к которому им и надлежит стремиться, постигая евангельскую науку. Это *книжник, научившийся* или, лучше сказать, *ставший учеником Царства Небесного, выносящий из сокровищницы* своего сердца *новое и старое*⁶¹. В этом образном и лаконичном сравнении заключается соль всего учения Христа, концентрирующего внимание на *внутреннем* и сокровенном, на тайниках сердца, обнажающих намерения и помыслы каждого. В этом смысле стать учеником Царства означает не только правильно понять и сделать своим достоянием, *сокровищем*, слова Писания, но и *вынести* из них всю полноту Откровения о Царстве, не останавливаясь на букве

⁵⁶ Ср. Мф. 12, 49–50.

⁵⁷ Ср. Мф. 5, 3–10.

⁵⁸ Мф. 13.

⁵⁹ Мф. 13, 51. Ср. лаконичность греч. текста: *Συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ ναί.*

⁶⁰ Наряду с упомянутым выше евангелистом Марком (см.: Примеч. 1), Лука, несмотря на то, что не отвергает за учениками полностью возможность интеллектуального роста, использует мотив *непонимания* для иллюстрации Божественного плана, в соответствии с которым ученики промыслительно *удерживаются* от уразумения тайны крестных страданий Христа (ср. Лк. 24, 16). Ср.: Artyushin 2014. P. 380 и далее.

⁶¹ Мф. 13, 52.

Закона, не ограничиваясь лишь внешним и видимым, мелочным проявлением праведности по примеру *вождей слепых*, книжников и фарисеев, повергающих своих последователей в еще более гибельное состояние, чем то, в котором находятся они сами⁶². В контексте той ожесточенной полемики, которую Христос ведет с последними в Иерусалимском храме, подвергаются критике сами понятия *учитель*, *отец* и *наставник*, поскольку за этими внешними знаками отличий, за блестящими знаниями и видимым авторитетом часто скрываются лицемерие и внутренняя нечистота, и потому встретившееся нам ранее *легкое бремя* учения, возлагаемое Христом на плечи Его последователей, намеренно противопоставляется *бременам тяжким и неудобоносимым*, которые фарисеи насильственно возлагают на плечи своих учеников и тем самым осознанно затворяют для последних вход в *Царство Небесное*, чтобы сделать других сообщниками своего нечестия⁶³.

В лице упомянутых псевдоучителей и псевдонаставников во всех подробностях предстает доведенный до гротеска идеал *безумия*, синонимом которого служат ослепление ума, лицемерие и лукавство⁶⁴.

⁶² Ср. Мф. 23, 15.

⁶³ Мф. 23, 4.13.

⁶⁴ Мф. 25, 19. В греч. тексте: *μωροί* (ст. 17). *Безумие* как отличительная черта нерадивого ученика характеризует и евангельских дев из притчи о *десяти девах* (Мф. 25, 1–13). Интерес евангелиста к этому мотиву очевиден. Так, в самом начале Нагорной проповеди — богословском манифесте Мессии — непосредственно после «блаженств» ученики сравниваются с *солью земли*, открывающей миру вкус учения Христова. Глагол *μωραίνω* (досл. «делать неразумным», «безвкусным») в данном случае передает идею потери солью ее естественной силы (Мф. 5, 13). Вслед за этим первая антитеза, затрагивающая шестую заповедь Декалога «не убивай» (Исх. 20, 13), построена по принципу *a minori ad majus*, характерному для раввинистической экзегезы: степень наказания человека за напрасный *гнев* по отношению к собрату постепенно возрастает: по Матфею (Мф. 5, 22), нет выше оскорбления и пагубнее греха по отношению к ближнему, чем назвать его безумным (*μωρέ*)! В заключение, в контексте настойчивого призыва *слушать* и *исполнять* Его слова, Христос подводит итоги всей проповеди,

От этой опасности бесцельного изучения и исполнения чуждых духу Евангелия правил и предписаний, приводящих в конечном итоге к потере всяких жизненных ориентиров — и в первую очередь той *веры*, которая уже изначально подвержена колебаниям и сомнениям — Христос и предостерегает своих учеников. Только у Матфея полемика Мессии с представителями научной элиты приобретает такой небывалый размах и обостряется до предела, поскольку от этого зависит личное *спасение* и успех готовящейся миссионерской проповеди хотя бы того *малого стада избранных*⁶⁵, которые готовы, по примеру Учителя, уже вступившего на дорогу страданий, *отречься от себя и взять свой крест*⁶⁶. Подчеркнем здесь, что несение личного креста, по Матфею, напрямую связано с неуклонным продолжением учебы, суть которой заключается в непрестанном духовном возрастании, в безропотном прохождении евангельской школы смирения, в следовании за Христом, Вступающим на дорогу страданий.

Непривычный для нашего слуха императив — Христос в последний раз открыто призывает Своих учеников: «*Научитесь!*» — как ни странно имеет объектом *бесплодную смоковницу*, незадолго до этого проклятую Им. «*Научиться от смоковницы притче*»⁶⁷ означает, как и в случае с *лилиями*, внимательно изучать природные явления и проявлять осмотрительность, наблюдая за ростом смоковничных листьев, — это и будет одним из признаков Второго пришествия Сына Человеческого. Этой житейской *мудрости* и необходимо научиться, поскольку именно

наглядно иллюстрируя негативный опыт неприятия и неисполнения Своих слов на примере *безумца* (ἀνὴρ μωρός), построившего свой дом на песке (Мф. 7, 26). Остается добавить, что, по логике Евангелия (Мф. 7, 23), *безумие* в отсутствие дел праведности неизбежно влечет за собой творение *беззакония* — еще один излюбленный мотив евангелиста. Ср. Мф. 13, 41; 23, 28; 24, 12.

⁶⁵ Ср.: Мф. 22, 14; Лк. 12, 32.

⁶⁶ Мф. 16, 24.

⁶⁷ Мф. 24, 32.

она соделала *мудрых дев* участницами брачного пира с Женихом⁶⁸, являющегося одной из ярких метафор таинственного союза равноангельной души монаха с Богом, согласно святоотеческой экзегезе⁶⁹. Таким образом, награда усердного и послушного ученика, сравниваемого с добрым и верным рабом, укоренена в слушании и исполнении *непреходящих слов* Учителя⁷⁰, в бодрствовании над собой и в постоянной готовности дать Господу отчет о надлежащем использовании *талантов*⁷¹.

Итак, положительный образ *книжника*, в котором находит воплощение идеал ученика, по Матфею, зиждется на внимательном изучении и исполнении слов Писания, на неустанном пополнении своей *сокровищницы* знаний, призванных стать достоянием личной веры, но это лишь первый, подготовительный этап, без которого знания так и останутся лишь никому не нужной грудой информации, безжизненным перечнем правил, неизбежно сводящихся к морализму. Вслед за этим обязательно должно последовать творческое наполнение новым смыслом тех слов в свете евангельской проповеди и, что важнее всего, в свете личного примера Самого Христа, Которому *передано от Отца все знание*⁷². В этом смысле Ветхий и Новый Заветы становятся для подлинного ученика Царства Небесного единой нитью истории, содержанием которой является *милосердие* Божие к находящемуся под бременем греха человеку. В рамках этой единой ветхо- и новозаветной истории спасения — где в центре оказывается немощный и колеблющийся в вере человек, в котором мы легко узнаем самих себя⁷³, — находит исполнение и идеал

⁶⁸ Мф. 25, 1–13.

⁶⁹ Избранные отрывки из святоотеческих творений можно найти в издании: Библейские комментарии 2007. С. 267 и далее.

⁷⁰ Ср. Мф. 24, 35.

⁷¹ Мф. 25, 19.

⁷² Мф. 11, 27.

⁷³ Благодаря тому, что качества ученика, упомянутые в Евангелии, знакомы и нам, для нас как внимательных читателей становится возможным идентифицировать путь веры учеников со своим собственным, т. е. уподобиться, отождествиться с ними, читая священ-

ученика, знающего на собственном опыте, насколько велико полученное даром и соответственно насколько высока ответственность за достойное применение этого дара, и потому все Евангелие пронизано указаниями на своевременное исправление учеником дурных навыков и допущенных ошибок⁷⁴. *Милосердие* как жизненный идеал и одна из наиболее ярких граней добродетели *совершенства*⁷⁵ с приходом Христа становится мерилом взаимоотношений между учащими и учащимися в церковной общине. Оно и является видимым знаком присутствия в этой малой общинной школе Самого Христа посредством Его собственных слов, которые не прейдут⁷⁶, поскольку в них становятся достоянием веры каждого ученика *ветхое и новое*, достигает своей полноты *малейшая черта из закона*⁷⁷.

Заключительная сцена Евангелия⁷⁸, грандиозная по масштабам, представляет собой интронизацию Мессии, Его торжественное восшествие на кафедру, с высоты которой Он и впредь будет учить своих, но уже не один. Действительно, евангелист акцентирует наше внимание на отмеченном выше аспекте присутствия Христа в Церкви *малых сих*, в Церкви учеников. Воскресший Учитель предстает перед ними во всем величии Своей неземной славы и могущества, как Пантократор в раннехристианских базиликах⁷⁹, и сообщает им, преклонившим пред Ним колени, — как в самом начале евангельской истории это сделали

ный текст. В этом и состоит опыт нарративного анализа, заключающегося в активном прочтении и непосредственном *проникновении* в повествовательную ткань текста. Ср.: Grilli 2011. P. 7. Более подробно и обстоятельно эта, так называемая «текстуальная», модель *читателя*, рассматривается в статье: Grilli 1993. P. 447–459.

⁷⁴ Ср. Мф 21, 28–31. Идеализация самого учебного процесса со стороны евангелиста находит наглядное подтверждение в следующей, идеальной, сцене: Мф. 16, 5–12.

⁷⁵ Ср. Мф. 5, 48.

⁷⁶ Мф. 24, 35.

⁷⁷ Мф. 5, 18.

⁷⁸ Мф. 28, 16–20.

⁷⁹ Ср.: Fusco 1994. P. 15.

вохвы! — Свою последнюю волю⁸⁰. Последний евангельский императив наделяет неограниченной властью бывших учеников: теперь уже им надлежит научить, а дословно — *сделать учениками Царства Небесного все народы; учить их всему, что было заповедано им самим, учить по примеру Учителя, то есть в духе кротости и милосердия*. Данная миссионерская программа все так же жидется на видимом присутствии Воскресшего рядом с выходящими на проповедь новопосвященными учителями. «*Аз есмь с вами!*» становится символом всего пройденного ими пути и напутствием для всех учеников и учителей *во все дни до скончания века*.

Подводя итоги всего пути, пройденного нами по стопам учеников, в который раз подчеркнем важность и исключительность личного примера Христа. Научаться на этом примере, как было видно из Евангелия,

⁸⁰ Единственное, что нарушает гармонию в этой идеальной сцене, — это следующее замечание евангелиста: «*И, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились*» (Мф. 28, 17). Причиной сомнений и колебаний, не оставляющих учеников Христовых и по Воскресении, служит *маловерие*, на котором настаивает евангелист на протяжении всего повествования. Более подробно об этом мотиве см.: Fusco 1994. Р. 49 и далее.

С филологической точки зрения, 17-й стих в греческом оригинале представляет собой настоящую загадку для экзегетов. Возможность различных интерпретаций исходит из самого текста в силу его лаконичности, а также по причине семантической амбивалентности слова, подразумеваемого артиклем *οἱ καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν*. Варианты перевода — таковы:

1. *И, увидев Его, поклонились Ему, а иные (не эти ученики) усомнились.*
2. *...Поклонились Ему: те, которые прежде усомнились.*
3. *...А некоторые из них усомнились.*

Последний вариант является предпочтительным, поскольку отражает богословский замысел евангелиста, необыкновенно реалистично воссоздающего облик учеников Христовых: несмотря на то, что они уже утвердились в вере, к ней постоянно примешивается сомнение (ситуация, ярко характеризующая путь веры каждого, кто встал на путь Христа и терпеливо постигает Его учение). Исходя из этого, можно даже утверждать, что залогом успеха евангельской педагогики милосердного и смиренного сердцем Мессии является «как всегда одновременное присутствие [в учениках] веры и нерешительности, ясности и неуверенности» (Maggioni 1983. Р. 368–369).

потому и является настоящим вызовом для противников и первостепенной задачей для последователей кроткого Мессии, что расставляет совершенно новые акценты в отношениях между Богом и человеком, в понимании Бога как Личности и, как следствие, в самом богословии, к формулированию которого призвана первохристианская община учеников.

В связи с этим нам представляется необходимым рассмотреть вопрос об исторических реалиях, обусловивших возникновение Евангелия как такового и богословских акцентов, затрагивающих идеал ученика. Это позволит нам более ярко выразить скрывающийся за ними замысел самого евангелиста и более четко очертить умело разработанную им композицию⁸¹. Евангелие от Матфея, по сути своей, является миссионерским текстом, который был написан не только для того, чтобы изложить жизнь Иисуса Христа, но прежде всего для того, чтобы помочь первохристианской общине, находившейся в поисках своей идентичности и своего призвания. По мнению подавляющего большинства ученых⁸², малая Церковь евангелиста

⁸¹ В основу нижеприведенного анализа исторических предпосылок и богословских нюансов в понимании миссии евангелистом положены избранные тезисы одной из глав монографии западного теолога Д. Боша, посвященной библейским основаниям миссии в Новом Завете, см.: Bosch 1991. В современной западной библеистике и миссиологии этот труд считается одним из наиболее целостных и авторитетных по данной теме. Ср. итал. пер.: *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*. Brescia, 2000. Данные тезисы представляют большой интерес в контексте рассматриваемых нами проблем и в сжатом виде доступны в онлайн-версии миссионерского журнала "Missione Oggi" (www.saverianibrescia.it), а также см.: Bosch 2016. Здесь будет уместно сослаться также на содержательную статью: Grilli 2003.

⁸² В современной западной библеистике одним из ведущих специалистов по Евангелию от Матфея является У. Луц, подробно освещающий затронутый нами вопрос во введении к своему комментарию на Евангелие: Luz 1990. Bd. 1. (Mt. 1–7). S. 62–70. Ср. также научно-популярный комментарий: Grilli 2011. P. 7–10. В русскоязычной среде следует отметить обстоятельное исследование прот. Леонида Грилихеса, убедительно и доходчиво объясняющее исторические реалии (*Sitz im Leben*), стоящие за евангельским нарративом: Грилихес Л., прот. 1999. С. 12–18, 37–42.

Матфея представляет собой иудео-христианскую общину, покинувшую историческую родину незадолго до Иудейской войны⁸³ и оказавшуюся в преимущественно языческом окружении, по всей вероятности, в Сирии. Эта община ищет свой путь перед лицом новых проблем: не только внешних, но и внутренних. В ней постепенно выделяются два противостоящих друг другу и крайне радикально настроенных лагеря: непримиримые защитники верности иудейскому Закону и так называемые «энтузиасты», сторонники эллинистической ментальности, так же ревностно выдвигавшие в качестве основного критерия в жизни верующих руководство Духом Святым.

Евангелист не дает оценку различиям между этими двумя противостоящими друг другу группами, но руководствуется логикой, которой следует Христос во время Своего служения, пытаясь применить ее к новым обстоятельствам жизни. Его логика, по всей видимости, заключается в следующем: преодолеть внутренние разделения возможно, только объединив свои силы на миссионерском служении, обращенном к язычникам, среди которых и живет эта община. Евангелист Матфей желает, чтобы его община не рассматривалась более как изолированная группа, наподобие секты, но поняла, что является Церковью Христа. И действительно, Матфей — единственный из евангелистов, кто использует термин «церковь»⁸⁴. Итак, цель его Евангелия, с одной стороны, — *пастырская*, поскольку он стремится вселить уверенность в членов своей общины, переживающей кризис; а с другой — *миссионерская*, так как евангелист открывает им глаза и помогает воочию убедиться в том, что и в этой обстановке им ничто не препятствует совершать свое служение и свидетельствовать о Христе.

Нам остается рассмотреть, каков идеал учеников в Евангелии от Матфея. Его можно обозначить как «ученики-миссионеры».

Во-первых, как явствует из евангельского эпилога, представляющего собой миссионерский манифест⁸⁵, каждое слово в нем укоренено в истории

⁸³ 66–71 гг. по Р. Х.

⁸⁴ См.: Мф. 16, 18; 18, 17. См. выше: Примеч. 51.

⁸⁵ Мф. 28, 16–20.

Христа, рассказанной евангелистом. Как уже было отмечено, само понятие *учить*, по мысли Матфея, указывает не только на интеллектуальную деятельность, как это было характерно для греческой культуры. Учение Христа апеллирует преимущественно к волевым качествам Его слушателей, напрямую требует решимости следовать за Ним и подчиниться воле Божией. Евангелист обращает внимание на то, что для Самого Христа и Его учеников решающую роль играет именно *воля*⁸⁶ Божия: тот, кто становится учеником и принимает крещение от посланников Христа, должен следовать за Христом точно так же, как это делали Его двенадцать учеников.

Для евангелиста *миссия* заключается в том, чтобы *делать учениками* других: всем обеспечить возможность сделаться учениками Христовыми. И потому сам термин «ученик», по Матфею, относится

⁸⁶ Воля Божия, воля Христа и произволение человека находятся в тесной связи друг с другом, по Матфею. В отличие от остальных синоптиков, он намного подробнее освещает этот вопрос и намеренно прибегает к рассмотрению этой проблемы в стратегически важных местах своего рассказа. Так, в наиболее драматичный момент нарратива Страданий (Мф. 27, 43) евангелист вкладывает в уста первосвященников и книжников, злословящих Христа на Кресте, прообразовательные слова Писания, которые тем самым служат немым укором и иронической насмешкой по отношению к самим говорящим — ученой элите, прекрасно сознающей свою власть и несомненное первенство и превосходство в истолковании воли Божией: «Упова на Бога: да избавит ныне Его, *аще* *хочет* ему [εἰ θέλει αὐτόν]» (Пс. 22, 8). Значение глагола θέλω (ср. евр. רצוּן), который в Синод. пер. имеет более оттенок благоволения (*если Он угоден Ему*), не исчерпывается лишь сферой личных симпатий и предпочтений, довольно часто отдаваемых Учителем произвольно и инстинктивно — лишь наиболее приятным и приносящим желаемые результаты ученикам. В богословском контексте всего Евангелия это Божественное *произволение*, выражающееся в *соизволении* конкретному человеку, заключается в безграничном *милосердии*, простирающемся на всех без исключения (ср.: Мф. 9, 12–13; 12, 7; Ос. 6, 6). Милосердие как жизненный принцип лежит в основании всего Домостроительства спасения, так ярко и рельефно представленного на страницах первого Евангелия. В этом, в конечном итоге, и заключается смысл третьего прошения молитвы Господней: «*Да будет воля Твоя*» (Мф. 6, 10). Ср.: Schrenk 1937. S. 44–62.

не только к двенадцати избранникам, как у евангелистов Марка и Луки, а сохраняет свое значение во все времена: связь, существовавшая между Учителем и первыми учениками, преобразуется в нечто выходящее за пределы того конкретного исторического момента, и потому, чтобы сохранить *преемство* с идеалом Учителя, Его последователи должны, по собственному образцу, делать учениками других.

Во-вторых, евангелист выделяет два аспекта, которые переживаются учениками в креативном напряжении, взаимодействуя друг с другом, что само по себе немаловажно ввиду той миссии, которая им предстоит: с одной стороны, он изображает *их близость со Христом*; с другой — настаивает еще более, чем прочие Евангелия, на их *почтительном отношении и зависимости* от Него.

Первый аспект акцентирует внимание на том, что Воскресший Христос *пребывает со Своими учениками* до скончания времен. Он — Эммануил, «С нами Бог», поэтому в Евангелии от Матфея не находится места рассказу ни о Вознесении, ни о сошествии Святого Духа и нет необходимости говорить о возвращении Христа: да и как это могло бы произойти, если Тот, напротив, остается и *пребывает со Своими учениками*?⁸⁷

Присутствие Христа, продолжающееся во времени, напрямую связано с миссионерскими обязанностями Его учеников; не в том смысле, что если они принимают их на себя, Христос остается с ними, а в смысле прямо противоположном: именно потому, что Христос продолжает присутствовать среди Своих учеников, они и отправляются в миссию. Действительно, Он призвал их именно для того, чтобы они «разделили Его участь»⁸⁷. Заключается она в том, чтобы они, с одной стороны,

⁸⁷ Тема *солидарности* учеников со своим Учителем с особой силой звучит в 25 главе Евангелия, заключительные строки которой (стихи 31–46) служат прелюдией к истории Страданий. Эсхатологические образы грядущего Суда немислимы в отрыве от дел милосердия по отношению к ближнему, на основании чего и определяется принадлежность одних к избранному стаду кротких *овец* — учеников и подражателей Христа-Странника,

приняли участие в «Его страданиях», а с другой — чтобы разделить и «Его власть» *делать учениками* все языческие народы.

Второй аспект указывает на то, что для Своих учеников Христос является не просто руководителем, а *Господом*. Именно так они обращаются к Нему в Евангелии, в то время как противники Христа называют Его *Учителем*. Кроме того, Он — Тот, Кому *была дана всякая власть* на небе и на земле; Тот, перед Кем ученики «падают ниц» в знак подчинения и почитания, подобающего *Одному Богу*⁸⁸. В этом также проявляется и осознание учениками собственной немощи и уверенность в Нем *Одном*: качества и взаимоотношения, которые являются основополагающими для любой миссии.

В-третьих, от тех, кто желает стать настоящими учениками, Христос требует *приносить плоды*. Евангелист Матфей видит миссию в совершенно оригинальном ракурсе, свойственном только ему: он отделяется от двух радикальных направлений в своей общине: как от «легалистов»,

а других — к стаду отверженных и подлежащих проклятию *козлиц*. Многочисленные примеры служения страждущему — *труждающемуся и обремененному*, как и служения Христа человеку, раскрывают во всей полноте идеал послушания воле Божией, без которого невозможно подлинное изучение науки Христа. Действительно, пример солидарности со Своими последователями первым подает Сам Христос в Евангелии. Он не только призывает их к ответственности словами: «*Не всякий, говорящий Мне: “Господи! Господи!”*, войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21), но и берет на Себя все бремя этой ответственности, молясь пред лицом неминуемо грядущих Крестных Страданий: «*Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты*» (Мф. 26, 39).

⁸⁸ Обращаясь к событиям Страстей Христовых, нельзя не заметить, что у Матфея, в отличие от Марка, значительно скрашена трагедия Креста: редакционные акценты евангелиста имеют целью показать, что Учитель «заранее знает и доминирует над ходом событий» (Мф. 26, 18.50.52–54.61.64; 28, 16–20), делая таким образом из истории Страданий христологическое Откровение» (Moreschini, Norelli 1995. P. 90). Схожая тенденция прослеживается и в Евангелии от Луки: ср. Лк. 9, 51; 13, 31–33; 19, 41–44; 23, 34.42–44.46. См.: Artyushin 2014. P. 313–350.

для которых имеют вес только Закон и правочерность, ортодоксия, так и от так называемых «экзальтистов», энтузиастов, тяготеющих к спиритуализму⁸⁹. Всем представителям этих фракций он указывает на необходимость «правочерления», ортопраксиса: по плодам видно, руководствуется ли кто Духом святым или нет, ведь доброе дерево приносит добрые плоды⁹⁰. Вот почему среди рассказов о Христе, степень распространения которых регулировало предание, Матфей выбирает именно те, которые сообщают о конкретных действиях и, в частности, о делах Христа⁹¹. Среди слов Христа он выбирает те, в которых звучит требование совершить волю Божию, приводить в исполнение Его заповеди, творить правду⁹².

⁸⁹ Необходимо принять во внимание, каких размеров достигло на тот момент противостояние между этими соперничающими друг с другом группами. Как отмечает Д. Хэгнер (Hagner 1995. P. LXIII), «евангелист затрагивает некоторые неотложные вопросы... Его община, по всей вероятности, испытывала [внутренние] разделения: [отдельные ее представители] оставляли Закон и даже отступали [от веры]. Он сурово предостерегает [членов своей общины] от “лжепророков”, т. е. харизматичных энтузиастов, которые проповедуют, изгоняют бесов и исцеляют — и все во имя Иисуса... Вина этих ложных пророков состоит в том, что они являются “делателями зла”, приносящими “худые плоды”» (ср. Мф. 7, 15–17). В этом контексте становится понятно, почему евангелист Матфей уделяет особое внимание именно проблеме малочерия и подверженности соблазнам учеников Христовых.

⁹⁰ Ср. Мф. 7, 19.

⁹¹ Мф. 11, 2. Ср. Мф. 5, 16; 9, 37–38; 11, 19; 20, 1–8; 23, 3–5; 26, 10.

⁹² Глагол πληρώω (исполнять, наполнять, совершать) в Евангелии от Матфея выполняет важную роль, поскольку регулярно указывает не только на исполнение слов Писания (ср. Мф. 1, 22), но и на выполнение человеком Божественной воли, которую эти слова выражают (ср. Мф. 3, 15). Обратим внимание и на то, что мотив исполнения получает развитие и в знаменитой секции «горе вам» (Мф. 23), где итогом обличительной тирады Христа становится ироничный императив: καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν (ст. 32). Личное местоимение «вы» (ὑμεῖς), стоящее в эмпатической позиции, в данном случае заключает в себе немалый прагматический потенциал, поскольку адресовано всем, кто сознательно не принимает учения и не следует примеру дел Христа.

Следовательно, миссия не может быть сведена на индивидуальный уровень, только к личному обновлению или особой личной гарантии вечного спасения, но подразумевает, что новообращенные будут с самого начала чуткими к нуждам других и деятельными в отношении несправедливости, страдания и угнетения слабых.

В-четвертых, как уже было отмечено, Матфей — единственный из евангелистов, кто вкладывает в уста Спасителя термин *ἐκκλησία* (церковь). Необходимо сразу же уточнить, что нет автоматического соответствия между членами Церкви и учениками Христа. Появление новых учеников не указывает лишь на численное расширение, распространение Церкви в количественном отношении, ведь, по сути своей, каждый член Церкви должен быть настоящим учеником. Однако это не всегда так в христианских общинах, знакомых евангелисту, поэтому он и ссылается на притчу о *плевелах*, которые растут вместе с *пшеницей*⁹³, и на притчу о *бесполезных рыбах*, которые иногда попадают в сети Царства⁹⁴. Среди верующих есть и принявшие Христа поверхностно и потому с легкостью отрекающиеся от своей веры в минуту испытаний, уступая искушениям и давлению со стороны этого мира⁹⁵.

Итак, евангелист Матфей обращает внимание на то, что *стать учеником многого стоит*. Для него Церковь существует только в той мере, в какой ученики живут в общности жизни друг с другом и со своим Господом и пытаются пребывать в согласии с волей Отца. Исторические реалии жизни этой первохристианской общины убедительно свидетельствуют о том, что в ее основание положен именно идеал *милосердия*, в свете которого обретает ценность и становится приоритетным такое направление евангельского служения, при котором ученик не теряет из вида пример

По вопросу о характере исполнения Ветхого Завета в Новом отсылаю к монографии М. Грилли, в которой раскрывается весь спектр значений указанного глагола: Grilli 2007.

⁹³ Мф. 13, 24–30.

⁹⁴ Мф. 13, 47–50.

⁹⁵ Мф. 13, 20–22.

Христа, а продолжает совершать Его дело и приносить осязаемые плоды, продолжает отсекаать свою волю в полноценном общении жизни, в аскетическом напряжении духа и упражнении ума с такими же, как и он сам, учениками и учителями высшей праведности, имя которой — милосердие.

Подводя итоги проведенного исследования, обратимся вновь к образу ученого монаха как *ученика Царства* и учителя праведности, исполняющего высокую миссию одновременно и в церковной общине, и в академической среде, и, что важнее всего, в тайниках своего сердца, незримо постигающего науку Христа в личном соприкосновении с тайной Его Божества, с тайнами богопознания и глубинами святости, сокрытыми в подаваемом Им примере, постигающего науку Христа в таинственном поучении Премудрости Божией во время молитвы, совершаемой, как правило, тоже *втайне*⁹⁶, в уединении кельи, служащей для ученого монаха одновременно и рабочим кабинетом. В чем же состоит глубинная суть его миссии, каковы *плоды* его научных трудов и его не менее важной воспитательской деятельности? Приведем в качестве эпилога, открытого для дальнейшего изучения *втайне*, несколько избранных цитат из святоотеческих творений, выражающих этот идеал с высоты того опыта святости и происходящего из него богословия, который с трудом поддается пониманию начинающего ученика и подражать которому он оказывается еще менее способен. Так, несение благого ига и легкого бремени Христова как эталон духовного совершенства ученика, преуспевающего в постижении этой высшей науки, высшей *справедливости*, свт. Григорий Богослов применяет к современным ему монахам, называя их «братьями и соучастниками бедности». Взять на себя это иго означает отречься от всего и тем самым освободиться от всего, что препятствует изучению науки из наук — примера *слов и дел* Христа: «Ибо нам должно или все оставить для Христа, дабы, взяв крест, истинно следовать за Ним⁹⁷, и, сделавшись легкими, развязан-

⁹⁶ Мф. 6, 6.

⁹⁷ См. Мф. 16, 24.

ными и ничем не увлекаемыми вниз, как на крыльях, лететь к горнему миру, и, возвысившись смирением, обогатившись убожеством, в замену всего приобрести Христа⁹⁸; или разделять свое имущество со Христом, дабы и самое обладание имуществом освятилось через то, что мы будем обладать им как должно и соучастниками в нем будут немущие»⁹⁹.

Более того, идеал *милосердия* становится мерилom самой добродетели и духовного совершенствования, эталоном взаимоотношений Бога и человека, Учителя и ученика: «Ибо никакое служение так не угодно Богу, как милосердие (потому что оно всего более сродно Богу, Которому предходят *милость и истина*¹⁰⁰ и Которому должно приносить в дар милость¹⁰¹ прежде суда), и праведный Мздовоздаятель, положивший на *мерилех* и *весах милость*¹⁰², ни за что так не награждает Своим человеколюбием, как за человеколюбие»¹⁰³.

Этим словам вторит суровое предостережение свт. Иоанна Златоуста, в его комментарии к притче о десяти девах: «Так как девство — дело великое и многие имели о нем высокое понятие, то, чтобы кто-либо, храня его, не предался беспечности, как бы уже исполнивший все, и не стал нерадеть о прочем, Христос приводит эту притчу, которая может убедить в том, что девство, хотя бы оно было соединено со всеми другими добродетелями, будучи чуждо дел милосердия, осуждается вместе с людьми прелюбодейными; и бесчеловечный и немилосердный поставляется наравне с ними»¹⁰⁴.

⁹⁸ См. Флп. 3, 8.

⁹⁹ Григорий Богослов, свт. Слово 14. О любви к бедным (Григорий Богослов, свт. 1912. С. 214).

¹⁰⁰ Пс. 88, 15.

¹⁰¹ Иак. 2, 13.

¹⁰² Ис. 28, 17.

¹⁰³ Григорий Богослов, свт. Слово 14. О любви к бедным (Григорий Богослов, свт. 1912. С. 206).

¹⁰⁴ Толкование на св. Матфея Евангелиста. Беседа 78. Мф. 25, 1. См.: Иоанн Златоуст, свт. 1901. С. 785.

Итак, Златоуст в том же духе предостерегает взявших на себя иго Христово от опасности перестать учиться у Самого Христа, поучаться Его примеру, Его *словам и делам*, а значит, и находиться в непосредственной близости к Нему, в таинственном собеседовании и личном общении, в общности жизни с Ним и Его подлинными учениками, *учениками Царства и учителями святости*. В противном случае, упуская из виду Христа, направляя свои стопы за иными учителями, приобретая сокровища знаний только здесь, на земле, то есть *собирая их не со Христом* и не в ограде Церкви Христовой; прилежный ученик, но нерадивый монах будет неизбежно *расточать их*¹⁰⁵. И вопреки своему высокому званию и заслугам как отца, наставника и учителя он окажется неспособным пронести в своем учении, как в прохуdivшихся *мехах*¹⁰⁶, свою *веру* и научить ей других, поскольку потеряет самое главное: то самое *сокровище, которое ни моль, ни ржа не истребляют*¹⁰⁷. Этим высшим знанием и высшей праведностью, которым учит Евангелие, является бесценное сокровище Царства, то *знание*, научиться которому невозможно, поскольку оно не человеческой, а Божественной природы и потому в высшей степени исключительно. В конечном итоге, подлинное знание каждый верный ученик Христов находит в глубинах собственного сердца¹⁰⁸, поскольку это сокровище поистине является даром и уже изначально присутствует как залог, но лишь в тех, кто кроток, смирен и *чист сердцем*¹⁰⁹.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Грилихес Л., свящ. 1996 — Практический курс древнееврейского языка Ветхого Завета: первый год обучения / Сост. Л. Грилихес, свящ., Е. Б. Новиков. М., 1996. [Prakticheskii kurs drevneevreiskogo iazyka Vetkhogo Zaveta: pervyi god obucheniia (Practical course of the Hebrew language of the Old Testament: first year of study) / Sostaviteli L. Grilikhes, priest, E. B. Novikov. Moscow, 1996.]

¹⁰⁵ Ср. Мф. 12, 30.

¹⁰⁶ Ср. Мф. 9, 17.

¹⁰⁷ Мф. 6, 20.

¹⁰⁸ Ср. Мф. 6, 21 пар.

¹⁰⁹ Мф. 5, 8.

- Гриликес Л., прот. 1999 — *Гриликес Л., прот.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999. [*Grilikhes L., archpriest.* Arkheologiia teksta. Sravnitel'nyi analiz Evangelii ot Matfeia i Marka v svete semitskoi rekonstruktsii (Archeology of the text. Comparative analysis of the Gospels of Matthew and Mark in light of the Semitic reconstruction). Moscow, 1999.]
- Филофей (Артюшин), иерод. 2015 — *Филофей (Артюшин), иерод.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. 30 октября 2015 г. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». 1 октября 2015 г. Сборник докладов. СПб., 2015. С. 28–33. [*Philotheus (Artiushin), hierodeacon.* Obraz Messii v Evangelii ot Matfeia: ot narrativnogo analiza k narrativnomu bogosloviu (The image of the Messiah in the Gospel of Matthew: from narrative analysis to narrative theology) // Materialy ezhegodnoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii SPbDA. 30 oktiabria 2015 god. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii “Prihodskoe sluzhenie i obshchinnaia zhizn'”. 1 oktiabria 2015 god. Sbornik dokladov (Materials of the annual scientific and theological conference of SPbThA. October 30, 2015 Materials of the international conference “Parish Ministry and Community Life”. October 1, 2015. Collection of reports). Saint Peterburg, 2015. P. 28–33.]
- Artyushin 2009 — *Artyushin S.* Colui che fa misericordia. Lc. 10, 25–37 in chiave comunicativa. R., 2009.
- Artyushin 2014 — *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del “vedere Gesù” nel Vangelo di Luca. R., 2014 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203).
- Bosch 1991 — *Bosch D. J.* Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll (NY), 1991.
- Bosch 2016 — *Bosch D. J.* I molti volti della missione nel Nuovo Testamento. Ritorno alle radici della missione. II. La missione in Matteo // URL: <http://www.chiesamissionaria.it/ita/Bibbia/Bosch/Matteo.htm> (дата обращения 16.06.2017).
- Fusco 1994 — *Fusco V.* La casa sulla roccia. Temi spirituali di Matteo. Milano, 1994.
- Greeven 1959 — *Greeven H.* Προσχυνέω, προσκύνησις // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1959. Bd. 6. S. 758–766.
- Grilli 1993 — *Grilli M.* Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica // Gregorianum. 1993. Vol. 74. P. 447–459.

- Grilli 2003 — *Grilli M.* Il mandato missionario. Lettura di Mt. 28, 16–20 in chiave comunicativa // *Studia Missionalia*. 2003. Vol. 52. P. 23–50.
- Grilli 2007 — *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna, 2007.
- Grilli 2011 — *Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il Vangelo di Matteo. Bologna, 2011.
- Grilli 2016 — *Grilli M.* Il discorso della montagna. Utopia o prassi quotidiana? Bologna, 2016.
- Guidi 2016 — *Guidi M.* La chiamata al discepolato e l'apprendimento della misericordia (Mt 9, 9–13) // *I vangeli della misericordia* / Ed. G. Michelini. Milano, 2016. P. 9–36.
- Hagner 1995 — *Hagner D. A.* Matthew 1–13. Dallas (TX), 1993 (*Word Biblical Commentary* 33A).
- Kim 2005 — *Kim J. R.* “Perché io sono mite e umile di cuore” (Mt. 11, 29): studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo: dimensione cristologica e risvolti ecclesiologici. R., 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 120).
- Liddell, Scott, Jones 1961–1996 — *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1961–1996.
- Luz 1990 — *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Neukirchen-Vluyn, 1990. Bd. 1. (Mt. 1–7). Bd. 2. (Mt. 8–17). Bd. 3. (Mt. 18–25).
- Maggioni 1983 — *Maggioni B.* Il racconto di Matteo. Assisi, 1983.
- Mello 1987 — *Mello A.* Questa è la nuova alleanza nel mio sangue. Tesi sull'unità dell'antica e della nuova alleanza» // *Studi ecumenici*. 1987. Vol. 5. P. 209–220.
- Moreschini, Norelli 1995 — *Moreschini C., Norelli E.* Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Vol. 1. Da Paolo all'età costantiniana. Brescia, 1995.
- Schrenk 1935 — *Schrenk G.* Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη... // *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1935. Bd. 2. S. 178–225.
- Schrenk 1937 — *Schrenk G.* θέλω, θέλημα, θέλησις // *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart, 1937. Bd. 3. S. 44–62.
- Stefani 1995 — *Stefani P.* Introduzione all'ebraismo. Brescia, 1995 (Introduzioni e trattati 6).

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Библейские комментарии 2007 — Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 16: Евангелие от Матфея 14–28. Тверь, 2007. [Bibleiskie kommentarii ottsov Tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Novyi

ХРИСТОС И УЧЕНИКИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

Zavet. Tom 1b: Evangelie ot Matfeia 14–28 (Biblical commentaries of the Church Fathers and other authors of the I–VIII centuries. New Testament. Tome 1b: Matthew 14–28). Tver', 2007.]

Григорий Богослов, свт. 1912 — Григорий Богослов, свт. Творения. СПб., 1912.

Т. 1. [Grigorii Bogoslov, svt. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1912. Tom 1.]

Иоанн Златоуст, свт. 1901 — Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1901. Т. 7.

Кн. 2. [Ioann Zlatoust, svt. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1901. Tom 7. Kniga 2.]

Nestle, Aland 1993 — Novum Testamentum Graece / Ed. E. Nestle, K. Aland et al. Stuttgart, ²⁷1993.

Abstract

Philotheus (Artiushin), hieromonk. “Go, teach all nations...”: Christ and the disciples in Matthew's Gospel

The A. of the article poses the question about what the ideal of a learned monk is. The relationship of a Christian teacher, who sets an example worthy of emulation and his disciple, is considered by the A. in comparison to the relationship found in the gospel of Matthew between Christ as teacher and the Apostles as disciples, all in the context of narrative analysis. The essence of this discipleship is to imitate Christ, who is Meek and Humble of heart (Mt. 11, 29): in incessant spiritual growth, in completing the evangelical school of humility, in self-denial and following the Master on the path of suffering. A clear illustration of this, from the hermeneutic point of view, is the path of the reader, gradually taking root in this teaching and becoming a true disciple of Christ in the process of attentive and proactive reading of the Gospel narrative. The A. explains the choice of this gospel by the fact that the ideal picture of the educational process that produces visible results is absent from the other evangelists, while in Matthew it becomes the focus of many theological themes characteristic of the evangelist: “church of the few”, lack of faith, righteousness, mercy, unity of the two Testaments. The article also deals with the historical realities that led to the emergence of the Gospel as such and theological peculiarities affecting the ideal of the disciple.

Keywords: the Gospel according to Matthew, narrative analysis, text, strategy, apostles, follow Christ, disciple, teacher, church, faith.

БОГОСЛОВИЕ

М. С. ИВАНОВ

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ
В КОНТЕКСТЕ ИНТЕГРАЦИИ ТЕОЛОГИИ
В РОССИЙСКОЕ ГУМАНИТАРНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

УДК 215 (378.21)

Аннотация

Поводом к написанию данной статьи явилось подписание Министерством юстиции Российской Федерации приказа о признании научных степеней по теологии в Российской Федерации. Это историческое событие оказалось возможным благодаря эволюции российского общества в области мировоззрения. В статье рассматриваются обстоятельства, препятствующие этой эволюции, и показывается их несостоятельность, а также говорится о тех возможностях, какие открылись в учебных заведениях России перед учащимися и студентами, получившими право приобретать объективные знания о религии в гуманитарном образовательном пространстве. Поскольку главной из таких возможностей является осознанный выбор мировоззрения, а в богословии и философии основным как раз и является мировоззренческое содержание, в статье предпринимается попытка выделить из богатого духовного и культурного наследия интегрируемое в гуманитарное образование богословие и сопоставить его с философией. Такое сопоставление показывает, что между двумя научными дисциплинами творческое единство не только возможно, но и необходимо и что благодаря ему Россия может сохранить и приумножить свое духовное и культурное наследие.

Ключевые слова: теология, высшее образование, научная степень, богословие, философия, Министерство юстиции РФ.

14 июня 2017 г. Министерством юстиции Российской Федерации был подписан приказ о признании научных степеней по теологии в Российской Федерации. Министр образования и науки России О. Ю. Васильева назвала этот день «поистине историческим». «С сегодняшнего дня, — отметила она, — мы можем присуждать степень по теологии, о которой так долго мечтали»¹. В свою очередь, глава кремлевской администрации А. Вайно указывал на то, что это событие оказалось «важным и значимым результатом многолетнего конструктивного взаимодействия органов власти, религиозных организаций, педагогических и экспертных сообществ, мощным стимулом для развития гуманитарного знания»². Такое взаимодействие, в свою очередь, стало возможным, благодаря эволюции российского общества в области мировоззрения и благодаря пониманию духовных проблем, которые замалчивались во времена господства в нашей стране атеистической идеологии. В общественных кругах все большую силу набирает осознание того, что историческое, культурное и национальное богатство России не может быть не только освоено, но и понято ее народом, если его религиозная составляющая будет обойдена вниманием. Сводить последнюю к культово-обрядовой форме, как это, к сожалению, делают сегодня еще многие, было бы большой ошибкой. Религия, и особенно православное христианство, никогда не редуцировала свою миссию до богослужебно-литургических форм. Главным в православии всегда оставалось воспитание нового человека, возрожденного на принципах подлинной духовности, что предполагало не только кардинальное изменение внутреннего мира самой христианской личности, но и радикальное изменение ее поведенческой позиции в окружающем обществе. Как свидетельствует российская история, в религиозной атмосфере выросло очень много людей, сильных духом, преданных своей стране, воспитанных в традициях этической культуры, в уважении к народам России, с высоким этническим и национальным

¹ Минюст признал научные степени по теологии в России. URL: <http://www.newsru.com/religy/14jun2017/teo.html> (дата обращения 16.06.2017).

² Там же.

сознанием, творцов подлинной духовной культуры. Об этом нельзя забывать никогда, особенно в наше время с его пропагандой безнравственного образа жизни, вседозволенности, потребительства и цинизма.

Мировоззренческая эволюция нашего общества проходит в соседстве с негативным отношением отдельных его членов к включению упоминаемой ранее религиозной составляющей в гуманитарное образовательное пространство. Такое отношение чаще всего мотивируется, как известно, светским характером российского государства и его образования, якобы не допускающих включение знаний о религии в государственные школы. В действительности же, согласно Конституции Российской Федерации, запрет касается не религиозных знаний, а установления любой обязательной идеологии: будь то государственной или религиозной.

Идеологизированная государственная «прививка», согласно которой «светское» означает «нерелигиозное» и даже «антирелигиозное», еще долго будет дезориентировать общественное сознание, в течение 70 лет отравлявшееся атеистическим «опиумом». За этот период в определенных слоях общества укоренилась какая-то странная и однобокая привычка: атеистическое образование и воспитание признавать, а религиозное — нет. При этом совершенно упускается из виду тот факт, что российское государство — это государство плюралистическое, в котором для каждого человека должно быть обеспечено соблюдение принципа личной духовной свободы. Не менее важным здесь является и то, что до сих пор никакого всеми признанного единого мировоззрения не существует, а знание о мире, природе, человеке, обществе расходятся во всех существующих доньше мировоззренческих системах. И точно так же, как не существует «научного» атеизма, так не существует и единой общеобязательной «научной» картины мира.

В правовом государстве на первый план выступает всеобщий общественный интерес, который складывается из частных интересов отдельных социальных слоев населения. Это требование распространяется на все сферы общественной жизни, в том числе и на образование. «Равные права мировоззренческих групп в обществе и государстве, — замечает

в этой связи проф. И. В. Метлик, — должны быть реализованы в системе образования, во всех сферах образовательных учреждений и на всех уровнях образования. В практическом плане из этого следует, что если в социуме имеются последователи религий и нерелигиозная часть общества, то должно быть как философское образование, финансируемое из госбюджета, так и богословское религиозное образование, также финансируемое из госбюджета. Если есть содержащиеся за счет нашего общего бюджета философские гуманитарные научные центры, то должны быть такие же религиозные, богословские гуманитарные научные центры. Если есть оплачиваемые философские ученые степени, то должны быть и оплачиваемые богословские ученые степени. А если говорить, что все богословие должно быть ограничено рамками конфессий, конфессиональных учреждений, то тогда и философское мировоззренческое образование надо делать предметом заботы соответствующих общественных объединений атеистической направленности. Но это противоречило бы не только базовым принципам демократического государства, но и здравому смыслу. Если государству, власти безразличны мировоззренческие убеждения, ценности граждан, то, спрашивается, что это за государство? Какое отношение оно имеет к людям, дающим средства на его финансирование? И зачем такое государство нужно гражданам? Это — псевдолиберальный тупик. За отказом поддерживать, организовывать мировоззренчески ориентированное образование последует отказ обеспечивать образование вообще (кто желает — пусть платит и учится), затем культуру, социальную сферу, вплоть до полиции и армии (пусть кто хочет, тот Родину и защищает)». Заканчивая это весьма взвешенное и аргументированное обоснование включения знаний о религии в российскую образовательную систему, И. В. Метлик замечает: «В связи с этим восстановление позиций теологии в системе гуманитарного знания... имеет еще и значительную образовательно-просветительскую функцию. Оно способствует преодолению в обществе штампов тоталитарного, “черно-белого” мышления»³.

³ Метлик 2009.

В конце XX в., когда в России государственная атеистическая идеология перестала существовать, учащиеся и студенты впервые получили возможность приобретать объективные знания о религии и использовать их в духовном, нравственном, эстетическом воспитании и всестороннем формировании своего внутреннего духовного мира. Открывшееся перед современной молодежью тысячелетнее религиозное общечеловеческое наследие вызывает у нее значительный интерес. Одновременно оно помогает ей в осознанном выборе своего мировоззрения и создает необходимые условия для реализации ею своих прав на свободу взглядов и убеждений.

В данной статье предпринимается попытка выделить из этого неисчерпаемого религиозного наследия интегрируемое в гуманитарное образование христианское богословие и сопоставить его с философией, поскольку и богословие, и философия носят ярко выраженный мировоззренческий характер.

Для тех, кто до сих пор усматривает между этими двумя дисциплинами непримиримое противоречие, такая попытка может показаться весьма странной. Однако речь не о них, а о тех, кто всесторонне, глубоко и объективно исследовал этот вопрос и пришел к обратным результатам. Так, Владимир Соловьев, рассуждая о том, что «для жизни человеческой... безусловно, необходимы... убеждения и воззрения высшего порядка, т. е. такие, что разрешали бы существенные вопросы... об истине сущего, о смысле или разуме явлений... давая внутреннее содержание всей жизни», отмечает, что «такие общие воззрения, как известно, существовали и существуют и притом в двух формах: религии и философии»⁴. «В высшем конкретном единстве» между этими формами «внутри религиозной сферы и внутри сферы философской» никаких противоречий не существует. Правда, «раздвоение между религией вообще и философией вообще, двойственность веры и разума» все же имеет место, хотя «это раздвоение», как отмечает В. С. Соловьев, «существовало не всегда. Так,

⁴ Соловьев 1969. С. 240.

чтобы не обращаться к слишком глубокой древности, можно вспомнить, что в лучшие времена христианства лучшие его представители соединяли искреннюю веру с философским глубокомыслием и не находили никакого противоречия между догматами своей религии и последними результатами тогдашней философии»⁵. Эти размышления Владимира Соловьева перекликаются с известным высказыванием М. В. Ломоносова о «двух родных сестрах»: науке и вере, которые, будучи дочерьми («дщерями») «Одного Всевышнего Родителя» (т. е. Бога — М. И.), никогда между собою в распрю прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду всклеплет»⁶. «Мудрование, о котором говорит Ломоносов, было одним из плодов эпохи Просвещения, деятели которого боролись за установление “царства разума” и уничтожение религиозной веры. Охвативший всю Европу дух Просвещения, идеи которого были сформулированы французскими интеллектуалами середины XVIII столетия, постепенно проник и в Россию. Носители этого духа уже не стремились к идеалу целостного знания, полагая, что другой идеал — рационалистический, провозглашенный от имени науки, должен определять все стороны человеческой деятельности. С особой силой вера в разум человека проявилась в период зарождения современной науки, когда первые успехи в области естествознания и техники вызывали у людей чрезмерный энтузиазм, порождали веру в силу науки и приводили к утрате религиозной веры»⁷.

Так произошло разделение философии и богословия, а идеал «целостного знания» отступил на второй план. «Нормально» ли такое разделение? — задается вопросом Владимир Соловьев и продолжает: «Одна русская литературно-научная школа, так называемые славянофилы, отвечала на это, безусловно, отрицательно. Признавая указанное разделение явлением совершенно ненормальным, каким-то историческим

⁵ Соловьев 1969. С. 241.

⁶ Ломоносов 1954. С. 374.

⁷ Иванов 2011. С. 176.

грехопадением, она требовала всецелого возвращения к первоначальному единству»⁸. Это единство в разные исторические эпохи осуществлялось по-разному. Своими корнями оно уходит в дохристианские времена, когда древнегреческая философская мысль уже выполняла по отношению к будущему христианству свою служебную миссию: она, по замечанию Климента Александрийского, служила «детоводителем ко Христу», т. е. подготавливала человечество к новой мировой религии. «Лучшие представители» христианства, о которых упоминает Владимир Соловьев, т. е. наиболее авторитетные отцы и учителя Церкви, также испытали на себе влияние эллинской мысли. Церковь в то время, как отмечает профессор прот. В. Зеньковский, «охотно вбирала в себя все ценное, что находила в истинной культуре. Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью без колебаний, при этом... оно своеобразно “воцерковлялось”... Как типичен в этом отношении “Шестоднев” св. Василия Великого! Элементы античного знания “воцерковлялись” здесь без колебаний»⁹. Показателен и другой факт. Некоторых святых отцов Церковь именует не только «богословами», что вполне объяснимо, так как соответствует природе Церкви и ее служению, но и «философами», чья миссия, на первый взгляд, может показаться не соответствующей задачам Церкви. Однако следует иметь в виду, что последнее именование использовалось тогда, естественно, не в профессиональном смысле, а применительно лишь к тем, кто сам был «мудрецом» и проявлял любовь к мудрости (греч. *φιλοσοφία*, букв. «любовь к мудрости»; от *φιλέω* — «люблю» и *σοφία* — «мудрость»). В патристический период философия и богословие иногда бывают «так сплетены, что провести четкое различие между ними крайне затруднительно»¹⁰. В этой связи современный православный богослов Жан-Клод Ларше дает студентам богословских учебных заведений следующий совет: (Им — М. И.) «полезно иметь

⁸ Соловьев 1969. С. 241.

⁹ Зеньковский В., прот. 1992. С. 8.

¹⁰ Беневиц, Бирюков 2009. С. 7.

философское образование. (Оно — *М. И.*) необходимо для лучшего понимания... сочинений святых отцов, чье мышление само по себе весьма сложно, (поскольку — *М. И.*) широко пользуется отвлеченными понятиями философского типа. Например, философское образование может значительно облегчить знакомство с творениями св. Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника или свт. Григория Паламы»¹¹.

На русской почве взаимоотношения богословия и философии получили дальнейшее развитие, что позволяло решать их общие проблемы и обсуждать общие интересы. «Философия в мире христианском и богословие христианское, — писал в своем обращении к Синоду В. Н. Карпов, — суть одно и то же развитие жизни, как сенолиственное и покрытое плодами дерево — один и тот же организм. (Поэтому — *М. И.*) философия в недрах веры и по духу веры как учение, по содержанию отличное от богословия, всегда была не только возможна, но и необходима»¹². При этом отношения между двумя направлениями научной мысли были настолько близкими, что, по замечанию того же В. Н. Карпова, некоторые опасались, хотя и напрасно, «как бы философия, развиваясь в недрах веры, по содержанию не отождествилась с богословием»¹³.

Что сближает эти направления? На первый план здесь, естественно, выдвигается их мировоззренческое содержание. Именно оно создает их органическое и внутреннее единство, что предполагает открытость каждого направления друг другу. В период нормального развития их взаимоотношений не только возрастает их взаимный научный интерес, но и развивается, по мнению Н. А. Куценко, «концепция взаимосвязи богословско-философского знания»¹⁴. О жизнеспособности такой концепции свидетельствует тот факт, что прот. Г. Флоровский после страшных потрясений в России «основной смысл занятий... патристикой» снова

¹¹ Ларше 2012. С. 124.

¹² Цит. по: Куценко 2005. С. 100.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 5.

видел, как отмечает прот. И. Мейендорф, «в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием»¹⁵. При этом мировоззрение самого Флоровского, по замечанию отца Иоанна, «было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным»¹⁶.

Богословие и философию сближает то, что они призваны быть высшими выразителями человеческого духа и творцами подлинной духовной культуры, поскольку настоящая «культура есть устойчивое в своей выразительности деятельное и вещное утверждение осмысленности бытия»¹⁷. Этому призванию они соответствовали в течение многих столетий, пока не произошло отделение Католической церкви от Церкви Вселенской. С этого времени на Западную Европу постепенно начинает надвигаться тень секуляризма, вызванного охлаждением религиозной жизни, постепенной утратой духовных идеалов, а главное — утратой того единства с Богом, последствия которой сказались на всех сторонах христианской жизни.

Секуляризм, как полагает прот. В. Зеньковский, может проявлять себя в религиозном творчестве в двух формах, одну из которых условно можно назвать «умеренной», а другую — «крайней». Умеренная форма — это начальная стадия секуляризма, когда «религиозная установка духа» еще признается, однако на передний план уже выдвигается полная свобода и независимость исследования, которое может успешно проводиться самостоятельно естественным человеческим разумом. Его достижения, «совершенно неотразимые, как казалось тогда»¹⁸, привели к рождению принципиально новой, революционной идеи, согласно которой с этого момента открывается возможность «отделить чисто философские концепции от богословия. На этот путь и стал со всей определенностью уже

¹⁵ Флоровский Г., прот. 1983. С. VII.

¹⁶ Там же. С. VI.

¹⁷ Гаврюшин 1998. С. 110.

¹⁸ Зеньковский В., прот. 1992. С. 10.

Альберт Великий»¹⁹, который «считал, что следует разграничить сферы богословия и философии, так как богословие основано на авторитете Откровения... философия же — на разуме»²⁰. Однако их окончательное разделение, как считает прот. В. Зеньковский, было завершено Фомой Аквинатом, «построения которого удовлетворяли требованиям времени, но зато оказались столь роковыми для всей христианской культуры Запада»²¹. До признания «самодостаточности» естественного разума не доходили даже наиболее известные представители античной мысли.

Умеренная форма секуляризма ангелического учителя Католической церкви — вещь отнюдь не безобидная. Она «рассекает целостность познавательного процесса»²² и делает невозможным достижение «цельного» знания, к чему впоследствии так стремились известные русские религиозные мыслители. Религиозно-философскую систему Аквината не оправдывает то, что она признает Откровение, поскольку последнее в этой системе не входит в органическое единство с философией, а выполняет в ней лишь вспомогательную роль, как бы закрепляя собой то, чего «естественный разум» в процессе независимого познания достигает самостоятельно. Как видим, роли поменялись: если раньше некоторые признавали философию «служанкой богословия», то теперь «служанкой» становится Откровение и богословие, а философия превращается в «госпожу».

Завышенное представление Аквината о роли разума в познавательном процессе было ошибочным в двух отношениях. Во-первых, Фома Аквинат обходит полным молчанием христианское учение о первородном грехе, который повредил человеческую природу на онтологическом уровне. Не зная этого учения, которое подробно объяснил уже ап. Павел, а затем вся церковная традиция, Аквинат, само собой разумеется, не мог. Скорее всего, он как адепт католичества склонялся к той антропологии

¹⁹ Зеньковский В., прот. 1992. С. 10.

²⁰ Фокин, Усков 2001. С. 73.

²¹ Зеньковский В., прот. 1992. С. 10.

²² Там же.

Католической церкви, которая признает падшую человеческую природу «нормальной». Не вдаваясь в подробности этого вопроса, приведем лишь один текст из сборника документов Католической церкви, в котором описывается состояние природы человека после падения. «Несмотря на первородный грех, человеческая природа, рассматриваемая *сама по себе, хороша* (курсив автора статьи — М. И.)... Внутреннее превосходство... (человеческой — М. И.) природы сохранилось»²³. Следовательно, неповрежденными сохранились и все те силы, способности, свойства и дарования, какими человек обладал до того, как он нарушил в раю установленные Богом нормы тварного бытия. Не будем также останавливаться на том, насколько такая антропологическая позиция Католической церкви расходится со всей православной традицией учения о человеке. Остановимся лишь на кратком описании состояния «естественного разума», которым стал обладать человек, заболевший грехом.

В грехе человек потерял онтологическую целостность своей природы, которая, образно выражаясь, «распалась» на части. Разум также оказался «расколотым», что дало основание некоторым религиозным мыслителям противопоставлять разум рассудку²⁴, поэтому православное сознание никогда полностью не доверяло «естественному разуму», опасаясь его аномальных проявлений. В то же время оно и не исключало участия разума в познавательном процессе и даже в процессе духовного возрождения человека. Позиция Православной Церкви в этом вопросе представляется предельно простой: с одной стороны, разум, рации, рассудок — это разновидности одного из заложенных Богом свойств человеческой природы и как таковые они должны проявлять себя, а с другой — проявление этих свойств обусловлено греховным состоянием человека, так что его безошибочность оказывается под большим вопросом. Призывая к духовному возрождению, Православная Церковь ожидает от человека очищения от греха, искажающего все его внутренние силы

²³ Цит. по: Иванов 2006. С. 353.

²⁴ Иванов, Казарян, Пономарев 2004. С. 677.

и способности. В процессе преобразования должен быть обновлен и разум, чтобы он, по выражению Ивана Ильина, не оставался «отвлеченно-мыслящим рассудком», а стал «духовно-опытно созерцающим разумом»²⁵. О таком обновлении у Фомы Аквината мы не найдем ничего.

Другая ошибка ангелического учителя заключалась в том, что он наделял «естественный разум» слишком широкими полномочиями и как бы не замечал того, что «есть тайна Божественного, есть также и тайна тварного»²⁶, как пишет Владимир Лосский. Наличие таких тайн побуждало восточных отцов Церкви «превосходить» в познавательном процессе «естественный разум», достигая апофатических высот умудренного неведения, которое, по выражению прп. Исаака Сирина, «выше ведения»²⁷.

По мере угасания веры западный умеренный секуляризм в отдельных случаях стал приобретать крайние черты, что приводило не только к полному размежеванию богословия и философии, но и к непримиримой борьбе с Церковью и к полному атеизму, идеи которого были усвоены Фейербахом, К. Марксом и другими адептами богоборчества. Последним казалось, что с помощью «естественного разума» они полностью сбросили религиозные путы и достигли подлинной внутренней свободы. На это заблуждение русским религиозным мыслителем Л. Шестовым был дан довольно остроумный ответ. Шестов указал на то, что, становясь приверженцем рационализма, человеку «приходится иметь дело с “логическим принуждением”, более тяжким и роковым, чем те ограничения свободы», которые атеисты усматривают «в церковной традиции»²⁸.

На самом же деле, как свидетельствует церковная история, в периоды творческого взаимодействия богословия и философии никакая церковная традиция не чинила никаких препятствий свободе религиозной

²⁵ Иванов, Казарян, Пономарев 2004. С. 677.

²⁶ Лосский 1972. С. 50.

²⁷ Иванов, Казарян, Пономарев 2004. С. 679.

²⁸ Зеньковский В., прот. 1989. Т. 2. С. 464.

философской мысли. В качестве подтверждения этого факта иногда обращают внимание на жизнь Григория Сковороды — русского «вольного» философа, «в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия»²⁹. Сковорода был церковным человеком и отчетливо представлял себе, какие возможности для философской мысли открываются в христианском богословии. Такое же осознание присутствовало и у представителей духовно-академической и университетской философии, что придавало русской религиозно-философской мысли уникальные черты, столь отличавшие ее от умозрительных построений Запада. При этом главным отличием здесь признавалось то, что и богословие, и философия всегда должны выступать как науки опытные, не строящие, по выражению И. Ильина, «воздушных замков» и абстрактных систем мысли. Кстати, многие историки философии обращали внимание на то, что русская религиозно-философская мысль, в отличие от Запада, действительно не ставила своей целью построение таких систем, поскольку устремлялась к «живому знанию», не укладывающемуся в прокрустово ложе отвлеченных умозрительных схем. Эта ее главная особенность, пожалуй, в наибольшей степени роднит ее с богословием, где опыт признаётся самым существенным признаком христианского творчества. Необходимость опыта предполагает наличие той реальности, которая может стать, по выражению И. Ильина, «предметом» исследования и переживания. Если такого «предмета» не существует и философия превращается в отвлеченное умозрение, то она, как замечает тот же Ильин, — вовсе не философия, а гимнастика ума, чем занимается западная философия в периоды ее изоляции от христианства. В такие периоды, как отмечает прот. В. Зеньковский, наблюдается довольно странная ситуация. Дистанцируясь от христианства, западная философия при этом нередко продолжает считать своими многие из тех проблем, какие она пыталась решить, находясь в русле церковной традиции. Однако, отвергнув эту традицию и утратив те связи, какие помогали ей в решении сложнейших

²⁹ Зеньковский В., прот. 1989. Т. 1. С. 57.

мировоззренческих «вечных» вопросов, она оказалась беспомощной в своем творчестве, что неминуемо привело ее к ошибочным суждениям и абсурдным умозаключениям. В этой связи достаточно вспомнить хотя бы о таком западном феномене, как «радикальная теология», где самая главная проблема христианства, т. е. проблема Бога, превратилась в проблему «смерти Бога», а проблемы бытия и жизни трансформировались в постмодернизме в свою противоположность — в проблемы обесценивания жизни, финалом которой становится «Ничто», а онтологический статус вместо жизни приобретает смерть.

Печальный опыт западной культуры, с одной стороны, и бесценное наследие русской религиозно-философской мысли, с другой, побуждают нас сегодня проявить повышенное внимание к богословию и философии как мировоззренческим феноменам, призванным создавать целостную картину мира, открывать подлинную реальность бытия, находить истинный смысл жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беневиц, Бирюков 2009 — Антология восточнохристианской богословской мысли в 2 тт. / Под ред. Г. И. Беневица, А. С. Бирюкова. М. — СПб., 2009. Т. 1. [Antologïia vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli v 2 tomakh (Anthology of Eastern Christian theological thought in 2 volumes.) / Pod redaktsiei G. I. Benevicha, A. S. Biriukova. Moscow — Saint Petersburg, 2009. Tom 1.]
- Гаврюшин 1998 — Гаврюшин Н. К. Пути русской православной религиозной мысли // БВ. 1998. № 1. С. 108–132. [Gavriushin N. K. Puti russkoi pravoslavnoi religioznoi mysli (The Paths of Russian Orthodox Religious Thought) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 1998. № 1. P. 108–132.]
- Зеньковский В., прот. 1989 — Зеньковский В., прот. История русской философии. П., 1989. Т. 1, 2. [Zen'kovskii V., archpriest. Istoriia russkoi filosofii (History of Russian philosophy). Paris, 1989. Tom 1, 2.]
- Зеньковский В., прот. 1992 — Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М., 1992. Т. 1. [Zen'kovskii V., archpriest. Osnovy khristianskoi filosofii (Fundamentals of Christian Philosophy). Moscow, 1992. Tom 1.]

- Иванов 2006 — *Иванов М. С.* Грех первородный // ПЭ. Т. 12. С. 345–355. [*Ivanov M. S.* Grekh pervorodnyi (Ancestral sin) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Tom 12. P. 345–355.]
- Иванов 2011 — *Иванов М. С.* Богословский сборник. Т. 1. Статьи разных лет. М., 2011. [*Ivanov M. S.* Bogoslovskii sbornik. Tom 1. Stat'i raznykh let (Theological collection. Volume 1. Articles from different years). Moscow, 2011.]
- Иванов, Казарян, Пономарев 2004 — *Иванов М. С., Казарян А. Т., Пономарев А. В.* Вера // ПЭ. Т. 7. С. 669–695. [*Ivanov M. S., Kazarian A. T., Ponomarev A. V.* Vera (Faith) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Tom 7. P. 669–695.]
- Куценко 2005 — *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX в.: Киевская и Петербургская школы. М., 2005. [*Kutsenko N. A.* Dukhovno-akademicheskaiia filosofia v Rossii pervoi poloviny 19 veke: Kievskaiia i peterburgskaia shkoly (Spiritual and academic philosophy in Russia in the first half of the 19th century: Kiev and St. Petersburg schools). Moscow, 2005.]
- Ларше 2012 — *Ларше Ж.-К.* Что такое богословие? // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012, Вып. 3 (41). С. 117–131. [*Larchet. J.-C.* Chto takoe bogoslovie? (What is philosophy?) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Seria 1: Bogoslovie. Filosofia (Saint Tikhon Orthodox University Herald. Series 1: Theology. Philosophy). 2012, Vypusk 3 (41). P. 117–131.]
- Ломоносов 1954 — *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. М. — Л., 1954. Т. 4. [*Lomonosov M. V.* Polnoe sobranie sochinenii (Complete collection of works). Moscow — Leningrad, 1954. Tom 4.]
- Лосский 1972 — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // БТ. 1972. Вып. 8. С. 9–128. [*Lossky V. N.* Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi (An outline of the mystical theology of the Eastern Church) // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 1972. Vypusk 8. P. 9–128.]
- Метлик 2009 — *Метлик И. В.* Восстановить полноправные позиции теологии в системе гуманитарного знания и образования. URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=448> (дата обращения 16.06.2017). [*Metlik I. V.* Vosstanovit' polnopravnye pozitsii teologii v sisteme gumanitarnogo znaniia i obrazovaniia. URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=448> (data obrashcheniia 16.06.2017) (Restoring the rightful

- place of theology in the Humanities. URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=448> (date of access 16.06.2017).]
- Соловьев 1969 — Соловьев В. С. Собрание сочинений. Бр., 1969. Т. 11. [*Solov'ev V. S. Sbranie sochinenii* (Collection of works). Brussels, 1969. Tom 11.]
- Флоровский Г., прот. 1983 — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. П., 1983. [*Florovsky G., archpriest. Puti russkogo bogosloviia* (Ways of Russian theology). Paris, 1983.]
- Фокин, Усков 2001 — Фокин А. Р., Усков Н. Ф. Альберт Великий // ПЭ. Т. 2. С. 72–75. [*Fokin A. R., Uskov N. F. Al'bert Velikii* (Albert the Great) // *Pravoslavnaia Entsiklopedia* (Orthodox Encyclopedia). Tom 2. P. 72–75.]

Abstract

Ivanov M. S. Theology and philosophy in the context of the introduction of theology into Russian Humanities

The reason for writing this article was the signing by the Ministry of Justice of the Russian Federation of the order on recognition of academic degrees in theology in the Russian Federation. This historical event was possible due to the evolution of Russian society in its worldview. The article examines the circumstances that impede this evolution and shows their inconsistency, as well as talks about the opportunities that have opened in Russian educational institutions for students who have acquired the right to acquire objective knowledge about religion in the humanitarian educational space. Since the most important of these possibilities is to consciously choose a worldview, and in theology and philosophy the main focus is ideological content, the article attempts to isolate theology from the rich spiritual and cultural heritage and to compare it with philosophy. Such a comparison shows that between the two academic disciplines, creative unity is not only possible but necessary, and that thanks to it, Russia can preserve and multiply its spiritual and cultural heritage.

Keywords: theology, higher education, scientific degree, theology, philosophy, Ministry of Justice of the Russian Federation.

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

ПРОТОИЕРЕИ ОЛЕГ МУМРИКОВ

ОБЗОР НЕКОТОРЫХ НОВЫХ
ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ
В КОНТЕКСТЕ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ
И БИБЛЕЙСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

УДК 239 (572.1/4)

Аннотация

Задачей православной библейской апологетики является интерпретация научных фактов в рамках традиционного христианского взгляда на историю человечества. Безусловно, необходимо учитывать принципиальную разницу целей сверхъестественного Откровения, которое преподано нам в Священном Писании, и научных изысканий в области палеоантропологии, археологии, генетики. Однако представляется возможным и важным предложить задуматься над смысловым библейско-богословским наполнением интереснейшего фактического материала, накопленного трудами ученых разных направлений за последние годы. В настоящей публикации, в свете современных открытий в области палеонтологии, археологии и палеогенетики рассматриваются темы предполагаемой прародины человечества, свидетельства о древнейших следах символической деятельности человека, недавнее событие радикального пересмотра датировок останков людей с Индонезийского острова Флорес (*Homo floresiensis*) и споры об их статусе, а также находки в пещере Сима де лос Уэсос на севере Испании. Рассматриваемые также новейшие открытия в палеогенетике древнего человека показывают непрерывную преемственность целого ряда поколений палеолитических северных народов и ставят вопрос об интерпретации библейского повествования о Всемирном потопе как локальной катастрофы. Предлагаемый обзор составлен на основе ряда публикаций на интернет-порталах «Антропогенез.ру», «Элементы.ру», «Public Library of Science» (PLoS) и других источников.

ОБЗОР ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ

Ключевые слова: антропогенез, апологетика, наука и религия, палеоантропология, Всемирный потоп, древнейший человек, прародина человечества.

1. ПРАРОДИНА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

С 2010 по 2014 гг. международный коллектив исследователей во главе с И. Хершковитцем проводил систематические исследования в случайно обнаруженной в 2008 г. карстовой сталактитовой пещере Манот в Израиле (поселок Манот, Западная Галилея), расположенной всего в 40 км от широко известной известняково-меловой библейской горы Керем-Эль (Кармель, или Кармил)¹.

Примечательно, что центром внимания, после раскопок в этой пещере, стала черепная коробка человека, найденная спелеологами-любителями. Возраст фрагментарных останков, установленный ураново-ториевым методом, составляет 51,8–54,7 тыс. лет. Как считают специалисты, это существенно старше, чем иные останки *Homo sapiens*: из Усть-Ишима в Сибири и из Там Па Линг в Лаосе. При этом черепная коробка обладает всеми признаками человека современного типа.

Таким образом, с одной стороны, человек из Манот стал древнейшим из людей современного анатомического типа (*Homo sapiens*) в Евразии. По мнению исследователей, датировка найденного черепа соответствует, согласно генетическим оценкам, времени одной из нескольких миграций «сапиенсов» из Африки через Ближний Восток в Европу по Левантийскому коридору².

Однако, с другой стороны, антропологи отрицают морфологическую преемственность обсуждаемой находки с гораздо более древними

¹ Библейская гора Кармил связана не только с пребыванием на ней святого пророка Илии, но и находками в XX в. в ее пещерах останков неандертальцев и людей сапиентного типа.

² На пути из Африки в Европу? Новая находка в Израиле проливает свет на колонизацию сапиенсами Европейского континента. Обзор. URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/453/> (дата обращения 16.06.2017); Hershkovitz, Marder et al. 2015; Sankararaman, Patterson 2012.

останками людей сапиентного типа из пещер Схул на горе Кармил и Хавзех на склоне горы Ха-Кфица, юго-восточнее города Назарета и Тивериадского озера (возраст до 130 тыс. лет), описанными в первой половине XX в.

Как известно, библейский текст указывает именно на Ближний Восток как на место поселения, а возможно, и сотворения прародителей³ — «колыбель всех народов». «Для нашей цели было бы даже достаточно, если бы о местожительстве первого человека было установлено, что он жил где-то на территории Средней Азии, на Памирском плато, в Бактриане, Армении, Палестине, Месопотамии, ибо имеет важное апологетическое значение уже одно то обстоятельство, если только его можно доказать или обосновать, что все народы выходили из Средней Азии», — отмечал в конце XIX в. известный православный апологет, профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев⁴.

Еще в 1925 г. на севере Израйла в пещере Нахаль Амуд в районе русла реки Вади Амуд, недалеко от Генисаретского озера, был обнаружен фрагмент черепа, так называемый *Галилейский человек*, условно отнесенный к *Homo erectus* и датированный периодом от 350 до 250 тыс. лет назад⁵. Считается, что *Человек прямоходящий* (*Homo erectus*) является общим предком и неандертальца, и человека разумного, а также «денисовцев» (названных так по месту находки — Денисовской пещеры на Алтае).

Исследования стоянки близ современного Моста дочерей Иакова (Северный Израиль), проведенные археологами из Еврейского университета в Иерусалиме, Германии и США, в 2009 г. установили следы поселений людей (*Homo erectus*) времен раннего палеолита, которые жили на этом месте уже 780 тыс. лет назад, видимо, активно используя

³ Быт. 2, 7–15.

⁴ Глаголев 1894. С. 92.

⁵ Image and artifact... 2000. P. 16–17.

огонь для приготовления (обжаривания или запекания) растительной и животной пищи⁶.

Вместе с тем следует помнить, что останки *Homo erectus*, обнаруженные еще в 1991 г. в Дманиси (Грузия), датируются возрастом, почти в два раза превосходящим находки в Израиле. Так же датируется и ряд широко известных находок *Homo ergaster* (родственная группа *Homo erectus*) в Африке (Кения).

Проблема идентификации «прародины человечества» неизбежно упирается в продолжающиеся дискуссии вокруг видовых критериев: кого же мы можем считать настоящим человеком, а кого лишь человекообразными животными? На языке биологов термин «человек» (*homo*) относится не только к ныне живущим людям, но и к представителям вымерших видов рода *Homo* — ряду человекообразных существ. Как замечает археолог Л. Б. Вишняцкий, «*Homo* в переводе с латыни означает “человек”, но из этого широко известного факта не следует делать вывод, что человек и *Homo* — одно и то же. “Человек”, “люди” — это понятия совсем другого смыслового ряда, нежели понятия “гоминиды”, или “члены рода *Homo*”. Они подразумевают совершенно разные классификации живых существ, и поэтому не следует воспринимать их как синонимы. В первом случае мы имеем дело с философской классификацией, а во втором — с биологической»⁷.

Таким образом, несмотря на дискуссионность фактологии статус Ближнего Востока как древнейшей «прародины человечества» продолжает оставаться основной моделью в христианской апологетике, опирающейся на внебиблейские свидетельства. Одновременно возможна версия, согласно которой прародители, лишенные «одежды нетления» и облеченные в «кожаные ризы»⁸, могли обрести себя изгнанными в иной

⁶ Гешер Бенот Йаков 1 и 2 / Gesher Benot Ya'acov 1, 2 // Антропогенез.ру / Каталог находок / URL: <http://antropogenez.ru/location/100/> (дата обращения 16.06.2017)

⁷ Вишняцкий 2005. С. 33.

⁸ Быт. 3, 21.

географической точке поврежденного грехопадением мира, включая прилегающую Африку, где и были сотворены (из «праха» и вне рая⁹). При этом окрестности земли Эдема для Адама и всех последующих поколений остались навсегда обетованной Святой Землей, связанной с райским благословением, осевым центром Священной истории.

2. ДРЕВНЕЙШИЕ СЛЕДЫ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В 2015 г. группа исследователей вновь проанализировала материалы, хранящиеся в Хорватском музее естественной истории в Загребе. Это костные останки человека и животных с известной неандертальской стоянки под скальным навесом в окрестностях селения Крапина (Хорватия). Стоянка была открыта еще в 1899 г. палеонтологом К. Горяновичем-Крамбергером.



Восемь когтей орлана-белохвоста
из Крапины

Особое внимание исследователей привлекли восемь когтей орлана-белохвоста (*Haliaeetus albicilla*) — крупного хищника из семейства Ястребиных. Восемь найденных когтей схожи по цвету и сохранности и, вероятно, были захоронены в одном месте и в одно время. На четырех когтях имеются многочисленные следы орудийной деятельности, детальный микроскопический анализ подтвердил их искусственный характер, исключая случайное влияние естественных природных процессов. Сухожилия были перерезаны, по-видимому, с целью отделения когтей от концевых фаланг пальцев орлана.

⁹ См. Быт. 2, 7.15.

Утилитарная деятельность с целью добычи пропитания исключается по целому ряду веских причин:

- хищные птицы (ястребы, совы и т. п.) — сама по себе неподходящая для пропитания дичь, а в особенности, при факте наличия в культурных слоях стоянки большого количества костей иных, ценных с точки зрения охоты животных — кабанов, оленей, косуль, съедобных птиц и т. п.;
- на орлиных пальцах нет ни мяса, ни перьев;
- орлан-белохвост — весьма агрессивный дневной хищник с размахом крыльев до двух метров, гнездящийся в труднодоступных для человека местах — на деревьях или скалах, при этом вероятность находки сразу нескольких таких мертвых птиц еще ниже, чем добыча на охоте живых орланов;
- края отметин на когтях — не острые, а сглаженные, в отличие от подобных следов на других костях, найденных в Крапине; сглаживание могло возникнуть в результате трения о веревку или жилу, которой в этом месте был обернут коготь;
- у основания когтей есть сильно, до блеска, отполированные участки (фасетки), образовавшиеся от длительного контакта с неким твердым объектом, истертости послабее наблюдаются и на боковой поверхности когтя; такие фасетки и истертости никак не могли возникнуть при жизни птицы; таким образом, это вероятный результат трения когтей друг о друга, когда они были частью ожерелья и висели рядом на веревке или жиле.

По мнению авторов исследования, наиболее правдоподобное объяснение заключается в том, что эти восемь когтей составляли украшение — ожерелье или браслет. Возраст привязанных к культурным слоям Крапины находок, датированных методом урановых серий в 1995 г., составляет 130 тыс. лет. Таким образом, «ожерелье» или «браслет» из Крапины претендует на роль древнейшего украшения в мире, свидетельствуя о наличии

у неандертальцев развитых символического мышления и деятельности, а также специальных приемов охоты и технологий обработки добычи с неутилитарными целями. Это, в свою очередь, является новым подтверждением статуса *Homo neanderthalensis* как полноценно человеческого¹⁰.

В 2016 г. французские исследователи из университета Бордо обнаружили в глубине грота пещеры Брюникель, на юго-западе Франции, два овальных кольца, образованных из обрубленных и подогнанных сталагмитов. Площадь первой структуры составила 16 кв. м, второй — 2,3 кв. м. По уточненным датировкам эти объекты могли быть созданы неандертальцами около 176,5 тыс. лет назад, возможно, с ритуальными целями¹¹.

Следует отметить, что имеется и ряд более древних артефактов, *предположительно* указывающих на символическую деятельность людей: отверстие в волчьем резце на стоянке Repolusthöhle (Австрия, 300 тыс. лет назад), антропоморфные каменные «венеры» из Берехат-Рама (Израиль, 230 тыс. лет назад) и из Тан-Тана (Марокко, до 300 тыс. лет назад), однако искусственный характер их происхождения до сих пор остается под вопросом.

Особый интерес представляет обсуждение форм возможной религиозной веры у древнего человека, в частности, в бессмертие души и грядущее воскресение мертвых. Ее показателями могут быть следы ритуальных действий, в том числе захоронения.

Широко известным стало погребение неандертальца в пещере Шанидар (Северный Ирак), где в 1972 г. французский палинолог¹² Арлетт

¹⁰ Соколов А. Б. 100 лет спустя Крапина преподносит сюрпризы. Древнейшее ожерелье из когтей. URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/467/> (дата обращения 16.06.2017); Radovic D., Srsen O. A. et al. Evidence for Neandertal Jewelry: Modified White-Tailed Eagle Claws at Krapina // Public Library of Science One, March 11, 2015. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0119802> (дата обращения 16.06.2017).

¹¹ Неандертальцы строили кольца из сталагмитов внутри пещер. Обзор. URL: <http://arxeo.info/gominidy-2/neandertalcy-stroili-kolca-iz-stalagmitov-vnutri-peshher.html> (дата обращения 16.06.2017).

¹² Специалист по спорам и пыльце.

Леруа-Гуран обнаружила в могиле¹³ пыльцу семи видов ярко окрашенных цветов, растущих вокруг пещеры, в том числе обладающих лекарственными свойствами: тысячелистника, василька летнего, крестовника, мускари, хвойника безлистного и алтея. Большинство образцов содержали один и тот же набор пыльцы, характерный для данной местности в целом. Однако два образца резко выделялись: в них оказалось множество скоплений пыльцы, не менее чем по 100 пыльцевых зерен в каждом, что свидетельствовало уже не о случайном заносе с ветром, а о наличии целых соцветий. Данный факт часто интерпретируется не просто как один из признаков религиозно-ритуального характера погребальных действий у неандертальцев, но и открывает перспективы истолкования в библейско-богословском контексте: символика сна-смерти, цветения-весны-воскресения, выздоровления-обновления и вечной жизни в утраченном Эдеме¹⁴.

Повторные исследования проб пыльцы в рамках реконструкции древней экосистемы Шанидара, проведенные в 2014–2015 гг., показали, что значительная ее часть найдена в скоплениях из 2–5 зерен. Из этого был сделан вывод, что и кластеры, найденные А. Леруа-Гуран в 1972 г., могли образоваться естественным путем, например при заносе пчелами. Однако детальное обсуждение методики полевого исследования, которая исключает, в частности, дробление крупных пыльцевых кластеров (до 100 зерен) при просеивании через мелкаячеистые сита, показало на данный момент, что противники религиозно-ритуальных интерпретаций захоронения Шанидар IV имеют весьма слабую аргументацию — рядом с телом все-таки были положены цветущие растения¹⁵.

¹³ Шанидар IV, 15 м от входа, ок. 60 тыс. лет назад.

¹⁴ Впервые о наличии эстетического религиозного ритуала заявил археолог Ральф Солецкий из Колумбийского университета: Solecki 1975. Подробнее обзор публикаций на эту тему см: Мумриков О., свящ. 2014. С. 421–428.

¹⁵ Соколов А. Б. Цветы в пещере Шанидар. Кто виноват — человек или пчелы? URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/531/> (дата обращения 16.06.2017) см. также: Fiacconi, Hunt 2015; Lietava 1992.

3. УБИЙСТВО, ПРОИЗОШЕДШЕЕ
430 ТЫСЯЧ ЛЕТ НАЗАД

Пещера Сима де лос Уэсос на севере Испании в горах Атапуэрка, начало исследованиям в которой было положено в 1976 г., знаменита обстоятельствами расположения в ней останков людей и животных. На дне 13-метрового колодца были обнаружены фрагментированные скелеты, принадлежащие 29 представителям архаичного гейдельбергского человека (*Homo heidelbergensis*), а также кости исключительно хищных животных: медведя Денингера (166 индивидов), льва, рыси, лесной кошки, лисы, волка, мелких кунных и грызунов. Следов орудий в пещере не обнаружено, равно как и следов хищников на человеческих костях, что делает правдоподобным единственное объяснение: целые тела людей, а возможно, и животных сбрасывались в колодец. Для определения датировок использовались несколько независимых методов, в том числе «уран-ториевое датирование пещерных натечных образований, оптическое датирование, палеомагнитные и биостратиграфические данные. Разные методы дали



Череп Сима де лос Уэсос № 17
с проломами

сходные результаты, на основе которых авторы пришли к выводу, что люди из Симы де лос Уэсос жили примерно 430 тыс. лет назад»¹⁶.

В 2015 г. были опубликованы результаты криминалистического исследования характерных повреждений на черепе № 17, который принадлежал молодому, но взрослому человеку: два аккуратных пролома на левой части лобной кости (как

¹⁶ Arsuaga, Martínez et al. 2014; Марков А. В. Семнадцать черепов из испанской пещеры проливают свет на происхождение неандертальцев. URL: http://elementy.ru/novosti_nauki/432276/Semnadsat_cherepov_iz_izpanskoj_peshchery_prolivayut_svet_na_proiskhozhdenie_neandertaltsev (дата обращения 16.06.2017).

после удара тупым твердым предметом). Версия несчастного случая или посмертных повреждений исключается, так как отверстий два и они сходны по форме и размерам. Именно такие проломы образуются в результате нанесения жертве удара правой рукой. После предполагаемого убийства тело сбросили в каменный колодезь.

Таким образом, пещера Сима де лос Уэсос в Испании оказывается не только местом, где было совершено древнейшее известное науке убийство, по крайней мере, одного человека, но и самым древним намеренным массовым захоронением людей и животных, цели которого неизвестны¹⁷.

4. РАДИКАЛЬНЫЙ ПЕРЕСМОТР ДАТИРОВОК ОСТАНКОВ ЛЮДЕЙ С ИНДОНЕЗИЙСКОГО ОСТРОВА ФЛОРЕС (НОМО FLORESIENSIS) И СПОРЫ ОБ ИХ СТАТУСЕ

Предыстория дискуссионного вопроса начинается с сентября 2003 г., когда группа ученых из Австралии и Индонезии обнаружила сенсационную находку в известняковой пещере Лянг-Буа, в западной части индонезийского острова Флорес из группы Малых Зондских островов. Это были останки существа, которого исследователи причислили к новому виду предков человека и в шутку назвали «хоббитом» — в честь маленьких героев знаменитой трилогии Дж. Р. Р. Толкиена. Данные говорили о том, что «хоббиты» жили на острове Флорес десятки тысяч лет и вымерли совсем недавно: приблизительно 18—13 тыс. лет назад

¹⁷ Соколов А. Б. Доисторический детектив. Кто убил человека из Сима де лос Уэсос? URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/483/> (дата обращения 16.06.2017); Sala N., Arsuaga J. L., Pantoja-Perez A. et al. Lethal Interpersonal Violence in the Middle Pleistocene // Public Library of Science One. Published: May 27, 2015. URL: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0126589> (дата обращения 16.06.2017). Следует отметить, что загадочное скопление большого количества скелетов *Homo naledi*, обнаруженное в пещере Райзинг Стар (ЮАР) в 2013 г., допустимо интерпретировать как захоронение, притом что статус этого вида также дискуссионен. См.: Дробышевский С. В. Наледи выходит на люди. Новый вид раннего *Homo* преподносит сюрпризы. URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/513/> (дата обращения 16.06.2017).

из-за вулканической активности. Ископаемый гоминид более всего походит на миниатюрного *Homo erectus*. По мнению ученых, останки принадлежали женщине — представительнице новооткрытого вида человека *Homo floresiensis*. От *Homo sapiens* Человека флоресского отличаются отсутствие подбородка, сильно выдававшееся вперед лицо, резко выраженные надбровные дуги¹⁸. Характерен чрезвычайно маленький рост — около 90 см и крайне малый размер мозга — от 380 до 430 см³. Рядом с останками были обнаружены и орудия труда. К 2009 г. в Лянг Буа обнаружены останки еще 13 особей. Предполагают, что предки этого гоминида прибыли на остров примерно 800 тыс. лет назад в период предполагаемого «исхода» вида *Homo erectus* из Африки. Возможно, туземцы оказались в изоляции, а затем вымерли.

Вместе с тем другими антропологами высказывались обоснованные утверждения, что «хоббит» — это современный человек, страдающий от генетически унаследованной микроцефалии — значительного уменьшения размера черепа и головного мозга, сопровождающегося умственной недостаточностью. Различные исследовательские группы сравнивали мозг *Homo floresiensis* с мозгом современных микроцефалов, но к единому мнению так и не пришли¹⁹.

В 2007 г. были опубликованы новые данные в пользу того, что *Homo floresiensis* следует признать особым видом человека²⁰, в свете явления так называемой *островной карликовости*. Островная карликовость —

¹⁸ Вонг К. Самый маленький человек // В мире науки: Палеоантропология. 2005. № 5. URL: <http://www.sciam.ru/2005/5/paleoantology.shtml> (дата обращения 16.06.2017).

¹⁹ Eckhardt, Henneberg et al. 2014.

²⁰ Соколов А. Б. *Homo floresiensis*: 3:2 в пользу микроцефалии... URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/119/> (дата обращения 16.06.2017); Vannucci R. C., Barron T. F., Holloway R. L. Craniometric ratios of microcephaly and LB1, *Homo floresiensis*, using MRI and endocasts. PNAS. 2011. August 8. URL: <http://www.pnas.org/content/108/34/14043.abstract> (дата обращения 16.06.2017); Falk D. et al. Brain shape in human microcephalics and *Homo floresiensis* // PNAS USA. 2007. Vol. 104. P. 2513–2518. URL: <http://www.pnas.org/content/104/7/2513.full> (дата обращения 16.06.2017)

это биологический феномен, при котором величина отдельных видов животных, обитающих на протяжении многих поколений на островах без хищников, существенно уменьшается. Это вызвано, с одной стороны, дефицитом пищи, с другой — относительной безопасностью. Известны недавно вымершие карликовый мамонт с острова Врангеля и Канальных островов (*Mammuthus exilis*), карликовый слон с Кипра (*Elephas (Palaeoloxodon) cypriotes*), Сицилии, Мальты (*Elephas (Palaeoloxodon) falconeri*) и ряд других видов чрезвычайно малых размеров в сравнении с аналогичными материковыми формами. Спектр классификационных мнений относительно статуса *Флоресского человека* в настоящее время имеет весьма широкий диапазон: от отождествления с *Homo sapiens* до принадлежности к древним орангутанам²¹. Очевидно, что в данной дискуссии рано ставить точку. Определенные ожидания связываются с исследованиями митохондриальной ДНК «хоббитов», извлеченной из зуба в 2011 г.²²

К 2015 г. тщательный анализ процесса осадконакопления в слоях пещеры Лианг-Буа, проведенный группой исследователей под руководством археолога Томаса Сутикны (Вуллонгонгский университет, Новый Южный Уэльс, Австралия; Национальный археологический исследовательский центр Индонезии) и Мэтью Точери (Университет Лэйкхеда, Канада), привел к радикальному пересмотру датировки останков *Флоресских людей*. Новые датировки увеличивают возраст *Homo floresiensis* с 18–13 тыс. лет до 87–61 тыс. лет²³.

Таким образом, приведенный обзор дискуссий при обсуждении статуса *Флоресского человека* в очередной раз свидетельствует о необходимости

²¹ Czametzki 2015.

²² Соколов А. Б. ДНК хоббита: новая надежда. URL: <http://antropogenez.ru/single-news/article/54/> (дата обращения 16.06.2017).

²³ Наймарк Е. Б. «Хоббиты» с острова Флорес оказались вчетверо старше. URL: http://elementy.ru/novosti_nauki/432728/Khobbity_s_ostrova_Flores_okazalis_vchetvero_starshе/t162677/Paleontologiya (дата обращения 16.06.2017); Sutikna, Tocheri 2016.

избегать поспешности и однозначных утверждений не только при выстраивании библейско-апологетических моделей, но и при комментировании новых данных из области палеоантропологии или археологии.

5. ПАЛЕОГЕНЕТИКА ДРЕВНЕГО ЧЕЛОВЕКА

В 2009 г. рабочей группой палеогенетиков во главе со Сванте Паабо (Институт эволюционной антропологии общества Макса Планка, Лейпциг, Германия) при сравнении прочтенного ядерного генома неандертальца²⁴ и генома *Homo sapiens* был убедительно доказан факт метисации этих ветвей человечества, притом что в предшествующие годы сам С. Паабо, по имеющимся предварительным данным, отрицал подобную возможность.

Следующие за этим открытия оказались не менее интересными.

Так в 2010–2012 гг. удалось с высокой степенью точности расшифровать сначала митохондриальный, а затем и ядерный геном, полученный из небольших костных фрагментов (фаланга пальца девочки) человека из Денисовой пещеры на Алтае (от 110 до 45 тыс. лет назад). Этого человека выделили в отдельный вид (*Денисовский*, или *Алтайский*, человек — *Homo altaiensis*) в связи с наличием уникальных генетических особенностей²⁵. (К 2015 г. также по мелким фрагментам — зубам и фа-

²⁴ Следует отметить, что древнейшим расшифрованным геномом неандертальца (2015 г.) на настоящий момент является митохондриальная ДНК, выделенная из лопатки скелета, обнаруженного в 1993 г. в карстовой пещере Ламалунга (городок Альтамура, Южная Италия). Для определения возраста останков в 2009 г. были добыты четыре фрагмента кальцитовых наростов на кости. Датирование этих наростов уран-ториевым методом показало интервал от 130 тыс. лет до 172 тыс. лет (*Lari M., Vincenzo F., Borsato A. et al.* The Neanderthal in the karst: First dating, morphometric, and paleogenetic data on the fossil skeleton from Altamura (Italy) // *Journal of Human Evolution*. Vol. 82. May 2015. P. 88–94. URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0047248415000263> (дата обращения 16.06.2017); Delfino, Vacca 1994).

²⁵ Следует отметить интереснейший факт, относящийся к области символической деятельности денисовцев. В районе XI слоя Денисовой пещеры археологами были обнаружены миниатюрные иглы из костей птиц с просверленным ушком, бусины из скорлупы

лангам — были проанализированы останки уже четырех индивидуумов со сходным результатом.)

В 2013 г. новейшие методы палеогенетики позволили реконструировать митохондриальный геном *Гейдельбергского человека* (*Homo heidelbergensis* — европейский аналог *Homo erectus*), жившего 400 тыс. лет назад в пещере Сима де лос Уэсос на севере Испании. Исследования показали, что гейдельбержцы — предки неандертальцев — оказались родственниками денисовцев по материнской линии.

Обобщая полученные данные, ученые пришли к однозначному выводу: и денисовская ветвь, и неандертальская передали часть генома современным людям в разных частях света, преимущественно в Европе, Азии, Полинезии, Австралии. Также было установлено, что неандертальцы скрещивались с кроманьонцами и денисовцами, кроманьонцы — с денисовцами; кроме того, денисовцы скрещивались с каким-то иным, пока неизвестным науке видом людей. При миграциях для людей современного типа перемешивание с архаичными человеческими формами, пусть и незначительное, было скорее правилом, чем исключением.

Предварительные выводы, как считают специалисты, свидетельствуют о неоправданности каких-либо прямолинейных заявлений «о скрещивании или нескрещивании» разных ветвей человечества, продолжающейсяся

страусинового яйца, ожерелья из зубов животных, подвески из ракушек, украшения из поделочного камня. Женский браслет, найденный в пещере, был сделан из довольно хрупкого минерала хлоритолита, ближайшие выходы пород которого зафиксированы на Рудном Алтае на границе с Казахстаном за двести километров от места находки (пещеры). Для обработки камня применялись приемы, совершенно нетипичные для ранней стадии верхнего палеолита (45–30 тыс. лет): станковое сверление, внутренняя расточка, шлифование и полировка. Набор технических приемов, применявшихся денисовцами, у людей современного типа характерен для гораздо более поздней эпохи — бронзового века (См.: Деревянко А. П. Родословная человечества: теории и факты. URL: http://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/431435/Rodoslovnaya_chelovechestva_teorii_i_fakty (дата обращения 16.06.2017); Головина Е., Граб Д. Денисовские люди. URL: <https://scientificrussia.ru/articles/denisovskie-lyudi> (дата обращения 16.06.2017)).

дискуссионности вокруг понятия «вид» по отношению к анатомическим формам древнейшего человека в связи с «размытостью» их границ²⁶. Все это вместе с иными, культурологическими, критериями косвенно свидетельствует в пользу исторического единства человеческого рода.

В 2016 г. расшифровка и исследование митохондриальной ДНК индейцев из древних могильников Южной и Центральной Америки (при внушительном размере выборки древних геномов — 92 образца) в сравнении с образцами митохондриальной ДНК из современных популяций коренного населения Мексики, Южной Америки и Восточной Сибири уточнило время отделения коренных жителей Нового Света от населения Сибири, а также пути их миграций из Берингии, исчезнувшей впоследствии под водами, вдоль Тихоокеанского побережья и по межледниковым коридорам материка. «Уточнение возраста гаплогрупп, характерных для коренного населения Америки, показало, что все их американские субветви отделились от родственных сибирских ветвей этих же гаплогрупп примерно в одно и то же время: между 24,9 и 18,4 тыс. лет назад. Первая, более ранняя, дата в этом интервале соответствует самому позднему возможному расхождению между сибирскими и американскими ветвями митохондриальных гаплогрупп. Вторая, более поздняя, дата соответствует самому раннему времени формирования митохондриальных гаплогрупп, специфичных именно для Нового Света. Было установлено, что этот процесс совпал с последним ледниковым максимумом (17—28 тыс. лет назад)»²⁷.

²⁶ Наймарк Е. Б. У алтайских неандертальцев найдены гены архаичных сапиенсов, а у денисовцев — гены гейдельбергских людей. URL: http://elementy.ru/novosti_nauki/432699/U_altayskikh_neandertaltsev_naydeny_geny_arkhaichnykh_sapiensov_a_u_denisovtsev_geny_geydelbergskikh_lyudey (дата обращения 16.06.2017).

²⁷ Коньков А. Расшифровка древней ДНК рассказала о происхождении южноамериканских индейцев. URL: http://elementy.ru/novosti_nauki/432739/Rasshifrovka_drevney_DNK_rasskazala_o_proiskhozhdenii_yuzhnoamerikanskikh_indeytsev/t125949/Antropologiya (дата обращения 16.06.2017); Llamas, Fehren-Schmitz, et al. 2016. Между тем американские исследователи в апреле 2017 г. сообщили о сенсационной находке,

Представленные факты, которые показывают непрерывность преемственности поколений целого ряда палеолитических северных народов, их миграций по материкам, как и аналогичные палеогенетические данные по заселению азиатскими ветвями Индонезии и Австралии, инициируют вопрос о возможности (допустимости) интерпретировать библейское повествование о Всемирном потопе как локальную катастрофу в рамках «Вселенной-ойкумены», известную античному средиземноморскому человечеству и на некоторых сопредельных территориях. Поиск адекватного решения данной проблемы может стать важным библейско-апологетическим направлением в XXI в., требующим комплексного междисциплинарного подхода.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Библия 1990 — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1990. [Bibliia. Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta (The Bible. The books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament). Moscow, 1990.]
- Вишняцкий 2005 — Вишняцкий Л. Б. История одной случайности или происхождение человека. Фрязино, 2005. [Vishniatsky L. B. Istoriia odnoi sluchainosti ili proiskhozhdenie cheloveka (The history of one accident or the origin of man). Fрязино, 2005.]

которая указывает на возможное присутствие людей в Америке уже 130 тыс. лет назад. Таковы результаты радиометрического датирования найденных на юге Калифорнии костей мастодонта со следами целенаправленной обработки. Рядом с костями найдены массивные камни, предположительно использовавшиеся в качестве «наковален» и «молотков» для раскалывания костей и извлечения костного мозга. Судя по характеру сколов, кости могли быть подвергнуты обработке вскоре после смерти животного. До сих пор древнейшие надежно датированные человеческие стоянки в Америке имели возраст не более 14–15 тыс. лет. Таким образом, поставлен вопрос о возможном пересмотре сложившихся представлений об истории заселения Америки. Однако, кроме предполагаемых «наковален» и «молотков», других каменных орудий поблизости не найдено, равно как и человеческих костей, а искусственность повреждений остается весьма дискуссионной (Марков А. В. Люди жили в Америке уже 130 000 лет назад? URL: http://elementy.ru/novosti_nauki/432991 (дата обращения 16.06.2017); Hohen, Deméré et al. 2017).

- Глаголев 1894 — *Глаголев С. С.* О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. М., 1894. [*Glagolev S. S.* O proiskhozhdenii i pervobytnom sostoianii roda chelovecheskogo (On the origin and the primitive state of the human race). Moscow, 1894.]
- Мумриков О., свящ. 2014 — *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания: христианско-апологетический аспект. Учебное пособие для духовных учебных заведений. Сергиев Посад — М., 2014. [*Mumrikov O., priest.* Kontseptsii sovremennogo estestvoznaniia: khristiansko-apologeticheskii aspekt. Uchebnoe posobie dlia dukhovnykh uchebnykh zavedenii (Concepts of modern natural science: the Christian-apologetic aspect. A manual for theological schools). Sergiev Posad — Moscow, 2014.]
- Arsuaga, Martínez et al. 2014 — *Arsuaga J. L., Martínez I. et al.* Neandertal roots: Cranial and chronological evidence from Sima de los Huesos // *Science*. 2014. № 344 (6190). P. 1358–1363.
- Czarnetzki 2015 — *Czarnetzki A.* The unravelled LB1 (*Homo floresiensis*) riddle? Some critical comments on the morphology of LB1 // *Archäologische Informationen*. 2015. Bd. 37. S. 181–189.
- Delfino, Vacca 1994 — *Delfino P. V., Vacca E.* Report of an archaic human skeleton discovered at Altamura (Bari), in the Lamalunga district // *Human Evolution*. 1994. Vol. 9. P. 1–19.
- Eckhardt, Henneberg et al. 2014 — *Eckhardt R. B., Henneberg M., Weller A. S., Hsü K. J.* Rare events in earth history include the LB1 human skeleton from Flores, Indonesia, as a developmental singularity, not a unique taxon // *PNAS* 2014. Vol. 111. № 33. P. 11961–11966.
- Fiacconi, Hunt 2015 — *Fiacconi M., Hunt C.* Pollen taphonomy at Shanidar Cave (Kurdish Iraq): An initial evaluation // *Review of Palaeobotany and Palynology*. December 2015. Vol. 223. P. 87–93.
- Hershkovitz, Marder et al. 2015 — *Hershkovitz I., Marder O. et al.* Levantine cranium from Manot Cave (Israel) foreshadows the first European modern humans // *Nature*. 2015. Vol. 520. № 7546. P. 216–219.
- Holen, Deméré et al. 2017 — *Holen S. R., Deméré T. A. et al.* A 130,000-year-old archaeological site in southern California, USA // *Nature*. 2017. Vol. 544. № 7651. P. 479–483.
- Image and artifact... 2000 — *Image and artifact: treasures of the Rockefeller Museum*. Jerusalem, 2000.

ОБЗОР ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ

- Lietava 1992 — *Lietava J.* Medicinal plants in a Middle Paleolithic grave Shanidar IV? // Journal of ethnopharmacology. 1992. Vol. 35. P. 263–266.
- Llamas, Fehren-Schmitz et al. 2016 — *Llamas B., Fehren-Schmitz L. et al.* Ancient mitochondrial DNA provides high-resolution time scale of the peopling of the Americas // Science advances. 2016. Vol. 2. № 4.
- Sankararaman, Patterson et al. 2012 — *Sankararaman S., Patterson N., Li H., Pääbo S., Reich D.* The date of interbreeding between Neandertals and modern humans // Public Library of Science. Genetics. 2012. Vol. 8. № 10.
- Solecki 1975 — *Solecki R. S.* Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq // Science. 1975. Vol. 190. № 4217. P. 880–881.
- Sutikna, Tocheri et al. 2016 — *Sutikna T., Tocheri M. W. et al.* Revised stratigraphy and chronology for Homo floresiensis at Liang Bua in Indonesia // Nature. 2016. Vol. 532. № 7299. P. 366–369.

Abstract

Mumrikov O., archpriest. An overview of some of the new paleo-anthropological discoveries in the context of science and biblical apologetics

The proposed review is based on a number of publications found at: “Antropogenez.ru”, “Elementy.ru”, “Public Library of Science” (PLoS) and other sources. The challenge of Orthodox biblical apologetics is to interpret scientific facts in the framework of the traditional Christian view of the history of mankind. Of course, it is necessary to consider the fundamental difference between the reasons for which a Supernatural revelation was given to us in the form of Scripture, and scientific research in the field of paleoanthropology, archaeology, genetics. However, it is possible and very important to reflect on the meaning of the biblical-theological content in light of the interesting factual material accumulated by the labors of scientists of different directions in recent years.

Keywords: anthropogeny, apologetics, science and religion, paleoanthropology, the Flood, the oldest man, the homeland of mankind.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ИЕРЕЙ НИКОЛАЙ СОЛОДОВ

«СЛАВЯНСКАЯ ХРОНИКА» АРНОЛЬДА ЛЮБЕКСКОГО КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЧЕСКОГО ДИАЛОГА В XII ВЕКЕ¹

УДК 261.8

Аннотация

Основное содержание работы — анализ главы “*De disputatione*” из «Славянской хроники» — предваряется вводной главой, обозначающей контекст хроники. Далее помещено обсуждение текстологических изысканий последних лет об «Антикейменах» Ансельма Хафельбергского. Эта книга воспринималась рядом ученых как наиболее вероятный источник «Славянской хроники». Кроме того, пример памятника, близкого по времени и по кругу источников, позволяет оттенить и лучше понять место «Славянской хроники» Арнольда Любекского среди других полемических сочинений того времени. Перевод описания диспута на русский язык осуществлен впервые.

Ключевые слова: православно-католический диалог, Арнольд Любекский, Ансельм Хафельбергский, *Filioque*.

¹ Автор выражает признательность доктору Тиму Лорентцену, который привлек наше внимание к этой теме и оказывал возможную поддержку на ранних этапах работы, а также послушнику Иоанну Брандману, Максиму Сорокину и Сергею Акишину за любезно предоставленную возможность пользоваться литературой, доступ к которой был бы крайне затруднителен без их помощи. Работа написана при финансовой поддержке грантовой программы ЦИТ МДА.

ВВЕДЕНИЕ

«Славянская хроника» Арнольда Любекского написана в начале XIII в. В ее состав входит описание поездки герцога Генриха Льва в Иерусалим. По дороге герцог и его свита проезжали Константинополь и встречались с императором Мануилом. Здесь в начале апреля 1172 г., как сообщает летописец, в присутствии герцога и императора состоялся диспут между греческим и латинским духовенством, касавшийся правильности добавления *Filioque* в Символ веры. Латинскую сторону представлял аббат монастыря св. Эгидия в Бруншвейге Генрих. Хроника содержит подробный отчет о прениях.

До сих пор многие ученые воспринимали запись диспута как соответствующую действительно состоявшемуся спору, а высказанные аргументы, во всяком случае со стороны аббата Генриха (позиция греков представлена в летописи явно необъективно), как действительно принадлежавшие ему². Однако, как удалось установить автору, речь аббата Генриха является дословным цитированием стандартного богословского учебника того времени — «Сентенций» Петра Ломбардского³. Первоначально это наблюдение было сделано нами во время изучения источников, современных герцогу Генриху Льву, на семинарах под руководством Тима Лорентцена в Мюнхенском университете (*Ludwig-Maximilians Universität, München*) в 2007 г.

При осуществлении проекта, познакомившись с более широким кругом литературы, мы установили, что в некоторых научных работах цитирование Петра Ломбардского в «Славянской хронике» уже было установлено ранее. Это прежде всего труды Ф. Сциора⁴ 2002 и 2004 гг. и статья Й. Фрида⁵ 1998 г., на которую Сциор ссылается.

² См., например, монографии: Бармин 2006; Gemeinhardt 2002.

³ См. главу *De disputatione*.

⁴ Scior 2002; Scior 2004.

⁵ Fried 1998.

Почему же столь яркий и легко устанавливаемый факт, как дословное цитирование учебника, оставался неизвестным широкому кругу ученых? Представляется, что причина этого в неоднородности текста и смысла самой хроники и специализации ученых, обращавшихся к ней. Хроника интересна прежде всего как исторический памятник, как одна из древних немецких летописей, как ценнейший источник по истории Германии и севера Европы в целом. Небольшое по объему богословское вкрапление всегда оказывалось маргинальным для историков, к тому же достаточно очевидно, что идейное содержание его весьма бедно, поэтому вопрос о его оригинальности не ставился⁶.

С другой стороны, для исследователей-богословов, прежде всего для специалистов по истории межконфессионального диалога, хроника Арнольда также не представляла большого интереса. На фоне гораздо более значительных (и при этом явно недостаточно исследованных) источников по истории греко-латинского диалога, небольшой рассказ о прениях 1172 г. просто не попадал в поле зрения.

И все же удивительным представляется тот факт, что Й. М. Лаппенберг, осуществивший критическое издание «Славянской хроники»⁷ в 1869 г., никак не отметил цитирование Петра Ломбардского, при этом тщательно составив список цитируемых классических латинских авторов (см. предисловие к его изданию⁸). Вероятно, настолько пренебрежительным было отношение к схоластам в то время.

Вполне понятно отсутствие детального рассмотрения хроники у Гемайнхардта — единственное упоминание о ней в подстрочном примечании говорит о том, что внимание автора было привлечено к летописи только в последний момент.

⁶ Правильно будет уточнить, что вопрос о степени его оригинальности не ставился, поскольку оригинальность, в современном смысле слова, вовсе не была ценностью и целью средневековых авторов. См. об этом в главе, посвященной Ансельму Хафельбергскому.

⁷ Lappenberg 1869.

⁸ Ibid. S. 104–105.

К сожалению, хроника осталась вне поля зрения Г. Аввакумова, весьма критически отнесшегося к куда менее заметным цитированиям у Ансельма Хафельбергского. Впрочем, это также легко объясняется сильным акцентом на вопросы литургического характера, в то время как у Арнольда говорится только о *Filioque*.

Краткое рассмотрение «Хроники» у А. В. Бармина⁹ заканчивается предположением о возможной зависимости ее от Абеяра, Ансельма Хафельбергского и Петра Дамиани. Точнее указать источник автору помешала необозримая ширина охваченного в книге материала — с необходимостью какие-то памятники оказались рассмотренными с меньшей глубиной.

О зависимости от Ансельма Хафельбергского пишет также Т. Лорентцен¹⁰.

Содержательный и исторически обоснованный разбор паломничества Генриха Льва, а также возможного константинопольского собеседования о вере мы находим только у Й. Фрида (его основополагающая для нашей темы статья¹¹ стала доступна автору только в последнее время и не в полном объеме). Исходя из критической ревизии современных восточному походу герцога источников, Й. Фриду удастся весьма правдоподобно реконструировать контекст путешествия герцога и его свиты, восприятие этих событий его современниками, а также выявить позднейшие наслоения в исторических свидетельствах. При этом оценка достоверности сообщения Арнольда о диспуте оказывается настолько тщательно обоснованной, что факт текстуального заимствования, установленный Й. Фридом, принципиально ситуацию не меняет. Выводы и предположения исследователя нельзя считать раз и навсегда установленными¹², но они дают очень заметное продвижение в рассмотрении вопроса,

⁹ Бармин 2006. С. 457.

¹⁰ Lorentzen 2001. S. 28.

¹¹ Fried 1998. S. 111–187.

¹² Так, предыдущая историческая реконструкция (Joranson 1938. P. 146–225) привела ее автора к совершенно другим выводам, с которыми Фрид полемизирует.

и не учитывать их не может никакое аргументированное обсуждение константинопольского диспута 1172 г.

В нашей работе мы точно указываем границы цитирования, варианты разночтений (насколько это было возможно по имеющимся критическим изданиям), а также устанавливаем по возможности историю развития каждой отдельной мысли.

1. АРНОЛЬД ЛЮБЕКСКИЙ

Автор «Славянской хроники» Арнольд Любекский¹³ родился, предположительно, около 1150 г. Дата обосновывается вероятным отождествлением хрониста с брауншвейгским диак. Арнольдом, упоминаемым в грамоте 1175 г., и предположительным каноническим возрастом — 25 лет. Дата смерти установлена более точно — 27 июня 1212 или 1213 г.¹⁴ Б. У. Хукер (*B. U. Hucker*)¹⁵ предполагает, что отец Арнольда носил то же имя, что он был знатным человеком в Дорштадте и что Арнольд получил образование при дворе герцога Генриха Льва¹⁶ или же в монастыре св. Эгидия¹⁷. Арнольд был монахом монастыря св. Эгидия в Брауншвейге. Здесь же, по-видимому¹⁸, он сблизился с Генрихом, будущим епископом Любекским.

До своей епископской хиротонии Генрих был около десяти лет аббатом монастыря св. Эгидия (*cui decem annis prefuit*¹⁹). Близкие отношения, а возможно и духовное руководство, связывало Генриха и Арнольда в течение всей жизни. Умер еп. Генрих в 1182 г.

¹³ Биографические данные приводятся в основном по: Scior 2002. S. 223 и далее.

¹⁴ Grabkowsky 1993.

¹⁵ Scior 2002. S. 224.

¹⁶ Генрих Лев (*Heinrichder Löwe*, 1129–1195) — монарх из династии Вельфов, герцог Саксонии. См.: Ehlers 2008.

¹⁷ Вступительная статья к изданию: Schilling 1986.

¹⁸ Lorentzen 2001. S. 50. Хотя ранняя датировка знакомства Арнольда и Генриха с трудом согласуется с предполагаемой датой рождения в 1150 г.

¹⁹ *Arnoldus*. *Chronica Slavorum* 1, 13.

Генрих описывается Арнольдом как человек выдающейся учености²⁰ (учился в Париже²¹) и несомненной святости. Арнольд описывает чудесный сон, предшествовавший вступлению Генриха в монастырь²², описывает его скромное поведение на диспуте с греческими богословами²³, чудесное видение во время шторма по дороге в Иерусалим²⁴, постоянное

²⁰ “Abbas Heinricus vir litteratissimus et facundissimus” (*Arnoldus. Chronica Slavorum* 1, 5) («Аббат Генрих человек ученейший и красноречивейший»).

²¹ “Circa etatem viginti annorum jam adolescens factus relicto studio Parisiensi terram nativitatis suę egreditur, Brabantiam scilicet, quia de Brosle civitate oriundus erat” (*Arnoldus. Chronica Slavorum* 3, 3) («Когда ему было приблизительно двадцать лет и он уже повзрослел, тогда, оставив учебу в Париже, водворился в родную землю, то есть Брабант, ибо он был родом из Брюсселя»). Здесь и далее при цитировании латинских источников дифтонги ae и oe записываются как e (так называемый знак “*e caudata*”), как принято в научных изданиях средневековых латинских источников.

²² “Videbat virum procerum valde et horrendum sese agitantem, ipse vero fugiens venit ad fluvium latissimum, quem cum propter timorem p̄donis infesti anhelus transiret, venit ad monasterium beati Egidii; quod cum intrasset, manu insequentis inimici evasit...” (*Arnoldus. Chronica Slavorum* 3, 3) («Он увидел человека очень высокого роста и страшного вида, который был разъярен; убегая, он попал на берег широкой реки, и когда, задыхаясь от страха перед угрожающим разбойником, перебрался на другой берег, тогда достиг монастыря блж. Эгидия, в который вошел, и так избежал от рук настигавшего его врага...»).

²³ *Arnoldus. Chronica Slavorum* 1, 5.

²⁴ “Et factus est motus magnus in mari, ita ut p̄ nimia tempestate omnes mortem sibi proximam formidarent. Erat autem ibi quidam bonę conversationis, qui ob imminens periculum graviter anxiebatur, et inter ipsas mentis et pelagi fluctuationes repente sompno depressus vidit astantem sibi virginem pulcherrimam, que dixit ad eum: Times maris periculum? Et ille: Domna, inquit, clarissima, tenent nos angustię et nisi Deus cęli respexerit nos quanto cius peribimus. Et illa: Confide, inquit, quia non peribitis sed propter orationes cujusdam qui in hac navi me invocare non cessat, ab instanti periculo liberi eritis” (*Arnoldus. Chronica Slavorum* 1, 6) («И сделалось великое волнение на море (ср. Мф. 8, 24), так что от сильной бури все ожидали скорой смерти. Был же там один человек доброй жизни, который очень беспокоился из-за грядущей опасности, и колебаясь между волнами своего ума и моря, он внезапно заснул и увидел перед собой прекрасную Деву, Которая сказала ему: “Ты боишься опасности моря?” Он сказал: “Госпожа, Пречистая, впали мы в беду, и если Господь Неба не призрит на нас, то скоро погибнем”.

совершение богослужений несмотря на физическую нагрузку во время паломничества, власяницу и посты²⁵, наконец, видение монахине из Цефена души умершего к тому времени еп. Генриха в виде голубки²⁶. Тим Лорентцен усматривает в этом желание Арнольда подготовить канонизацию своего учителя: «То, что в изображении своего друга и еп. Арнольд тяготеет к агиографии, ясно из четырех обсуждаемых “видений”, но и по всему тексту “Хроники”, как только речь заходит о Генрихе, мы встречаемся с деталями, только усиливающими эту тенденцию»²⁷.

Аббат, а затем епископ, Генрих пользовался особым благоволением герцога Генриха Льва. С ним он отправляется в 1172 г. в паломничество в Палестину, герцог же возвел его в епископа Любекского в 1173 г. Вероятно, доверительное отношение еп. Генриха к Арнольду было причиной назначением последнего в 1177 г. первым аббатом Иоаннского Любекского монастыря, куда он перешел с частью братии: «Таковы

Она же ответила: “Утешься, не погибнете, но за молитвы одного человека, который на этом корабле не перестает взывать ко Мне, вы будете спасены от близкой опасности”»).

²⁵ *Arnoldus*. *Chronica Slavorum* 1, 7.

²⁶ “*Quedam etiam monialis in Kevena vidit in visione Dei columbam nive candidiorem volare in sinum suum. Quę cum nimis exhilarata fuisset, cepit ei pastum offerre. Que ait: Non comedam neque enim columba sum, sed mercede conducta dicam tibi quis sim. Illa vero timore perterrita dixit: Dic, quid mercedis accipies, ut dicas mihi, quis sis. Et illa inquit: Si per circuitum anni ob memoriam mei dixeris psalmum: In exitu Israel de Egipto, dicam tibi quod vis. Cumque hoc devotissime promississet, dixit: Ego dicor Heinricus et fui antistes in Lubeke. Cui illa inquit: Ubi nunc est conversatio vestra? Qui ait: Inter choros angelorum” (*Arnoldus*. *Chronica Slavorum* 3, 3) «Тогда же увидела одна монахиня из Цефена в видении Божиим белоснежную голубку, которая села к ней на грудь. Очень обрадовавшись, она предложила ей корм. Но та отвечала: “Не буду есть, и не голубка я, но за милость скажу тебе, кто есмь”. Та, очень испугавшись, сказала: “Какую милость примешь ты, чтобы поведать мне, кто ты?” И та отвечала: “Если в течение года в мою память будешь читать псалом “Во исходе Израилеве от Египта” (Пс. 113, 1), то скажу тебе, кто я — и, когда та смиренно обещала, сказала: — Я зовусь Генрихом и был первосвященником в Любеке”. И та спросила: “Где же теперь Ваше жилище?” Он сказал: “В ликах ангельских”».*

²⁷ Lorentzen 2001. S. 62.

суть имена аббатов нашего монастыря: Арнольд. Этот Арнольд был первым аббатом нашей церкви, которого Генрих, Любекской церкви епископ, основатель нашего монастыря, вызвал из церкви св. Эгидия в Брауншвейге. Он, будучи призванным, пришел с монахами, книгами, церковными украшениями и другим необходимым. Более тридцати лет он надлежащим образом управлял этим монастырем и почил о Господе»²⁸.

Это был первый бенедиктинский монастырь в Голштинии. Во время своего более чем тридцатилетнего пребывания в должности аббата Арнольд был свидетелем осады и взятия Любека императором Фридрихом I (1181), попыток герцога Генриха Льва снова распространить свое влияние на север Германии (с 1189), датской экспансии начала XIII в. В своей «Хронике» он описывает события начиная с 1172 и до 1210 гг. Посвящается «Хроника» еп. Филиппу Ратцебургскому и монахам-премонстрантам его собора²⁹.

Кроме составления «Хроники», Арнольду принадлежит переложение легенды о Григории³⁰, написанной Гартманом из Ауэна по-верхнесреднемецки, на латинский язык для Вильгельма из Люнеберга, младшего сына Генриха Льва.

Относительно названия «Славянская хроника» давно замечено³¹, что оно не отражает содержания текста. Еще Лейбниц замечал, что ее следовало бы назвать скорее «Историей Генриха Льва и его сыновей», чем «Славянской хроникой». И действительно: в старейших манускриптах это название не встречается. Одна из рукописей XIII в. озаглавлена "*Historia abbatis Lubicensis*", другая, XIV в., — "*Historia abbatis Lubicensis de duce*

²⁸ "Hęc sunt nomina abbatum istius monasterii: Arnoldus. Iste Arnoldus fuit primus abbas nostrę ecclesię, quem Henricus Lubecensis ecclesię episcopus, loci nostri fundator, vocavit de ecclesia sancti Egidii in Bruneswich. Iste vocatus venit assumptis quibusdam monachis, libris, aliquibus ornamentis et aliis necessariis. Qui cum 30 annis et amplius locum competenter rexisset, obdormivit in Domino" (Series abbatum sancti Johannis Lubicensis et Cismariensium a. 1292–1294 (G. Waitz. Hannoverae, 1881 (MGH. SS 13). S. 348)).

²⁹ См.: *Arnoldus. Chronica Slavorum, Prologus*.

³⁰ Schilling 1986.

³¹ Мы следуем в основном изданию: Hucker 1988. S. 98–100.

Heinrico». Название «Славянская хроника» труд Арнольда получил как продолжение «Славянской хроники» Гельмольда из Босау († 1177): об этой преемственности Арнольд говорит в предисловии³². Кроме того, в некоторых рукописях они собраны вместе как две части одного произведения, и таким образом вторая часть наследовала название первой. Окончательно название было закреплено в издании Г. Х. Пертца³³.

Краткое содержание «Хроники» в целом можно найти в предисловии Лаппенберга³⁴. Для удобства читателя мы приводим краткое содержание семи книг, составляющих «Хронику», по современному исследованию³⁵:

1. Паломничество Генриха Льва на Святую Землю, выбор еп. Генриха Любекского, мученичество св. Фомы Кентерберийского.
2. Ссора Генриха Льва и императора Фридриха Барбароссы и изгнание герцога.
3. Правление Генриха Льва и описание византийских областей.
4. Крестовый поход Фридриха I и падение Иерусалима.
5. Последние годы правления Генриха, крестовый поход Генриха VI, крестовый поход в Ливонию, описание Апулеи.
- 6–7. Борьба между королем Оттоном и королем Филиппом, закончившаяся гибелью Филиппа и коронацией Оттона IV. Описание Египта и Сирии.

Нас будет интересовать только первая глава «Хроники» и более узко — описание публичного диспута, состоявшегося в Константинополе в апреле 1172 г. Делегация Генриха Льва, дойдя до столицы Византии по суше, далее отправилась на кораблях в Иерусалим. В Константинополе их торжественно принял император Мануил. Выяснение вопроса о *Filioque* не было главной целью похода, не имел этот вопрос и центрального зна-

³² *Arnoldus*. *Chronica Slavorum*, Prologus.

³³ Pertz 1868.

³⁴ Lappenberg 1869. S. 100 и далее.

³⁵ Kaljundi 2005.

чения для пребывания в Константинополе. Он служил как бы фоном для политических собеседований — ситуация, очень напоминающая некоторые современные богословские инициативы. С этим согласуется и контекст выступления аббата Генриха, который как бы экспромтом, когда другие, более значительные иерархи, не смогли убедить греческих церковных учителей признать латинскую точку зрения, произносит блистательную речь.

Арнольд замечает, что для еп. Конрада Вормского основной целью поездки было не паломничество, а переговоры о замужестве сына Фридриха Барбароссы и дочери Мануила Комнина³⁶.

Й. Фрид³⁷ утверждает, что поход и вовсе не был мирным паломничеством, а задумывался как крестовый поход. Герцог шел с большим войском³⁸, Фридрих Барбаросса говорил об этом предприятии как о задуманном во вред себе и империи, то есть уже не как о простом паломничестве³⁹. Норманнский летописец Роберт из Торины⁴⁰ пишет, что, «начав великое дело в Святой Земле, [Генрих Лев] осуществил бы начатое,

³⁶ “Nec pretereundum, quod dominus Wormaciensis huic itineri se sociavit, non peregrinationis gratia, sed legatione functus imperatoris ad regem Grecorum Manoe (sic!) pro filia ipsius filio suo matrimonio socianda. Veriustamen ob commodum ducis factum creditur, ut tam familiari legatione accepta benigne ducem rex Grecorum susciperet et benignius per terram suam ducatum ei preberet” (*Arnoldus. Chronica Slavorum* 1, 2) («Нельзя не заметить, что Вормский владыка присоединился к этому путешествию не ради паломничества, а как посланник императора к королю греков Мануилу для устройства супружества дочери последнего на сыне первого. Впрочем, вероятнее это было сделано для удобства герцога, чтобы король греков принял такое дружественное посольство благосклонно и позволил герцогу проследовать через свои земли»). Заметим, что Мануил Комнин называется, как и повсюду в «Хронике», королем греков (*rex Grecorum*), тогда как Фридрих Барбаросса — императором.

³⁷ Fried 1998. S. 111–187.

³⁸ “Heinric vor do to Jerusalem durch Krieken mit groter kraft” (L. Weiland. Hannover, 1876 (MGH. SVL 2)).

³⁹ См. свидетельства об этом Бенедикта из Петерборо и др. в статье Й. Фрида (Fried 1998).

⁴⁰ Robert de Torigny († 1186).

если бы не выступившие против король [Иерусалима] и тамплиеры»⁴¹. Если бы речь шла о паломничестве, то король, разумеется, не стал бы этому препятствовать, следовательно, имеется в виду «нескоординированная военная операция в неподходящее время»⁴². Наконец, византийский летописец ничего не сообщает ни о паломничестве, ни о Конраде Вормском. По его данным, саксонский герцог прибыл как посланник «немецкого короля» для примирения последнего с императором Мануилом.

Действительно, политическое противостояние Мануила Комнина и Фридриха Барбароссы из-за конкуренции империй и попыток василевса влиять на ситуацию в Италии создавало почву для конфликта. Мануил даже вел переговоры с папой Александром III, предлагая церковную унию в обмен на признание Византии единственной универсальной империей. Однако после 1170 г. ситуация изменилась, и византийский император был склонен искать союза с Фридрихом. Уже в 1170 г. в Константинополь приезжал для переговоров архиеп. Майнцский Христиан. Таким образом, несмотря на отсутствие указаний византийского летописца, участие в походе Конрада Вормского как представителя Фридриха Барбароссы, продолжившего переговоры двухлетней давности, выглядит вполне правдоподобным. Вероятно, епископ должен был также следить за действиями Генриха Льва в Константинополе и информировать Фридриха⁴³.

Вывод Й. Фрида состоит в том, что, начавшись как военный крестовый поход, экспедиция Генриха Льва закончилась как мирное паломничество или, во всяком случае, осталась таковой в воспоминаниях. «После падения Генриха, после взятия Иерусалима, после двух неудавшихся крестовых походов Штауфенов, после смерти императора и его жертвы [Генриха Льва], после всех переломных событий прошедших десятилетий было бы совершенно немыслимо помнить первоначальные желания и планы»⁴⁴.

⁴¹ Цит. по: Fried 1998. S. 122.

⁴² Fried 1998. S. 123.

⁴³ Ehlers 2008. S. 200, 203.

⁴⁴ Fried 1998. S. 123.

Исследователь даже высказывает гипотезу, что настоящей целью похода герцога был направленный против Византии союз с Иконийским султаном⁴⁵.

Присутствовал ли сам Арнольд при этом диспуте? Ездил ли он в паломничество со своим аббатом Генрихом? До последнего времени однозначного мнения среди исследователей не было. Многие были склонны ответить отрицательно⁴⁶: в пользу этого говорит схематичность повествования, путаница в географии и пр. Другие⁴⁷ считали участие Арнольда в путешествии возможным на основании некоторых подробностей описания, единства стиля повествования, а также отсутствии упоминаний о важных событиях этого времени, произошедших в Европе. Исследование Фрида, выводы которого принимает и Элерс, аргументирует отсутствие хрониста в экспедиции не только внешними деталями (географические, церемониальные подробности), но и логикой событий. Особый интерес представляет его обоснование того, что темой богословского диспута в Константинополе (если диспут имел место) было не *Filioque*⁴⁸.

Фрид обозначает круг латинских богословов и переводчиков, приезжавших в Константинополь: Петр из Вены, Гуго Этернианец, Гуго из Гонау, Бургундио, — выявляет сохранившуюся переписку между ними. Наиболее актуальными темами для ученых-богословов этого круга были: споры вокруг Гильберта Порретанского и места диалектики в богословии, толкование слов «*Отец Мой более Меня*» (Ин. 14, 28), Константинопольские Соборы 1166 и 1170 гг.⁴⁹ В это же время в Константинополе был завершен перевод «Физики» Аристотеля — книги, дошедшей до Парижского университета только через тридцать лет, но уже цитировавшейся Гуго из Гонау, первым из латинских ученых. Исходя из фрагментарной реконструкции интеллектуальной атмосферы

⁴⁵ Fried 1998. S. 127.

⁴⁶ См., например: Lorentzen 2001.

⁴⁷ Joranson 1938.

⁴⁸ Fried 1998. S. 124–128.

⁴⁹ Мейендорф И., протопр. 2000.

латинско-греческих отношений того времени, исследователь делает вывод о том, что темой диспута могли быть вопросы порретанской христологии, соотношение природы и ипостаси (Ин. 14, 28: «Отец Мой более Меня»), «физическая» картина мира или церковная уния, но никак не исхождение Святого Духа от Сына⁵⁰.

Обсуждая источники информации Арнольда, можно добавить, что описание чудесного спасения корабля⁵¹ можно, по аналогии с церковными текстами, воспринимать как рассказ от первого лица либо Арнольда (но тогда удивительна скромность хрониста, ни разу не упомянувшего себя), либо Генриха (что, напротив, означало бы еще большую нескромность), либо какого-то другого участника паломничества, близко знакомого хронисту, — возможность вполне вероятная ввиду узости круга действующих лиц⁵². Действительно, аббата Генриха должен был сопровождать кто-то из монахов его монастыря, впоследствии же он мог либо помогать Генриху в епархиальных делах, либо перейти в Иоанновский монастырь вместе с Арнольдом.

*De disputatione Grecorum et Heinrici abbatis*⁵³

Arnoldus. Chronica Slavorum 1, 5

Petrus Lombardus. Sententiarum libri

1. Igitur postmeridiem cum rex cum duce
letior esset, movit questionem domnus
Wormaciensis una cum Lubicense cum
litterationibus Grecorum de processione
Spiritus Sancti.

⁵⁰ Fried 1998. S. 127.

⁵¹ См. примеч. в начале этого раздела.

⁵² К этому же выводу склоняется и Элерс (Ehlers 2008. S. 199).

⁵³ *Arnoldus. Chronica Slavorum 1, 5* (издано в: MGH. SS 21, р. 119–120). Мы приведем соответствующую главу из «Славянской хроники»; места, заимствованные из сочинений Петра Ломбардского, приводятся параллельно. Разделение на параграфы и нумерация параграфов в скобках — наши.

2. Dicunt enim Graeci, Spiritum Sanctum procedere tantum a Patre et non a Filio⁵⁴ verbis Domini nimis adherentes, qui de processione Spiritus Sancti loquens ait: *Cum autem venerit Paracletus Qui a Patre procedit*, etc.⁵⁵ Opponentibus autem illis, quia Spiritus procedit a Filio sicut a Patre, quia Spiritus Sanctus est Patris et Filii⁵⁶ et,

Petrus Lombardus. Sententiarum libri 1, 14, § 2 (PL 192, 557) = lib. 1, dist. 14, cap. 1 (Petri Lombardi 1916. P. 90)

3. cum Spiritus Sancti gratia datur hominibus, profecto mittitur a Patre, mittitur et a Filio, procedit a Patre, procedit et a Filio, quia missio est ipsa Eius processio.

Cum Spiritus Sancti gratia datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et Eius missio est ipsa processio⁵⁷.

⁵⁴ У Петра Ломбардского: “Graeci tamen dicunt, Spiritum sanctum procedere tantum a Patre, et non a Filio” (*Petrus Lombardus* 1916. libri 1, 11, 1), который, в свою очередь, точно цитирует Гуго Сен-Викторского (*Hugo S. Victori. Summa Sententiarum* 1, 6 // PL 176, 52).

⁵⁵ Ин. 15, 26.

⁵⁶ Восходит к Августину: *Amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus (Augustinus Hippoensis. Contra Maximinum // PL 42, 770)*. Вероятно, источник заимствования, как и в других случаях, Петр Ломбардский (*Petrus Lombardus* 1916. libri 1, 13, 1).

⁵⁷ Цитируется, вероятно, по Абеяру, причем, судя по порядку слов, из “*Theologia Christiana*”: Cum Spiritus gratia datur hominibus profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio, procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et Eius missio ipsa processio est qua ex Patre procedit et Filio. (*Theologia Christiana*, lib 4. PL 178, 1309. См. также: *Introductio ad Theologiam* 2, 17 // PL 178, 1082 или *Sic et non Q. 24*). Исходный отрывок из Беды: Cum enim eiusdem Spiritus gratia datur hominibus, mittitur profecto Spiritus a Patre, mittitur et a Filio, procedit a Patre, procedit et a Filio, quia et eius missio ipsa processio est (est processio), qua (quia) ex Patre procedit et Filio (*Beda Venerabilis. Homilia* 16. *Post ascensionem* 2, 10 // PL 94, 182). Симметричная формулировка первый раз встречается у Григория Великого: Sed eius missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio (*Gregorius*

4. Gręcis ad huc contradicentibus, quasi plenis auctoritatibus nondum conclusi, abbas Heinricus, vir litteratissimus et facundissimus, modeste incoans: Non erretis, ait, o catholici et religiosi viri, dicentes Spiritum Sanctum tantum a Patre procedere, et non a Filio, quia plane procedit a Filio sicut a Patre.

Petrus Lombardus. Sententiarum libri 1, 11, § 1 (PL 192, 551) = lib. 1, dist. 11, cap. 1 (Petri Lombardi 1916. P. 77–79)

5. Quod negare hereticorum est.

Hic dicendum est, Spiritum Sanctum esse a Patre et Filio et procedere a Patre et Filio, quod multi haeretici negaverunt.

6. Quod enim de Utroque procedat, multis divinatorum eloquiorum testimoniis comprobatur⁵⁸.

Quod autem de Utroque procedat, multis divinatorum eloquiorum testimoniis comprobatur.

7. Dicit enim Apostolus: *Misit Deus Spiritum Filii Sui in corda nostra*⁵⁹.

Dicit enim Apostolus: *Misit Deus Spiritum Filii Sui in corda nostra*.

8. Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et ibi: *Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est Eius*⁶⁰.

Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et ibi: *Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est Eius*.

9. Ipse etiam Filius de Spiritu Sancto in Ewangelio ait: *Quem Ego mittam vobis a Patre*⁶¹.

Ipse etiam Filius de Spiritu Sancto dicit in Ewangelio: *Quem Ego mitto vobis a Patre*.

Magnus. Homiliae in Evangelia, hom. 26, 2 // PL 76, 1198 C). Ход мысли возводят к Августину: *Mitti est cognosci, quod ab illo (Patre) procedat (Augustinus Hipponensis. De Trinitate 4, 20, 29 // PL 42, 908)*.

⁵⁸ Ср. также: *Augustinus Hipponensis. De Trinitate 15, 26 // PL 42, 1092: Et multis aliis divinatorum eloquiorum testimoniis comprobatur Patris et Filii esse Spiritum*.

⁵⁹ Гал. 4, 6.

⁶⁰ Рим. 8, 9.

⁶¹ Ин. 15, 26.

10. Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur: *Spiritus Eius, Qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis*⁶².

11. Et ipse Christus dicit: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, Qui loquitur in vobis*⁶³.

12. Et alio in loco: *Quem mittet Pater in nomine Meo*⁶⁴.

13. His et aliis auctoritatibus ostenditur, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio.

14. Ad illud autem, quod de Evangelio opponitis, *Qui a Patre procedit*⁶⁷, ita respondemus, quia cum dicat in eo Veritas, *Spiritum Sanctum a Patre procedere*⁶⁸, non addit solo, et ideo etiam a se procedere non negat, sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad Eum solet referre, etiam quod Ipsius est, quia ex Illo habet.

Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur: *Si Spiritus Eius, Qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis*.

Et ipse Christus dicit: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, Qui loquitur*.

Et in alio loco: *Quem mittet Pater in nomine Meo*⁶⁵.

Et alibi ipse Filius de Spiritu Sancto ait: *De Patre procedit*⁶⁶.

His et aliis pluribus auctoritatibus ostenditur, quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit.

Ad illud autem, quod de Evangelio opponunt, respondemus ita: quia cum dicat in eo Veritas, *Spiritum Sanctum a Patre procedere*⁶⁹, non addit solo, et ideo etiam a se procedere non negat, sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad Eum solet referre etiam quod Ipsius est, quia ab Illo habet⁷⁰.

⁶² Рим. 8, 11.

⁶³ Мф. 10, 20.

⁶⁴ Ин. 14, 26.

⁶⁵ Там же. Ср. также: *Augustinus Hipponensis*. De Trinitate 15, 26 // PL 42, 1092: Et alio loco: *Quem...*

⁶⁶ Ин. 15, 26. Ср. также: *Augustinus Hipponensis*. De Trinitate 15, 26 // PL 42, 1093: Quia ipse Filius ait, *De Patre procedit*.

⁶⁷ Ср. Ин. 15, 26.

⁶⁸ Ср. Там же.

⁶⁹ Ср. Там же.

⁷⁰ Отрывок взят из конца первой главы (*Petrus Lombardus* 1916. libri 1, 11), значительная часть которой пропущена. Ср. также исходный текст Абеяра: "Quod autem opponunt Graeci euangelicam traditionem ad integram fidei disciplinam sufficere, nec quidquam ulterius

Petrus Lombardus. Sententiarum libri 1, 11, § 5 (PL 192, 552) = lib. 1, dist. 11, cap. 2 (Petri Lombardi 1916. P. 80)

15. Vēstri etiam doctores, unam eandemque sententiam esse intelligentes, quia Spiritus Sanctus dicitur procedere a Patre et Filio, et esse Spiritum Filii sicut Patris, professi sunt, Spiritum Sanctum procedere a Filio, sicut a Patre⁷¹.

16. Unde Athanasius in symbolo fidei: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Ecce Spiritum Sanctum a Patre dicit procedere et a Filio.

Unde etiam quidam eorum catholici doctores, intelligentes, unam eandemque fore sententiam praedictorum verborum, quibus dicitur Spiritus Sanctus procedere a Filio et esse Filii, professi sunt, Spiritum Sanctum etiam a Filio procedere⁷².

Unde Athanasius in Symbolo fidei: Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Ecce Spiritum Sanctum aperte⁷³ dixit procedere a Patre et Filio⁷⁴.

addendum esse praeter ea quae in uerbis continentur euangelicis, in se etiam ipsos sententiam proferunt, cum aiunt Spiritum a solo Patre procedere. Non enim Euangelium, cum a Patre procedere Spiritum dicit, “solo” adiungit quod ipsi apponunt, sed tantum modo a Patre dicit” (*Petrus Abaelardus. Theologia Christiana 4, 126 // PL 178, 1302*). Эта мысль присутствует уже у Гуго Сен-Викторского в отрывке, цитированном выше.

⁷¹ В сокращенном пересказе текста Петра Ломбардского исходный смысл почти не улавливается, настолько, что в немецком переводе «Славянской хроники» соответствующий отрывок говорит совершенно о другом.

⁷² Возможно, пересказ следующей мысли Абеяра: “Et hoc fortasse modo, sia solo Patre procedere Spiritum Graeci intelligant, eo ui delicit quod sic ab ipso sit quasi assummo et non existent eaballo, nulla est sententiae controversia, sedu erborum diuersitas. Certum quippe est et solam personam Patris hoc modo summam debere praedicari, et Spiritum ab ipso quoque esse sicut a Filio, qui ipsius quoque sicut et Filii Spiritus dicitur”.

⁷³ Можно предположить, что различие с текстом «Хроники» вызвано ошибкой при переписывании цитаты: слово “*aperte*” в данном контексте легко спутать с “*a Patre*” в рукописном оригинале, разумеется, без прописных букв.

⁷⁴ См. также у Абеяра: “Ubi quidem cum praemiserit Spiritum Sanctum a Patre et Filio esse atque subiunxerit ‘procedens’, manifeste docuit eum ab utroque procedere, cum ad utrumque

17. Item Iohannes Chrysostomus in homilia quadam sic ait: Iste est procedens a Patre et Filio, Qui dividit dona propria prout vult⁷⁵.

18. Item Cyrillus episcopus: Spiritus, inquit, Sanctus intelligitur per Se, secundum quod Spiritus est et non Filius, sed tamen non est alienus ab Eo. Spiritus enim Veritatis nominatur, et profluit ab Eo, sicut a Deo Patre.

19. Ecce etiam a vestris doctoribus aperta habetis testimonia, quibus Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis igitur lingua confiteatur Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio⁷⁷.

20. His aliisque auctoritatibus, maxime suis, non valebant contradicere magistri Græcorum, concedentes Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio.

Ioannes quoque Chrysostomus in homilia quadam de Expositione Symboli sic ait: Iste est Spiritus Sanctus procedens de Patre et Filio, Qui dividit dona propria, prout vult⁷⁶.

Item Cyrillus episcopus in Epistola Nestorio directa ait: Spiritus intelligitur per Se, secundum quod Spiritus est, et non Filius; sed tamen non est alienus ab Eo. Spiritus enim Veritatis nominatur et profluit ab Eo, sicut ex Deo Patre.

Ecce a doctoribus Graecorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio.

‘procedens’ retulerit sicut ‘esse’, praesertim cum non aliter a Patre Spiritus esse habeat quam procedendo” (Theologia Christiana).

⁷⁵ 1 Кор. 12, 11.

⁷⁶ У Петра Ломбардского и у Абеяра цитата приводится после отрывка из свт. Кирилла Александрийского.

⁷⁷ Флп. 2, 11. См. также *Petrus Abaelardus*. Theologia Christiana 4, 129 // PL 178, 1303: Item Cyrillus Alexandrinus episcopus in Epistola VIII, Nestorio directa, quae sic incipit “Reuerendissimo et Deo amantissimo” etc.: Si est, inquit, in subsistentia Spiritus spiritali, uel certe et intelligitur per se secundum quod Spiritus est et non Filius, sed tamen est non alienus ab eo. Spiritus enim ueritatis nominatur, [et est Christus ueritas] et profluit ex eo sicut denique ex Deo Patre.

«О диспуте между греками и аббатом Генрихом»

Арнольд. Славянская хроника, кн. 1, Петр Ломбардский. Сентенции гл. 5

1. Когда же после полудня король приятно проводил время с герцогом, Вормсский владыка вместе с Любекским поставили перед учеными греками вопрос об исхождении Святого Духа.

2. Ибо греки утверждают, что Святой Дух исходит только от Отца, но не от Сына, слишком прилепляясь в этом вопросе слову Господню, которое об исхождении Святого Духа говорит следующее: «*Когда же придет Утешитель, Который от Отца исходит* и т. д.⁷⁸. Те же возражали им, ибо Святой Дух исходит от Сына и от Отца, ибо Святой Дух — и Дух Сына и Дух Отца,

Петр Ломбардский. Сентенции. Кн. 1, раздел 14, § 2 (PL 192, 557) = lib. 1, dist. 14, cap. 1 (Petri Lombardi 1916. P. 90)

3. и поскольку благодать Святого Духа даруется людям, то Он действительно посылается от Отца, посылается и от Сына, исходит от Отца, исходит и от Сына, ибо ниспослание есть то же, что и Его исхождение.

Поскольку благодать Святого Духа даруется людям, то Он действительно посылается от Отца, посылается и от Сына, исходит от Отца, исходит и от Сына, ибо Его ниспослание есть то же, что и исхождение.

⁷⁸ Ин. 15, 26.

4. Так как греки продолжали на это возражать, все еще не убеждаясь полнотой доказательств, скромно начал говорить аббат Генрих, человек ученейший и красноречивейший: «Не обманывайтесь, — сказал он, — о христиане, люди религиозные, говоря, что Дух Святой только от Отца исходит, но не от Сына, поскольку равно исходит от Сына, как от Отца».

5. Отрицать это свойственно лишь еретикам.

6. То же, что от Обоих исходит, удостоверяется многими свидетельствами Священного Писания.

7. Так, апостол говорит: «Послал Бог в сердца наши⁷⁹ Духа Сына Своего»⁸⁰. Вот, здесь Он называется Духом Сына.

8. И в другом месте: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»⁸².

9. И Сам Сын о Духе Святом говорит в Евангелии: «...Которого Я пошлю вам от Отца»⁸⁴.

Петр Ломбардский. Сентенции.
Кн. 1, раздел 11, § 1 (PL 192, 551) =
lib. 1, dist. 11, cap. 1 (Petri Lombardi
1916. P. 77–79)

Здесь надлежит сказать о том, что Дух Святой от Отца и от Сына и что Он исходит от Отца и от Сына, что многие еретики отрицали.

То же, что от Обоих исходит, удостоверяется многими свидетельствами Священного Писания.

Так, апостол говорит: «Послал Бог в сердца наши Духа Сына Своего»⁸¹. Вот, здесь, Он называется Духом Сына.

И в другом месте: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»⁸³.

И Сам Сын о Духе Святом говорит в Евангелии: «...Которого Я пошлю вам от Отца»⁸⁵.

⁷⁹ Так в Вульгате.

⁸⁰ Гал. 4, 6.

⁸² Рим. 8, 9.

⁸⁴ Ин. 15, 26.

⁸¹ Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁵ Там же.

10. Духом же Отца Он назван, когда говорится: «*Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас*»⁸⁶.

11. И Сам Христос говорит: «*Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас*»⁸⁸.

12. И в другом месте: «*...Которого пошлет Отец во имя Мое*»⁹⁰.

13. Эти и другие свидетельства подтверждают, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына.

14. На то же, что вы противопоставляете нам из Евангелия, что «*от Отца исходит*»⁹³, мы отвечаем так: к тому, что говорит там Истина, что «*Дух Святой от Отца исходит*»⁹⁴, не добавляет «только» и, значит, не отрицает исхождение от Себя, но упоминает только Отца, поскольку имеет обыкновение возводить к Нему даже то, что принадлежит Ей Самой, поскольку Она приняла это от Него»⁹⁵.

Духом же Отца Он назван, когда говорится: «*Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас*»⁸⁷.

И Сам Христос говорит: «*Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить*»⁸⁹.

И в другом месте: «*...Которого пошлет Отец во имя Мое*»⁹¹.

И в другом месте Сам Сын говорит о Духе Святом: «*От Отца исходит*»⁹².

Эти и другие многие свидетельства подтверждают, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына.

На то же, что они противопоставляют из Евангелия, мы отвечаем так: к тому, что говорит там Истина, что «*Дух Святой от Отца исходит*»⁹⁶, Она не добавляет «только» и, значит, не отрицает исхождение от Себя, но упоминает только Отца, поскольку имеет обыкновение возводить к Нему даже то, что принадлежит Ей Самой, поскольку Она приняла это от Него»⁹⁷.

⁸⁶ Рим. 8, 11.

⁸⁸ Ин. 14, 26.

⁹⁰ Там же.

⁹² Ин. 15, 26.

⁹⁴ Там же.

⁹⁶ Ин. 15, 26.

⁸⁷ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹¹ Там же.

⁹³ Там же.

⁹⁵ Ср. Ин. 17, 7.

⁹⁷ Ср. Ин. 17, 7.

Петр Ломбардский. Сентенции.
Кн. 1, раздел 11, § 5 (PL 192, 552) =
lib. 1, dist. 11, cap. 2 (Petri Lombardi
1916. P. 80)

15. Ваши же церковные учителя, понимая как одно и то же определение, что Святой Дух называется исходящим от Отца и Сына и что Дух есть Дух Сына и Дух Отца, исповедили, что Дух Святой исходит от Сына, как и от Отца.

Поэтому даже некоторые из их общих учителей, понимая как одно и то же определение указанные выше слова, в которых Святой Дух называется исходящим от Сына и принадлежащим Сыну, исповедили, что Дух Святой исходит и от Сына.

16. Поэтому Афанасий [говорит] в Символе веры⁹⁸: «Дух Святой от Отца и Сына не произведен, не создан, не порожден, но исходит». Так, он говорит, что Святой Дух от Отца исходит и от Сына.

Поэтому Афанасий [говорит] в Символе веры: Дух Святой от Отца и от Сына не произведен, не создан, не порожден, но исходит. Так, он открыто говорит, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына.

17. Также Иоанн Златоуст в одной гомилии⁹⁹ говорит так: «Это Тот, Кто исходит от Отца и от Сына, разделяет Свои собственные дары, как желает».

Также и Иоанн Златоуст в одной гомилии о изложении символа говорит так: «Это Дух Святой, Который исходит от Отца и от Сына, разделяет Свои собственные дары, как желает».

⁹⁸ Имеется в виду Афанасиев Символ веры (*Quicumque vult*), произведение западного происхождения не ранее V в. До XVII в. авторство Афанасия Великого не подвергалось сомнению. Denzinger 1911. 74–75.

⁹⁹ В издании «Славянской хроники» цитируемая проповедь идентифицируется со 2-й гомилией Златоуста на Пятидесятницу: «v. Edit. Montfaucon. T. 2. P. 469BCD» (см.: MGH. SS 21. P. 120. Примеч. 52), то есть: *Johannes Chrysostomus*. In Pentecosten sermo 2 (CPG 4343.2; PG 50, 463–470, в частности 463–465), однако в греческом тексте точного соответствия латинской цитате нет. У Петра Ломбардского данная проповедь именуется “*de Expositione Symboli*”, что дало возможность издателям «Сентенций» (Petri Lombardi 1916. P. 80. Примеч. 6) установить источник цитаты: это проповедь, сохранившаяся только на латыни: *Expositio in Symbolum Apostolorum* (CPL 915.26; PL. Supplementum. T. 4. Col. 741). — Примеч. ред.

18. Также Кирилл епископ говорит: «Дух Святой мыслится Сам по Себе, поскольку Он именно Дух, а не Сын, однако Он не чужд Ему. Ведь Он называется Духом Истины и проистекает из Него, как и от Бога Отца»¹⁰⁰.

19. Вот, вы имеете от ваших учителей явные свидетельства, показывающие, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына. Итак, *всякий язык да исповедает*¹⁰¹, что Дух Святой исходит от Отца и от Сына.

20. Этим и другим доводам, главным образом, принадлежащим ему, греческие учителя не смогли противостоять и согласились, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына.

Также Кирилл епископ говорит в послании, адресованном Несторию: «Дух Святой мыслится Сам по Себе, поскольку Он именно Дух, а не Сын, однако Он не чужд Ему. Ведь Он называется Духом Истины и проистекает из Него, как и от Бога Отца».

Вот, мы имеем явные свидетельства от греческих учителей, показывающие, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына. Итак, *всякий язык да исповедает*¹⁰², что Дух Святой исходит от Отца и от Сына.

2. АНСЕЛЬМ ХАФЕЛЬБЕРГСКИЙ

Несколькими десятилетиями ранее, весной 1136 г., состоялось собеседование Ансельма Хафельбергского, который был послан в Византию как представитель императора Лотаря III. В 1149 г. по просьбе папы Евгения III Ансельм записал происходивший в константинопольских храмах св. Ирины и св. Софии публичный диспут между Ансельмом и митр. Никитой Никомидийским в виде трактата *“Anticimennon”*¹⁰³ *id est librum contrapositionum sub dialogo conscriptum ad venerabilem papam*

¹⁰⁰ *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 17, Cyrilli ad Nestorium de excommunicatione // PG 77, 118.*

¹⁰¹ Ср. Флп. 2, 11.

¹⁰² Ср. Там же.

¹⁰³ Ср. греч. ἀντικείμενον.

Eugenium”¹⁰⁴. Обсуждения касались вопросов *Filioque*, использования квасного хлеба или опресноков на Литургии, первенства папы и некоторых других вопросов. В силу близости по времени и по кругу обсуждаемых проблем описание греко-латинского диспута у Арнольда Любекского всегда оказывается соотнесенным в научной литературе с сочинением Ансельма Хафельбергского, а поскольку и по объему, и по значению, и по содержанию «Антикеймены» намного превосходят небольшой отрывок из «Славянской хроники», постольку исследование последней как свидетельства православно-католического богословского диалога обычно проходит в контексте изучения «Антикейменов». В связи с этим представляется необходимым обозначить основные тенденции изучения текста Ансельма и оценки его историчности — тему, занимавшая в последние десятилетия многих ученых.

Заметной и своеобразной чертой «Антикейменов» является нечастый для полемической литературы дух взаимного уважения и вдумчивого внимания к мнению противоположной стороны. Осознанная оценка этого подхода вложена автором в уста Никиты Никомидийского, противопоставляющего «смиренно и со скромностью» говорящему Ансельму «наглость латинян», его предшественников, которые «в своей надменности, шествующие в высокомерии речи, сотрясающие воздух шумными спорами... постарались... затемнить и даже по возможности подавить софистическими тучами великую мудрость»¹⁰⁵. «Проникнутые ясно выраженным мирным духом “Диалоги” неизменно воспринимаются как идеальный образец для позднейших (состоявшихся) и современных (еще ведущихся) экуменических переговоров»¹⁰⁶. «Ученые, занимающиеся греко-латинскими отношениями в Средние века, неизменно видели в дебатах Ансельма честные и чистосердечные попытки греческих и латинских участников открыть дверь компромисса»¹⁰⁷. «Наиболее привлекательная черта этих “Диалогов” — это дух любезности,

¹⁰⁴ *Anselmus. Anticimenon* // PL 188, 1139–1248.

¹⁰⁵ Перевод цитируется по изд.: Бармин 2006. С. 364.

¹⁰⁶ Gemeinhardt 2002. S. 519.

¹⁰⁷ Lees 1998. P. 285.

почтительности и даже дружбы, который мы в них встречаем. Оба протагониста сталкиваются в суровой борьбе; они полностью посвящают себя ей, ни на минуту не теряя чувства христианского единства и милосердия»¹⁰⁸. Впрочем, это не мешает «экуменисту» Ансельму называть собеседников еретиками¹⁰⁹ и в целом рассуждать во вполне классической парадигме.

В конце концов, митр. Никита признает западное учение о *Filioque* православным и отлагает его официальное принятие до «вселенского собора, торжественно собранного Западной и Восточной Церквами, по благословению святого Римского понтифика, признанного благочестивыми императорами»¹¹⁰ (замечательно, что множественность империй уже достаточно утвердилась в интеллектуальной среде на Западе. Впрочем, это едва ли не единственное место, где Мануил Комнин назван императором, обычно Ансельм пишет: «король греков» — *rex Graecorum*).

Несмотря на долгий срок, прошедший со времени описываемых событий, произведение имеет форму диалога, по-видимому, дословно воспроизводящего слова собеседников.

Долгое время достоверность и исторический характер сочинения Ансельма Хафельбергского не подвергался сомнению. Г. Аввакумов приводит характерное высказывание Роберта Тафта: «...общепринято, что Ансельм рассказывает о беседах настолько достоверно и честно, насколько он их помнил... поэтому я считаю невозможным пренебречь свидетельством Ансельма»¹¹¹ — и далее делает вывод относительно литургических особенностей в Греческой Церкви XII в.¹¹²

¹⁰⁸ Darrouzès 1965. P. 64.

¹⁰⁹ *Anselmus*. Anticimenon 3, 6 // PL 188, 1217A.

¹¹⁰ “Sed aliquod generale concilium occidentalis et orientalis Ecclesiae auctoritate sancti Romani pontificis, admittentibus piissimus imperatoribus celebrandum esset” (*Anselmus*. Anticimenon 2, 27 // PL 188, 1209B–1210A. См. также: PL 188, 1239, 1248).

¹¹¹ “It is generally agreed, that Anselm reports the discussion as faithfully and honestly as he remembered it... So I find it impossible to dismiss Anselm's testimony” (Taft 1987. P. 333). Подобную позицию занимал И. Конгар (Y. Congar), см.: Avvakumov 2002. S. 182.

¹¹² Avvakumov 2002. S. 180.

Однако, как показали В. Бергес (1956)¹¹³, Х. Й. Зибен (1979, 1984)¹¹⁴, Дж. Т. Лис (1998)¹¹⁵, диалоги второй и третьей книги «Антикейменов» зависимы, а часто и цитируют «Введение в богословие» Пьера Абеляра, «Богословские гомилии» Григория Богослова, сочинения Августина, Боэция и другие. При этом «два небольших места из творения Августина, два высказывания из “Понтификальной книги” и два разной величины рассуждения из третьей и пятой “Богословских гомилий” Григория Назианзина вложены автором в уста византийского предстоятеля»¹¹⁶. Кроме того, «один из пассажей в речи Никиты перенесен буквально из другого сочинения самого Ансельма, а именно из *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularum*»¹¹⁷. Кроме того, как установил Даррузэс¹¹⁸ по византийским источникам, в 1136 г. митрополитом Никомидийским был некто Константин.

Исходя из указанных аргументов, Зибен, а вслед за ним и Аввакумов, отрицают историчность второй и третьей книг «Антикейменов»: «В обеих книгах имеются не описания фактически состоявшихся богословских диалогов, а скорее литературные произведения с фиктивным диалогом, идейное ядро которого, по своей сути, может, разумеется, быть возведено к диалогу, состоявшемуся четырнадцатью годами ранее в Византии»¹¹⁹. «Историческим является только факт состоявшегося диалога. Больше ничего об историчности сообщений [Ансельма] сказать нельзя. Поскольку же содержание подобной литературы остается в каждом отдельном случае всегда спорным как исторический источник, следует воздерживаться от выводов, которые не находят подтверждения в других источниках.

¹¹³ Berges 1956.

¹¹⁴ Sieben 1979; Sieben 1984.

¹¹⁵ Lees 1998.

¹¹⁶ Бармин 2006. С. 370.

¹¹⁷ Avvakumov 2002. S. 183.

¹¹⁸ Darrouzès 1965.

¹¹⁹ Цит. по: Avvakumov 2002. S. 184.

Прежде всего «Антикеймены» никоим образом не могут быть первичным источником по византийским взглядам на спорные вопросы XII в., что, к сожалению, можно видеть в исследованиях до сегодняшнего дня»¹²⁰.

Впрочем, «из-за своих заимствований из других работ Ансельм ни в коем случае не должен оцениваться только как компилятор. В гораздо большей степени он был самостоятельно мыслящим автором, который использовал цитаты, исходя из своих замыслов. План его работы оригинален. Фиктивный характер его диалогов не умаляет значения «Антикейменов» как источника по истории отношений Греческой и Латинской Церквей. С осмотрительностью указанного выше характера можно использовать эту работу как источник не по византийской позиции, а по латинской реакции и точке зрения по отношению к грекам. В этом отношении богатая идейным содержанием работа Хафельбергского епископа имеет неоценимое значение, как и прежде»¹²¹.

И все же оценка Г. Аввакумова выглядит преувеличенно жесткой. Прежде всего, хотя «Антикеймены» и представляют собой диалог, стенограмму состоявшихся прений, практически никто в таком качестве их не воспринимал¹²². Более того, сам Ансельм пишет во вступлении: «Я сохранил, насколько мне позволила моя память, смысл публичных собеседований, которые я с достопочтенным и ученейшим архиеп. Никитой Никомидийским вел в Константинополе. Я сделал некоторые добавления как необходимые для изложения веры и подходящие для этого труда»¹²³. Любопытно, что А. В. Бармин¹²⁴ и переводчики «Антикейменов» на ан-

¹²⁰ Avvakumov 2002. S. 185–186.

¹²¹ Ibid. S. 186.

¹²² См. мнения Даррузеса, Дрезэке, Шрейбера, Бармина и др.

¹²³ “Conservavi autem, quantum memoria subministrabat, tenorem dialogi quem cum venerabili ac doctissimo archiepiscopo Nicodemiae Nechite in publico conventu apud urbem Constantinopolitanam habui, addens quaedam non minus fidei necessaria, quam huic operi congrua” (*Anselmus. Anticimenon. Prologus // PL 188, 1041A*).

¹²⁴ Бармин 2006. С. 372.

грийский язык¹²⁵ склонны перевести *tenor* как «настрой». Тогда получается, что Ансельм стремился передать лишь настрой и не заботился о фактическом воспроизведении собеседований, в то время как Г. Аввакумову удается перевести это слово как «дословный текст»¹²⁶, и в таком случае оказалось бы, что Ансельм умышленно искажает действительность.

Заслуживает внимания замечания Даррузеса, который, обсуждая границы «добавлений», относит к ним первую книгу с обсуждением церковного единства, осуществленного во множественности, а также допускает не очень существенное редактирование высказываний собеседников: наличие цитат латинского происхождения в репликах митрополита ему известно. Вместе с тем заслуженный посол Ансельм Хафельбергский «должен был располагать письменными записями, поскольку все собеседования сопровождалось писцами и переводчиками, среди которых известный переводчик Бургундио; в заключение все подписывались “*Holographi, quodest, totum scribatur*”¹²⁷,¹²⁸. Кроме того, Даррузес отмечает различие стилей у собеседников, а также сохранение иронических высказываний митр. Никиты. Все это позволяет с большой достоверностью говорить о наличии письменного отчета, который был составлен непосредственно во время собеседований и которым Хафельбергский епископ пользовался, редактируя его и дополняя.

А. В. Бармин также не соглашается с крайним критицизмом Зибена и Г. Аввакумова. Говоря об указываемых цитатах и заимствованиях, он замечает: «Почти все использованные последним [Ансельмом] в его работе сочинения: гомилии Григория Назианзина, произведения Боэция и Августина, Понтификальная книга, Трехчастная история, Псевдо-Исидоровы декреталии — могли быть ему известны и до беседы с византийским иерархом. Поэтому его обращение при споре к отдельным почерпнутым там сведениям, сверненным позже с первоисточниками,

¹²⁵ Criste 2010. P. 45.

¹²⁶ Avvakumov 2002. S. 181.

¹²⁷ *Anselmus*. Anticimenon // PL 188, 1248

¹²⁸ Цит. по: *Darrouzès* 1965. P. 60.

вряд ли исключено»¹²⁹. И далее: «Принадлежащее ему же [митр. Никите] во втором “Антикеймене” пожелание приспособлять свой разум к Священному Писанию могло быть услышано Ансельмом от византийского иерарха и так войти в написанное предположительно в 1138 г. “Апологетическое послание в защиту регулярных каноников”¹³⁰»¹³¹. «Поскольку же общий объем признанного заимствованным текста составляет едва ли двадцатую часть всего произведения, попытки поставить под сомнение историческую достоверность “Антикейменов” в целом представляются недостаточно обоснованными»¹³².

Хотя некоторая излишняя, на наш взгляд, изощренность отдельных аргументов А. В. Бармина лишает их полного правдоподобия, в целом с выводом следует согласиться.

Добавим также, что наиболее сильный довод о заимствовании текста, приводимый Г. Аввакумовым, связан с зависимостью последних глав второй книги «Антикейменов» (с 24 по 26) от «Введения в богословие» Абеяра. Но такое компактное добавление, возможно, не звучавших на собеседованиях аргументов вполне укладывается в общий замысел Ансельма, как он обозначил в предисловии¹³³.

Противоречивые данные о никомидийском митрополите также не являются достаточным основанием, чтобы признать Никиту «чисто вымышленной фигурой»¹³⁴. Все три переводчика собеседований были живы и обитали на Западе¹³⁵, Константин мог быть митрополитом Никомидийским в октябре, как это установил Даррузес, но не быть им в апреле 1136 г.¹³⁶

¹²⁹ Бармин 2006. С. 371.

¹³⁰ *Anselmus. Anticimenon* // PL 188, 1119–1140.

¹³¹ Бармин 2006. С. 372.

¹³² Там же.

¹³³ См. выше.

¹³⁴ Avvakumov 2002. S. 191, 367.

¹³⁵ Бармин 2006. С. 371.

¹³⁶ Там же.

Кроме того, сам Даррузес указывает на упоминания о нем, как об учителе Анны Комниной и церковном писателе наравне с Николаем Мефонским¹³⁷.

Для полноты картины отметим также признаваемую всеми правдоподобность исторических деталей и фактов, которые свидетельствуют, что Ансельм был человеком как минимум очень компетентным и хорошо ориентирующимся в византийском контексте. Так, он пишет о русских, что они «словно идиоты и невежды во всем Божественном Писании только по привычке подражают как бессмысленно, так и примитивно вашим (византийским) обрядам, поскольку они ваши соседи и ярмо империи несут рабски и со страхом»¹³⁸.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог рассуждению о формировании текста «Антикейменов» и его историчности, можно сказать, что, в отличие от Арнольда Любекского, Ансельм Хафельбергский был непосредственным официальным участником переговоров с греками, значительное время провел в Византии, сам проявлял значительный интерес к спорным вопросам богословия и имел возможность для обсуждения их в разных обстоятельствах, с разными лицами. В отличие от Арнольда, Ансельм, вероятно, пользовался протоколами заседаний, которые были им лишь дополнены и отредактированы. Наконец, научный и образовательный богословский уровень автора «Антикейменов» был несравненно выше уровня любекского аббата¹³⁹. И тогда как последний мог только слово в слово

¹³⁷ Darrouzès 1965. P. 60.

¹³⁸ “Quosdam in Asia, et Ruthenorum gentem, qui tanquam idiotae et ignari omnium divinarum Scripturarum sola consuetudine ritum vestrum tam irrationabiliter quam simpliciter imitantur, quoniam contigui habitatores vestri sunt, et iugum huius imperii cum formidine serviliter portent” (Anselmus. Anticimemon 3, 15 // PL 188, 1232B).

¹³⁹ «Просто начитанный человек», — пишет Шиллинг в предисловии к изданию: Schilling 1986. Он соглашается с оценкой Арбузова: «хорошее школьное образование» (Arbusow 1963. S. 5).

переписывать популярный учебник богословия, первый сравнительно свободно приспособливает авторитетные цитаты для целей изложения.

Общим у них следует признать свободное отношение к авторству идей и даже отрывков из сочинений предшественников, впрочем, общепринятое в то время. В наше время воспроизведение идей без ссылок на первоисточники воспринимается как действие близкое к краже, тогда же это было участием в традиции и труде, не имевшем значения частного. Даже в затронутом в нашей работе круге вопросов мы можем проследить, как хронист Арнольд переписывает фрагмент работы Петра Ломбардского. Петр Ломбардский берет за основу собственного текста сочинения своего учителя Пьера Абеляра, Абельяр обильно цитирует или пересказывает Августина, Беду Достопочтенного и других своих предшественников, Беда принимает формулировку Григория Великого, который также пересказывает Августина... Процесс этот был всеобщим, и оригинальность и значение мыслителя определяются не отсутствием заимствований, а широтой кругозора, творческим развитием мысли предшественников и их формулировок. Вспомним также, что карьера любого схоласта начиналась с комментирования «Сентенций» Петра Ломбардского.

И в данном случае общим для двух авторов является опора на сочинения Пьера Абеляра: у Арнольда — через посредство Петра Ломбардского, у Ансельма — напрямую, но фрагментарно. Уместно будет также отметить сохранение общей тональности, заданной Августином. Недаром Б. Обердорфер называет произведения Петра Ломбардского августинизмом с «дружелюбным интерфейсом»¹⁴⁰.

В отношении упоминавшегося выше вопроса об участии Арнольда в паломничестве Генриха Льва, установленное цитирование Петра Ломбардского меняет немного. Даже если Арнольд был в составе делегации и присутствовал во время переговоров, не имея письменного протокола и даже, вероятно, не обладая достаточным богословским образованием, чтобы свободно следить за аргументами спорящих, то через много лет

¹⁴⁰ “Ein benutzerfreundlich systematisierter Augustinismus” (Oberdorfer 2002. S. 183).

после описываемых событий он, очевидно, не мог дословно воспроизвести выступавших. В качестве исторического свидетельства речь аббата Генриха, приведенная Арнольдом, означает, что Генрих говорил хорошо, достаточно продолжительно и приводил много убедительных научных аргументов.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бармин 2006 — *Бармин А. В.* Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006. [*Barmin A. V. Polemika i skhizma. Istoriia greko-latinskikh sporov IX–XII vv. (Controversy and schism. The history of Greco-Latin disputes of the IX–XII centuries).* Moscow, 2006.]
- Мейендорф 2000, протопр. — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. [*Mejendorff J., protopresbyter.* Isus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox theology). Moscow, 2000.]
- Arbusow 1963 — *Arbusow L.* Colores rhetorici: eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten. Göttingen, 1963.
- Avvakumov 2002 — *Avvakumov Y. G.* Die Entstehung des Unionsgedankens: Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. В., 2002.
- Berges 1956 — *Berges W.* Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts // Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands. 1956. Bd. 5. S. 39–57.
- Damus 1872 — *Damus R.* Die Slavenchronik Arnold's von Lübeck // Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Alterthumskunde. 1872. Bd. 3. S. 195–253.
- Darrouzès 1965 — *Darrouzès J.* Les documents byzantins du XII-e siècle sur la primauté romaine // REB. 1965. Vol. 23. № 1. P. 42–88.
- Denzinger 1911 — *Denzinger H. J. D.* Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Friburgi Briscoviae, 1911.
- Dräseke 1901 — *Dräseke J.* Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz // ZKG. 1901. Bd. 21. S. 160–185.
- Ehlers 2008 — *Ehlers J.* Heinrich der Löwe: eine Biographie. München, 2008.

- Freund 2008 — *Freund S.* Symbolische Kommunikation und quellenkritische Probleme — Arnold von Lübeck und das Mainzer Pfingstfest von 1184 // Die “Chronik” Arnolds von Lübeck neue Wege zu ihrem Verständnis / Hrsg. S. Freund, B. Schütte. Frankfurt am Main — New York — Oxford [etc.], 2008 (Jenaer Beiträge zur Geschichte 10). S. 73–112.
- Fried 1998 — *Fried J.* Jerusalemwallfahrt und Kulturimport, Offene Fragen zum Kreuzzug Heinrichs des Löwen // Der Welfenschatz und sein Umkreis / Hsgb. J. Ehlers. Mainz, 1998. S. 111–187.
- Gemeinhardt 2002 — *Gemeinhardt P.* Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter. B. — New York, 2002 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82).
- Gemeinhardt 2005 — *Gemeinhardt P.* Der Filioque-Streit zwischen Ost und West // Vom Schisma zu den Kreuzzügen, 1054–1204 / Hsgb. P. Bruns, G. Gresser. Paderborn — München — W. — Zürich, 2005. S. 105–132.
- Grabkowsky 1993 — *Grabkowsky A.-T.* Abt Arnold von Lübeck // Recht und Alltag im Hanseraum. Gerhard Theuerkauf zum 60. Geburtstag / Hsgb. S. Urbanski, C. Lamschus, J. Ellermeier. Lüneburg, 1993. S. 207–231.
- Hucker 1988 — *Hucker B. U.* Die Chronik Arnolds von Lübeck als Historia Regum // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1988. Bd. 44. № 1. S. 98–119.
- Joranson 1938 — *Joranson E.* The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion // Medieval and historiographical essays in honor of James Westfall Thompson / Ed. J. L. Cate, E. N. Anderson. Chicago, 1938. P. 146–225.
- Kaljundi 2005 — *Kaljundi L.* Waiting for the Barbarians: the imagery, dynamics and functions of the Other in Northern German missionary chronicles, XI — early XIII centuries. Tartu, 2005 (Diss.).
- Kintzinger 1995 — *Kintzinger M.* Herrschaft und Bildung. Gelehrte Kleriker am Hof Heinrichs des Löwen // Heinrich der Löwe und seine Zeit Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Tl. 2 / Hsgb. J. Luckhardt, F. Niehoff. München, 1995. S. 99–203.
- Lorentzen 2001 — *Lorentzen T.* Bischof Heinrich I. von Lübeck. Leben und Wirkung // Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde. 2001. Bd. 81. S. 9–76.
- Mey 1912 — *Mey J.* Zur Kritik Arnolds von Lübeck. Leipzig, 1912 (Diss.).
- Oberdorfer 2001 — *Oberdorfer B.* Filioque Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. Göttingen, 2001 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96).

- Ohnesorge 1912 — *Ohnesorge W.* Zur neuesten Forschung über Arnold von Lübeck // Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen. 1912. Bd. 77. S. 427–450.
- Ott 1943 — *Ott L.* Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus // *Divus Thomas*. 1943. Ser. 3. Bd. 21. S. 159–186.
- Petersohn 1995 — *Petersohn J.* Die Kirchenpolitik Heinrichs des Löwen in der sächsischen Slawenmark // Heinrich der Löwe und seine Zeit Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Tl. 2 / Hsgb. J. Luckhardt, F. Niehoff. München, 1995. S. 144–148.
- Schreiber 1941 — *Schreiber G.* Anselm von Havelberg und die Ostkirche: Begegnung mit der byzantinischen Welt: morgenländisches und abendländisches Zönbium // ZKG. 1941. Bd. 60. S. 354–411.
- Scior 2002 — *Scior V.* Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck. B., 2002 (*Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters* 4).
- Scior 2004 — *Scior V.* The Mediterranean in the High Middle Ages: area of unity or diversity? Arnold of Lübeck's *Chronica Slavorum* // *Mobility and travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages* / Ed. R. Schlesier, U. Zellmann. Münster, 2004 (*Reiseliteratur und Kulturanthropologie* 1). S. 99–116.
- Sieben 1979 — *Sieben H.-J.* Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg // *Theologie und Philosophie*. 1979. Bd. 54. S. 219–251.
- Sieben 1984 — *Sieben H. J.* Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378). Paderborn — München — W., 1984.
- Staats 1998 — *Staats R.* Heinrich der Löwe und Byzanz: die ökumenische und kunsthistorische Bedeutung des Religionsgesprächs in Konstantinopel 1172. Wolfenbüttel, 1998 (*Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig* 5).
- Taft 1987 — *Taft R.* Water into wine: the twice-mixed chalice in the Byzantine Eucharist // *Mus.* 1987. Vol. 100. P. 323–342.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Criste 2010 — *Anselm of Havelberg*. Anticimenon: On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks / *Trasl.* A. Criste, C. Neel. Collegeville (Minn.), 2010 (*Cistercian studies series* 232).

- Lappenberg 1869 — *Arnoldi Chronica Slavorum* / Ed. J. M. Lappenberg. Hannoverae, 1869 (MGH. SRG 14).
- Pertz 1869 — *Arnoldi abbatis Lubecensis chronica a. 1172–1209* // *Historici Germaniae saec. XII. P. 1* / Ed. G. H. Pertz. Hannoverae, 1869 (MGH. SS 21). P. 100–250.
- Petrus Lombardus* 1916 — *Petri Lombardi libri IV sententiarum* / Studio et cura pp. collegii S. Bonaventurae. Secunda editio. Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1916.
- Schilling 1986 — *Arnold von Lübeck. Gesta Gregorii peccatoris* / Ed. J. Schilling. Göttingen, 1986.
- Weiland 1876 — *Weiland L. Sächsische Weltchronik, Eberhards Reimchronik von Gänder-sheim, Braunschweigische Reimchronik, Chronik des Stiftes S. Simon und Judas in Goslar, Holsteinische Reimchronik*. Hannover, 1876 (MGH. SVL 2).

Abstract

Solodov N., priest. “The Slavic Chronicle” by Arnold of Lübeck as a source of study of the Orthodox-Catholic dialogue in the XII century

The main content of the work is an analysis of the chapter “*De disputatione*” from the “Slavic Chronicle”. It is preceded by an introductory chapter indicating the context of the chronicle. Next is a discussion of the textological research of the last few years about the “Antikeimena” of Anselm Hafelberg. This book was perceived by a number of scientists as the most likely source of the “Slavic Chronicle”. In addition, the example of a monument, close in time and within a circle of sources, makes it possible to better understand the place of the “Slavic Chronicle” by Arnold of Lübeck among other polemical works of the time. Translation of the description of the dispute into Russian was done for the first time.

Keywords: Orthodox-Catholic dialogue, Arnold Lubecsky, Anselm of Hafelberg, *Filioque*.

ИЕРЕЙ АНТОНИЙ БОРИСОВ

АНГЛОЯЗЫЧНОЕ БОГОСЛОВИЕ XX ВЕКА: ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРЕДАНИЮ И ИСТОРИИ¹

УДК 261.8

Аннотация

Статья посвящена обзору богословско-этического наследия таких англоязычных теологов, как Роуэн Уильямс, Стенли Хауэрвас, Клайв Стейплз Льюис, Николас Лэш, Алистер Макграт. Автор указывает, что теологическая методология упомянутых исследователей, а также их отношение к богословию как таковому в целом не противоречат православной позиции. В рамках статьи доказывается, что среди влиятельных англоязычных богословов XX–XXI вв., представляющих различные христианские конфессии, есть те, кто считает необходимым вернуться к принципам историзма и традиции. Данное обстоятельство позволило им создать альтернативу как схоластическому, так и рационалистическому подходу к богословскому исследованию. Теологические программы представленных авторов предполагают духовную вовлеченность богослова-исследователя, укорененность в истории и традиции и, как следствие, придание академическому богословию «жизненного» характера.

Ключевые слова: межхристианский диалог, неопатристический синтез, богословская программа, история и богословие, церковное предание, экклесиология, Р. Уильямс, С. Хауэрвас, К. С. Льюис, Н. Лэш, А. Макграт.

Чрезвычайно важным событием для православного богословия XX в. стало возникновение концепции «неопатристического синтеза», создателем которой по праву можно назвать прот. Георгия Флоровского.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Богословы о богословии: метатеологические программы XX в.» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Основные принципы неопатристического синтеза были сформулированы отцом Георгием в 30-е годы, когда местом его основной деятельности был Свято-Сергиевский институт в Париже. Концепция Флоровского подразумевала, что православное богословие должно отвечать на вызовы современности. Но, в отличие от Владимира Соловьева или Николая Бердяева, Флоровский настаивал не на следовании современной философской методологии, а на возвращении к исконным принципам богословия, к его истокам — святоотеческому творчеству в период его расцвета². Квинтэссенция концепции неопатристического синтеза звучит так: «Вперед к отцам!» Следует отметить, что Флоровский призывал не к археологическим изысканиям, а к следованию идеалам византийских отцов, которые успешным образом осуществили христианизацию эллинизма. Для Флоровского и иных сторонников неопатристического синтеза было важным подчеркнуть, что православное богословие имеет прочное и универсальное основание в лице отцов, которое позволяет Православной Церкви дать ответ на современные вызовы и не потерять своей идентичности.

Впрочем, неопатристический синтез не следует идеализировать. По вполне обоснованным замечаниям, «византийский контекст», в котором жили и творили отцы «золотого века», в трудах отца Георгия Флоровского и его единомышленников по умолчанию признавался «идеальным»³. Еще одной претензией по отношению к неопатристическому синтезу, которую можно назвать вполне обоснованной, является то, что сосредоточение на христианском эллинизме привело последователей неопатристического синтеза к отвержению, например, семитской христианской традиции⁴: были фактически оставлены без внимания авторы, писавшие на сирийском и арабском языках. Таким образом, Флоровский и его единомышленники под историко-культурным контекстом понимали именно христианский эллинизм и ничто иное. Перед данным исследованием не стоит цель

² Оболевич 2016. С. 129.

³ См.: Иларион (Алфеев), игум. 2000. С. 88.

⁴ Там же. С. 86.

осуществить расширенное исследование принципов и истории развития неопатристического синтеза. Упоминание данной концепции обусловлено тем, что в ее рамках был поставлен вопрос о важности связи богословия с историей и невозможности полноценной деятельности ученого-богослова вне исторического контекста, пусть и истолкованного своеобразно.

Флоровский был единственным, кто был убежден в том, что «историчность» весьма важна для богословия. Параллельно с неопатристическим синтезом в Римско-католической церкви развивалось франко-бельгийское движение «новая теология», представленное сразу двумя крупными богословскими школами: иезуитской — в Лион-Фурвьере (Франция) и доминиканской — в Лё Сольшуар (Бельгия). Представители данных школ, в частности доминиканец Ив Конгар и иезуит Жан Даниэлу⁵, настоятельно подчеркивали необходимость исторической составляющей для богословия. Католические богословы, участники движения «новая теология», указывали на безжизненность схоластики как метода и призывали, подобно Флоровскому, вернуться к истокам богословской мысли — через наследие Фомы Аквината к святоотеческому преданию. Знаковым в этом смысле стала программная статья Жана Даниэлу «Направления современной религиозной мысли», в которой он ставит неутешительный диагноз схоластике и указывает на ценность истории для богословия: «Историчность и субъективность побуждают богословскую мысль к развитию. И совершенно ясно, что эти категории чужды схоластической теологии»⁶.

История для Даниэлу и «новой теологии» в целом не есть просто восстановление исторического контекста или попытка «очистить» церковное учение от различных «мифов», к чему стремилась протестантская теология в конце XIX — середине XX вв. Историчность богословия как для Флоровского, так и для «новой теологии» означала приобретение богословием жизненного статуса, возврат к Преданию в возвышенном

⁵ О непосредственном знакомстве Флоровского с творчеством Даниэлу см. издание: Флоровский Г., прот. 1998. С. 80–106.

⁶ Danielou 1946. Цит. по: Реати 2002. С. 67.

понимании данного термина. «Обновленное в глубоких источниках религиозной жизни, оживотворенное контактом с современной философией, богословие, чтобы оставаться живым, должно, наконец, отвечать и третьей потребности: ему необходимо учитывать потребности души»⁷.

Интуиция относительно необходимости истории и подлинного Предания для богословия, возникшая на территории Франции в первой половине XX в. одновременно в православии и католицизме, не стала исключительным явлением франкоязычного ареала.

Перед данным исследованием поставлена задача выявить, насколько упомянутая интуиция о необходимости истории и Предания для богословия присуща англоязычному богословию XX—XXI вв. Необходимо отметить, что такие «экстремальные» направления богословской мысли, как феминистская или политическая теология, были принципиально оставлены за рамками статьи. Также не рассматриваются в статье и концепции, созданные в рамках надконфессиональных движений, например радикальная ортодоксия Джона Милбанка⁸. Таким образом, данная публикация посвящена обзору богословско-этического наследия англоязычных теологов: Роузена Уильямса, Стенли Хауэрваса, Клайва Стейплза Льюиса, Николаса Лэша, Эндрю Лаута, Алистера Макграта, — которые представляют различные христианские конфессии, что, однако, не препятствует им следовать общей теологической методологии возврата богословия к принципам историзма и традиции. В некоторых случаях данный возврат осуществлялся непосредственно под влиянием православных авторов.

Так, докторская диссертация Роузена Уильямса⁹, бывшего архиепископа Кентерберийского и одного из наиболее значимых англиканских

⁷ Реати 2002. С. 66.

⁸ Loudovikos 2008. P. 142.

⁹ Роуэн Даглас Уильямс, барон Уильямс Ойстермаутский (род. 1950) — британский богослов, англиканский епископ и общественный деятель, в 2002—2012 гг. архиепископ Кентерберийский. В настоящее время профессор Кембриджского университета. Автор многочисленных публикаций в области христианского богословия.

богословов современности, посвящена наследию еще одного участника неопатристического движения — В. Н. Лосского¹⁰. По замечанию Уильямса, «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» дали ему, тогда еще юному студенту Уэдэм-колледжа Оксфордского университета, ощутить две предельно важные для него вещи. Первая заключалась в том, что без «непрерывной традиции, представленной Православной Церковью, любое современное обсуждение святоотеческого наследия будет бедным и неверное ориентированным»¹¹. И вторая — в том, что святоотеческие «богословские формулировки» должны быть «укоренены в молитвенном, аскетическом и литургическом опыте Церкви»¹².

Соприкосновение с творчеством Лосского открыло Уильямсу богатство русской богословской традиции. Из огромного ряда отечественных богословов и мыслителей, как кажется, наиболее симпатичен Уильямсу свт. Филарет (Дроздов). С одной стороны, Уильямс подчеркивает нарочитую бессистемность взглядов Московского святителя, который был чужд философских систем и построений. Британский богослов даже сравнивает Филарета с Тертуллианом, который отверг Афины и избрал Иерусалим. Свт. Филарет, однако, не дает Уильямсу возможности назвать себя «иррациональным». Англиканский богослов находит у Московского святителя чрезвычайно важный для себя методологический критерий. А именно — библеизм как необходимое условие осознанной духовной жизни и фундамент для богословских построений. По мнению Уильямса, «Писание служит для свт. Филарета средством спасения от “хаоса индивидуализма”»¹³.

Диссертация, посвященная творчеству Лосского, стала началом научно-богословской деятельности Уильямса. Подчеркивая на ее страницах важность истории и Предания для достижения богословской цели, цельности,

¹⁰ О влиянии Лосского на Уильямса см.: Williams 2000. Цит. по: Уильямс 2004. С. 7.

¹¹ Уильямс 2009. С. 5.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 272.

Уильямс отчасти остался верен своим убеждениям, став во главе Англиканского сообщества. «Отчасти» потому, что нельзя замолчать факт поддержки Уильямсом рукоположения в священник сан открытых гомосексуалистов, что явно не имеет никакого отношения к древнецерковному Преданию. Об изменившемся понимании принципов богословия свидетельствует, например, текст лекции «Что такое ересь сегодня», прочитанной 6 ноября 2010 г. в диоцезе Личфилд. На первый взгляд, Уильямс все так же подчеркивает важность для Церкви сохранять свою историчность — не столько в плане соблюдения определенных обрядов или традиций, сколько в стремлении следовать Преданию как единственно верной форме христианского самосознания. Ересь, для Уильямса, есть прежде всего отказ от этого укорененного в историзме самосознания, или ортодоксии. «Ортодоксия — это, в первую очередь, не система вещей, в которые вы должны верить, ортодоксия — это полнота и богатство понимания»¹⁴. Однако Уильямс оговаривается, что «ортодоксию» следует рассматривать «как инструмент, а не как самоцель...», «ортодоксия» не есть нечто статичное¹⁵. Таким образом, он указывает, что «прежние методы испытывают все большее давление», потому «христианство должно сказать новое слово», которое, например, может быть выражено в изменении взглядов на половую принадлежность англиканских клириков. Говоря, что «ортодоксия» — это «диалог» со Христом, а также с окружающим миром¹⁶, Уильямс указывает на то, что приходится допустить, что англиканская «ортодоксия» может и должна меняться для достижения полноценного диалога с миром, в том числе в сторону признания гомосексуализма.

В целом же в богословском плане методология Уильямса, по его собственным словам, следует Фридриху Шлейермахеру¹⁷. Однако, в отличие

¹⁴ *Williams R.* What is heresy today? URL: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/568/archbishops-lecture-what-is-heresy-today> (дата обращения 16.06.2017).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Уильямс 2004. С. 11.

от немецкого теолога, Уильямс предпочитает говорить не о трех типах богословия (поэтическое, риторическое и научное), а о трех его стилях: описательном, коммуникативном и критическом¹⁸, — которые должны гармонично дополнять друг друга. Описательный стиль богословских исследований, с точки зрения Уильямса, является наиболее традиционным, или классическим. Такой стиль характерен для Библии, близок он и современному богословию. Так, например, именно описательного стиля придерживается Ганс Урс фон Бальтазар в своей «Теоэстетике», когда желает не убедить читателя в своей правоте и не дискутировать с ним, а «явить полноту видения той “славы”, разговору о которой посвящено богословие»¹⁹. Одним из главных недостатков описательного стиля служит то, что он предназначен для аудитории, уверенной в правоте автора. Для тех, кто находится еще вне христианской традиции, необходим иной стиль — «коммуникативный», «цель которого — “перевод” христианского благовестия на язык внешнего мира»²⁰. Данный методологический прием, с точки зрения Уильямса, также прошел апробацию еще в древности: им пользовались Ориген и Климент Александрийский, указанный стиль применялся и западными схоластами, «взявшими на вооружение» Аристотеля, но не в «чистом» виде, а истолкованного арабскими и иудейскими мыслителями.

«Очищающую» функцию осуществляет для богословия «критический стиль». Его время наступает, с точки зрения Уильямса, в тот момент, когда богословие либо замыкается в привычной для себя социокультурной традиции, либо слишком увлекается «переводом» себя с целью понимания иной аудиторией. Заново осмыслить себя, вернуться к истокам — «дело критического богословия, полного сомнений и рефлексии, неизменно внимательного к собственным неясностям и натянутостям»²¹. Критический

¹⁸ Уильямс 2004. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 12.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 13.

стиль в идеале приводит «к возрождению описательного богословия через указание на непостижимую таинственность своего предмета, на тщетные попытки языка описать недоступное никакому пониманию и воображению. Так замыкается круг, и все начинается сначала»²².

Значимым фактором для полноценного занятия богословием для Уильямса является внутреннее состояние исследователя. С одной стороны, он указывает на важность участия богослова в литургической жизни, с другой — на его стремление работать над своим внутренним миром. Уильямс указывает «на необходимость смирения, даже покаяния в богословии: мы говорим истину, поскольку она дана нам в дар, однако наше собственное жизненное и молитвенное свидетельство может быть и не святым, и не истинным; мы говорим истину, однако не должны пытаться овладеть ею или заключить ее в своих словах — напротив, следует позволить ей владеть нами и образовывать нас в соответствии с глубинами божественной красоты»²³.

Уильямс, как и многие британские богословы его поколения, несомненно испытали на себе влияние писателя и богослова Клайва Стейплза Льюиса²⁴, в произведениях которого можно найти внимательное отношение к богословию как к живому проявлению христианского Предания в области практической нравственности. Первым опытом работы в жанре апологии христианской нравственности для Льюиса является изданная в 1940 г. книга «Страдание» (в оригинале «Проблема боли» — “*The problem of pain*”). Льюис обращается в ней к проблеме теодицеи и пытается согласовать идею всемогущества Бога и допущение Богом зла

²² Уильямс 2004. С. 13.

²³ Там же. С. 8.

²⁴ Клайв Стейплз Льюис (англ. Clive Staples Lewis; 1898–1963) — британский писатель, литературовед и богослов. Один из наиболее влиятельных религиозных мыслителей XX в. Автор произведений в жанре христианской апологии: «Просто христианство», «Чудо», «Страдание» и др. О связи Льюиса с Православной Церковью см. в издании: Борисов А., свящ. 2016.

и страдания в мире. Разрешение данной антиномии Льюис находит в личности Христа. Собственно, главная мысль «Страдания» содержится в эпиграфе к данному произведению: «Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него»²⁵. Страдание для Льюиса есть, с одной стороны, следствие наличия у человека свободной воли. Человек по своей воле приводит в мир зло и боль. С другой стороны, страдания — это вполне естественный путь к Богу. «Разные дороги ведут к Христу. Но не забыть бы, что все они проходят через Голгофу»²⁶. Здесь необходимо вновь указать на присущую многим инославным богословам XX в. идею определяющей для духовной жизни человека роли следования за Христом.

В творчестве Льюиса также можно найти указание на важность историзма для веры, ключевого значения для христианства — возврата к общему наследию «разделенных христиан». В 1942–1944 гг. Льюис выступал на радио ВВС с беседами, посвященными христианству и отношению христианина к окружающей реальности. Тексты этих радиобесед были в 1952 г. оформлены Льюисом в качестве книги «Просто христианство» с небольшими дополнениями. В данном произведении Льюис поставил перед собой задачу описать христианство как таковое без учета его конфессиональных различий. Сам автор обозначил цель написания книги «Просто христианство» следующим образом: «С того самого момента, как я стал христианином, я всегда считал, что лучшая и, возможно, единственная услуга, какую я мог бы оказать моим неверующим ближним, — это объяснить и защитить веру, которая была общей и единой почти для всех христиан на протяжении всех времен»²⁷.

Мысли об уважении к ортодоксии, о внимательном отношении к историческим корням богословия присутствует не только у Льюиса. В значительной мере подобным отношением к богословию «пропитано»

²⁵ Льюис 1992. С. 125.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 263.

творчество еще одного влиятельного англоязычного богослова современности — профессора исторического богословия Оксфордского университета и богословской школы Нью-Джерси Алистера Макграта²⁸. Макграт пытается поспорить с диагнозом, поставленным современному протестантизму, — «замороженные христиане». Макграт призывает взглянуть по-новому, в духе Карла Барта, на классический для протестантизма девиз: “Ecclesia reformata et semper reformanda”²⁹.

Реформация для Макграта, балансирующего между англиканством и кальвинизмом, должна быть продолжена, но выдержана в духе длительного возвращения к церковным истокам. «Сегодняшняя Церковь должна беспрестанно подвергаться критической оценке и питаться возвращением к своим корням в апостольских временах. Это не исторический романтизм, основанный на том убеждении, что раньше было лучше, чем сейчас. Скорее, это сознание того, что Церкви в первую очередь необходимо напоминать о смысле ее существования здесь, дабы однажды это помогло ей вновь обрести чувство долга и цели в мире»³⁰. Таким образом, подобно Дитриху Бонхёфферу с его «Этикой», Макграт увязывает богословие и практическую жизнь христианина. Для Макграта перманентная реформация церковной жизни и богословия непременным образом означает возвращение христианства в состояние жизнеспособности. Именно жизненности, с точки зрения Макграта, не хватает западному богословию на современном этапе.

У богословия, соглашается Макграт, в данный момент имеются, как минимум, две большие проблемы:

²⁸ Макграт Алистер (род. 1953) — британский христианский богослов, англиканский священник. Бывший профессор исторического богословия Оксфордского университета. В настоящее время заведует кафедрой богословия, миссии и образования в департаменте образования и профессиональной подготовки Кингс-колледжа в Лондоне и является главой Центра теологии, религии и культуры.

²⁹ «Церковь реформированная, но всегда требующая реформ». — *Примеч. ред.*

³⁰ McGrath 1995. P. 154–155.

1. «Большинство современной богословской литературы написана в таком стиле и таким языком, который чужд подавляющему большинству ее потенциальных читателей»³¹.
2. «Большинство современной богословской литературы рассматривает вопросы, имеющие мало отношения к проблемам христианского общества»³².

Решить указанные проблемы, с точки зрения Макграта, возможно, лишь преодолев «родовую» травму западного богословия, верно обозначенную В. Н. Лосским, который говорит о произошедшем в Западной церкви «рассечении между личным опытом и общей верой, между личной жизнью и жизнью Церкви»³³, когда «души, не находя достаточной пищи в богословских “Суммах”, с жадностью искали рассказов об индивидуальном мистическом опыте»³⁴. Макрат, подобно Барту и Бонхёфферу, подчеркивает связь между догмой и этикой, важность укорененности жизни христианина в историческом Предании Церкви. Подобно Бонхёфферу, Макрат указывает на гармоничное сочетание «Иакова и Павла» — добродетельной жизни и смиренной веры в Бога — и вслед за Бартом подчеркивает несостоятельность поисков «исторического Иисуса». Увлечшись поисками «очищенного от мифов» образа Иисуса, христиане с большой долей вероятности могут потерять истинного Христа.

Интересными представляются рассуждения Макграта относительно методологии богословского исследования. Макрат соглашается с устоявшейся схемой разделения богословских отраслей специализации: библейское, систематическое, историческое, пастырское, философское богословие. Однако указывает на неоправданность сосредоточения исключительно на методе богословского исследования. В целом, Макрат

³¹ McGrath 1995. P. 157.

³² Ibid.

³³ Лосский 2010. С. 21.

³⁴ Там же. С. 22.

соглашается с позицией постлиберальных теологов, для которых «озабоченность методом похожа на прочистку горла перед выступлением: это может продолжаться лишь до тех пор, пока вы не начнете терять слушателей»³⁵. Макграт указывает на важность личной позиции ученого-богослова в его научных изысканиях. Сравнивая «пристрастный» и нейтральный стили богословского исследования, он склоняется к первому. В пользу «пристрастного богословия» Макграт приводит три довода, которые, с его точки зрения, имеют, с одной стороны, практическое подтверждение, с другой стороны, позволяют ответить на заявленные выше обвинения в безжизненности современного христианского богословия. Наиболее слабый довод основан на небесспорном, но имеющемся опыте латиноамериканской «теологии освобождения», участники которой «подвергли суровой критике идею “академической отрешенности”, считая ее серьезным препятствием делу достижения социальной справедливости и политических преобразований»³⁶.

Гораздо большего внимания заслуживают остальные два довода Макграта в пользу «пристрастного» стиля богословского исследования. Богословие, с его точки зрения, как и любая научная область, на современном этапе является «жертвой» мифа о якобы нейтральном характере академической науки. По мнению Макграта, ученый, в том числе богослов, неспособен преодолеть собственную субъективность. Те же исследователи, которые нарочито «pretendуют на отрешенность (научную — А. Б.), в действительности действуют как рабы своих скрытых предубеждений»³⁷. Наиболее убедительным доводом, с точки зрения Макграта, в пользу профессиональной приверженности богослова-исследователя является сама природа богословия, которая служит интеллектуальной «оболочкой» для веры того или иного сообщества. Таким образом, источником существования богословия можно назвать веру, выраженную в «провозглашении,

³⁵ McGrath 1997. Цит. по: Макграт 1998. С. 86.

³⁶ Ibid. P. 99.

³⁷ Ibid. P. 100.

молитве и поклонении»³⁸. «Если эти действия порождают богословие и если богослов не провозглашает веру, не молится Богу и не поклоняется воскресшему Христу, он или она не могут по-настоящему понять, что же такое богословие»³⁹, — заключает Макграт.

Спор о том, каким должно быть богословие — нейтральным или «пристрастным», по мнению британского исследователя, привел к тому, что возникли два типа учебных заведений: университеты, где изучается внеконфессиональное богословие (часто в формате религиоведения), и церковные семинарии, сосредоточенные на изучении традиционного конфессионального вероучения. С точки зрения Макграта, и тот и другой формат имеет право на существование, но то, что «значительное число крупных богословов, включая таких видных европейских римско-католических богословов, как Ганс Урс фон Бальтазар и Ив Конгар, вообще никогда не преподавали в университетах»⁴⁰, служит для Макграта доказательством большей ценности традиционного подхода к богословскому исследованию.

Историзм, укорененность в Предании как некий гарант цельности богослова и его творчества имеет важное значение и для свящ. Эндрю Лаута⁴¹. В программной статье «Раскрытие тайны: эссе о природе богословия» ЛAUT задается вопросом о том, насколько полезно для богословия разделение на специальности и что в принципе понимается под богословием в современной университетской системе. ЛAUT, по сути, приходит к тем же выводам, что и В. Н. Лосский, который изложил свою позицию в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви»: изначальная целостность богословия стала утрачиваться в западной традиции уже в XII в. — в период зарождения схоластики.

³⁸ McGrath 1997. P. 99.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. P. 100.

⁴¹ Эндрю ЛAUT — православный богослов и священник. Заслуженный профессор Даремского университета. Член Британской академии. Один из наиболее авторитетных специалистов в области византийской святоотеческой письменности.

Если в творчестве Фомы Аквинского Лаут еще видит гармонию веры и разума, то уже в творчестве Скота и Оккама мы можем проследить интеллектуальные спекуляции, не имеющие какой-либо опоры в святоотеческой традиции. Реакцией на появление такого академического, оторванного от живой истории богословия стало возникновение так называемого «аффективного» мистицизма и, как следствие, увлечение духовной индивидуальностью. Потерянную целостность, с точки зрения Лаута, можно восстановить, лишь вернувшись опять же к принципам исторического Предания, которое было в католицизме подменено на схоластику. Указанная подмена, по замечанию Лаута, привела к тому, что лишенное корней предание западных конфессий не смогло выдержать натиск идеологии Просвещения⁴². Западное общество пережило метаморфозу, переродившись из общества, в котором убежденность в существовании Бога имела бы «по умолчанию», в общество, где теперь царствует неопределенное отношение к морали и нравственности.

Лаут вполне соглашается с Уильямсом и Макратом в том, что богословие не может быть сведено исключительно к интеллектуальной деятельности. «Отрезанное от движения сердца к Богу, богословие оказывается в вакууме: ибо где его предмет? Где Тот Бог, с Которым оно имеет дело? Даже если Бога и можно достичь разумом, даже если естественное богословие возможно, то подлинное богословие все равно ни за что нельзя будет заключить в столь узкие рамки. Ведь богословие, в отличие от религиоведения, имеет дело со Священным Писанием, с традицией, с догматическим развитием, с историей Церкви — со всем тем, что довольно естественно для христианина, для того, кто верует»⁴³. Для Лаута современное понимание богословия в значительной мере отличается от того смысла, который вкладывали в слово *θεολογία* святые отцы «золотого века». Тем более, не могло идти речи о так называемом «богословии родительного падежа» — богословии достоинства, богословии общества, богословии

⁴² Louth 1989.

⁴³ Ibid.

пола. Θεολογία в ее первичном понимании означала рассуждение о тайне Святой Троицы и использовалась как способ вербализации полученного в молитве опыта θεωρία — созерцания Божественного мрака.

Итак, богословие в святоотеческом контексте подразумевало постижение тайн Божества, в отличие от οἰκονομία, целью которой было понять, в каком соотношении находится Бог и тварный мир. Несмотря на имевшееся разделение (на θεολογία и οἰκονομία), святоотеческий подход к богословию, безусловно, подразумевал личностную вовлеченность человека. Данный фактор «субъективности» был поставлен под сомнение с наступлением эпохи Просвещения и возникновением актуального в академическом понимании научно-исследовательского метода. Молитва, уникальный опыт молитвы теперь «компрометирует “объективность” богословия как рационального занятия. Основа расшаталась: предмет богословия отступает и смещается. Богословы стали больше заниматься друг другом и меньше Богом, Который является традиционным объектом их исследования»⁴⁴.

Лаут, всячески отстаивающий историчность богословия, относится при этом с большим скепсисом к современной методологии научного исследования. Историко-критический метод, который теперь используется по умолчанию и в богословских научных изысканиях, построен на принципе скепсиса по отношению к объекту исследования. Современная наука, по мнению Лаута, находится в состоянии «кризиса уверенности», распространившегося и на богословие. Ученый сегодня обязан ставить под сомнение каждый элемент того исследования, которое он осуществляет. Но если данный принцип подходит для естественных наук, то для гуманитарных дисциплин и богословия, в частности, последствия данного подхода могут оказаться фатальными. Опасность ситуации в полной мере осознавалась Т. С. Элиотом, который писал: «Кто-то заметил: “Писатели прошлого далеки от нас потому, что мы знаем гораздо больше, чем они”. Именно так. Только знаем-то мы именно то, что создали они»⁴⁵.

⁴⁴ Louth 1989.

⁴⁵ Зарубежная эстетика 1987. С. 172.

Богословие и как элемент жизни Церкви, и как научная отрасль обязано обладать преемственностью. Современная методология научного исследования может лишить богословие его «историзма», фундамента Предания, на котором оно покоится. Ведь сегодняшний ученый, по мнению Лаута, привык смотреть на исследуемый материал «сверху вниз», препарировав его, вычленив и убирая те элементы, которые не удовлетворяют принятой им концепции. Историко-критический метод был создан для того, чтобы добавить ясности в научную картину мира, сделать ее более объективной. Но по отношению к богословию и всей религиозной традиции в целом он привел к «освобождению» верующего человека от «того, что не вписывается в довольно узко определенное, рационалистическое предприятие»⁴⁶.

В рамках университетской системы преодолеть эту неопределенность и вернуть целостность образовательной системе и системе мысли студентов может только богословие, но укорененное в истории и Предании. Об этом свойстве богословия как университетской дисциплины ярко высказывается профессор Кембриджского университета католик Николас Лэш⁴⁷ в инаугурационной речи "*Doing Theology on Dover beach*". Лэш проводит аллюзии на поэму Мэтью Арнольда "*Dover beach*" («Дуврский берег»), которая представляет собой образец викторианского восприятия мира как целого. Лирический герой «Дуврского берега» воспринимает окружающую его действительность со спокойствием и внутренней целостностью. Лэш в своей речи указывает, в духе Аквината, на необходимость воспринимать богословие как вершину человеческой мысли и, исходя из этого, подчеркивает ключевую роль теологии как учебной дисциплины в университетской среде.

Лэш ставит под сомнение концепцию современной системы британского образования, которая подразумевает так называемую «внеконфес-

⁴⁶ Louth 1989.

⁴⁷ Лэш Николас (род. 1934) — бывший католический священник. Доктор богословия (Doctor of Divinity) и профессор Кембриджского университета. Родной брат православного богослова и переводчика архим. Ефрема (Лэша).

сиональную теологию», что в итоге приводит к превращению богословия в религиоведение. Лэш, аналогично Макрату, настаивает на значении личностного подхода к исследуемому предмету. Лэш утверждает, что богословие должно иметь критический характер, но не в смысле скептического отношения к Богу и религии, а в смысле неравнодушия богослова к тематике, которую он рассматривает. Для Лэша изучение теологии неразрывно связано с религиозной практикой. Религиовед, с его точки зрения, свободен от исполнения тех религиозных постулатов, которые он исследует, но богослов обязан в своей жизни сочетать интеллектуальную и практическую составляющие, обладать целостностью, описанной Мэтью Арнольдом в его поэме «Дуврский берег»⁴⁸.

Указание на укорененность богословия в традиции и предании имеется и у Стенли Хауэрваса⁴⁹, одного из наиболее авторитетных американских богословов современности. Для Хауэрваса характерно крайне скептическое отношение к эпохе Просвещения и ее влиянию на христианское богословие. «Когда-то, — пишет Хауэрвас, — христианская этика не существовала»⁵⁰, поскольку до наступления эпохи Просвещения христианские богословы не проводили разницы между этикой и теологией. Мыслители эпохи Просвещения попытались вычленив этическую составляющую из религии, убрав последнюю. В этом смысле для Хауэрваса является знаковым Эммануил Кант с его концепцией категорического императива.

Эпоха Просвещения поставила под сомнение если не необходимость существования богословия, то уж точно его общественный характер. Как верно подмечает Хауэрвас, сегодня человек не может говорить о Боге как таковом, он может лишь описывать свой личный опыт

⁴⁸ Lash 1979. P. 8.

⁴⁹ Хауэрвас С. (род. 1940) — американский реформатский богослов и мыслитель. В прошлом профессор Университета Дьюка (США), теперь профессор теологической этики в университете Абердина (Шотландия). По версии журнала Time — наиболее влиятельный американский богослов начала третьего тысячелетия.

⁵⁰ Hauerwas, Berkman 2001. P. 64.

переживания Бога. По причине такого подхода «христианство оставляет чувство замаскированного гуманизма»⁵¹. Те богословы, которые пытаются противостоять подобному пониманию христианства, подчас скатываются в так называемую натуральную теологию. Они, по мнению Хауэрваса, начинают описывать религию как «самое великое из всех врожденных чувств», а богословие как «единственную науку, которая занимается Бесконечным Бытием»⁵². Оба подхода — и внерелигиозно-этический, и «натуралистический» — для Хауэрваса являются бесперспективными. Внерелигиозной этике не нужно христианство. Тем более оно не нужно тому, кто верит в достаточность врожденного религиозного чувства.

Для Хауэрваса задача богословия состоит не в том, чтобы рассказать каждому то, что он уже знает. Современный человек в целом и так осведомлен о наличии «общечеловеческих ценностей» и присущего каждому достоинства личности. Задача христианского богослова, с точки зрения Хауэрваса, — быть свидетелем Того, Кого он знает и в Кого верит, — Бога, Который открывается как Отец, Сын и Святой Дух⁵³. Причем это свидетельство не может и не должно быть универсальным. Для Хауэрваса ценность христианского богословия состоит в его «историчности», а значит, «частности». Бог стал человеком в определенный момент истории, родился в определенном месте от определенной девушки. Частности, которыми наполнено христианское богословие, его «историзм» делают его жизненным и выгодно отличают от универсального, проще говоря, рафинированного подхода к восприятию действительности, навязанного эпохой Просвещения.

Позиция Хауэрваса не была принята некоторыми представителями англоязычной богословской среды. К примеру, Джеймс Густафсон обвинил Хауэрваса в том, что его (Хауэрваса) подход приводит к «изо-

⁵¹ Hauerwas, Berkman 2001. P. 64.

⁵² Hauerwas 2001. P. 26.

⁵³ Hauerwas, Berkman 2001. P. 93.

ляции христианства», «не позволяет ему сделать шире мир науки и культуры»⁵⁴. В своем ответе Хауэрвас подчеркивает, что его нежелание делать богословие частью интеллектуальной системы эпохи Просвещения совершенно оправданно. И заключается в том, что сторонники так называемого «рационального» подхода на самом деле живут мифом. То, что рационально для оксфордского профессора, совершенно не рационально для китайского фермера. Хауэрвас подчеркивает, что не собирается низводить богословие до небогословских «рациональных» стандартов. Исследователь не отвергает рациональность как таковую. Бог создал человека разумным и способным постигать мир при помощи интеллекта. Но было бы ошибочным мыслить, что любое достижение человеческой мысли должно автоматически становиться «приговором для богословских воззрений»⁵⁵.

Подобно Карлу Барту, Хауэрвас не высказывается против академического богословия, но утверждает необходимость сочетания интеллектуальной и духовной активности. Богословие, для Хауэрваса, не может и не должно быть внеконфессиональным, богослову необходимо находиться в связи со своей общиной, поскольку богословие по своей природе совершенно практично и есть не что иное, как ответ на вероучительные вопросы общины. Внеконфессиональное богословие, которое занимается отвлеченными предметами, для Хауэрваса является безжизненным и, как следствие, нежизнеспособным. Указанные взгляды привели к тому, что, как и в случае с Бартом, книги Стенли Хауэрваса обыкновенно вызывают оживленную реакцию богословской общественности, а сам Хауэрвас в результате получил следующую характеристику: «Хауэрвас — прежде всего интеллектуальный провокатор современного богословия»⁵⁶.

Подведем итог. Применение в западной академической среде по отношению к богословию принципов научной методологии, начало создания

⁵⁴ Hauerwas, Berkman 2001. P. 93.

⁵⁵ Ibid. P. 98.

⁵⁶ Elshtain 2001.

которой было положено в эпоху Просвещения, вызвало двойкий эффект. С одной стороны, это привело к внутреннему выхолащиванию богословия, его превращению в академическую дисциплину «не для всех», а в ряде случаев — в религиоведение. С другой стороны, попытка лишить богословие конфессиональной принадлежности, «корней» в области истории и предания, вызвала реакцию со стороны целого ряда мыслителей, которые проявили самое внимательное отношение к вопросам «историзма» богословия и его традиционности. Данная интуиция оказалась свойственной богословам Православной Церкви из числа сторонников неопатристического синтеза. В Католической церкви подобное отношение к богословию было свойственно участникам так называемого богословия возрождения, или новой теологии. В первую очередь здесь необходимо назвать Жана Даниэлю и Ива Конгара.

Англоязычное богословие также не осталось чуждым стремлению вернуть богословию основание в виде истории и укорененности в конфессиональной традиции. На данную необходимость указали представители различных конфессий: Р. Уильямс, К. С. Льюис, А. Макграт (англикане), Н. Лэш (католик), священник Э. Лаут (православный), С. Хауэрмас (реформат).

Данные богословы руководствовались и руководствуются общим желанием вернуть богословию его жизненный статус, с тем чтобы богословие, в свою очередь, вернуло себе «стержневое» значение и как университетская дисциплина, и как интеллектуально-духовная сфера человеческой деятельности. Для этого богословие должно прекратить заниматься интеллектуальными спекуляциями и вновь обратиться к насущным проблемам, опять стать формой ответа на конкретные вопрошания конфессии. Для указанных мыслителей занятие богословием немислимо и без глубокого личностного отношения исследователя к избранному предмету. Таким образом, можно указать на факт отчасти возрожденного в англоязычной академической среде древнего принципа соотношения богословия и молитвенной практики богослова.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Борисов А., свящ. 2016 — *Борисов А., свящ.* Льюис Клаив Стейплз // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 21–26. [*Borisov A., priest.* L'iuvis Klaiv Steiplz (Lewis Clive Staples) // Pravoslavnaia Entsiklopediia (Orthodox encyclopedia). 2016. Tom 42. P. 21–26.]
- Зарубежная эстетика 1987 — *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.*: Тракаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г. К. Косикова. М., 1987. [*Zarubezhnaia estetika i teoriia literatury XIX–XX vekov: Traktaty, stat'i, esse* (Foreign aesthetics and theory of literature XIX–XX centuries: Treatises, articles, essays) / Sostaviteli, obshchaia redaktsiia i vstupitel'naia stat'ia G. K. Kosikova. Moscow, 1987.]
- Иларион (Алфеев), игум. 2000 — *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 7–9 февраля 2000 г. Материалы. М., 2000. С. 76–107. [*Ilarion (Alfeev), hegumen.* Sviatootecheskoe nasledie i sovremennost' (Patristic heritage and modernity) // Pravoslavnoe bogoslovie na poroge tret'ego tysiacheletia. Bogoslovskaiia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Moskva, 7–9 fevralia 2000 goda. Materialy (Orthodox theology at the beginning of the third millennium. Theological conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, February 7–9, 2000. Materials). Moscow, 2000. P. 76–107.]
- Лосский 2010 — *Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. [*Losskii V. N.* Ocherki misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie (Essays on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology). Sergiev Posad, 2010.]
- Льюис 1992 — *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда / Сост. Н. Л. Трауберг. М., 1992. [*Lewis C. S.* Liubov'. Stradanie. Nadezhda / Sostavitel' N. L. Trauberg. Moscow, 1992.]
- Макрат 1998 — *Макрат А.* Введение в христианское богословие. К., 1998. [*Makkrat A.* Vvedenie v khristianskoe bogoslovie (Introduction to Christian theology). Kiev, 1998.]
- Оболевич 2016 — *Оболевич Т.* «Вперед к отцам» вместе с эллинами? Размышления на полях книги «Георгий Васильевич Флоровский» // ВФ. 2016. № 6. С. 125–133. [*Obolevich T.* "Vpered k ottсам" vmeste s ellinami? Razmyshleniia na poliakh knigi "Georgii Vasil'evich Florovskii" // Voprosy filosofii (Questions of philosophy). 2016. № 6. P. 125–133.]

- Реати 2002 — *Реати Ф.* Бог в XX в.: Человек — путь к пониманию Бога / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб., 2002 (Западное богословие XX в.). [*Reati F.* Bog v XX v.: Chelovek — put' k ponimaniyu Boga (Man — a path towards understanding God) / Perevod s ital'ianskogo Yu. A. Romasheva. Saint Petersburg, 2002 (Zapadnoe bogoslovie XX v.).]
- Уильямс 2004 — *Уильямс Р.* О христианском богословии. М., 2004. [*Williams R.* O khristianskom bogoslovii (On Christian theology). Moscow, 2004.]
- Уильямс 2009 — *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. К., 2009. [*Williams R.* Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika (Theology of V. N. Lossky: exposition and criticism). Kiev, 2009.]
- Флоровский Г., прот. 1998 — *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. [*Florovsky G., prot.* Dogmat i istoriia (Dogma and history). Moscow, 1998.]
- Daniélou 1946 — *Daniélou J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // Études. 1946. Vol. 79. № 249. P. 5–21.
- Elshstain 2001 — *Elshstain J. B.* America's Best // Time. 2001. September 17.
- Hauerwas 2001 — *Hauerwas S.* With the Grain of the Universe: the Church's Witness and Natural Theology: Being the Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in 2001. Grand Rapids (Mich.), 2001.
- Hauerwas, Berkman 2001 — *Hauerwas S., Berkman J. et al.* The Hauerwas reader. Durham (NC), 2001.
- Lash 1979 — *Lash N.* Doing theology on Dover beach. L., 1979.
- Loudovikos 2008 — *Loudovikos N.* Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy // Encounter between eastern orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word / Ed. A. Pabst, C. Schneider. Farnham, 2008. P. 141–156.
- Louth 1989 — *Louth A.* Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology. Oxford, 1989.
- McGrath 1995 — *McGrath A.* Theologiae proprium subiectum: Theology as the critic and servant of the Church // The Bible, the Reformation and the Church: Essays in Honour of James Atkinson / Ed. W. P. Stephens. Sheffield, 1995 (Journal for the study of the New Testament. Supplement series 105). P. 150–165
- McGrath 1997 — *McGrath A.* Christian theology: an introduction. Oxford, ²1997. См. рус. пер.: Макрат 1998.

Williams 2000 — *Williams R.* On Christian theology. Oxford, 2000. См. рус. пер.: Уильямс 2004.

Abstract

Borisov A., priest. English language theology of the XX century: a return to tradition and history

This article is dedicated to an overview of the theological and ethical heritage of English-speaking theologians such as Rowan Williams, Stanley Hauerwas, Clive Staples Lewis, Nicholas Lash and Alistar McGrath. The A. points out that the theological methodology of the mentioned researchers, as well as their relation to theology does not conflict with the Orthodox position. The A. proves that among the influential English theologians of the XX and XXI centuries, representing various Christian denominations, there are those for whom it was necessary to return to the principles of historicism and tradition. This circumstance allowed them to create an alternative to both the scholastic and the rationalistic approaches to theological study. The theological programs of these authors assume a spiritual involvement of a theologian-researcher, rooted in history and tradition, and as a result, an involvement that gives academic theology of the status of a “living” discipline.

Keywords: interfaith dialogue, neo-patristic synthesis, theological program, history and theology, sacred tradition, ecclesiology, R. Williams, S. Hauerwas, C. S. Lewis, N. Lash, A. McGrath.

ПАТРОЛОГИЯ

ДИАКОН СЕРГИЙ КОЖУХОВ

«НЕОХАЛКИДОНИЗМ»
И МНЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНЫХ
О НЕМ НА ПРИМЕРЕ ИОАННА
КЕСАРИЙСКОГО ГРАММАТИКА

УДК 232 (239)

Аннотация

Термин «неохалкидонизм» является продуктом современной патрологической науки. Этим понятием Ж. Лебон обозначил позицию защитников Халкидонского Собора и его учения о двух природах во Христе как направление богословского мышления в области христологии в V–VII вв., чтобы показать связь Собора с богословием свт. Кирилла, развивавшегося в полемике с монофизитами. «Неохалкидонизм» был воспринят в качестве технического термина и другими исследователями. Значение термина зачастую понимается как указание на некое «новое» халкидонское учение, которое отходит от самого халкидонского учения, что на самом деле является неверным. Излагая точки зрения разных исследователей, автор статьи показывает, что истинный неохалкидонизм, или Кириллов халкидонизм, ни в чем не противоречит свт. Кириллу и Халкидонскому Собору.

Ключевые слова: неохалкидонизм, Кириллов халкидонизм, Халкидонский Собор, Грамматик, Кирилл Александрийский, Лебон, Мёлле, Ришар, Хелмер, Грильмайер, Дель Оссо, Мейендорф, одна природа во Христе, две природы во Христе.

ВВЕДЕНИЕ

Термины «халкидонизм» и «неохалкидонизм»¹ были введены в употребление католическим ученым, профессором Лувенского католического университета монсеньором Жозефом Лебоном (1879—1957). В своей монографии, посвященной севирианскому монофизитству², он обозначил ими два пути развития христологической мысли Кирилловой и халкидонской христологии и средств защиты халкидонского догмата в V—VI вв. В полемике с севирианами³ последователи Халкидонского Собора не имели единого мнения о том, каким образом необходимо защищать учение Халкидона. Одни были совершенно закрыты для какой-либо формы компромиссов, как, например, монахи Акимиты⁴, а другие были склонны к диалогу с оппонентами, например: Иоанн Грамматик⁵, Скифские монахи⁶,

¹ Перечислю лишь некоторые исследования: Moeller 1951b. P. 637—720; Grillmeier, Bacht 1951; Helmer 1962; Gray 1982. P. 61—70; Uthemann 1997a. P. 373—413; Uthemann 1997b. P. 54—117; Dell'Osso 2010; Мейендорф И., протопр. 2000. С. 13—99.

² Lebon 1909.

³ Так называемые умеренные монофизиты, родоначальником которых был Севир (ок. 465—538), еп. Антиохийский (512—518). Относительно Севира Антиохийского и севириан, помимо вышеуказанной монографии Ж. Лебона, см.: Lebon 1951. P. 425—580; Chesnut 1976; Severus of Antioch on the Trinity // StP. 1993. Vol. 24. P. 360—372; Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 21—153; Давыденков О., свящ. 2007.

⁴ Монастырь акимитов (*ἀκοιμήται* — неусыпающие) был одним из важнейших форпостов на Востоке в конце V — начале VI вв. при защите Халкидонского Собора. На этот период приходится и так называемая Акакианская схизма (484—519) между Востоком и Западом, вызванная тем, что патр. Константинопольский Акакий (472—488) принял «Энотикон» (484) (см.: Schwartz 1934).

⁵ Об Иоанне Кесарийском см.: Moeller 1951a. P. 683—688; Moeller 1977. P. 593—600; Richard M. Introduction // *Iohannes Caesariensis. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M Aubineau. Louven, 1977. P. V—LVIII (CCSG 1); Halleux de 1977. P. 593—600; Сидоров 1988. С. 81—99.

⁶ Монахи из Скифии: Максентий Иоанн, Леонтий, Ахилл, Маврикий. Около 518 г. они прибыли в Константинополь. Ими впервые была предложена формула “*Unus de Trinitate*”

император Юстиниан⁷. Первые — строгие халкидониты, признающие только халкидонскую формулу «две природы», вторые — помимо халкидонского «в двух природах», принимали формулу единой природы и других формулировок свт. Кирилла Александрийского. Иоанн Грамматик явился одним из первых, кто прибегнул к синтезу халкидонской христологии и формул свт. Кирилла, став одним из выразителей традиции, которая легла в основу нового халкидонского богословия. Он одним из первых предложил формулу «воипостасного единства»⁸, ставшую одним из характерных формул неохалкидонского богословия. Ввиду обширности материала мы рассмотрим мнения современных ученых о неохалкидонизме на примере Иоанна Грамматика, чтобы видеть наиболее конкретный случай применения терминологии и христологических формул, которые свойственны и другим авторам, причастным к этой полемике.

1. ЖОЗЕФ ЛЕБОН И ЕГО ТЕОРИЯ «НЕОХАЛКИДОНИЗМА»

По мнению Ж. Лебона, «неохалкидонизмом»⁹ является попытка последователей Халкидонского Собора использовать весь корпус сочинений и формулировок свт. Кирилла Александрийского для обоснования халкидонского учения о двух природах¹⁰ с употреблением разных христо-

passus est carne». Об их деятельности и богословии см.: McGuckin 1984. P. 239–255; Grillmeier, Hainthaler. 1995. P. 317–338.

⁷ Schwartz 1960; Simonetti 1985; Macdonald 1995.

⁸ Историю термина *ἐνυπόστατον* см.: Gleede 2012.

⁹ Этот термин впервые употребил Ж. Лебон в монографии (см. по сноске — «неохалкидонизм»), что послужило причиной его дальнейшего употребления в богословской науке (см.: Lebon 1909. P. 119–123, 155–163, 507, 522).

¹⁰ Известно, что на Халкидонском Соборе отцы использовали формулу «в двух природах» св. папы Льва из его *“Tomus ad Flavianum”*, оставив Кириллову формулу «из двух природ», чтобы ясно провести границу между учением Собора и ересью Диоскора Александрийского и Евтихия, которые так же, как и сами отцы Собора, принимали формулу «из двух природ». По этой же причине были обойдены молчанием анафематизмы

логических формул. Начало этого «движения» в своей активной фазе восходит к концу V — началу VI вв. К неохалкидонитам бельгийский ученый причисляет Иоанна Скифопольского (еп. ок. 536–548)¹¹, Иоанна Кесарийского (конец V — первая половина VI вв.) и Леонтия Византийского (конец V — первой половине VI вв.)¹². В двух других последующих статьях Ж. Лебон возвращается к теме неохалкидонизма, включая и других авторов в перечень неохалкидонитов по тем же критериям. К таковым он причисляет: Гераклиона Халкидонского (еп. ок. 510–527), Македония Константинопольского (еп. 495–511)¹³, св. Ефрема Антиохийского (еп. 526–544)¹⁴. Ж. Лебон говорит, что «неохалкидонизм» не изменил христологию Халкидонского Собора, но на базе халкидонского учения о двух природах и при помощи философии Аристотеля предложил «научное» учение о воплощении, которое мы используем и сейчас¹⁵.

По мнению бельгийского ученого, Грамматик сделал попытку, следуя учению о двух природах, интерпретировать Кириллову формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» в халкидонском смысле, то есть совершенно противоположном севирианскому пониманию, поэтому, по мнению Ж. Лебона, первый и самый важный тезис Иоанна Кесарийского заключался в том, что эта формула должна быть понимаема именно

свт. Кирилла в третьем послании «К Несторию» (здесь свт. Кирилл также употребляет формулы: *κατὰ φύσιν, καθ' ἑνωσιν φυσικῆν* или *ἐνωθεὶ κατὰ φύσιν* (см.: *Cyrillus. Alexandrinus. Epistula tertia. ad Nestorium* // АСО 1, 1, 1 / Ed. by E. Schwartz. В., 1938. Р. 36, 11) и формула *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. М. Ришар ставит появление флорилегиев с цитатами из текстов свт. Кирилла в прямую зависимость от полемики вокруг формул «из двух природ» / «в двух природах» (см. ниже).

¹¹ Об Иоанне Скифопольском см.: Balthasar, von 1940. S. 16–38; Rorem, Lemoreaux 1998.

¹² Назовем лишь некоторые: Otto 1977; Daley 1993. Р. 239–265; Gray 1985. Р. 151–154; Krausmüller 2001 Р. 637–657; Относительно публикаций К. Делья Оссо см. ниже.

¹³ Относительно этих двоих см.: Moeller 1951b. Р. 652–657.

¹⁴ Lebon 1914. Р. 197–214.

¹⁵ Lebon 1909. Р. 522.

в дифизитском смысле, но не в монофизитском. В противном случае она могла бы разрушить различие между Божеством и человечеством во Христе¹⁶. По мнению Грамматика, говорит Ж. Лебон, сам свт. Кирилл вкладывал такой же смысл в эту формулу. Основываясь на этом, Иоанн утверждал, что нет никакой разницы между высказываниями: «единая природа Слова воплощенная» и «две природы соединенные нераздельно»¹⁷. Доказательством тому, по мнению Иоанна Грамматика, является второе послание «К Суккенсу», где свт. Кирилл полемизирует с теми, кто не допускает формулу «единая природа Бога Слова воплощенная», но принимают лишь формулу «в двух». Этим примером Ж. Лебон стремится показать, что Иоанн предпочитал употреблять в полемике с Севером более поздние послания свт. Кирилла¹⁸, где тот ясно говорит о двух природах во Христе.

¹⁶ Иоанн Кесарийский интерпретирует Кириллову формулу «единая природа» в смысле «единой ипостаси», которая идеально вписывается в учение Халкидонского Собора о двух природах во Христе. Для этого он использует формулу *μία ὑπόστασις σεσαρκωμένην* (см.: *Iohannes Caesariensis. Opera quae supersunt* / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Louven, 1977. Contra Monophysitas. P. 64, 114–115 (CCSG 1)). Вполне возможно, что Иоанну Кесарийскому было известно мнение св. Прокла Константинопольского касательно формулы «единая природа», которая понималась им в смысле «единой ипостаси». Прот. Иоанн Мейендорф говорит, что термин «ипостась» совершил первое робкое проникновение в область христологии благодаря «Посланию к армянам» св. Прокла Константинопольского. Прокл, говорит он, уже сознательно предпочитал говорить *μία ὑπόστασις* вместо *μία φύσις*. После Халкидона это различие позволило богословам пользоваться правильной терминологией для обозначения как единства, так и двойственности во Христе. Св. Прокл говорит: «Я благочестиво научен и знаю единого Сына, исповедую единую ипостась Бога Слова воплотившуюся» (см.: Мейендорф И., протопр. 2000. С. 30. Примеч. 47). На эту тему более подробно см.: Rompay 1985. P. 425–449.

¹⁷ Lebon 1909. P. 155.

¹⁸ Lebon 1909. P. 157. Ж. Лебон говорит о четырех письмах: «К Акакию Милетинскому», «К Евлогию Константинопольскому» и о двух письмах «К Суккенсу Диокесарийскому» и также о так называемой «Формуле единения» 433 г. с восточными епископами.

На этом основании Ж. Лебон видит в «неохалкидонизме» начало нового развития халкидонской христологии. Он выделяет здесь такой момент, как употребление всех текстов свт. Кирилла Александрийского. Это касается прежде всего 12-ти анафематизмов из третьего послания к Несторию, о которых Халкидонский Собор сознательно умолчал; также одновременного использования двух христологических формул: «одна природа» / «две природы» — для согласования халкидонской доктрины с Кирилловой христологией; использование философии Аристотеля, а именно его категорий для богословских формулировок. По мнению Ж. Лебона, Иоанн Кесарийский является первым богословом VI в., который попытался использовать все тексты и весь терминологический аппарат свт. Кирилла Александрийского для формулировки халкидонской веры. Таким образом, Ж. Лебоном были намечены первые контуры, определяющие границы «неохалкидонизма». Эта теория была развита далее последующими исследователями в области патрологических исследований.

2. ШАРЛЬ МЁЛЛЕ

Французский ученый Ш. Мёлле, принимая точку зрения Ж. Лебона, значительно углубился в изучении этой теории¹⁹. Он предложил детальное исследование этой концепции, рассматривая труды многих церковных писателей того времени. По мнению Ш. Мёлле, неохалкидонизм — это синтез двух христологий, александрийской и антиохийской. Александрийская христология делает более сильный акцент на абсолютном единстве Логоса со своей собственной плотью. Антиохийская утверждает двойство и совершенство природ — божественной и человеческой во Христе. Ш. Мёлле приводит более обширный список так называемых неохалкидонитов, чем Ж. Лебон,

¹⁹ Ш. Мёлле соединяет появление неохалкидонизма с появлением схоластики и диалектики. Этот период приходится, по его мнению, на 512–518 гг., т. е. на период, в который был наиболее активен Иоанн Грамматик (см.: Moeller 1951b. P. 638).

указывая на специфику богословия каждого из них²⁰. Он говорит, что Иоанн Кесарийский — это первый неохалкидонит с наиболее ясной и логичной богословской системой²¹, употреблявший одновременно две христологические формулы, то есть свт. Кирилла Александрийского («единая природа воплощенная») и Халкидонского Собора («две природы»). В этом ученый видит *“un manière qui sera bientôt classique dans le néo-chalcédonisme”*²².

Самым важным, по мнению Ш. Мёлле, является понимание Иоанном Кесарийским «ипостасного единства» во Христе. Грамматик дает несколько иное определение термину «ипостась», нежели свт. Василий Великий. Для каппадокийца «ипостась» является средоточием «конкретных свойств», отличных одно от другого, находящихся в той же самой сущности или природе, но отдельных по ипостаси, а Иоанн отождествляет понятия ипостась и «существование», то есть он признает в ипостаси Слова «существование» человечества Христа как Его соб-

²⁰ Moeller 1944–1945. P. 78. Как самого выдающегося неохалкидонита Ш. Мёлле рассматривает Леонтия Византийского. Его предшественниками он считает: Гераклиона Халкидонского (ок. 500), Македония Константинопольского (496–511), Нефалия монаха (его деятельность относится к 482–508 гг. Ш. Мелле считает Нефалия первым неохалкидонитом), Иоанна Скифопольского (после 518 г.), а также Иоанна Кесарийского Грамматика (его главную активность он определяет в 514–518 гг.). В другой своей статье Ш. Мёлле в разряд самых выдающихся неохалкидонитов, наряду с Леонтием Византийским, включает и Феодора Раифского. Здесь Ш. Мёлле приводит другой список неохалкидонитов, немного отличающийся от первого. Он делит их на три группы по богословским воззрениям: 1) Иоанн Грамматик, Ефрем Антиохийский, которые проявляли себя более сдержанно и умеренно; 2) Леонтий Иерусалимский, Феодор Раифский, Иоанн Скифопольский, которые разработали богословский синтез, но, к сожалению, на базе исключительно александрийской традиции; 3) Леонтий Византийский, Иоанн Максенций (один из скифских монахов), которых автор считает «бурными нравом», поскольку они создали много проблем и породили полемику по разным богословским направлениям (Moeller 1951b. P. 638, 646).

²¹ Moeller 1951b. P. 672.

²² Moeller 1951a. P. 686.

ственного²³. Считая, таким образом, что человеческая природа никогда не существовала отдельно (“*la nature humaine n’a jamais existé à part de la divinité*”), сама по себе, вне предвечного Слова, в Котором она имела свое бытие, будучи воипостазированной в ипостась Слова. В этом тезисе заключено принципиально важное положение христологии Иоанна Кесарийского²⁴, с помощью которого он решает не только проблему соединения двух природ, но и их существования в единой ипостаси Сына. Этот тезис исследователь признает новым шагом в попытке обоснования халкидонского учения о воплощении, субъектом которого было Божественное Слово.

По мнению Ш. Мёлле, Иоанн оказал сильное влияние на всю последующую христологическую традицию и, в особенности, на формирование концепции «ипостасного единства», на которой базируется наше учение о соединении двух природ во Христе²⁵. Таким образом, Ш. Мёлле видит неохалкидонизм Иоанна Кесарийского в идее «ипостасного единства» или «воипостасного единства», с помощью которой Иоанн пытается преодолеть терминологическую трудность и обвинения со стороны севириан, с тем чтобы представить Халкидон и христологию свт. Кирилла

²³ Как увидим ниже, эта позиция совершенно противоположна той, которую занимают А. Грильмайер и К. Дель Оссо (см. ниже).

²⁴ Moeller 1944–1945. P. 126. Ш. Мёлле приводит цитату Иоанна Кесарийского (см.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum 1* / Ed. et trad par J. Lebon. Louvain, 1933. P. 193, 1–11; P. 209, 3–7 (CSCO 111, 112).

²⁵ Moeller 1951b. P. 673–674, 704. Ш. Мёлле говорит также о другом очень важном термине «единая ипостась», который выражает ту же самую идею (Moeller 1944–1945. P. 125). Около 500 г. еп. Халкидонский Гераклион, говорит Ш. Мёлле, сделал очень важный шаг к тому, что мы называем сейчас неохалкидонизмом. Он пытался интерпретировать халкидонский орос несколько иным образом, и в его толковании французский ученый видит два новшества: термин «природа» объясняется в значении «общей сущности» (*οὐσία — τὸ κοινόν*) и *μία ὑπόστασις* как «ипостасное единство». Таким образом, Гераклион считал, что сказать «две природы» не значит сказать «два лица», но что две реальности соединены в ипостасном единстве (Moeller 1944–1945. P. 120).

Александрийского как единое учение²⁶. Точка зрения Ш. Мёлле была во многом воспринята и развита учеными, которые занимаются исследованиями в этой области патристики²⁷.

²⁶ В конце своей огромной статьи Ш. Мёлле приходит к выводу, что неохалкидонизм Иоанна Кесарийского был «строгим и глубоким» (*sobre et profund*), оказавшим влияние на последующие поколения богословов, хотя он сам и был практически забыт (Moeller 1951b. P. 719). И далее говорит, что последующие неохалкидониты VII в. со своим учением о единой ипостаси спровоцировали монофелитский кризис (P. 720).

²⁷ Монография немецкого патролога Э. Хелмера — это единственная полная монография на тему неохалкидонизма как богословского течения. Э. Хелмер относит рождение неохалкидонизма ко времени, когда появляются первые толкования «Энотикона» в антихалкидонском смысле, т. е. в последней декаде V в., и с началом проповеди монаха Нефалия, и уже окончательно приобрело свое лицо во втором десятилетии VI в. (Helmer 1962. P. 150). Э. Хелмер считает, что среди первых представителей неохалкидонизма необходимо назвать: Нефалия, Иоанна Грамматика и Иоанна Скифопольского. В своем богословии они соединили две христологические традиции: антиохийскую и александрийскую. Следующее поколение неохалкидонитов относится к более «цветущему» периоду, а именно к эпохе императора Юстиниана (527–565). К таковым Э. Хелмер причисляет Ефрема Амидского, императора Юстиниана и Леонтия Иерусалимского. После 553 г., говорит Э. Хелмер, неохалкидонизм стал официальной христологией империи, поэтому в текстах богословов-халкидонитов второй половины VI в. мы не найдем каких-либо принципиальных новшеств, но только лишь некоторые пояснения или вариации на уже классические темы неохалкидонского богословия. К представителям этой последней стадии неохалкидонизма Э. Хелмер причисляет Анастасия Антиохийского, Панфила, Феодора Раифского и Евлогия Александрийского (Helmer 1962. P. 216). Самыми важными формулами неохалкидонизма Э. Хелмеру представляются: «единство по ипостаси», «сложная ипостась» и формула «Един из Святой Троицы» (Helmer 1962. P. 242). К.-Х. Утеманн считал, что Иоанн Грамматик находится «на пути» к доктрине «воипостасного единства», называя его одним из первых инициаторов подобного учения, на котором будут создавать все последующие неохалкидониты. Все формулы для выражения единства во Христе, которые предлагает Иоанн, служат для объяснения концепции «воипостасного единства», поскольку она является для него более важной, чем другие. Данная формула, считает К.-Х. Утеманн, необходима для того, что интерпретировать Халкидонский Собор с позиций Кириллова богословия

3. МАРСЕЛЬ РИШАР

Бельгийский ученый М. Ришар принимает точку зрения Ж. Лебона и Ш. Мёлле только в том, что «неохалкидонизм» — это попытка интерпретировать Халкидонский Собор, то есть «халкидонизм» в строгом смысле этого слова²⁸. Однако М. Ришар полагает, что использования сочинений свт. Кирилла Александрийского в защиту халкидонского учения и обращение к философии для выработки так называемой «научной богословской позиции» относительно воплощения²⁹, недостаточно для обозначения различий между «халкидонизмом» и «неохалкидонизмом». Мнение Ж. Лебона о том, что началом активного применения этих двух положений в полемических спорах являются первые два десятилетия VI в., М. Ришар считает неудовлетворительным.

М. Ришар полагает, что использование сочинений свт. Кирилла Александрийского в защиту как дифизитской, так и монофизитской доктрин, имело длинную историю еще до 451 г.³⁰ Иными словами, М. Ришар сразу же пытается отказаться от временных рамок неохалкидонизма, предложенных Ж. Лебоном. Философские аргументы, полагает М. Ришар, достаточно широко применялись многими богословами и использовались механически, поэтому они не являются чем-то

(Uthemann 1997b. P. 54–117; также по этой теме см. другие статьи этого автора: Uthemann 1982. P. 215–312; Uthemann 1999. P. 5–83; Uthemann 2001. P. 572–604). Немецкий ученый разделяет мнение Ш. Мёлле (см. выше), что неохалкидонское богословие вполне могло стать предтечей моноэнергизма, что идеи неохалкидонизма в большей мере повлияли на моноэнергитов, чем монофизитское богословие. Это мнение он высказывает в своей статье (см.: Uthemann 1997a. P. 373–413).

²⁸ Свою позицию М. Ришар представил в статье «Неохалкидонизм». P. 156–161.

²⁹ Richard 1977. P. 157.

³⁰ В качестве первого примера, демонстрирующего несостоятельность такого подхода в определении феномена неохалкидонизма, М. Ришар приводит отрывок из Феодорита Кирского, который в своем «Эранисте» цитирует 1-е послание свт. Кирилла «К Суккенсу» там, где он критикует Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуэстийского (см.: Richard 1977. P. 157).

существенно новым, чтобы быть одним из признаков неохалкидонизма. Далее М. Ришар переходит к разбору позиции отцов Халкидонского Собора касательно сочинений и формул свт. Кирилла, не использованных ими из полемических соображений³¹. Они-то впоследствии и были главными аргументами тех, которые не приняли определения Халкидонского Собора, мотивируя этим обвинения в адрес Собора. Этот факт, с точки зрения бельгийского ученого, и стал причиной появления флорилегиев разного толка как со стороны монофизитов, так и со стороны халкидонитов³². Именно в этом М. Ришар видит главную причину того, что в богословских кругах V в. имели место попытки корректировки позиции свт. Кирилла за или против того или иного учения. Однако факт использования сочинений свт. Кирилла Александрийского сам по себе, по мнению М. Ришара, не был *“un signe évident de néo-chalcédonisme”*, и поэтому подобная богословская практика, в силу вышеуказанных причин, не могла быть названа неохалкидонизмом³³.

Реальную же разницу между неохалкидонизмом и халкидонизмом М. Ришар видит в изменении позиции халкидонитов строгой направленности по отношению к выражениям, употребляемым для формулировки нового догматического учения, и неважно, когда они были сделаны: в V в. или в VI³⁴. Кульминацией неохалкидонизма, считает М. Ришар,

³¹ М. Ришар приводит для примера: третье послание «К Несторию», послание «К Евлогию» Константинопольскому и второе послание «К Суккенсу»; среди подобных формулировок М. Ришар отмечает, с его точки зрения, самую важную *ἐκ δύο φύσεων* (Richard 1977. P. 158).

³² Richard 1977. P. 158.

³³ Примеры подобного употребления М. Ришар приводит в статье: Richard 1977. P. 159.

³⁴ М. Ришар приводит два примера: еп. Ефесский Ипатий, принимавший участие в богословской дискуссии с севирианами в Константинополе в 532 г., был строгий халкидонит, поэтому, когда севириане прочитали послание свт. Кирилла «К Евлогию» и второе послание «К Суккенсу», он отверг содержание этих писем как интерполяцию, сделанную монофизитами, поскольку оно совершенно не вписывалось в доктрину

является формула «единая природа Слова воплощенная»³⁵ и 12 анафематизмов свт. Кирилла Александрийского.

Из этого М. Ришар делает вывод, что «неохалкидонизм» берет начало гораздо раньше, чем в первые десятилетия VI в., как полагали Ж. Лебон и Ш. Мёлле, но парадоксальным образом еще до самого Халкидонского Собора. Суть неохалкидонизма заключается в принятии полного корпуса сочинений и богословских формулировок свт. Кирилла, а не выборочного, как это было сделано Халкидонским Собором. Халкидонизм, таким образом, является первой фазой неохалкидонизма. Различие между халкидонитами и неохалкидонитами М. Ришар видит в том, что неохалкидониты принимают как содержащую православное учение формулу «единая природа Слова воплощенная», теопасхитскую формулу и 12 анафематизмов свт. Кирилла Александрийского, что неприемлемо для строгих халкидонитов³⁶.

Халкидонского Собора; другим примером может служить еп. Константинопольский Флавиан, вера которого являлась авторитетной для отцов Собора, но ни одна из его формул: *ἐκ δύο φύσεων* и *ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν*, хорошо выражающих Кирилловскую христологию, — не вошла в орос, хотя, замечает М. Ришар, орос и остался верен его духу. И именно таким образом, заключает М. Ришар, можно остаться верным символу и делать вид, что не знаешь этих формул, или не принимаешь, или вовсе совершенно отвергаешь их. Случай с еп. Игнатием Ефесским, говорит М. Ришар, — это пример халкидонита самой строгой ориентации VI в., который не хотел принимать формулы разного богословского содержания, как и халкидонские отцы, тогда как Флавиан является представителем неохалкидонизма середины V в., т. е. еще до самого Халкидонского Собора, поскольку у него уже присутствуют терминологические новшества. (Richard 1977. P. 159).

³⁵ Эта формула, говорит М. Ришар, является настоящим препятствием для строгого халкидонита, в которой он видит теопасхизм (Richard 1977. P. 159).

³⁶ Строгие халкидониты, говорит М. Ришар, принимали только два сочинения свт. Кирилла Александрийского, которые были официально приняты Халкидонским Собором. Это второе послание свт. Кирилла «К Несторию» и послание к Иоанну Антиохийскому, т. е. к восточным епископам, известное как *“Laetentur coeli”* по первым словам самого послания (Richard 1977. P. 160).

Это новое богословское движение будет охарактеризовано сближением александрийской христологической традиции с антиохийской и употреблением диалектики³⁷. Иоанн Кесарийский, по мнению М. Ришара, идеально вписывается в эту схему, поскольку он сделал попытку интерпретировать Халкидонский собор, употребляя весь целиком корпус сочинений свт. Кирилла Александрийского, а также новые терминологические средства для того, чтобы согласовать две христологические позиции и формулировать ту же веру, но в несколько иных терминах и выражениях.

4. АЛОИЗ ГРИЛЬМАЙЕР

А. Грильмайер разделяет мнение Ж. Лебона о синхронном использовании Иоанном Грамматиком двух христологических формул «одна» / «две природы» и рассматривает их по другим критериям. Полемика между Иоанном Кесарийским и Севиром происходила вокруг термина «природа» и его значения. Цель Грамматика, считает исследователь, состоит в том, чтобы показать Севиру приемлемость халкидонской формулы «две природы»³⁸. А. Грильмайер не относит Иоанна Кесарийского к числу неохалкидонитов, однако выделяет его из числа других авторов и признает, что он пошел дальше строго халкидонского богословия³⁹ в попытке нахождения способа согласования Халкидона и богословия свт. Кирилла Александрийского. Наряду с монахом Нефалием, Грамматик рассматривается как переходное звено, соединяющее «халкидонизм» и «неохалкидонизм». С терминологической точки зрения, по мнению А. Грильмайера, Иоанн является последователем свт. Ва-

³⁷ Richard 1977. P. 160. М. Ришар согласен со списком неохалкидонитов, предложенным Ж. Лебоном и Ш. Мёлле, но с оговорками. Он добавляет сюда скифских монахов и императора Юстиниана, исключая Македония Константинопольского и Леонтия Византийского. (Richard 1977. P. 161).

³⁸ Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 55.

³⁹ Ibid. P. 67.

сиятия Кесарийского и придерживается терминологического отличия, сделанного Каппадокийцами между «сущностью» и «ипостасью» как между «общим» и «частным».

Другой важный момент заключается в том, что А. Грильмайер не разделяет концепцию *ἐνυπόστατον* в смысле «сосуществования» двух природ в единой ипостаси в отличие от других вышеназванных исследователей, рассматривающих ее как характерный признак неохалкидонизма. Эта идея, считает ученый, предполагает, что человеческая сущность, или природа, понимается как «собственная» природа Логоса⁴⁰ и существует в Нем ипостасно или воипостасно. Тексты же Иоанна Кесарийского позволяют нам говорить не об идее «сосуществования» (в смысле «сосуществовать в») человеческой природы в ипостаси Сына, а лишь об общении свойств⁴¹. В этом случае, продолжает А. Грильмайер, концепция *ἐνυπόστατον* у Иоанна Кесарийского не может означать «сосуществования», но должна быть понимаема как «присвоение» (*ἰδιopoιεῖν*)⁴² плоти Божественным Логосом и передачи ей (плоти) от Него своих Божественных свойств. По этой причине нельзя говорить о «сосуществовании» человечества Христа в ипостаси Логоса, поскольку концепция *ἐνυπόστατον* Иоанна Кесарийского не выражает эту идею в полной мере. Человечество Христа только неотделимо усваивается в ипостась Слова посредством “*communicatio idiomatum*”, индивидуализируясь через собственные свойства Логоса⁴³. Это не принятие в подлинном смысле человеческой природы в ипостась Логоса, а лишь соотношение и сообщество свойств⁴⁴. А. Грильмайер не допускает того, что концепция *ἐνυπόστατον* Иоанна Кесарийского привносит нечто принципиально новое в богословие, но является лишь одной из попыток интерпретации определений Халкидонского Собора,

⁴⁰ Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 66.

⁴¹ Ibid. P. 65–66.

⁴² Ibid. P. 66.

⁴³ Ibid. P. 67.

⁴⁴ Ibid. P. 66.

что делали и до него многие халкидониты при помощи терминологии Каппадокийцев.

Важность позиции Иоанна Кесарийского, с богословской точки зрения, А. Грильмайер видит прежде всего в употреблении двух христологических формул: «одна природа» и «две природы», с помощью которых Иоанн пытается примирить халкидонитов и кириллиан севирианского толка. Эту попытку добавить в халкидонский богословский язык две вышеназванные формулы А. Грильмайер определяет как вклад Иоанна в формирование нового богословского языка с еще более «решительной» терминологией, чем у Нефалия⁴⁵. Иоанн хочет продемонстрировать Севиру Антиохийскому, что свт. Кирилл допускал употребление обеих формул, исключая заблуждения Аполлинария и Нестория⁴⁶. По мнению А. Грильмайера, Иоанн Грамматик был прав, употребляя подобным образом две христологические формулы как «одной», так и «двух природ», поскольку сам свт. Кирилл, что видно из его текстов, тоже мог равным образом употреблять их, следовательно, Иоанн делал это самым корректным образом, имея вполне законные основания⁴⁷.

Само же неохалкидонское богословие, по мнению А. Грильмайера, начинается с формулы Скифских монахов *unus de Trinitate passus est*, которая была поддержана императором Юстинианом. Иоанн Максентий не настаивает на одновременном использовании формул «одной» и «двух природ», но строго придерживается формулы «две природы»; *μία φύσις* он интерпретирует в свете второго послания свт. Кирилла «К Суккенсу», где последний говорит о двух природах. Основываясь на этом, считает А. Грильмайер, скифские монахи допускали халки-

⁴⁵ Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 52–53.

⁴⁶ А. Грильмайер имеет в виду «формулу единства» между свт. Кириллом и восточными епископами 433 г. и комментарий самого свт. Кирилла формулы «единая природа» в посланиях «К Суккенсу».

⁴⁷ Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 68.

донское толкование формулы *unus ex Trinitate crucifixus*, утверждая доктринальное сходство между формулой *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* и *unus ex Trinitate incarnates, passus est*⁴⁸. Во всем объеме неохалкидонское богословие, по мнению ученого, оформляется в трудах Леонтия Иерусалимского, который использует концепцию *ἐνυπόστατον*, исповедуя полную включенность и существование человеческой плоти и ее свойств в ипостаси Слова⁴⁹.

5. КАРЛО ДЕЛЛЬ ОССО

Последним большим исследованием по неохалкидонизму можно назвать монографию К. Делль Оссо⁵⁰, характерным признаком которой является конфессиональная направленность⁵¹. Итальянский ученый принимает мнение А. Грильмайера и еще более развивает его тезисы. Принципиально новый подход к защите Халкидона в контексте Кирилловой христологии и полемики с севирианами он видит не в богословии Нефалия, Иоанна Кесарийского или Леонтия Византийского, как это представляется вышеуказанным исследователям, а исключительно в формуле *unus de Trinitate passus est carne* скифских монахов. Она представляется ему ключевым

⁴⁸ Grillmeier, Hainthaler 1995. P. 330–331.

⁴⁹ К халкидонитам А. Грильмайер причисляет таких богословов, как Леонтий Византийский, Ипатий Эфесский, Гераклион Халкидонский, монахи-акимиты, монах Евстафий (P. 245–350).

⁵⁰ Dell'Osso 2010.

⁵¹ В своей монографии (Dell'Osso 2010. P. 186–191) К. Делль Оссо приводит примеры, которые, с его точки зрения, демонстрируют, что уже блж. Августин говорил о том, что человечество Христа, хотя и действовало по человечеству, но «имело свое лицо (ипостась) в Сыне» («Humanam formam ex Vergine Maria Trinitas operata est sed solius Filii persona est» (Dell'Osso 2010. P. 190)), а поскольку скифские монахи были латиноязычными, как и Августин, постольку именно в латинской среде появляется истинно неохалкидонское богословие, которое было воспринято в полной мере императором Юстинианом, а потом и Пятым Вселенским Собором. По нашему мнению, эта точка зрения очень далека от реального хода дел.

звеном в новой интерпретации Халкидонского Собора и является началом неохалкидонского богословия, одной из «основ» религиозной политики императора Юстиниана⁵².

К. Делль Оссо разделяет позицию А. Гриллямайера, полагающего, что таких богословов, как Иоанн Грамматик⁵³ или Леонтий Византийский⁵⁴, не следует причислять к неохалкидонитам. Главное внимание при исследовании христологии Иоанна Грамматика К. Делль Оссо уделяет ипостасному единству как важнейшему элементу христологии свт. Кирилла и Халкидона. Анализируя концепцию «*ἐνυπόστατον*» Иоанна Грамматика с точки зрения теории неохалкидонизма, К. Делль Оссо приходит к выводу, что Иоанн Грамматик употребляет данный термин в каппадокийском значении термина «ипостась». В данном случае ипостась Сына рассматривается как консистенция или своего рода вместилище двух видов свойств — Божественных и человеческих, поэтому концепция Иоанна Кесарийского *ἐνυπόστατον* не идет далее понятия простого «приобретения» ипостасью Слова свойств человеческой природы. Человечество Христа, полагает К. Делль Оссо, является «воипостасированным» именно в том смысле, что реально сосуществует в собственных свойствах человечества, но не как природа плоти, благодаря акту приобретения, совершенного ипостасью Слова⁵⁵. К. Делль Оссо подчеркивает, что у Иоанна восприятие происходит на уровне наличия и реальности природных и видовых свойств Слова и человека в ипостаси

⁵² Dell'Ossso 2010. P. 410.

⁵³ Ibid. P. 98—111.

⁵⁴ Dell'Ossso 2003. Само название монографии, которая включает в себя переводы текстов и исследование по так называемому «леонтьевскому корпусу», говорит о цели и позиции автора. Свои исследования в этой области К. Делль Оссо продолжил в статье: Dell'Ossso 2006. P. 231—259. Здесь он приводит доказательства того, что Леонтий Византийский (ум. ок. 542) и Леонтий Иерусалимский (ум. пер. пол. VII в.) жили в разное время и только Леонтия Иерусалимского можно называть неохалкидонитом (см. также: Still on the concept of enhypostaton // Augustinianum. 2003. Vol. 43. P. 63—80).

⁵⁵ Dell'Ossso 2010. P. 100.

Христа. Именно так следует понимать концепцию «воипостасности» у Иоанна Кесарийского.

Концепцию ἐνϋπόστατον в текстах Грамматика, считает К. Делль Оссо, не следует понимать в смысле «существования» и человеческой природы в Божественной ипостаси Слова, поскольку связь между Словом и плотью является некой «принадлежностью» или «приобретением» идиом, но не онтологическим «существованием» природы⁵⁶. Нельзя сказать, что Иоанн Кесарийский понимает ἐνϋπόστατον именно в смысле «усвоения» человеческой природы ипостасью Слова. Его понимание скорее ограничивается терминологическими рамками, данными свт. Василием Великим в определении ипостаси как некоего средоточия в ней свойств.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН МЕЙЕНДОРФ О НЕОХАЛКИДОНИЗМЕ

После Халкидонского Собора, считает отец Иоанн, образовались четыре группы богословов⁵⁷, которые по-разному пытались решить терминологические проблемы, поставленные халкидонским оросом в плане его совместимости с богословием свт. Кирилла Александрийского. Мейендорф видит в западном понимании неохалкидонизма искусственную попытку примирения свт. Кирилла с Халкидоном. Приставка «нео» унижает Халкидонский Собор, а само движение представляется практически предавшим Халкидон и утвердившим

⁵⁶ Dell'Osso 2010. P. 103.

⁵⁷ 1) Строгие дифизиты, хранившие верность старой халкидонской христологии; 2) Монофизиты — последователи Диоскора и Тимофея Элура, считавшие Халкидон возвращением к несторианству; 3) Группа богословов, называемых ныне неохалкидонитами, по критериям Ж. Лебона. Они принимали формулу Собора «единая ипостась» и всю аргументацию свт. Кирилла против Нестория вместе с формулой «единая природа Бога Слова воплощенная», а также формулу ἐν δύο φύσεσιν; 4) В начале VI в. появились представители четвертого направления богословской мысли, вдохновляемые оригенистской метафизикой. Самым видным представителем этой школы был Леонтий Византийский (см.: Мейендорф И., протопр. 2000. С. 32–33).

поверженное монофизитство, которое господствовало в позднейшем византийском богословии⁵⁸. Напротив, истинное халкидонское учение сохранилось будто бы только представителями первой группы, строгими дифизитами, и, разумеется, теми западными богословами, которые были против осуждения «Трех глав» на Пятом Вселенском Соборе⁵⁹. С этой точки зрения неохалкидонизм приобретает устойчиво негативную ассоциацию.

По мнению Мейендорфа, «неохалкидонизм» не отвергает Халкидона, но является поистине возвращением к истинному «халкидонизму». Период от Халкидонского Собора до начала царствования Юстиниана (527) характеризуется периодом бесплодных дискуссий между строгими дифизитами и монофизитами без каких-либо положительных результатов⁶⁰. В VI в. и далее, считает отец Иоанн, среди богословов развивалась тенденция к согласованию определения Халкидонского Собора с богословием свт. Кирилла Александрийского. Император Юстиниан покровительствовал этому движению. Самыми заметными его сторонниками были Иоанн Грамматик, Леонтий Иерусалимский, Ефрем Антиохийский, Иоанн Максентий и автор «*De sectis*». Благодаря этим богословам, было возможно вернуться к корректному и сбалансированному видению халкидонизма, развить терминологию, приняв во внимание многие другие аспекты учения о Воплощении. Таким образом, по мнению прот. Иоанна, христологические споры начала VI в. следует оценивать как «халкидонизм», выраженный в терминах христологии свт. Кирилла, Халкидонского Собора и антиохийской богословской традиции, но не как некий «неохалкидонизм», сделавший уступку монофизитам или «искус-

⁵⁸ Мейендорф И., протопр. 2000. С. 33–34. К таковым «современным ученым» отец Иоанн причисляет главным образом исследователей «Лувенской школы». Это прежде всего Ж. Лебон, Ш. Мёлле и М. Ришар.

⁵⁹ Мейендорф И., протопр. 2000. С. 33–34. Данная точка зрения рассматривалась французским ученым Ш. Мёлле (Moeller 1951b. P. 637–720).

⁶⁰ Мейендорф И., протопр. 2000. С. 34.

ственную попытку примирить свт. Кирилла с Халкидоном»⁶¹. Подобная трактовка не отражает сути споров, происходящих в постхалкидонскую эпоху, предполагая принципиальное новшество в богословии с частичным или полным отказом от уже сделанного. Эту точку зрения в самых существенных моментах разделяет канадский ученый П. Грэй⁶². Он считает, что победила богословская традиция свт. Кирилла Александрийского и произошел возврат к самому халкидонскому богословию и богословию свт. Кирилла, потому что Халкидон был «Кирилловым Собором»⁶³.

⁶¹ Мейендорф И., протопр. 2000. С. 33.

⁶² Gray 1982. P. 61–70. В своей монографии П. Грэй выделяет т. н. “*Antiochene-Chalcedonianism*”, последователями которого он считает «строгих халкидонитов». По своим богословским воззрениям они были «антиохийцами», защищавшими и принимавшими Халкидон до последней буквы (Gray 1979. P. 80). К ним П. Грэй причисляет Геннадия Константинопольского, монахов-акимитов, Гераклиона Халкидонского, Василия Киликийского. Сюда же он причисляет и Феодорита Кирского. Феодориту, считает П. Грэй, принадлежит строго антиохийская интерпретация халкидонской формулы даже в той части, где говорится, что природы во Христе соединились «в одном лице и одной ипостаси» (Gray 1979. P. 82–88). Этот «антиохийский халкидонизм», считает П. Грэй, имел центром распространения Константинополь, а также Антиохию в качестве ориентира. Он характеризовался как строго дифизитское учение в противоположность «теопасхизму» и приписывал страдания только человеческой природе Христа (Gray 1979. P. 89). Другой тип «халкидонизма», который выделяет П. Грэй, это “*Origenistic Chalcedonianism*”. Главным его представителем ученый считает Леонтия Византийского, монаха-оригениста, упомянутого в “*Vita Sabae*” Кириллом Скифопольским. По мнению П. Грэя, существовала и третья линия защиты Халкидонского Собора, чем и является непосредственно сам “*Neo-chalcedonianism*”. Представителями этого направления были: монах Нефалий, Иоанн Скифопольский, Иоанн Грамматик, Ефрем Антиохийский, Леонтий Иерусалимский и император Юстиниан (в этой главе своей монографии П. Грэй во многом следует мнению Ш. Мёлле, не соглашаясь с его конечными выводами относительно связи неохалкидонизма и монофилитства. Неохалкидонизм, по мнению П. Грэя, был попыткой истолковать Халкидон в Кирилловом смысле, а не уклонением в монофизитство. Это движение поддерживал император Юстиниан (Gray 1979. P. 173).

⁶³ Gray 1979. P. 172.

Таким образом, неохалкидонизм для современных исследователей — это поиск богословами V—VII вв. допустимых формулировок и терминологических решений для интерпретации Халкидонского Собора в духе Кирилловой христологии или, как более точно предлагает протпр. Иоанн Мейендорф, христологии свт. Кирилла в духе Халкидона с использованием всего корпуса сочинений александрийца, включая те, которые Собор обошел молчанием: синхронное применение двух христологических формул «одна природа» / «две природы», концепции *ἐνυπόστατον, σύνθετος ὑπόστασις* и некоторых других, которые послужили в качестве терминологической базы для богословского синтеза. Сбалансированное применение этих формул на основании халкидонского богословия и христологии свт. Кирилла легло в основание определений Пятого Вселенского Собора (553) и стало учением Церкви о таинстве воплощения Бога Слова. Можно соглашаться или нет с мнением о критериях определения или принадлежности того или иного автора к так называемому неохалкидонскому богословию или именованию его «неохалкидонизмом» и «Кирилловым халкидонизмом», однако необходимо представлять, что целью этой полемики была попытка последователей Халкидонского Собора ответить его противникам на их неверное понимание христологии свт. Кирилла, что в результате и стало причиной возникновения неохалкидонского богословия.

По нашему мнению, Иоанна Кесарийского можно назвать истинным последователем Халкидонского Собора и свт. Кирилла Александрийского. Он был в числе первых, кто применил вышеназванные формулы, используя в своих сочинениях не только богатый терминологический арсенал свт. Кирилла, но и его концептуальную базу. На ее основе он развил уже имеющийся терминологический аппарат, ставший для последующих богословов, таких как св. император Юстиниан, прп. Максим Исповедник и прп. Иоанн Дамаскин, выражением Кирилловой идеи о соединении Слова с Его человеческой природой.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Давыденков О., свящ. 2007 — *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. [*Davydenkov O., priest.* Khristologicheskaja sistema Sevira Antiokhiiskogo (Christological system of Severus of Antioch). Moscow, 2007.]
- Мейендорф И., протопр. 2000 — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. [*Mejendorff J., protopresbyter.* Iisus Khristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii (Jesus Christ in Eastern Orthodox Theology). Moscow, 2000.]
- Сидоров 1988 — *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (о характеристике византийской философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49. С. 81–99. [*Sidorov A. I.* Ioann Grammatik Kesariiskii (o kharakteristike vizantiiskoi filosofii v VI v.) (John the Grammarian of Caesarea (on the character of Byzantine philosophy in the VI century)) // Vizantiiskii vremennik (Byzantine periodical). 1988. Tom 49. P. 81–99.]
- Balthasar 1940 — *Balthasar H. U., von.* Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis // Scholastik. 1940. Bd. 15. S. 16–38.
- Chesnut 1976 — *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.
- Daley 1993 — *Daley B. E.* A “Richer Union”: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // StP. 1993. Vol. 24. P. 239–265.
- Dell’Osso 2003 — *Dell’Osso C.* Still on the concept of enhypostaton // Augustinianum. 2003. Vol. 43. P. 63–80.
- Dell’Osso 2006 — *Dell’Osso C.* Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme: una chiara distinzione // Augustinianum. 2006. Vol. 43. P. 231–259.
- Dell’Osso 2010 — *Dell’Osso C.* Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente. R., 2010 (SEA 118).
- Halleux de 1977 — *Halleux de A.* Le “synode néochalcédonien” d’Alexandrette (ca 515) et “Apologie pour Chalcedoine” de Jean le Grammarien // RHE. 1977. Vol. 72. P. 593–600.
- Helmer 1962 — *Helmer S.* Der Neochalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs. Bonn, 1962.
- Gleede 2012 — *Gleede B.* The Development of the Term *ἐνυπόστατος* from Origen to John of Damascus. Leiden — Boston, 2012 (SVC 113).
- Gray 1979 — *Gray P. T. R.* The difense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.

- Gray 1982 — *Gray P. T. R.* Neo-Chalcedonism and the Tradition: From Patristic to Byzantine Theology // *Byzantinische Forschungen*. 1982. Bd. 16. S. 61–70.
- Gray 1985 — *Gray P. T. R.* Leontius of Jerusalem's Case of a “Synthetic” Union in Christ // *StP*. 1985. Vol. 18. № 1. P. 151–154.
- Grillmeier, Bacht 1951 — *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. 1.
- Grillmeier, Hainthaler 1995 — *Grillmeier A., Hainthaler T.* The Christ in Christian Tradition. Vol. 2.2: From the Council of Chalcedon (451) to the Gregory the Great (590–604). L., 1995.
- Krausmüller 2001 — *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the seventh century // *JThS*. 2001. N. S. Vol. 52. P. 637–657.
- Lebon 1909 — *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite. Louvain, 1909.
- Lebon 1914 — *Lebon J.* Éfrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544) // *Mélanges d'Histoire offerts à C. Moeller*. Louvain, 1914. Vol. 1. P. 197–214.
- Lebon 1951 — *Lebon J.* La Christologie du monophysisme syrien // *Das Konzil von Chalkedon* / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 425–580.
- Macdonald 1995 — *Macdonald J.* The Christological Works of Justinian. Wash., 1995.
- McGuckin 1984 — *McGuckin J. A.* The “Theopaschite Confession” (text and historical context): A Study in the Cyrilline Reinterpretation of Chalcedon // *JEH*. 1984. Vol. 35. P. 239–255.
- Moeller 1944–1945 — Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e s. en Orient, Naphalius d'Alexandrie // *RHE*. 1944–1945. Vol. 40. P. 73–140.
- Moeller 1951a — *Moeller Ch.* Trois fragments grecs de apologie de Jean le Grammarien pour le concile de Chalcédoine // *RHE*. 1951. Vol. 46. P. 683–688.
- Moeller 1951b — *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin de VI^e siècle // *Das Konzil von Chalkedon* / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 637–720.
- Moeller 1977 — *Moeller Ch.* Le “synode neochalcedonien” d'Alexandrette (ca 515) et “Apologie pour Chalcedoine” de Jean le Grammarien // *RHE*. 1977. Vol. 72. P. 593–600.
- Otto 1977 — *Otto St.* Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München, 1968.

- Richard 1977 — *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // *Richard M.* Opera minora. Vol. 2. Leuven, 1977. P. 156–161 (№ 56).
- Roem, Lemoreaux 1998 — *Roem P., Lemoreaux J. C.* John of Scytopolis and the Dyonisian Corpus: Annoting the Areopagite. Oxford, 1998.
- Schwartz 1934 — *Schwartz E.* Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma. München, 1934 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. N. Folge. Hf. 10).
- Schwartz 1960 — *Schwartz E.* Zur Kirchenpolitik Justinians // *Schwartz E.* Gesammelte Schriften. Bd. 4. B., 1960. S. 276–320.
- Simonetti 1985 — *Simonetti M.* La politica religiosa di Giustiniano // Il mondo del diritto nell'epoca giustiniana / Ed. G. G. Archi. Ravenna, 1985. P. 91–111.
- Uthemann 1982 — *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchaldonischen Transformation eines Paradigmas // *Kleronomia*. 1982. T. 14. P. 215–312.
- Uthemann 1997a — *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon* / Ed. J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. P. 373–413.
- Uthemann 1997b — *Uthemann K.-H.* Difizitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chakedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon* / J. van Oort, J. Roldanus. Leuven, 1997. P. 54–117.
- Uthemann 1999 — *Uthemann K.-H.* Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // *Augustinianum*. 1999. Vol. 39. P. 5–83.
- Uthemann 2001 — *Uthemann K.-H.* Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalcedon. Wider den dogmenhistorischen Bergif “strenger Chalkedonismus” // *StP*. 2001. Vol. 34. P. 572–604.
- Rompay 1985 — *Rompay L., van.* Proclus of Constatinopoles “Tomus ad Armenios” // *After Chalcedon: Studies Theology and Church History* / Ed. C. Laga. Leuven, 1985. P. 425–449.
- Wickham 1993 — *Wickham L. R.* Severus of Antioch on the Trinity // *StP*. 1993. Vol. 24. P. 360–372.

Abstract

Kozhukhov S., deacon. “Neochalcedonianism” of John the Grammarian of Caesarea in light of modern scholarly research

The term “neochalcedonianism” is the result of modern patrological science. J. Lebon uses this name in reference to the position taken by the defenders of Chalcedon and its doctrine of the two natures in Christ as a direction of theological thinking in the field of Christology in the V–VII centuries, to show the relationship of the Council with the theology of St. Cyril, which developed in the controversy with the Monophysites. “Neochalcedonianism” was perceived as a technical term by other scholars who expressed their point of view on this issue. The meaning of the term is often understood as indicating some “new” Chalcedonian doctrine, which departs from the Chalcedonian doctrine which is actually incorrect. In presenting the point of view of various scholars, the A. of the paper shows that the true neochalcedonianism or Cyrillian chalcedonianism has nothing contrary to St. Cyril and Council of Chalcedon.

Keywords: neochalcedonianism, cyrilian chalcedonianism, Council of Chalcedon, Grammarian, Cyril of Alexandria, Lebon, Moeller, Richard, Helmer, Grillemeier, Dell'Osso, Meyendorf, one nature in Christ, two natures in Christ.

А. М. ГАГИНСКИЙ

ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ

УДК 231.12 (230.2)

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о различии обладающего и обладаемого в Боге, который был поднят в дискуссии 1355 г. между свт. Григорием Паламой и Никифором Григорой. Автор показывает, что богословы IV в., будучи весьма осторожными в выборе философских концепций, использовали противопоставление сущности и присущего в Боге, что впоследствии нашло продолжение в учении о Божественных энергиях. Тем временем западные мыслители, начиная с блж. Августина, указанное противопоставление не принимали, что в конечном итоге привело к столкновению византийских томистов и паламитов. В статье показывается, в частности, что свт. Григорий Палама наряду с категориями «сущность» и «отношение» использует также категории «действие» и «обладание», которые позволяют ему говорить о различии обладающего и обладаемого в Боге, тогда как его оппоненты, напротив, считали такое различие недопустимым, что в значительной степени объясняется влиянием античной метафизики, прежде всего неоплатонизма, и оказывается весьма проблематичным с философской точки зрения.

Ключевые слова: Бог, сущность, энергия, обладание, действие, отношение, различие, паламитизм, антипаламитизм.

Как известно, «Категории» Аристотеля оказали колоссальное влияние на всю последующую философию, не в последнюю очередь по той причине, что их рассматривали как введение в философию вообще, что привело к появлению множества комментариев и пролегоменов. Не избежала этого влияния и христианская культура. Конечно, отношение к эллинской мудрости среди христиан было осторожным, поскольку

увлечение чистым разумом само по себе считалось бесплодным, уводящим человека от истинного предназначения, но все же полностью обойтись без него было нельзя, ибо достаточный уровень научной строгости, который господствовал в то время, мог быть обеспечен только с помощью философии и ее инструментария, а потому вполне естественно, что логические исследования Аристотеля попали в поле зрения христианских мыслителей. Однако отношение к этому мыслителю было разным.

В греческой патристике можно выделить несколько этапов рецепции аристотелевского наследия. Первый этап (с II по IV вв.) представляет собой крайне осторожное и в целом негативное отношение к Аристотелю, который воспринимался как софист и отец множества заблуждений. Второй этап (с V по VIII вв.) характерен уже явным вниманием и интересом к этому мыслителю, идеи которого оказываются важнейшим инструментом в догматических спорах¹. Наконец, начиная с VIII в., корпус аристотелевских текстов становится неотъемлемой частью византийской философии, хотя отношение к нему опять меняется: Аристотель воспринимается теперь как философский собеседник, следовательно, с ним можно не соглашаться, его можно в чем-то оспорить².

Несмотря на негативное отношение к Стагириту на первом этапе рецепции, нет никаких сомнений в том, что Каппадокийцы были знакомы с его наследием. Так, они упрекают своих оппонентов в чрезмерном увлечении силлогизмами, да и вообще не забывают напомнить о тлетворном влиянии Аристотеля и его уловках (*χαχοτεχνία*)³. Очевидно,

¹ Frede 2005. P. 137–138.

² См.: Bydén 2016. P. 147–176.

³ *Basilus*. *Adversus Eunomium* 1, 5:43–45; 1, 9:8–11 (Ed. B. Sesbouïé. P., 1982 (SC 299). P. 173–174, 200); *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 23, 12 (Ed. J. Mossay. P., 1980 (SC 270). P. 304–306); 27, 10 (Ed. P. Gallay. P., 1978 (SC 250). P. 94–96); 32, 25 (Ed. C. Moreschini 1985 (SC 318). P. 136–138); *Epistula* 32, 5 (Ed. P. Gallay. P., 1967); *Gregorius Nyssenus*. *Contra Eunomium* 1, 1, 46; 1, 1, 55; 3, 5, 6; 3, 7, 15; 3, 10, 50 (Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960 (GNO)).

это предполагает определенный уровень знакомства с его текстами. Однако список категорий Каппадокийцы не обсуждают и, по всей видимости, не придают этой проблематике большого значения, время от времени используя стоические аналогии, которыми, впрочем, тоже не злоупотребляют. Причины этого связаны, по меньшей мере, с двумя обстоятельствами. Во-первых, после Оригена происходит заметная переориентация богословия в сторону большего внимания к экзегетике и меньшего влияния философии, явно избыточного у некоторых мыслителей II—III вв. Примером тому может служить методология свт. Афанасия Великого, который резко ограничил компетенции философии, считая необходимым изучать «только сказанное в Писаниях»⁴. Во-вторых, IV в. — время расцвета неоплатонизма, а его основатель, как известно, заставил усомниться в пригодности аристотелевских и стоических категорий для описания умпостигаемого⁵. Этих факторов, судя по всему, было вполне достаточно для того, чтобы категориальный аппарат философии попал под подозрение и его пригодность для богословия выглядела крайне сомнительной.

Тем не менее Каппадокийцы, в соответствии с принципом *χρήσιμον καρπωσάμενοι, βλαβερὸν φυλαξόμεθα*⁶, использовали наиболее общие философские паттерны, обойтись без которых было невозможно. В частности, они опирались на общепризнанное со времен Платона и Аристотеля противопоставление сущности и присущего⁷. Так, они говорят о том,

⁴ *Athanasius. Ad Serapionem* 1, 19, 1 (Ed. K. Savvidis. B. — New York, 2010).

⁵ *Plotinus. Enneades* 2, 6; 6, 1–3 (Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden, 1951; 1959; 1973); см. также: Chiaradonna 2002.

⁶ «Полезное приобретаем, вредного избегаем» (*Basilus. De legendis gentilium* 4:50–51 (Ed. F. Boulenger. P., 1935)).

⁷ В противном случае их обвинили бы в том, что они высказываются бездоказательно: «В самом деле, Парменид следовал недостоверным положениям и был введен в заблуждение тем, что тогда еще не было выяснено (никто не говорил о многозначности — лишь Платон впервые ввел двойственность (τὸ δισδόν) — самого по себе и сопутствующего (τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηχός))... Они были открыты

что присуще (πρόσειμι) Богу, или окрест Него (τὰ περὶ αὐτόν), как бы вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), является Его силой (δύναμις) и энергией (ἐνέργεια). И хотя богословы этого периода не обращались напрямую к аристотелевским категориям обладания (ἔχειν) и действия (ποιεῖν), которые фундируют различие сущности и присущего, ничто не мешало им опираться на библейский текст, в котором имеется соответствующая лексика. К примеру, первая строка книги Бытия начинается словами: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς...⁸. Как следствие, не возникало никаких трудностей с тем, чтобы отнести к Богу глагол ποιεῖν и производные от него (ποιητής — один из эпитетов Бога). Равным образом обстояли дела и с глаголом ἔχειν, ибо Христос говорит: «Все, что имеет Отец, есть Мое» (Πάντα ἃσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν)⁹. Таким образом, сам библейский текст до некоторой степени оправдывал использование этих категорий в богословии.

Разумеется, в плане лексики такая же ситуация была и на Западе. Однако если блж. Августин отождествляет «обладание» и «действие» с сущностью Бога¹⁰, то у Каппадокийцев в этом отношении прямо противоположная позиция. Например, свт. Василий Великий говорит о том, что имена указывают на присущее, а не на сущность Бога: «Каждый вид именованій научает нас или о присущем, что оно присуще [Богу] (ἢ περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν), или о не при-

благодаря утверждениям и опровержениям, как и силлогистика (τὸ συλλογίζεσθαι). Ведь [утверждение] не принималось, если не казалось необходимым. Предшественники же высказывались бездоказательно (οἱ δὲ πρότερον ἀναποδείκτως ἀπεφαίνοντο)» (Simplicius. In Aristotelis physicorum libros commentaria // Ed. H. Diels. В., 1882. Vol. 9. P. 115:25–116:4).

⁸ Быт. 1, 1.

⁹ Ин. 16, 15.

¹⁰ См.: Augustinus. De Trinitate 5, 5, 6; 5, 10, 11; 6, 4, 6; 7, 1, 2; 7, 5, 10; 15, 5, 8 // PL 42, 913, 918, 927, 933, 942, 1062; De fide et symbolo 9, 20 // PL 40, 192; о том, что «обладание» нужно понимать иносказательно: De Trinitate 5, 8, 9; см. также: Гагинский 2016а. С. 45–58.

сущем, что оно [Ему] не присуще (ἡ περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι)»¹¹. Имена относятся к области того, что окрест Бога, но при этом не тождественно с Его сущностью: «Каждый из нас по общему понятию сущности причастует бытию и по свойствам, которые окрест него (τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασιν), есть такой-то и такой-то. Так и там понятие сущности — общее, мыслится ли, например, благодать, божественность или что-либо другое»¹². Свт. Григорий Богослов говорит: «Бог... объемлет в Себе (ἐν ἑαυτοῦ συλλαβῶν ἔχει) всецелое бытие... одним умом очерчивается... не из того, что Он есть, а из того, что окрест Него (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν), из чуждого представления складывая чуждое (ἄλλης ἐξ ἄλλου) в одно какое-то подобие истины»¹³. Выражение συλλαβῶν ἔχει указывает на то, чем обладает Бог¹⁴, что как бы окрест Его сущности, является иным (ἄλλη) по отношению к ней, — как божественные силы, которые вокруг Него (αἱ περὶ αὐτὸν δυνάμεις)¹⁵. В свою очередь, свт. Григорий Нисский соотносит свойства с энергией: «Мы говорим, что особенное есть обозначение естественной энергии каждой природы (ιδίωμα φύσεως ἐνέργειαν λέγομεν φυσικὴν), лишено которой только не сущее»¹⁶. Всякое имя есть некий признак (γνώρισμα), характерная черта (χαρακτήρ)

¹¹ *Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium 1, 10:33–37* (Ed. B. Sesboüé. P., 1982 (SC 299). P. 206).

¹² *Basiliius Caesariensis. Epistula 214, 4:9–13.*

¹³ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 7:1–11* (Ed. C. Moreschini. P., 1990 (SC 358). P. 114–116); ср.: 30, 17:9–11; 45, 3 // PG 36, 625:31–43.

¹⁴ Ср.: «...он собрал (συλλαβῶν εἶχε) в себе все добродетели» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 21, 1: 2–3*); «...ты объемлешь (συλλαβῶν ἔχεις) в себе все начальственные добродетели» (*Gregorius Nazianzenus. Epistula 154, 1:3*). Понятно, что данное выражение относится не к сущности, иначе получалось бы так, что человек вначале не имел сущности, а затем ее приобрел.

¹⁵ *Gregorius Nazianzenus. Oratio 44, 3 // PG 36, 609:22.*

¹⁶ *Gregorius Nyssenus. Tractatus ad Xenodorum 4–10* (Ed. F. Diekamp. R., 1938. P. 14–15).

или отличительное свойство, присущее Богу (*ιδιόματος προσόντος*), но не сущность: «Каким-либо именем обозначается не сама божественная природа, а нечто из того, что окрест нее (*τι τῶν περὶ αὐτήν*)»¹⁷. Каппадокийцы не используют, за некоторыми исключениями, ни аристотелевские, ни стоические категории — по-видимому, это сознательная осторожность: если стоики критикуют Аристотеля и сводят десять категорий к четырем, а Плотин критикует как перипатетиков, так и стоиков, полагая, что категории вообще достаточно сомнительный философский инструмент, то вполне разумно было не вмешиваться в эти дискуссии, довольствуясь лишь самой общей схемой, противопоставляя сущность и присущее. Примечательно, что данное различие впоследствии будет поставлено под сомнение Варлаамом Калабрийским и, таким образом, окажется у истоков паламитских споров¹⁸.

Как уже было отмечено, позиция блж. Августина по этому вопросу существенно отличалась: он вообще отверг пригодность данного различия для богословия, оставляя в триадологии только категории сущности и отношения¹⁹. Стоит заметить, что он в принципе не отвергает категорию действия²⁰, однако либо толкует ее иносказательно, либо отождествляет с сущностью, в соответствии с формулой *quod habet, hoc est* — что Бог имеет, то и есть²¹. Эта точка зрения впоследствии станет общепринятой на Западе, ее транслируют, например, Боэций, Ансельм и Фома Аквинский.

¹⁷ *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium* // GNO. P. 43:9–15; см. также: *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* 2, 1, 166:9–10; 2, 1, 582:6; 3, 5, 57:1; 3, 5, 58:1; 3, 5, 59:3; 3, 5, 60:2–9 (GNO); *De beatitudinibus* 6 // PG 44, 1269:4–21.

¹⁸ Sinkewicz 1982. P. 210–215.

¹⁹ См.: Chevalier 1940.

²⁰ *Augustinus. De Trinitate* 5, 8, 9 // PL 42, 917.

²¹ *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 1 // PL 41, 325; см. также: Фокин 2016. С. 100–119.

К блж. Августину я вернулся отнюдь не случайно. Хотя история «категорий» в византийской культуре до сих пор еще не написана²², вызывает интерес один эпизод в поздневизантийских спорах, связанный с различием того, что Бог имеет, и того, что Он есть.

Сравнительно недавно было установлено, что свт. Григорий Палама был знаком с трактатом Августина «О Троице», который не позднее 1282 г. перевел на греческий язык Максим Плануд²³. По всей видимости, свт. Григорий обратил внимание на обсуждение категорий в пятой книге этого сочинения, в связи с чем замечает: «Хотя все сущее объемлется десятью [категориями]... Бог есть сущность сверхсущностная (ὁ θεὸς οὐσία ὑπερούσιός ἐστιν), в которой созерцаются только “отношение” и “действие” (τὸ πρὸς τί τε καὶ τὸ ποιεῖν), не производя в ней никакой сложности или изменения»²⁴. И хотя формально свт. Григорий вслед за блж. Августином признает лишь три аристотелевские категории²⁵, которые можно считать легитимными в богословии, фактически он использует еще одну, добавляя к упомянутым «обладание»:

«Те, кто говорят, что Бог есть только сущность, в которой не усматривается ничего другого, представляют, что Бог не имеет [способности] ни творить и действовать, ни относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог этого не имеет (μὴ ταῦτα ἔχει), то Он не есть ни действующий, ни творящий и не имеет энергии (οὐδὲ ἐνέργεια ἔχει), не является Началом, Творцом и Владыкой, не есть и Отец наш по благодати. Ведь как бы Он был таковым, не имея отношения и действия, созерцаемых

²² Общий обзор: Ierodiakonou 2005. P. 307–339.

²³ Влияние Августина прослеживается, например, в главах 34–37 и 125–135 трактата «Сто пятьдесят глав». См.: Flogaus 1996. S. 275–297; Δημητράκοπουλος 1997; Trizio 2006. P. 131–189.

²⁴ *Gregorius Palamas. Capita 150, 134* (Ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 238).

²⁵ См.: *Augustinus. De Trinitate 5, 8, 9* // PL 42, 917; Δημητράκοπουλος 1997. Σ. 53, 191–192.

в Его сущности?.. Бог имеет и то, что не есть сущность (Ἔχει ὁ θεὸς καὶ ὃ μὴ ἔστιν οὐσία)»²⁶.

В отличие от блж. Августина, по мысли которого то, что говорится о Боге, — «говорится по сущности (*substantialiter*)»²⁷, ибо присущее тождественно Его сущности, свт. Григорий использует категорию обладания²⁸ и считает, что о сущности Бога мы как раз ничего сказать и не можем.

Интересно, что этот вопрос был поднят в 1355 г. на публичном диспуте свт. Григория с Никифором Григорой. Как известно, диспут этот был организован Иоанном V по просьбе папского легата Павла Смирнского²⁹, с которым император вел переговоры о военной помощи и объединении Церквей, в связи с чем западный посол хотел лучше разобраться в богословских вопросах, обсуждавшихся в то время в Византии. Наиболее подробное описание происходивших событий сохранилось в тексте Григоры³⁰, и хотя оно крайне предвзятое, в нем все же имеются любопытные наблюдения. В частности, Григора атрибутирует свт. Григорию следующее утверждение: «Разве не Василий Великий... говорит, что Бога мы познаем из Его энергий?.. Итак, эти энергии имеет Бог (τὰς ἐνεργείας ἔχει ὁ θεός), будучи одним, а они — другим, причем нетварным... Ибо одно — обладающее, а другое обладаемое, причем отличное (ἄλλο γὰρ τὸ ἔχον καὶ ἄλλο

²⁶ *Gregorius Palamas*. Capita 150, 134–135 (P. 238–240).

²⁷ *Augustinus*. De Trinitate 5, 8, 9 // PL 42, 917.

²⁸ Причем, вопреки парафразе из Августина (ἔξεις... οὐ κυρίως ἐπὶ τοῦ θεοῦ λέγονται, ἀλλὰ μεταφορικῶς (*Gregorius Palamas*. Capita CL, 133 (P. 238))), отнюдь не метафорически.

²⁹ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 29, 55–57 (Ed. I. Bekker, L. Schopen. Bonn, 1855 (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 3). P. 262:16–264:18); (разбивка на главы дается по изданию Я. ван Дитена (*Nikephoros Gregoras*. *Rhömische Geschichte*. Stuttgart, 2007. Bd. 6), которому примерно соответствует русский перевод (*Никифор Григора*. История ромеев. СПб., 2016. Т. 3)).

³⁰ *Ibid.* 3, 30–35.

τὸ ἐχόμενον καὶ διάφορον)»³¹. На это Григора тут же возражает: «Если одно — обладающее, а другое обладаемое, причем отличное, так что обладающее — это сущность, по-твоему, а обладаемое — не сущность, то обладаемое — бессущностно (ἀνούσιον ἄρα τὸ ἐχόμενον). И если сущность — это Бог, то бессущностное, то есть энергия, — не Бог»³². Из этого видно, что свт. Григорий действительно считал возможным использовать категорию «обладания» в богословии и вопреки Августину говорил о различии *quod habet* и *hoc est*, то есть сущности и присущего, обладающего и обладаемого (τὸ ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον).

Этот краткий фрагмент примечателен еще и тем, что в нем хорошо выражена трудность, с которой сталкивались антипаламиты: если обладаемое не есть сущность, то оно бессущностно, а значит — не-сущее. Проблема не только в том, что такой вывод логически ошибочен, но еще и в том, что такой подход неприемлем для триадологии. Так, если отношение, задающее различия между ипостасями Святой Троицы, не есть сущность, то, по логике Григоры, оно есть нечто бессущностное и, следовательно, не может прилагаться к Богу, поскольку Бог есть сущность; но если Бог — только сущность, то ипостаси ничем не отличаются друг от друга, что приводит к савелианству³³. Возражение Григоры свидетельствует о глубоком непонимании проблемы, потому что энергия действительно не есть сущность и в этом смысле бессущностна (равно как ипостась, ипостасные свойства, отношение), но это не значит, что она есть нечто не-сущее. Тем не менее Григора полагает, что «бессущностное — не-сущее, а не-сущее не есть Бог (τὸ ἀνούσιον οὐκ ὅν, τὸ δ' οὐκ ὄν οὐ θεός)»³⁴. Но в таком случае и различие между

³¹ Nicephorus Gregoras. Historia Romana 3, 30, 44 (Р. 300:3–13).

³² Ibid. 3, 30, 45 (Р. 300:19–22).

³³ Свт. Григорий Палама неоднократно указывал на это, см., например: *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* 2, 51–54, 67–68 (Ed. P. K. Chrestou. Thessalonica, 1988 (ГПС. Vol. 4).

³⁴ Nicephorus Gregoras. Historia Romana 3, 30, 62 (Р. 311:8–9).

ипостасями, как и сами ипостаси, нужно было бы считать не-сущим. И хотя свт. Григорий не раз указывал на это, оппоненты оставляли его аргументацию без должного внимания.

Впрочем, согласно Никифору Григоре, ипостась не бессущностна, иначе ипостаси были бы безыпостасны (*τὰς ὑποστάσεις ἀνυποστάτους*), ибо бессущностное — безыпостасно (*τὸ γὰρ ἀνούσιον ἀνυπόστατον*)³⁵. Трудно сказать, на кого рассчитан этот софизм, ведь уже с IV в. бессущностное было затруднительно отождествлять с безыпостасным. Говоря так, Григора предполагает, что нет ипостаси без сущности, как нет и сущности без ипостаси. Однако это не значит, что ипостась есть сущность или сущность — ипостась. Следовательно, ипостась есть нечто иное, чем сущность, и в этом смысле бессущностна — не так, что она существует без сущности, но как то, что не тождественно сущности, но тем не менее есть нечто сущее. Например, свойство нерожденности не тождественно сущности Бога, при этом оно реально, иначе говоря, не есть нечто не-сущее; отношение Сына к Отцу также не есть сущность, но и оно не есть что-то не-сущее. Более того, нерожденность и отношение в Боге — безыпостасны, потому что сами по себе они не тождественны ипостасям, но при этом опять-таки вполне реальны, ибо не есть нечто не-сущее. Поэтому ипостаси и ипостасные свойства, отличаясь от сущности, не являются безыпостасными. Таким образом, бессущностное не есть безыпостасное, значит, бессущностное существует, ибо ипостась, ипостасные свойства и отношение не есть не-сущее.

Дело в том, что бессущностное может означать не только то, у чего вообще нет сущности, то есть не-сущее, как настаивает Григора, но и то, что, не являясь сущностью, есть что-то другое. С моей точки зрения, главная проблема заключается в том, что метафизика античного типа затрудняет понимание того, как можно мыслить то, что не есть сущность, но в то же время вполне реально, существует. К примеру, Никифор

³⁵ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 17 (Р. 280:14–17); ср. *Idem.: Antirrhethica priora* 2, 6 (Ed. H.-V. Beyer. Vienna, 1976. P. 339:21–341:2).

Григора полагает, что «обладание» (ἔχειν) может указывать либо на сущность, либо на сопутствующее³⁶, однако энергия не может быть ни тем, ни другим (μήτ' οὐσία μήτε συμβεβηχός), а поскольку слово «сущее» для Никифора означает лишь что-то из этого (τῆς γὰρ τοῦ ὄντος φωνῆς εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηχός διαιρουμένης), то оказывается, что для энергии просто не находится места в такой онтологии. В результате Григора делает вывод, что бессущностная энергия (ἡ ἀνούσιος ἐνέργεια) не может быть чем-либо из сущего (τῶν ὄντων οὐκ ἂν λέγοιτο)³⁷. Так античная онтология приводит к непониманию различия между действующим и действием, предметом и процессом, сущностью и энергией. Иными словами, основная проблема связана с тем, что антипаламиты придерживались субстанциальной онтологии и просто не понимали — думаю, совершенно искренне — концепцию Божественных энергий. По-видимому, истоки этого следует искать в неоплатонической метафизике, весьма распространенной в Византии, в рамках которой сущее описывается с помощью оппозиции единое/многое, то есть понимается как совокупность единиц-субстанций³⁸, причем если в материальном мире имеется различие сущности и присущего, то в умопостигаемом, согласно Плотину, такого различия уже нет. Вследствие этого такие категории, как действие и обладание, оказываются проблематичными для теологии³⁹, они просто

³⁶ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 30, 54 (Р. 306:3–5); Григора толкует прп. Иоанна Дамаскина.

³⁷ *Ibid.* 3, 30, 58 (Р. 308:14–20). Согласно Аристотелю, однако, понятие «сущее» разделяется не только на сущность и акциденции, но имеет также значения ἀλήθεια, δύναμις и ἐνέργεια, о чем Григора благополучно забывает.

³⁸ Ответственность за это, впрочем, во многом лежит на Аристотеле, который сводит вопрос о бытии к вопросу о сущности. См.: Гагинский 2016b. С. 64–66.

³⁹ Причем для самого Плотина концепция энергии очень важна (см.: Брэдшоу 2012. С. 112–140), однако он использует ее в контексте эманации ипостасей, предполагающей иерархию соподчиненных принципов, что было несовместимо с христианским креационизмом. Поэтому рецепция античного наследия была выборочной. Тем не менее каппадокийцы смогли переосмыслить эту концепцию, исключив субординационные

не вписываются в эту онтологию, ибо они не суть единицы-субстанции, при том что таковой является даже Бог⁴⁰. Однако все рассуждения Григоры на эту тему снимаются простым вопросом: не-сущее — это то, чего нет, а если действия нет, то откуда сделанное, результат? Остается признать, что Бог действует, ἐργάζεται⁴¹, и результатом Его действия, ἐνέργεια, являются дела, τὰ ἔργα.

Поскольку вообще отрицать концепцию энергий было достаточно сложно, стратегия антипаламитов, как правило, сводилась к тому, что энергии либо отождествлялись с сущностью Бога (ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ)⁴², либо объявлялись тварными. В соответствии с этим Никифор Григора

элементы из триадологии и поместив учение об энергиях в контекст Божественных эпифаний.

⁴⁰ Никифор Григора описывает Бога в духе византийских неоплатоников, как *χωρίως ἔν* — в собственном смысле единое (*Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 31, 31 (Р. 368:7); 3, 33, 40 (Р. 425:3–8)). Ср. наблюдения Х.-Ф. Байера, который исследует den neuplatonischen Gottesbegriff des Nikephoros (Beyer 1971. S. 171–188). Кстати сказать, отсюда и другое возражение Григоры, который обвиняет Паламу в том, что он признает «нетварных более одного (πλείω τοῦ ἐνός εἶναι τὰ ἄκτιστα)» (*Nicephorus Gregoras. Historia Romana*. 3, 30, 16 (Р. 279:11–12)). Из этого следует, что энергии Никифор интерпретирует как некое единое, которое отлично от сущности, вследствие чего возникает двойственность, несовместимая с неоплатоническим представлением о первоначале. А поскольку энергии отличны от сущности Бога и не есть ипостаси, Григора утверждает, что они либо тождественны сущности, либо их вообще не существует, ведь отличное от сущности есть бессущностное, по его мнению, а бессущностное безыпостасно, т. е. не существует. С этой точки зрения, обвинения Паламы в том, что он находился под влиянием неоплатонизма, как полагают некоторые исследователи, выглядят, по меньшей мере, сомнительно, ибо под влиянием этой философской школы находились как раз оппоненты свт. Григория.

⁴¹ Ин. 5, 17.

⁴² *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 35 (Р. 294:4–7). Примечательно, что в этом антипаламиты были близки к позиции блж. Августина, более того, они даже исходили из тех же предпосылок, что и Иппонский епископ, — опосредованно опирались на Плотина. Ср.: *Ibid.* 3, 30, 35 (Р. 294:1–4) и *Plotinus. Enneades* 5, 9, 5:5–13. Отсюда и тезис

утверждает, что только природа, то есть сущность, Святой Троицы — нетварное, тогда как «все, что после Нее (πάντα ὅσα μετ' ἐχέινην)», является тварным⁴³. Свт. Григорий справедливо указывал своему оппоненту, что нельзя создавать созидание⁴⁴, то есть с точки зрения логики Божественная энергия не может быть тварной, ибо для того, чтобы что-то создать, уже нужно обладать энергией. Короче говоря, творится не акт творения, а тварь. Этот аргумент структурно идентичен антиарианской аргументации IV в., согласно которой творение мира Словом не предполагает тварности самого Слова. Так и здесь: действие Бога не предполагает тварности самого действия, ведь для того, чтобы создать действие, нужно осуществить какое-то другое действие, то есть сотворить действие можно только с помощью какого-то предшествующего действия и т. д. до бесконечности. Тем не менее Григора продолжал упорствовать в своей ἀλογία, смешивая действие и его результат (δημιουργεῖν/δημιουργήματα)⁴⁵. Увы, эта проблема до сих пор актуальна для богословия⁴⁶.

Григоры о тождестве божественных предикатов между собой. Ср.: *Nicephorus Gregoras. Historia Romana*. 3, 30, 32 (Р. 292:10–12) и *Augustinus. De Trinitate* 6, 1, 2 (PL).

⁴³ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* 3, 30, 12 (Р. 275:20).

⁴⁴ Например, ἄρ' οὖν κτιστὸν εἴπομεν ἂν τὸ δημιουργεῖν ἐπὶ τοῦ θεοῦ (Ibid. 3, 30, 104 (337:23–338:1)).

⁴⁵ Ibid. Григора настаивает на том, что «и результат есть энергия (ἐνέργειαν γὰρ εἶναι καὶ τὰ ἀποτελέσματα)» (Ibid. 3, 30, 74 (Р. 319:14–15)).

⁴⁶ К слову сказать, значение категории «действие» в философии было осознано лишь во второй половине XX в. Важную роль в этом сыграл глубочайший кризис классической метафизики, который привел к тому, что многие ее постулаты были пересмотрены. Это касается и категории «действие», хотя сюда следует отнести также «событие» и целый ряд других понятий, оставшихся без внимания в античной и средневековой философии (см.: O'Connor, Sandis 2010). И хотя на данный момент это направление не связано с богословием, можно надеяться, что переосмысление античной онтологии окажется полезным не только для философии, но и для лучшего понимания учения свт. Григория Паламы и восточной традиции в целом. В истории не раз случалось так, что богословы заимствовали различные философские концепции, наполняя их новым содержанием. Современная философия действия, с моей точки зрения, может внести свой вклад в этот процесс.

Выше я упомянул о том, что на диспуте 1355 г. присутствовал папский легат Павел Смирнский. Бытует мнение, что Павел в то время недостаточно хорошо знал греческий язык, чтобы вникнуть в суть дискуссий⁴⁷. Тем не менее один из вопросов, который там обсуждался, он впоследствии задаст Иоанну Кантакузину. Спустя несколько лет, вероятно, в конце 1368 г., в одном из писем он спрашивает: «Прежде всего, одна ли и та же реальность (πρᾶγμα) в Боге обладающее и обладаемое (τὸ ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον)? Ведь в твоём письме сказано: “сущность обладает энергией” (οὐσίαν ἔχουσαν ἐνέργειαν)»⁴⁸. В ответ на это Иоанн Кантакузин пишет довольно подробное разъяснение, стараясь обосновать свой тезис святоотеческими цитатами⁴⁹. По всей видимости, этот вопрос отнюдь не был ремаркой, случайно возникшей в ходе полемики между свт. Григорием и Никифором Григорой. Примечательно, что ни тот, ни другой не обсуждали этот вопрос прежде; более того, он вообще не поднимался в паламитских спорах до диспута 1355 г. Ввиду этого можно спросить: не был ли вопрос о различии обладающего и обладаемого предложен самим Павлом Смирнским, который все-таки имел достаточные лингвистические компетенции для того, чтобы обозначить проблему и следить за ходом ее обсуждения? В свою очередь, сам Павел, участвовавший в подготовке унии, был заинтересован в том, чтобы прояснить позицию византийских богословов относительно учения об абсолютной Божественной простоте, которое было общепризнанным на Западе со времен блж. Августина.

Хорошо известно, что Никифор Григора участвовал в диалоге с Западом в 30-е годы XIV в., однако он считал невозможным обсуждать с латинянами вопросы богословского характера. Поэтому следует обратить внимание на другого участника этой полемики — Варлаама

⁴⁷ Balfour 1982. S. 248.

⁴⁸ *Paulus. Ad Cantacuzenum epistula prima // Ioannes Cantacuzenus. Epistulae / Eds. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout, 1987. P. 190:16–18.*

⁴⁹ *Ioannes Cantacuzenus. Ad Pauli epistula tertia. P. 193–196.*

Калабрийского, который примерно в то же время подверг критике важнейший постулат Фомы Аквинского, да и всей западной традиции в целом, согласно которому различия между ипостасями Святой Троицы обуславливаются только категорией отношения⁵⁰. В частности, Варлаам пишет следующее: «Фома полагает, что в Троице нет способа различия, кроме того, который понимается согласно их взаимному отношению (τὸν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν). А что это не истинно, будет достаточно очевидно, если начать вот с чего: если бы какое-либо Лицо Троицы обладало тем, чем другое Лицо не обладает (ἕτερον πρόσωπον οὐκ ἔχει), то обладающее необходимо отличалось бы от не обладающего тем, чем оно обладает (ἀνάγκη τὸ ἔχον κατ' ἐκεῖνο τὸ ἐχόμενον διαφέρειν τοῦ μὴ ἔχοντος), ведь если обладающее не отличается от чего-либо тем, чем оно обладает, то необходимо, чтобы и это другое обладало тем же самым (πρὸς ὃ γὰρ τὸ ἔχον τι οὐ διαφέρει κατ' ἐκεῖνο ὅπερ ἔχει, ἀνάγκη καὶ ἐκεῖνο ἔχειν τὸ αὐτό)... Следовательно, в Троице есть некий способ различия (τρόπος τις διαφορᾶς), который не является “отношением” (τοῖς πρὸς τι)»⁵¹. Как видно, Варлаам использует оппозицию обладающего и обладаемого, однако он не заостряет на ней внимания, стараясь опровергнуть подход западных богословов, которые считают категории сущности и отношения достаточными для формулировки учения о Святой Троице. Павел Смирнский мог ознакомиться с этой критикой, когда занимался теоретическими проблемами унияльной политики, вследствие чего обсуждение различия обладающего и обладаемого на диспуте 1355 г. должно было привлечь его внимание, тем более, что эта проблематика была ему хорошо знакома.

Вместе с тем вполне объяснимо, почему обсуждение этой темы начинает именно Варлаам — он считался одним из лучших знатоков Аристотеля, а вопрос этот следует непосредственно из «Метафизики».

⁵⁰ См.: *Barlaam. Contra Latinos* (A). 6 (Ed. A. Fyrigos. V., 1998); *Thomas Aquinas. Summa theologiae* la. q. 28, a. 2; q. 29, a. 1–2; q. 33, a. 2–3 (R., 1894).

⁵¹ *Barlaam. Contra Latinos* (A). 6, 1–3.

В частности, Стагирит говорит о различии обладающего и обладаемого следующим образом: «Обладание (ἔξις) понимается... как некая энергия обладающего и обладаемого, как некое дело или движение (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡς περ πρᾶξις τις ἢ κίνησις)»⁵². Уже здесь категория обладания связывается с энергией, что впоследствии найдет продолжение в паламитских спорах. Аристотель обращается к этой оппозиции и в естественнонаучных произведениях⁵³, затем она встречается в трактате «О проблемах»⁵⁴ и у Александра Афродисийского⁵⁵. Таким образом, различие обладающего и обладаемого признается легитимным не только на уровне метафизики, но также становится достоянием античного естествознания. Важная перемена происходит у Плотина, который отвергает данное различие для истинно сущего и интерпретирует его с помощью категории отношение⁵⁶. На это важно обратить внимание уже потому, что за Платином следует Марий Викторин, а за Викторином — блж. Августин и вся западная традиция, принимающая тождество сущности и присущего в Боге. Вместе с тем эта проблематика сохраняется в последующем неоплатонизме. Как пишет Симпликий: «Ведь обладание (ἔξις) понимается не только как причастуемое (μετεχομένη), но и в какой

⁵² *Aristoteles*. *Metaphysica* 1022b:4–5 (Ed. W. D. Ross. Oxford, 1924). Впервые эта оппозиция встречается у Платона (*χρείτων δὲ ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου*), однако у него она еще не имеет философского значения (*Plato*. *Symposium* 196d (Ed. J. Burnet. Oxford, 1901)).

⁵³ *Aristoteles*. *Physica* 242a57 (Ed. W. D. Ross. Oxford, 1950); *De sensu et sensibilibus* 447a:4 (W. D. Ross. Oxford, 1955).

⁵⁴ *Ps.-Aristoteles*. *Problemata* 915a22 (Ed. I. Bekker. B., 1831).

⁵⁵ *Alexander*. *De mixtione* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. B., 1892. P. 219:6–7; а также в неподлинном произведении *De anima libri mantissa* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. B., 1887. P. 114:30–32.

⁵⁶ *Plotinus*. *Enneades* 6, 1, 6–7; таким же образом он понимает оппозицию *ποιεῖν* и *πάσχειν* — дополняя друг друга, действие и претерпевание представляют собой нечто единое и подпадают под категорию отношения (*Ibid.* 6, 1, 22). Впрочем, в этом он частично следует Аристотелю (*Metaphysica* 1020b26–1021b10; *Physica* 200b26–35).

мере оно относится к обладаемому и обладающему, в такой и является “отношением” (ἀλλὰ καὶ καθ’ ὅσον ἔχει πρὸς τὸ ἐχόμενον καὶ τὸ ἔχον, καθ’ ὃ καὶ πρὸς τί ἐστίν)»⁵⁷. Дамаский говорит о том, что относительно единого-сущего нелегко различить несущее и несомое, обладающее и обладаемое (ὄχον καὶ ὀχούμενον, ἔχον καὶ ἐχόμενον), поскольку среди первоначал последующее во всем похоже на предшествующее, однако не тождественно⁵⁸.

Постепенно эта терминология проникает в богословский лексикон. Например, противопоставление обладающего и обладаемого в триадологии впервые встречается в текстах омиусиан⁵⁹ и у Дидима Слепца, который говорит о том, что «об обладании не говорится без обладающего и об обладающем без обладания, поэтому все таковое — общее у обладающего и обладаемого (κοινὰ οὖν ἐστὶν τοῦ τε ἔχον[το]ς καὶ τοῦ ἐχόμενου τὰ τοιαῦτα)»⁶⁰. В свою очередь, Феодорит Кирский расширяет контекст употребления этой оппозиции, используя ее в христологии: «Обладающее одно по природе, а обладаемое — другое (ἄλλο μὲν τὸ ἔχον κατὰ τὴν φύσιν, ἄλλο δὲ τὸ ἐχόμενον). Ведь как одно есть принявшее, а другое — принятое (ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ λαβόν, ἄλλο δὲ τὸ ληφθέν), в обоих же созерцается один Христос, так обладающее по отношению к обладаемому имеет большое различие (τὸ ἔχον πρὸς τὸ ἐχόμενον πλείστην μὲν ἔχει διαφοράν), но не разделяет на два лица мыслимое в них»⁶¹. Данную

⁵⁷ *Simplicius*. In Aristotelis categorias commentarium. P. 177:20–22; ср.: 299:36–300:8.

⁵⁸ *Damascius*. De principiis // Damascii successoris dubitationes et solutions / Ed. C. É. Ruelle. Vol. 1. P., 1889. P. 147:5–11.

⁵⁹ *Epiphanius*. Panarion 73.8.7 // Ancoratus und Panarion / Ed. K. Holl. Leipzig, 1933. P. 279:3.

⁶⁰ *Didymus*. Commentarii in Psalmos 20 // *Didymos der Blinde*. Psalmenkommentar / Ed. L. Doutreleau, A. Gesche, M. Gronewald. Bonn, 1969. P. 8:5–6.

⁶¹ *Theodoretus*. Eranistes // *Theodoret of Cyrus*. Eranistes / Ed. G. H. Ettliger. Oxford, 1975. P. 146:30–147:1; ср.: 162:25–27, со ссылкой на свт. Амвросия Медиоланского, у которого, однако, таких слов нет (PL 16, 848D); см. также: *Doctrina patrum de incarnatione verbi* / Ed. F. Diekamp. Münster, 1907. P. 51:8–10.

оппозицию между делом упоминают свт. Кирилл Александрийский и Иоанн Филопон⁶², а прп. Иоанн Дамаскин почти дословно воспроизводит определение Аристотеля: «Обладанием называется действие обладаемого и обладающего... (Ἐξίς λέγεται ἡ ἐνέργεια τοῦ ἐχομένου καὶ τοῦ ἔχοντος)... целевое действие (ἡ τελικὴ ἐνέργεια), как зрение, уже видящее, и теплота, уже согревающая»⁶³. Тем не менее в последующих текстах эта оппозиция долгое время не используется, она встречается лишь у Никиты Маронийского (XII в.)⁶⁴ и в неоплатоническом комментарии Михаила Эфесского на «Никомахову этику» (XI—XII вв.): «Божество мыслит само себя и обладает самим собой (νοεῖ τὸ θεῖον ἑαυτὸ καὶ ἔχει ἑαυτό), ибо мыслящее обладает мыслимым и само есть мыслящее и мыслимое, обладающее и обладаемое (τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον καὶ ἔχον καὶ ἐχόμενον)»⁶⁵. Наконец, она всплывает в конце XIII в. у Георгия Пахимера в очередном пересказе Аристотеля⁶⁶.

Таким образом, нельзя сказать, что указанная оппозиция была каким-то нововведением Варлаама или свт. Григория Паламы, но в то же время она не имела и большого хождения среди византийских интеллектуалов. Тем не менее после диспута 1355 г. противопоставление обладающего и обладаемого становится одним из дискуссионных вопросов между паламитами и антипаламитами. В частности, кроме Никифора

⁶² *Cyrrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi // Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité / G.-M. de Durand. P., 1977 (SC 237). P. 451:35–39; Joannes Philoponus. In Aristotelis libros de anima commentaria / M. Hayduck. B., 1897. P. 469:25–28.*

⁶³ *Joannes Damascenus. Dialectica 59 (Ed. P. B. Kotter. B., 1969 (PTS 7)); Ср.: Fragmenta philosophica 16:11–13 (Ed. P. B. Kotter. B., 1969 (PTS 7)).*

⁶⁴ *Nicetas Maroniensis. Orationes de processione Spiritus Sancti 2 // Ed. N. Festa. Niceta di Maronea e i suoi Dialoghi sulla processione dello Spirito Sancto // Bessarione. 1912–1915. Vol. 9–31. P. 128:34.*

⁶⁵ *Michael Ephesius. In ethica Nicomachea IX–X commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1892. P. 600:7–9.*

⁶⁶ *Georgius Pachymeres. In Aristotelis metaphysicam commentarium 3, 4:7–8 (Ed. E. Pappa. Athens, 2002).*

Григоры, к этому вопросу возвращается свт. Григорий Палама в своем ответе оппоненту, а вслед за ним свт. Филофей Коккин⁶⁷. По всей видимости, эту проблему специально обсуждает Прохор Кидонис в трактате «О сущности и энергии», против чего выступает Иоанн Кантакузин, ее также касаются Иоанн Кипариссиот и Геннадий Схolariй⁶⁸.

Впрочем, я не настаиваю на том, что обсуждение этого вопроса предложил именно Павел Смирнский, — вполне может статься, что оппоненты ухватились за него потому, что указанное различие упоминает прп. Иоанн Дамаскин в главе «Об обладании» (*Περὶ τοῦ ἔχειν*), которую свт. Григорий и Никифор Григора обсуждают перед тем, как начать дискуссию на эту тему⁶⁹. И все же прямое или косвенное участие Павла также представляется вероятным, поскольку он был знаком с этой проблематикой из своей собственной традиции.

Дело в том, — придется начать немного издалека, — что отголосок этого спора можно найти у свт. Марка Эфесского. В частности, в «Силлогистических главах о сущности и энергии» свт. Марк замечает: «Если говорится, что Бог есть, то и имеет (*ἅπερ ἔστιν ὁ θεὸς, πάντα καὶ ἔχειν*), ведь Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, — то, поскольку они суть Бог, они никак от Него не отличаются, ибо суть сущностное и природное у Бога, а поскольку Он их имеет, они отличаются [от Него] и к нам нисходят; то есть эти энергии и восполнены объединенно (*πληθύνόμεναί*

⁶⁷ *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana* 3, 30, 54 (P. 306:1); 3, 30, 82 (P. 324:12); *Gregorius Palamas*. *Contra Nicephorum Gregoram* 2, 65–69; *Philotheus Coccinus*. *Contra Gregoram*. 3:236–238 (Ed. D. V. Kaimakes. Thessalonica, 1983).

⁶⁸ *Joannes Cantacuzenus*. *Refutationes duae Prochori Cydonii* 1, 30 (Ed. F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout, 1987 (CCSG 16)); *Joannes Cyparissiotis*. *Contra Nilum Cabasilam* 4, 7:178–187; 5, 8:87–89 (Ed. S. Th. Marangoudakis. Athens, 1985); *Genadius Scholarius*. *Commentarium in Aristotelis Categorias* 4.237–249 (Ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. P., 1936. Vol. 7).

⁶⁹ *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 63; *Nicephorus Gregoras*. *Historia Romana*. 3, 30, 42 (P. 298:21); *Gregorius Palamas*. *Contra Nicephorum Gregoram* 2, 65–66.

τε ἐνικῶς), и нераздельно разделены с единой сущностью»⁷⁰. Не вполне ясно, кого именно в данном случае имеет в виду свт. Марк, поскольку в греческих текстах такая фраза в буквальном виде не обнаруживается. Скорее всего, он перефразирует Григория Акиндина: «Если все, что Бог имеет, Он имеет по природе... все, что Бог имеет по природе, а не по приобретению, то таковое есть Его сущность и природа (εἰ πάντα ὅσα ἔχει ὁ θεός, φύσει ἔχει... ἄπερ ὁ θεὸς φύσει ἔχει καὶ οὐκ ἐπίκτητα, ταῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἡ οὐσία καὶ φύσις)»⁷¹. Однако более интересно то, что фраза ἄπερ ἔστιν ὁ θεός, ταῦτα καὶ ἔχειν прямо соответствует тезису блж. Августина — *quod habet hoc est*. Точнее говоря, согласно Иппонскому епископу, Бог «потому называется простым, что то, чем обладает, то и есть (*quod habet hoc est*)... Он есть то, чем обладает (*hoc est quod habet*)»⁷², что соответствует выражению: «ἄπερ ἔστιν, ταῦτα ἔχειν». Далее блж. Августин добавляет, что в отличие от тварного, которое не есть то, чем оно обладает (*non hoc est quod habet*), в Боге нет такого, чтобы одно в Нем было обладающее, а другое обладаемое (*aliud sit habens, aliud quod habet*)⁷³, что вполне выражает оппозицию τὸ ἔχον καὶ ἐχόμενον. И хотя трактат «О граде Божием» не был переведен на греческий язык, тем не менее можно допустить, учитывая время и обстоятельства жизни

⁷⁰ *Marcus Eugenicus. Capita syllogistica adversus acindynistas* 9 // *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas* / Ed. W. Gass. Greifswald, 1849. P. 219.

⁷¹ *Gregorius Acindynus. Refutatio parva* 382–390 (Ed. J. N. Cañellas. Turnhout, 1995 (CCSG 31)).

⁷² *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 1 // PL 41, 325. Ср.: «Посредством того, чем обладает Отец (*per id quod habet Pater*), в обладании указан Он Сам (*ipsum illum significavit in habendo*), так как Бог не есть нечто сложное, наподобие человека, чтобы в Нем одним было то, что у Него имеется, а другим — Сам Тот, Кто имеет (*ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat*). Наоборот, все, что Он есть (*totum quod est*), есть жизнь, т. е. природа совершенная, абсолютная и бесконечная, которая не состоит из неравных частей, но сама живет через целое (*vivens ipsa per totum*)» (*Hilarius. De Trinitate* 8, 43 // PL 10, 268С–269А).

⁷³ *Augustinus. De civitate Dei* 11, 10, 2 // PL 41, 325.

свт. Марка, что к 30-м годам XV в., когда, вероятно, были написаны «Силлогистические главы о сущности и энергии», у него была возможность познакомиться с точкой зрения западных богословов. Кроме того, этот тезис блж. Августин озвучивает и в трактате «О Троице», который был доступен на греческом языке, где Иппонский епископ пишет следующее: «Ведь в отличие от творения... которое есть одно, а имеет другое, [у Бога] то, что Он есть, есть то, что Он имеет (*non enim sicut creatura... aliud est, et aliud habet: sed hoc ipsum est, quod est id quod habet*)»⁷⁴. В другом месте он поясняет, что ипостаси Святой Троицы «не различаются подобно тому, как в нас одно есть память, другое — понимание, третье — любовь или милосердие, но все должны быть чем-то единым... и все это должно так содержаться (*habeatur*) в природе каждого, чтобы тот, кто имеет, был тем, что имеет (*ut qui habet, hoc sit quod habet*), будучи неизменной и простой сущностью (*immutabilis simplexque substantia*)»⁷⁵.

В последующей западной традиции этот тезис становится общепризнанным и именно благодаря ему, как я полагаю, учение о различии сущности и энергии не получило развития в латинской традиции⁷⁶.

⁷⁴ *Augustinus. De Trinitate* 1, 7, 26 // PL 42, 839.

⁷⁵ *Augustinus. De Trinitate* 15, 17, 28 // PL 42, 1080–1081; в переводе Максима Плануда: οὕτως ἔχεισθαι ἐν ἐνὸς ἐκάστου φύσει ὡς τὸν τόδε τι ἔχοντα εἶναι ὃ ἔχει ὡς ἄτρεπτον καὶ ἀπλῆν οὐσίαν (*Maximus Planudes. Translatio Augustini De Trinitate* 15, 17, 28 (Eds. M. Parathomopoulos, G. Rigotti, I. Tsavare. At., 1995)).

⁷⁶ Д. Брэдшоу, описывая концепцию энергий от Аристотеля до свт. Григория Паламы, приводит довольно много ценных историко-философских сведений, однако, как представляется, он вступает на весьма шаткий путь, когда начинает говорить о том, что понятие энергии оставалось непонятым на Западе в силу языковых причин (Брэдшоу 2012. С. 209–210). Отнюдь не отрицая того, что язык оказывает существенное влияние на мышление, я все же полагаю, что концептуальные причины в данном случае имели большее значение. Подтверждением этому служит то, что византийские антипаламиты, прекрасно понимая семантическое богатство понятия «энергия», все же не разделяли учения свт. Григория, оставаясь в плену античной метафизики.

К примеру, в трактате «О Божественной сущности», приписываемом блж. Августину, говорится о том, что Бог есть простая, неизменная и блаженная природа, «она не есть одно, а то, чем она обладает — другое, но сама есть то, что имеет, и то, что она есть (*neque aliud est ipse, et aliud quod habet; sed ipsum est quod habet et quod est*)»⁷⁷. В «Сентенциях» Петра Ломбардского (раздел «О том, что в Боге нет ничего, что не есть Бог») со ссылками на свт. Илария Пиктавийского, блж. Августина, Боэция и Исидора Севильского говорится о том, что сущность Бога «настолько проста и чиста, что в ней нет ничего, что не есть она сама (*quod non est in ea aliquid, quod non sit ipsa*), но одно и то же есть обладающее и обладаемое (*sed idem est habens et quod habetur*)»⁷⁸. Примеры можно было бы умножить⁷⁹, но для целей данной статьи это, пожалуй, будет уже избыточным.

Надо полагать, этого краткого экскурса достаточно для того, чтобы сделать следующее заключение: Павел Смирнский, опытный во всякой премудрости (*σοφίας ἔμπειρος ὀπόση*)⁸⁰, прекрасно понимал значение дискуссии 1355 г. по вопросу о различии обладающего и обладаемого, чем и объясняется то, что он впоследствии адресовал этот вопрос Иоанну Кантакузину. Дело в том, что начиная с IV в. тождество сущности и присущего, обладающего и обладаемого становится конститутивным элементом латинского богословия, обосновывая доктрину абсолютной Божественной простоты, которая не дает возможности артикулировать учение о Божественных энергиях. Более того, указанное тождество формирует особую теоретическую парадигму, в рамках которой развивается схоластическая философия, обуславливая наиболее характерные для нее

⁷⁷ *Ps.-Augustinus. De essentia Divinitatis // PL 42, 1200A.*

⁷⁸ *Petrus Lombardus. libri 1, 8, 9 // PL 192, 545.*

⁷⁹ Например: *Gregorius Magnus. Expositio in librum Iob 16, 43, 54 // PL 75, 1147AB; Bernardus Claraevallensis. Gaufridi libellus 23 // PL 185, 603B; см. также: Malet 1956. P. 102.*

⁸⁰ *Nicephorus Gregoras. Historia Romana. 3, 29, 55 (P. 262:18).*

черты, отличающие ее от философии византийской, что в конечном итоге и приводит к столкновению византийских томистов и паламитов. С моей точки зрения, в этом столкновении проявилось различие исходных метафизических установок двух ветвей христианской традиции. Отнюдь не случайно, что антипаламиты, такие как Дмитрий и Прохор Кидонисы, Иоанн Кипариссиот, Мануил Калека и др., зачастую выступали с позиций западного богословия, в котором они находили поддержку собственным взглядам. Вместе с тем они неявным образом навязывали своим оппонентам определенный ракурс обсуждения тех или иных проблем. К примеру, когда Павел Смирнский спрашивает Кантакузина о тождестве обладающего и обладаемого в Боге (*εἰ ἐν τῷ θεῷ ταυτὸν ἐστὶ πρᾶγμα*), за этим следует другой вопрос, который между делом предлагает ложную дилемму, в рамках которой «сущность и энергия различаются либо реально и мысленно, либо только мысленно (*ἢ οὐσία καὶ ἢ ἐνέργεια διαφέρουσιν ἢ πρᾶγματι καὶ ἐπινοίᾳ ἢ ἐπινοίᾳ μόνῃ*)»⁸¹. Важно здесь то, что последующие византийские мыслители эту дилемму принимают, хотя и не без колебаний⁸². Это хорошо видно на примере свт. Филофея Коккина или того же свт. Марка Эфесского, которые столкнулись с проблемой: если признать различие сущности и энергии чем-то реальным, то нужно будет согласиться, что сущность Бога есть что-то одно, а Его энергии есть какая-то отдельная реальность (*πρᾶγμα*), но это значит допустить два начала. Именно поэтому они склонялись к тому, чтобы признать различие сущности и энергии лишь мысленным (*ἐπινοίᾳ μόνῃ*), однако в таком случае они упускали подлинный смысл учения об энергиях, как оно представлено у свт. Григория Паламы. В действительности, предложенная дилемма ложна уже хотя бы потому, что она не учитывает формального различия, которое ввел Иоанн Дунс Скот⁸³, ибо оно

⁸¹ *Paulus. Ad Cantacuzenum epistula prima // Ioannes Cantacuzenus. Epistulae. P. 190:16–26.*

⁸² Подробнее: Demetropoulos 2011.

⁸³ См.: Bäck 2000; Dumont 2005.

гораздо лучше соответствует учению свт. Григория, чем те компромиссы, на которые приходилось идти его последователям. Однако исследование этого вопроса — задача уже для другой статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Брэдшоу 2012 — *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. [*Bradshaw D.* Aristotle' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira (Aristotle in the East and West: Metaphysics and the division of the Christian world). Moscow, 2012.]
- Гагинский 2016а — *Гагинский А. М.* Исходы метафизики: Две парадигмы патристической философии // *Философские науки.* 2016. № 12. С. 45–58. [*Gaginsky A. M.* Iskhody metafiziki: Dve paradigmy patristicheskoi filosofii (Outcomes of metaphysics: Two paradigms of patristic philosophy) // *Filosofskie nauki* (Philosophical sciences). 2016. № 12. P. 45–58.]
- Гагинский 2016б — *Гагинский А. М.* О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские разыскания // *ФЖ.* 2016. № 3. С. 59–76. [*Gaginsky A. M.* O smysle bytiia i znacheniiakh sushchego: Istoriko-filosofskie razyskaniia (On the reason of being and the meanings of existence: Historical and philosophical research) // *Filosofskii zhurnal* (Philosophical journal). 2016. № 3. P. 59–76.]
- Фокин 2016 — *Фокин А. Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Боэций) // *ФЖ.* 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119. [*Fokin A. R.* Aristotelevskie kategorii v latinskoii trinitarnoi teologii (Marii Viktorin, Avgustin, Boetsii) (Aristotelian Categories in Latin Trinitarian Theology (Marius Victorinus, Augustine, Boetius)) // *Filosofskii zhurnal* (Philosophical journal). 2016. Tom 9. № 1. P. 100–119.]
- Bäck 2000 — *Bäck A.* The Formal Structure of Scotus' Formal Distinction // *Medieval and Renaissance Logic in Spain: Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics.* Pamplona, 1997, 26–30 May / Ed. I. Angelelli, P. Perez-Illzarbe. Hildesheim — New York, 2000. P. 411–438.
- Balfour 1982 — *Balfour D.* Palamas' Reply to Gregoras' Account of their Debate in 1355 // *JÖB.* 1982. Bd. 32. Hf. 4. S. 245–256.
- Beyer 1971 — *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *JÖB.* 1971. Bd. 20. S. 171–188.

- Bydén 2016 — *Bydén B.* “No Prince of Perfection”: Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Plethon // Power and Subversion in Byzantium: Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2010 / Ed. D. Angelov, M. Saxby. L., 2016. P. 147–176.
- Chevalier 1940 — *Chevalier I.* La théorie augustinienne des relations Trinitaires: Analyse explicative des textes. Freiburg, 1940.
- Chiaradonna 2002 — *Chiaradonna R.* Sostanza, Movimento, Analogia: Plotino critico di Aristotele. Napoli, 2002.
- Δημητρακόπουλος 1997 — *Δημητρακόπουλος Γ.* Ἀγούστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθ., 1997.
- Demetracopoulos 2011 — *Demetracopoulos J.* Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / Ed. M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven, 2011. P. 263–372.
- Dumont 2005 — *Dumont S. D.* Duns Scotus's Parisian Quaestion on the Formal Distinction // Vivarium. 2005. Vol. 43. P. 7–62.
- Flogaus 1996 — *Flogaus R.* Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas // JÖB. 1996. Bd. 46. S. 275–297.
- Frede 2005 — *Frede M.* Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs // Les Catégories et leur histoire / Ed. O. Bruun, L. Corti. P., 2005. P. 135–173.
- Ierodiakonou 2005 — *Ierodiakonou K.* La réception byzantine des Catégories d'Aristote // Les Catégories et leur histoire / Ed. O. Bruun, L. Corti. P., 2005. P. 307–339.
- Malet 1956 — *Malet A.* Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin. P., 1956.
- O'Connor, Sandis 2010 — A companion to the philosophy of action / Ed. T. O'Connor, C. Sandis. Malden — Oxford, 2010.
- Sinkewicz 1982 — *Sinkewicz R.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval studies. 1982. Vol. 44. P. 181–242.
- Trizio 2006 — *Trizio M.* “Un uomo sapiente ed apostolico”. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De trinitate // Quaestio: journal of the history of metaphysics. 2006. Vol. 6. № 1. P. 131–189.

Abstract

Gaginsky A. M. Philosophical categories in the Palamite disputes

The A. examines the issue of the distinction of the possessor and the possessed in God, which was raised in the discussion of 1355 between St. Gregory Palamas and Nicephorus Grigoras. The A. shows that the theologians of the IV century, being very cautious in their choice of philosophical concepts, used the opposition of “essence” and “inherentness” in God, which subsequently found continuation in the doctrine of divine energies. In the meantime, Western thinkers, beginning with blessed Augustine, did not accept this opposition, which ultimately led to a clash between the Byzantine Thomists and the Palamites. The article shows, in particular, that St. Gregory Palamas, along with the categories of “essence” and “attribution”, also uses the categories of “action” and “possession”, which allow him to speak about the difference between possessor and the possessed in God. His opponents, on the contrary, considered such a distinction inadmissible, which for the most part is due to the influence of ancient metaphysics, primarily Neoplatonism, and is very problematic from the philosophical point of view.

Keywords: God, essence, energy, possession, action, attribution, difference, palamism, antipalamism.

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

ФРАГМЕНТ О ПРИОБЩЕНИИ
«ЗНАНИЮ И МУДРОСТИ» В ТРАКТАТЕ
«ОБ ИЕРАРХИИ» (32–40) ПРЕПОДОБНОГО
НИКИТЫ СТИФАТА И ЕГО КОНТЕКСТ¹

УДК 235.1 (276)

Аннотация

В данной статье анализируется фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) прп. Никиты Стифата, византийского аскетического писателя XI в., и его предшествующий и последующий контекст. Вслед за своим учителем, прп. Симеоном Новым Богословом, прп. Никита подчеркивает харизматический и духоносный характер подлинного подвижника, который по своему духовному состоянию может оказаться выше епископа. Данное утверждение не стремится ниспровергнуть иерархию или навести иной порядок в Церкви. Скорее, оно является напоминанием и призывом к святости для тех, кто избрал путь монашеского жития. Приобщение «знанию и мудрости» — это особая способность наиболее близких к Богу небесных чинов Херувимов, которые в силу своей особой способности к зрению² и стали символом духовного знания и близости к Богу. Фрагмент трактата «Об иерархии» (32–40) оказывается важным примером встречи античной и библейской традиций в XI в.

Ключевые слова: мудрость, ведение, небесные силы, Херувимы, монашество, иерархия, епископат, чистота, святость, мера приобщения, глаза, око души.

¹ Статья является значительно расширенным и исправленным вариантом доклада, прочитанного на научно-практической конференции «Монашество в истории. Актуальные проблемы и новые методы в исследованиях», проходившей в Московском Иоанно-Предтеченском ставропигиальном женском монастыре 6 февраля 2017 г.

² Иез. 10, 12.

И кому дан ум Христов в слове премудрости,
в тех обретається и необуреваемая животво-
рящая мертвенность в знании Бога.

Преподобный Никита Стифат.

Сотница 2, 20

В сочинениях аскетического греческого автора XI в. прп. Никиты Стифата (XI в.)³ неоднократно встречается описание того, как подвижник приобщается Божественным «мудрости» и «знанию». Это приобщение описывается не как интеллектуальный процесс, но как результат приближения к идеалу святости и обожения. Лейтмотив приобщения «мудрости» и «знанию» побуждает задуматься о его более широком контексте и конкретных источниках, так или иначе повлиявших на мысль автора. В качестве конкретного материала для исследования выбраны 9 глав из последнего трактата так называемой Трилогии «Об иерархии» (32–40)⁴, где особый акцент делается на том, что представитель низшего чина иерархии, в том числе и монах, может достичь больших «мудрости» и «знания», чем вышестоящие чины. Такое утверждение, с одной стороны, опровергает представления об идеальной иерархии, изложенные в основном открытом источнике Стифата по данному вопросу — в Архопагитиках⁵, однако подтверждает основные истины христианства о равнодоступности идеала святости для всех. Уяснение контекста данного отрывка позволяет глубже оценить учение о достижении святости прп. Никиты Стифата и его

³ О прп. Никите Стифате см.: ИАБ 6. № 169–202 (с. 319–322). Переводы всех трактатов так называемой «Трилогии» прп. Никиты Стифата выполнены автором статьи и опубликованы в издании: Дионисий (Шленов), игум. 2011. Переводы «Сотниц» приводятся по русскому «Добротолюбию» свт. Феофана в отредактированном варианте. Переводы текстов других писателей (с древнегреческого и латинского) также выполнены автором статьи.

⁴ См.: Rossum 1981; Alexander (Golitzin), hieromonk 1994.

⁵ См. подробнее: Alexander (Golitzin), hieromonk 1994; Лауритцен 2013.

учителя прп. Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей библейской, античной и святотеческой традиции.

Предварительно можно отметить, что прп. Никита Стифат в течение всей своей жизни подвизался в Студийском монастыре, столичном строгом и многочисленном монастыре, находившемся у центральных Золотых ворот города, заново воссозданном прп. Феодором Студитом в IX в. В этом же монастыре ранее нес свои подвиги прп. Симеон Боговейный, а вслед за ним и по его благословению начинал свои монашеские подвиги прп. Симеон Новый Богослов, в свою очередь, старец и наставник для Никиты. Несомненно, что подобно тому, как прп. Симеон Новый Богослов видел идеал святости в лице Симеона Старшего, так и прп. Никита — в лице Симеона Младшего.

Оставляя в стороне все подробности в описании сложного процесса канонизации обоих Симеонов, харизматично совершавшейся вне зависимости от позиции чинов высшей иерархии Константинопольской Церкви, можно обратить внимание только на то, что в самом Студийском монастыре X—XI вв. — по мнению современного исследователя Д. Краусмюллера, опирающегося на анализ ряда византийских типиконов, — существовало три «иерархии»: монастырских служителей, рукоположенных монахов и монахов, носивших великую и малую схиму⁶. К служителям относились: *иконом, дохиар, экклезиарх, скевофилакс, аптекарий и носоком*⁷. Среди иеромонахов и иеродиаконов особо выделялся *протопресвитер*⁸, носитель, как и все другие лица в священном сане, великой схимы. «Однако, на другом уровне альтернативная иерархия давала о себе знать: носители великой схимы, которые не были рукоположены, находятся в связке со своими коллегами, возведенными в ранг диакона»⁹.

⁶ Krausmüller 2016.

⁷ Три последние должности в переводе на русский: хранитель сосудов или ризничий, кладовщик и заведующий больницей. См.: Krausmüller 2016. P. 101.

⁸ Krausmüller 2016. P. 102–103.

⁹ Цит. по: Ibid. P. 112.

В данном историко-каноническом контексте утверждение Стифата о приоритете достойного монаха по сравнению с недостойным представителем высшей иерархии обретает особое значение, хотя продолжает быть исключением — как и позиция прп. Симеона Нового Богослова, который в свободном выборе духовника мог так или иначе нарушать более строгие и формальные традиции Студийского монастыря¹⁰.

1. ФРАГМЕНТ “DE HIERARCHIA” (32–40)

В трактате «Об иерархии» прп. Никиты Стифата проводится параллель между девятью чинами небесной и девятью чинами земной иерархии, в основном под влиянием двух трактатов из Ареопагитского корпуса (начало VI в.) — «О небесной» и «О церковной иерархии», а также, возможно, в стремлении более точно передать византийскую табель о рангах на уровне церковной иерархии¹¹. В частности, о параллели между двумя высшими чинами двух иерархий — Херувимов и митрополитов — сказано так:

«Херувимы. Самым отличительным свойством Херувимов является обилие знания, изливание премудрости, способность к боговидению и созерцанию, восприимчивость высочайшего “светодаiania”, независтное дарование умудряющей благодати вторым после них.

Митрополиты. В свою очередь, сколь многие из митрополитов, священников и монашествующих по-херувимски обогатились их свойством в обилии знания, в изливании премудрости и созерцании Бога, став раздавателями умудряющей благодати, богословствуя тем, кто после них; они, скончавшись, с великой славой упокоились и будут покоиться в местах Херувимов, ведь в нашей иерархии они чинно занимали их место»¹².

¹⁰ См.: Krausmüller 2016. P. 95–96.

¹¹ В «Ареопагитиках» перечислялись только шесть чинов церковной иерархии, а недостающие два чина восполнялись указанием на три церковных Таинства.

¹² *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 27. 28 (Darrouzès 1961. P. 330, 332. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 153).

Однако во второй половине трактата последовательная подчиненность чинов церковной иерархии и, значит, данное соответствие нарушаются. В пятой части, озаглавленной «Что не все высшие и низшие силы равно причастны Божественной мудрости и знанию» («Ὅτι οὐκ ἐπίσης αἱ ἄνω καὶ κάτω δυνάμεις πᾶσαι τῆς θείας μετέχουσι σοφίας καὶ γνώσεως»), прп. Никита дерзновенно пишет о том, что священник, служитель или простой монах, то есть представитель самого последнего чина церковной иерархии, духовно может быть больше епископа, входящего в триаду трех первых чинов.

«Но, может быть, некоторые сказали бы: “Но как понимать то, что у священников, служителей и монашествующих более заметна премудрость Бога Слова и небесное знание, сияющие как свет, а у епископов, которым было сказано: *«Вам есть дано ведати тайны Царствия Небесного, прочим же в притчах»*¹³ — и: *«Вы есте соль земли... свет мира»*¹⁴, меньше или совсем [отсутствуют]?” ...

Мы полагаем, что как по внешним знакам отличия, а именно: диадеме, пурпурной одежде, скипетрам и виссону — наблюдающие узнают царя... так и по большому излиянию премудрости и знанию тайн Царствия Небесного мы узнаем тех, кто обладает отличием священных и божественных достоинств, а не только по одному названию...»¹⁵.

После пространной цитаты из 12-й главы «О небесной иерархии»¹⁶ автор возвращается к вышесформулированному исключению, означая, что соподчинение внутри церковной иерархии нарушается. Данной теме автор посвящает пять глав и возвращается к ней в конце трактата. Основной акцент делается на том, что епископ, как относящийся к высочайшему чину церковной иерархии, является передатчиком света и знания, продолжает подтверждаться ссылками на Ареопагитский корпус.

¹³ Лк. 8, 10.

¹⁴ Мф. 5, 13.14.

¹⁵ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 32. 33 (Darrouzès 1961. P. 334. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 154–155).

¹⁶ Подробнее см. ниже.

Прп. Никита Стифат пишет о харизматическом «рукоположении» и, по сути дела, отождествляет епископа, богослова, святого и монаха в одной идеальной и богоугодной личности.

«Но, может быть, некоторые снова спросят: если кто-нибудь не удостоился епископского сана, но по Божественному знанию и премудрости превосходит епископов? Об этом я снова повторю только что сказанное: кому через слово дано явление Духа, то его и озаряет слава епископского достоинства. Ибо если и не от людей принял рукоположение некий епископ, то он получил свыше — будь он священник, диакон или монашествующий — благодать апостольского достоинства, а именно: слово научения и знание тайн Царствия Небесного...

Ибо тот является епископом пред Богом и Церковью Христовой, кого Святой Дух явил в ней богословом, — более, чем получивший епископское рукоположение от людей и еще испытывающий нужду в тайноводстве в тайны Царствия Небесного, угнетаемый неведением, живущий в крайнем неразумии и не удостоенный никакого небесного дарования, которое Бог подает верным, как священное Его гласит об этом речение: *“Веруй в Мя... реки от чрева его истекнут воды живы”*¹⁷, и снова: *“Веруй в Мя, дела, яже Аз творю, и той сотворит и боля сих сотворит”*¹⁸, и снова: *“Знамения же веровавшим сия последуют, именем Моим бесы ижденут, языки возглаголют новы, змия возмут, на недужныя руки возложат, и здрави будут”*¹⁹. Так и Павел: *“Овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума о томже Дусе, иному же дарования исцелений о томже Дусе”*²⁰ — и так далее.

Так вот, по-моему, епископ, как мною было сказано и как научает истина, есть тот, кто, преизобильно приобщившись Святому Духу, очистил ум от всякого неведения, богато просветился пресветлыми Его

¹⁷ Ин. 7, 38.

¹⁸ Ин. 14, 12.

¹⁹ Мк. 16, 17.18.

²⁰ 1 Кор. 12, 8.9.

озарениями, взошел в меру возраста исполнения Христова и усовершенствовался в мужа совершенна²¹, приобретает и ум [Христов] через познание богоначального приобщения...²².

Сказал же я об этом не между прочим, но будучи весьма осведомленным. Ибо священноначальник есть тот, кто посвящен в сокрытые таинства Божии, научая каждого из верующих, соразмерно его силам, познаниям божественных предметов, их священным свойствам и способностям. Если же он пребывает в неведении о них и ему нужно тайноводство в таковых со стороны тех, кто по достоинству ниже его, исполняется на нем слово Господа: *“Аще свет, — говорит [Господь], — иже в тебе, тма есть, то тма кольми?”*²³ — и он не епископ, но ложно носит это имя, как написано в “Апостольских постановлениях”²⁴. О том же, что епископ есть посвяtitель и тайноводитель в сокрытые таинства Божии, послушай богослова Дионисия, который любомудрствует в главе “О посвящении священннх [чинов]” в “Церковной иерархии”: “Итак, иерархический чин есть [чин], преисполненный совершительной силы, совершающий избирательно поставления священноначалия и разъяснительно посвящающий в познания священного и научающий соразмерным им священным свойствам и способностям”²⁵.

Так вот, тот, кто приобрел познание таковых [тайн], он, как только что я сказал, — священноначальник, он — истинный епископ, хоть и от людей он не был рукоположен во епископа и священноначальника, но принадлежит священническому, служебному или монашескому чину, как было сказано. А тот, конечно, кто не посвящен в них и нуждается в тайноводстве со стороны тех, кто на втором или третьем месте после него, на самом деле носит

²¹ Еф. 4, 13.

²² И далее цитата из «Ареопагитик». См.: *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 7, 3 (Heil, Ritter 1991. S. 30:22–31:5).

²³ Мф. 6, 23.

²⁴ *Constitutiones apostolicae* 8, 2 // PG 1, 1068B.

²⁵ *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 5, 1, 6 (Heil, Ritter 1991. S. 108:5–8).

ложное имя, особенно если надмевается рукоположением и превозносится своим достоинством над всеми другими, осмеивает и преследует их²⁶»²⁷.

Однако далее в трактате «Об иерархии» прп. Никита пишет о соединении с Богом по мудрости и знанию как общем сотириологическом принципе: «Так вот, в том таинство нашей иерархии, чтобы мы, люди, по мере причастия боговидному свойству стали ангелами или богами и после кончины соединились, соразмерно Божественной премудрости и знанию, с небесными силами и Самим Богом»²⁸.

2. УЧЕНИЕ О МУДРОСТИ И ЗНАНИИ

В АСКЕТИЧЕСКОМ КОРПУСЕ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА

Прежде чем анализировать самый яркий и выразительный фрагмент трактата прп. Никиты «Об иерархии» и определять его место в контексте предшествующей и последующей традиций, постараемся найти параллели приобщению мудрости и знанию в других трудах Стифата.

Указание на мудрость и знание, по сути, — один из самых главных лейтмотивов всех сочинений Стифата, при этом остающийся незамеченным современными исследователями. Если кратко обобщить учение прп. Никиты Стифата о мудрости и знании и о приобщении таковым, то получится следующая картина. Приобщение мудрости и знанию — это удел высочайших духовных сил, Херувимов, которому призваны подражать ищущие духовного совершенства души. Мудрость и знание — Божественные дары, преподаваемые через высшие духовные силы. Приобщение мудрости и знанию Бога сопровождается или предворяет Божественное озарение. Оно совершается аксиологически и не имеет

²⁶ Ср.: *Symeon Neotheologus*. Hymnus 58: 96–97, 135–137 (A. Kambylis. B. — New York, 1976 (Supplementa Byzantina 3). S. 451, 453).

²⁷ *Nicetas Stethatus*. De hierarchia 36–40 (Darrouzès 1961. P. 338–345. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 157–160).

²⁸ *Nicetas Stethatus*. De hierarchia 59 (Darrouzès 1961. P. 356, 358. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 166–167).

ничего общего с человеческим *ratio* или рассудочной деятельностью. Подлинная мудрость противостоит ложной, а подлинное знание — псевдознанию. Несомненно, что во многом все данные мысли рождаются²⁹ как экзегеза известного речения ап. Павла о различных дарованиях («...овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума о томже Дусе, иному же дарования исцелений о томже Дусе»³⁰), которое цитируется неоднократно.

Так, в первом трактате трилогии «О душе» прп. Никита пишет о душе: «Разумным чувством она принимает науку небесной мудрости и знания. И, преодолев таким образом всякое внешнее чувство, она достигает того, что превыше чувства»³¹. Данное место особо значимо для учения об одухотворении чувств, которое отчасти разделял прп. Никита вслед за своим духовным учителем прп. Симеоном Новым Богословом³², хотя и не в такой степени, как тот.

В том же трактате «О душе» Стифат пишет об общении людей, достигающих духовного совершенства, и ангелов. При этом именно мудрость и знание оказываются определяющими для осуществления этого взаимобогащающего союза: «Ибо разумная человеческая природа достигает совершенства во всякой добродетели и, возвышаясь через всякое знание

²⁹ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 37 (Darrouzès 1961. P. 340. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 157–158). См. также: *Nicetas Stethatus. Centuria* 3, 85, где цитируется 1 Кор. 12, 7–9.

³⁰ 1 Кор. 12, 8, 9.

³¹ *Nicetas Stethatus. De anima* 50 (Darrouzès 1961. P. 112. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 39). Ср. сходное описание: «...умное чувство воспринимает познание небесной мудрости и знания, преодолев всякое чувство при посредстве озарений солнца правды...» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 1, 11). См. также: «Кто при посредстве созерцания и бесстрастия прошел середину и преодолел обманчивость всемирного чувства и только что со словом разума и “воипостазированной” Премудрости Божией вступил во мрак богословия, тот силою смирения поднимает оружие против духа славолубия» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 1, 42).

³² Подробнее см.: Дионисий (Шленов), игум. 2014.

и мудрость Духа, благодаря Божественным дарованиям сближается с высшими силами ангелов и сочетается соответственно с каждой из них, вступающая с ними в разумное общение и у всех извлекая им свойственное»³³.

Раскрытие приобщения мудрости и разуму продолжается и во втором трактате «О рае»: «Ведь в таком случае мы не только в разуме и мудрости благодати Божией вступим в умопостигаемый рай и точно исследуем природы, движения и логосы того, что находится в нем, но также насладимся его цветами и с благоговением займемся возделыванием бессмертных насаждений»³⁴. В данном случае разум и мудрость оказываются добродетелями разумной части души, не достаточными для полноценного восприятия рая без чувственного восприятия и деятельного начала. Но так же, как и в трактате «О душе», в трактате «О рае» автор — под влиянием вышеприведенной цитаты ап. Павла — пишет о мудрости и разуме как о дарованиях Святого Духа.

В трех «Сотницах» данная тема отчасти повторяется, а отчасти обогащается новыми деталями. Мудрость и разум как свойственны речам святых людей³⁵, так и являются эпитетами безмолвия, наряду с другими

³³ *Nicetas Stethatus. De anima* 71 (Darrouzès 1961. P. 132, 134. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 51).

³⁴ *Nicetas Stethatus. De paradiso* 5 (Darrouzès 1961. P. 160. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 64). В 45 главе трактата «О рае» говорится также о мудрости и знании Спасителя по Божеству и человечеству в составе свободной цитаты из прп. Иоанна Дамаскина. В 56 главе того же трактата говорится о мудрости и разуме как дарах Святого Духа. Ср.: «А ты, словно некий другой учитель, станешь ныне приоткрывать нам, твоим ученикам, тайны Царствия Небесного яснее, чем жившие ранее учителя Церкви, превосходя их Божественной премудростью и познанием сущих» (*Nicetas Stethatus. Epistula* 7, 4 (Darrouzès 1961. P. 276. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 125), а также *Epistula* 7, 6 (Darrouzès 1961. P. 278. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 126–127).

³⁵ См.: «Итак, в ком находятся и усматриваются [плоды] Святого Духа, в тех и Бог обитает, из них [исходит] и не мутный источник слова с премудростью и разумом...» (*Nicetas Stethatus. Centuria* 2, 31).

характеристиками беседы с Богом³⁶. Во втором варианте мудрость и знание подчеркивают тонкое словесное начало в человеке, одухотворенную разумность и обращенность к Богу. Прп. Никита обосновывает последовательность приобщения, во-первых, премудрости, а во-вторых, разуму³⁷ не только исходя из 1 Кор. 12, 8.9, но и со ссылкой на Притч. 1, 7, где воспевается премудрость, начало которой страх Божий³⁸, и на Дан. 2, 20–22³⁹.

В «Сотнице» 3, 1 мудрость и знание оказываются, наряду со светом и словом, свойствами самого Бога, преподающего их всем окружающим: «(Бог) Свет и источник благого света, мудрость, слово и знание и Податель мудрости, слова и знания»⁴⁰. Если вспомнить учение об основных законах иерархического посредства как передачи света и знания от высших чинов к низшим, то можно сказать, что данная кратчайшая формула предельно лаконично передает смысл церковной иерархии и ее служения в мире. Постепенно в третьей наиболее тайнозрительной сотнице возрастает роль духовной мудрости и знания как приобщения Богу. В «Сотнице» 3, 21 подвижник, получивший озарение от Бога,

³⁶ «Безмолвие есть несмущаемое состояние ума, тишина свободы и ликующей души, невозмутимое и необуреваемое волнами стояние сердца в Боге, созерцание света, знание тайн Божиих, слово премудрости из чистого разумения, бездна смыслов Божиих, восхищение ума, беседа с Богом, неусыпное око, молитва умная, легкое в тяжелых трудах упокоение и, наконец, единение и сочетание с Богом» (*Nicetas Stethatus. Centuria 2, 64*).

³⁷ Косвенное влияние прп. Никиты можно усмотреть в проповеди о мудрости современного греческого проповедника митр. Пантелеимона Коронейского, см.: Παντελεήμων Μητροπολίτης 2016, который описывает премудрость как добродетель значительно более высокую, чем знание (γνώσις) и опыт (ἐμπειρία).

³⁸ «Начавший со страха суда и преуспевающий в достижении чистоты сердечной слезами покаяния, исполняется премудростью, так как и ее начало — страх, по реченному (Притч. 1, 7), потом разумом и сразу за тем советом, при помощи которого избирает советование себе полезного» (*Centuria 2, 89*).

³⁹ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 67*.

⁴⁰ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 1*.

через мудрость и знание соединяется с Богом⁴¹. Мудрость и знание оказываются важнейшими этапами на пути духовного восхождения к Богу, притом что в несколько запутанном языке автора трудно различить, когда он говорит о мудрости и знании Бога, а когда — о мудрости и знании, приобретаемых подвижником⁴².

В «Сотнице» 3, 26 кратким образом пересказывается соответствующий раздел трактата «Об иерархии» в предельно лаконичной форме: «Души, достигшие предела чистоты и стремительно поднявшиеся на высоту великой мудрости и знания, непосредственно уподобились Херувимам, неким образом приближаясь своим познанием к источнику добрых и принимая оттуда в чистоте изъяснение правильного созерцания, которым и только [которым] силы Херувимов, как сказал некто⁴³, непосредственно и премного просвещаются от самого богочаalia согласно высочайшей устремленности»⁴⁴.

При этом в соответствии с более традиционной картиной приобщение мудрости и знанию предваряет приобщение Божественному свету:

⁴¹ «Осияния первого света, благодаря знанию посещающие очищенные души, не только делают их благими и световидными, но и возводят через природное созерцание на умопостигаемые небеса. И в них уже не останавливается Божественное действие, но завершается лишь тогда, когда они мудростью и знанием неизреченных [вещей] соединятся с Единым и станут в Нем единым вместо многих» (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 21*).

⁴² *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 22*.

⁴³ Имеется в виду Дионисий Ареопагит, см. выше.

⁴⁴ *Nicetas Stethatus. Centuria 3, 26*. Ср.: «Достигший такого состояния глубочайшим смиренномудрием и умилением восхищен на третье небо богословия, словно некий другой Павел, и услышал неизреченные глаголы, их же не леть есть человеку, находящемуся под чувством, послушати (2 Кор. 12, 4), и вкусил неизреченных благ, их же око не виде и ухо не слыша (1 Кор. 2, 9), и сделался служителем тайн Бога, став Его устами, преподавая эти тайны людям словом и почивая в Боге блаженным упокоением, совершенный в совершенном Боге, вместе с богословами соединяясь с высочайшими силами Херувимов и Серафимов, которым принадлежит слово премудрости и вместе разума» (*Nicetas Stethatus. Centuria 3, 44*).

«Одно и первое основание стремящихся к преуспеянию — знание сущих, приходящее к ним от деятельного любомудрия. Второе — познание сокровенных таин Божиих, тайноводствуемое для них [при прохождении] природного созерцания. И третье — сочетание и смешение с первым светом, в коем основании [полагается] завершение всякого любомудрого преуспеяния и созерцания»⁴⁵. Мудрость, знание и свет оказываются этапами достижения духовного совершенства и идеала обожения⁴⁶.

В 3-й «Сотнице» обличаются мудрецы-клеветники, «отпадшие от мудрости Учителя» Христа. С учетом малоизвестного сочинения Стифата «Против обвинителей святых»⁴⁷, направленного, как известно, в защиту святости его духовного отца и старца прп. Симеона Нового Богослова, под этими клеветниками можно усмотреть противников как духовности прп. Симеона, так и других представителей византийского гуманизма XI в., например Михаила Пселла или Иоанна Итала. В главах 63 и 66 они описываются как «распаленные рвением на получивших благодать Духа благодаря мудрости и познанию Бога» и как «немые, поскольку отвергли истинные мудрость и познание Божественного Духа»⁴⁸. Скорее всего, адресаты инъектив Стифата в «Сотницах» и в трактате

⁴⁵ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 31.

⁴⁶ «Кто высшей мудростью соединил себя с горними силами, и через это соединился с Богом, ибо он есть по подобию Божию, тот, любомудро сближаясь со всеми в слове и сожительстве, Божественной силой отсекает навыки у имеющих свое желание от внешних и разделенных на части [вещей] и, собирая их в духе для единообразной жизни, как себя самого, ибо он, конечно, подражатель Богу, возводит мудростью, знанием и озарением сокровенных вещей к созерцанию славы единого и первого света» (*Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 48).

См. также: *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 47.56.

⁴⁷ Κατὰ ἀγιοκατηγόρων (S. A. Paschalides. Ὁ ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικήτα Στηθάτου “κατὰ ἀγιοκατηγόρων” καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἀγιότητος στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰῶνα // E. Kountoura-Galanaki (ed.). Οἱ Ἦρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἀθ., 2004 (Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν: Διεθνὴ Σύμπόσια 15). Σ. 515—518).

⁴⁸ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 63. 66.

«Об иерархии» во многом схожи. По крайней мере, двойное упоминание об идеале святого⁴⁹ как достигшего приобщения мудрости и знанию Бога позволяет сильнее сблизить данные фрагменты и отчасти их конкретизировать.

И, наконец, в «Сотнице» 3, 59 в сокращенной форме излагается союз души с небесными силами. Приобщение мудрости и знанию называется третьим заключительным этапом после первых двух, носящих более деятельный характер: «С этими силами разумная природа людей, через всякую добродетель совершенствуясь и через всякое знание и мудрость Духа и Божественного огня возвышаясь, сближается по своим Божественным дарованиям, снискав чистотою отличительную особенность всех. Ибо с последними она сближается служением и совершением заповедей Божиих, а со вторыми — состраданием к соплеменникам и покровительством им, да еще домостроительством великих и Божественных вещей и действиями Духа, и с первыми сообщается огненной мудростью слова и знанием божественных и человеческих вещей»⁵⁰.

3. ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Таким образом, для того чтобы понять основную идею данного фрагмента и смысл образа приобщения мудрости и знанию, представляется важным выявить его источники, контекст, логику и определить ему точное место в традиции.

3.1. Прп. Симеон Новый Богослов

Каково происхождение основной идеи данного фрагмента из трактата «Об иерархии» прп. Никиты применительно к монахам? Совершенно очевидно, что стремление подчеркнуть несводимость святости к внешним иерархическим чинам было предельно ярко раскрыто у ду-

⁴⁹ Ср. о святом как имеющем дары мудрости и знания: *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 69.

⁵⁰ *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 59.

ховного наставника прп. Никиты — прп. Симеона Нового Богослова, в частности в его послании «Об исповеди»⁵¹. Прп. Симеон пишет, что приобщившиеся дарованиям мудрости и знания «сопричислены к лику апостолов»⁵². Указание на апостольское служение богоугодных подвижников-монахов оказывается своеобразными рамками для той кульминационной части, которая почти дословно предваряет мысль прп. Никиты. «...Дарование Духа сходит на монахов и познается через знамения, поскольку они проходят жизнь апостолов деятельно...»⁵³. Несомненно, что речь идет о духовном «рукоположении» как о своеобразном праве монаха-духовника прощать и разрешать грехи в силу собственной святости и высоты жизни.

Ключевые обличительные слова прп. Симеона суть следующие: «Ни по виду монахам, ни рукоположенным и поставленным на степень священства, ни почтённым достоинством архиерейства, а именно патриархам, митрополитам и епископам, просто за одно рукоположение и его достоинство не дано от Бога отпускать грехи, да не будет»⁵⁴. И далее о том, что «священнодействовать» разрешено только тем, кто «сопричислен ликам учеников Христа за чистоту»⁵⁵.

В первом богословском слове прп. Симеон Новый Богослов задает риторический вопрос: «Ибо что более нечистое, скажи мне, чем когда некто с надмением и гордостью пытается учить о Духе без Духа? Что более скверное, чем когда тот, кто не покаялся и не предпочистил себя, но, с одной стороны, дал себе в этом послабу, а с другой, пожелал

⁵¹ См.: Дунаев 2015. С. 23–33.

⁵² *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:360–364 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 58).

⁵³ *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:330–332 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

⁵⁴ *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:337–342 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

⁵⁵ См.: *Symeon Neotheologus*. Epistula de confessione et aliae epistulae. Ep. 1:343–347 (H. J. M. Turner. Oxford, 2009. P. 54, 56. Ср. рус. пер.: Дунаев 2015. С. 31).

богословствовать через лжеименное знание и внешнюю мудрость?»⁵⁶ И наоборот, те, кто каются, пропорционально очищаются и по мере очищения достигают подлинных мудрости и знания⁵⁷. Подлинный «пастырь овец Христовых» озаряет всех приближающихся к нему Божественной мудростью и знанием⁵⁸.

Необходимость опытного богопознания в наследии прп. Симеона Нового Богослова оказывается не только обличительным мотивом по отношению к другим, но и к самому себе. Так, он пишет о невозможности для себя занимать чин учителя, не имея «слова мудрости и знания свыше»⁵⁹.

В других сочинениях прп. Симеон пишет о мудрости и знании как об именах Христа наряду с Логосом и Светом⁶⁰. В отличие от Стифата, в описаниях прп. Симеона темы духовного познания и духовного озарения почти что тождественны: «Знание принадлежит тем, чей ум постоянно озаряется Святым Духом за чистоту души, чьи очи ясно отверзлись лучами солнца правды, кому принадлежит слово знания и слово мудрости через одного только Духа, чье мудрование и страх Божий через любовь и мир соблюдается в доброте и благодати нравов воздержанно в вере»⁶¹.

У самого прп. Симеона мысль о сопоставлении святых подвижников с Херувимами выражена предельно революционно: люди после аскетических усилий и мистических созерцаний просто становятся Херувимами: «Таким именно образом царствует Бог среди тех, над кем Он никогда не царствовал, кто очищен слезами и покаянием и совершенствуется благодаря мудрости и знанию Духа (τελειοούμενοις διὰ σοφίας καὶ γνώσεως

⁵⁶ *Symeon Neotheologus*. Oratio theologica 1:271–277 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 116).

⁵⁷ См.: *Symeon Neotheologus*. Oratio theologica 1:315–321 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 120).

⁵⁸ См.: *Symeon Neotheologus*. Cathech. 18:576–583 (B. Krivochéine and J. Paramelle. P., 1964 (SC 104). P. 310).

⁵⁹ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 1:469–475 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 306).

⁶⁰ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 3:304–306 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 412).

⁶¹ *Symeon Neotheologus*. Oratio ethica 9:68–75 (J. Darrouzès. P., 1967 (SC 129). P. 224).

τῆς τοῦ Πνεύματος). Также становятся Херувимами и люди, носящие на спине своей души (ἐπὶ τοῦ νότου τῶν ψυχῶν αὐτῶν) в этом мире Бога, Который над всеми»⁶². Указание на ношение Бога «на спине» подчеркивает силу сравнения между многоочитыми Херувимами и людьми, стремящимися к Богопознанию.

3.2. *Ареопагитики*

Но главный источник — это трактат «О небесной иерархии» из «Ареопагитик», который впоследствии неоднократно цитировался средневизантийскими и поздневизантийскими авторами — включая прп. Никиту Стифата — в частности, при описании приобщения Херувимов и Серафимов особому Божественному знанию⁶³. Херувимы и Серафимы, как наиболее близкие Богу чины небесной иерархии, приобщаются мудрости и знанию полнее всех остальных чинов, которые могут приобщиться к ним через посредство первых чинов частично⁶⁴. Мудрость и знание — это две особые добродетели, или способности, принципиально важные для представления «Ареопагитик» об иерархии, ведь идея иерархического посредства, а именно приобщения Божественным энергиям и переноса таковых от высших чинов низшим, осуществляется путем передачи знания и озарения.

⁶² *Symeon Neotheologus. Oratio ethica* 3, 1:655–659 (J. Darrouzès. P., 1966 (SC 122). P. 436).

⁶³ Ср. свободное цитирование-пересказ мысли Ареопагитского корпуса о приобщении премудрости и знанию в разную меру в «Катенах на послание к Римлянам»: *Catena in epistulam ad Romanos (typus Monacensis)* (e cod. Monac. gr. 412) (J. A. Cramer. Oxford, 1844 (Hildesheim, 1967). P. 299:1–8.

Прп. Каллист Ангеликуд цитирует Ареопагита для опровержения Фомы Аквината: «И всецелое приобщение мудрости и знанию является общим свойством всех боговидных умов, а непосредственное и первоначальное или второстепенное и ослабленное [приобщение] не является общим свойством...» (*Callistus Angelicudes. Refutatio Thomae Aquinae* // S. G. Papadopoulos. Άθ., 1970. Σ. 194:7–10).

⁶⁴ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 12, 1.2 (Heil, Ritter 1991. S. 42:18–26).

В трактате «О небесной иерархии» Ареопагитского корпуса⁶⁵, на который ссылается прп. Никита, объясняется, в каком смысле священноначальник, то есть епископ, занимающий самый высокий чин церковной иерархии, именуется следующим самым низшим чином иерархии небесной, который, несмотря на свое скромное положение, оказывается все равно выше самого высокого чина. Данный вопрос закономерен исходя из того, что небесная иерархия при линейном соответствии ее чинов чинам церковной иерархии в единой поступательной шкале оказывается более высокой или, если допустимо такое сравнение, похожа на вторую, более высокую часть лестницы. При ответе на этот вопрос автор корпуса подробно объясняет своеобразное равенство всех иерархических чинов пред Богом в приобщении двум основным категориям — мудрости и знанию, каковое по преимуществу свойственно самому высокому чину Херувимов. Автор также формулирует основное отличие — каждый приобщается им в собственной мере.

Ниже предлагаем ключевое место («О небесной иерархии» 12, 1.2) в почти дословном изложении прп. Никитой:

«Любящие созерцать умопостигаемые изречения спрашивают еще и следующее: если последние [чины] непричастны высочайшим совершенствам, то по какой причине наш священноначальник именуется в изречениях *ангелом Господа Вседержителя*⁶⁶? Смысл этого, как я думаю, не противоположен принятым ранее определениям. Ведь мы говорим, что последние умы лишены только совершенной и превосходящей силы старших порядков и в меру причастны ей в силу единой для всех, стройной и связующей всех общности. Так, чин святых Херувимов причастен высшей премудрости и знанию, а порядки низших их сущностей тоже причастны премудрости и знанию, но частично и ослабленно, по сравнению с теми. Вообще, быть причастным премудрости и знанию

⁶⁵ Подробнее о законах иерархического посредства в «Ареопагитиках» и их несоблюдении при непосредственном богоявлении см. Дионисий (Шленов), игум. 2015.

⁶⁶ Мал. 2, 7.

доступно всем богоподобным из разумных [существ], но непосредственно уже не доступно, а как определено каждому по собственной мере»⁶⁷.

Возможность исключения из законов иерархического посредства подтверждается также возможностью обожения для любого члена любого иерархического чина:

«Стало быть, нет, как я полагаю, ничего неуместного, если богословие называет нашего священноначальника ангелом, ибо в меру своих сил он причастен истолковательной способности ангелов и устремляется, насколько это возможно людям, к уподоблению им, занимаясь разъяснением. И ты обнаружишь, что богословие⁶⁸ называет также богами небесные высшие нас сущности и боголюбивейших относящихся к нам священных мужей, хотя богоначальная таинственность пресущественно возвышена и превознесена надо всеми и никто из существ не может собственно и вполне именоваться подобным ей. Однако все те из умных и разумных [существ], кто изо всех сил всецело обращен к единению с ней и непрестанно стремится, насколько это возможно, к ее Божественным озарениям, тот посильным, если можно так сказать, богоподражанием удостоился и божественной соименности»⁶⁹.

В другом трактате — «О Божественных именах» — мудрость и знание оказываются в ряду многочисленных Божественных имен, которые являются общим источником для сочинений прп. Никиты Стифата и богословских интуиций прп. Симеона Нового Богослова. В данном трактате особо воспевается Божественная Мудрость как лежащая в основании всякой иной мудрости и знания — как «Сверхмудрая и Все-мудрая Вина»⁷⁰.

⁶⁷ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 12, 1.2 (Heil, Ritter 1991. S. 42:13–43:5). Цитируется: *Niceta Stethatus. De hierarchia* 34.

⁶⁸ См.: Исх. 4, 16; 7, 1. Пс. 81, 1. Ин. 10, 34.

⁶⁹ *Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia* 12, 2.3 (Heil, Ritter 1991. S. 43:8–19). Цитируется: *Niceta Stethatus. De hierarchia* 35.

⁷⁰ См.: *Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus* (Suchla 1990. S. 194:16–21).

4. СООТНЕСЕНИЕ ХЕРУВИМОВ⁷¹
С МУДРОСТЬЮ И ЗНАНИЕМ

В 25 главе Исхода подробно описывается создание изображения двух Херувимов в ветхозаветном храме⁷²: *καὶ γυνωσθήσομαι σοὶ ἐκείθεν... ἀνὰ μέσον τῶν δύο χερουβίμ,*... что могло быть указанием и на особую добродетель знания... Образ Бога, «сидящего на Херувимах»⁷³, первоначально обозначал пребывание Бога на ковчеге завета, а потом — исключительную близость Бога этому высшему из чинов небесных сил. Видение пророком Иезекиилем Херувимов на реке Ховар⁷⁴ стало предметом еще более глубоких мистических святоотеческих толкований и, по сути, определяющим для представления о Херувимах как символах духовного зрения или мудрости и знания. Сам Иезекииль с иронией сравнивает царя Тира с Херувимом (он «полный мудрости» и «помазанный Херувим») ⁷⁵, предсказывая его будущее падение. В патристической и средневековой латинской литературе это сравнение использовалось для иллюстрации премудрости Херувимов⁷⁶, но это отдельная тема, выходящая за пределы статьи.

«Представление о Херувимах как о “приобщающихся знанию” или иные ассоциации их со знанием не имеют обоснования в этимологии самого имени, одно из главных значений которого “молиться, благословлять”»⁷⁷.

⁷¹ В греческой христианской литературе слово *Χερουβίμ* встречается 572 раза в IV в. (согласно статистике TLG on-line), что в несколько раз больше, чем в любом предшествующем или последующем веке.

⁷² Исх. 25, 22.

⁷³ Ср.: Пс. 79, 2; Пс. 98, 1; Дан. 3, 55.

⁷⁴ Иез. 10, 11.

⁷⁵ Иез. 28, 12, 14.

⁷⁶ См.: *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem* // PL 25, 274C; *Rupertus Tuitiensis. De Trinitate et operibus eius* // PL 167, 212D.

⁷⁷ Древнееврейское слово כִּרְבִּיב (kəṛḇīḇ) имеет корень כִּרְבִּי (krb), который в других формах в библейском иврите не представлен. В аккадском языке соответствующее слово kārību (kārībtu) с тем же корнем представляет собой причастие глагола karābu, означающего «молиться, посвящать, благословлять» (BDB, HALOT). Подробное изложение этимологии

Таким образом, ключевой вопрос для выяснения контекста фрагмента прп. Никиты Стифата о том, что приобщаются мудрости и знанию монахи и другие представители низших чинов церковной иерархии в меру высших чинов той же иерархии по аналогии с иерархией небесных сил и исключениями, которые происходят и на ее уровне, — это вопрос о выяснении истоков представления о Херувимах как о знании⁷⁸.

4.1. Многоочитость Херувимов как их особое свойство

Если отождествить четырехликие существа из Иер. 1 с Херувимами из Иез. 10, то эпитет «многоочитые» (*πολύομματοι*) станет ключевым. Стих: «И все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их»⁷⁹ — оказывается ключевым для представлений о Херувимах как о многоочитых духовных существах⁸⁰. В александрийской экзегезе Херувим — мудрость или знание. В традиции Александрийской богословской школы, которая во многом

логии слова כִּרְבָּךְ см. в издании: Freedman, O'Connor 1995, особо Р. 308–310. Согласно этому исследованию, в семитских языках имеется три корня с буквенным составом krb и с различным значением: 1) «благословлять» (аккадский и, возможно, южносемитские языки), 2) «пахать» (арамейский и южносемитские), 3) «приближать, сплетать, соединять» (арамейский, арабский, южносемитские). Первые два корня могут дать этимологию слова כִּרְבָּךְ, представляя собой, вероятно, один исходный корень (Freedman, O'Connor 1995. Р. 310). Отметим, что в классическом сирийском глагол ܟܪܒ (krab), наряду с основным значением «пахать», имеет и переносное значение «размышлять» (Payne Smith 1879. Col. 1808). А одним из значений аналогичного древнееврейскому כִּרְבָּךְ существительного כְּרֻבָּיִם (krūbā) является, по указаниям средневековых словарей, «зеница ока» (oculi pupilla) (Payne Smith 1879. Col. 1809–1810).

⁷⁸ На ветхозаветные аллюзии у прп. Никиты Стифата, связанные с видением Божественного света и мудростью, но в других контекстах, особое внимание обратил иером. (ныне епископ) Александр (Голицин). См., например: Alexander (Golitzin), Alexander (Golitzin), hieromonk 2002. Р. 132.

⁷⁹ Иез. 10, 12.

⁸⁰ См. также Ис. 6, 2–3, где говорится о Серафимах как о закрывающих свое лицо двумя крылами при взирании на Бога.

основывалась на методологии нехристианского автора I в. Филона, получили особое развитие представления о соотношении пяти телесных чувств и пяти сил, или чувств, души⁸¹. Достаточно распространенная общая схема соотношения чувств тела и души по Псевдо-Гиппократу такова:

разум (<i>νοῦς</i>)	зрение (<i>ὄρασις</i>)
помысел (<i>διάνοια</i>)	обоняние (<i>ὄσφρησις</i>)
мысль (<i>δόξα</i>)	слух (<i>ἀκοή</i>)
воображение (<i>φαντασία</i>)	вкус (<i>γεῦσις</i>)
чувство (<i>αἰσθησις</i>)	осязание (<i>ἅφή</i>)

В этом соотношении, возможно уходящем корнями в пифагореизм («а преемники Пифагора, говорящие о том, что тело смешано из пяти элементов (ибо к четырем они добавили эфир), сказали о том, что равночисленны им и силы души. И их назвали: разум, и мудрование, и наука, и мнение, и чувство»⁸²), высшее из пяти человеческих чувств — зрение — соотносилось с высшей частью человеческой души — разумом. Многоочитость Херувимов — их отличительная черта в сравнении с шестокрылатыми Серафимами — стала характерной чертой этих ангельских чинов, максимально близких Богу. Херувимы в церковной традиции оказываются не только исполненными очей, но и «единым оком», устремленным к Богу. Классические слова Филона Александрийского об Израиле как об «уме/разуме, зрящем Бога»⁸³, получившие широкую траекторию в аскетической

⁸¹ *Ps.—Hippocrates. Epistula ad Ptolemaeum regem de hominis fabrica* 287:1–7 (F. Z. Ermerins. Leiden, 1840 (Amst., 1963). P. 287); *Joannes Damascenus. De virtutibus et vitiis (fragmenta)* [Sp.] // PG 95, 85:5–8. Ср.: *Nicetas Stethatus. De anima* 2, 50:1–3. (J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81). P. 112).

⁸² *Aëtius. De placitis reliquiae* (Theodoret et Nemesii excerpta) 390:15–18 (H. Diels. B., 1879 (B., 1965). S. 390).

⁸³ См., например: *Philo Judaeus. Legum allegoriarum liber* 3, 186:6–9 (L. Cohn. Vol. 1. B., 1896 (B., 1962). S. 154).

литературе Египта⁸⁴, позволяют провести особо тесную параллель именно с Херувимами, имеющими аналогичное предназначение.

Ориген писал о Херувимах, что они всецело исполнены очей и изнутри, и снаружи: «Если же ты и иным образом желаешь, прежде чем я перейду к умопостигаемым, понять чувственные предметы, возвысься до Иезекииля и увидь, как там Бог всех управляет и восседает на так называемых Херувимах, которые являются четырехлицыми: ибо в Херувимах содержится образ льва, и агнца, и орла, и человека. И они окрылены и через все и во всем наполнены глазами, ибо *изнутри и снаружи полны очей*»⁸⁵.

Блж. Феодорит в «Толковании на пророка Иезекииля» в том же ключе писал: «Ведь спины их, он говорит, были полны очей, то есть были исполнены познания. Это видно и из толкования “Херувим”, ведь в передаче на греческий их имя толкуется как “множество знания”»⁸⁶. В этом же «Толковании» содержится объяснение альтернативного, но более динамичного выражения «умножение знания» как раскрывающего образ быстрых двойных крыльев Херувимов: «Он сказал, что Херувимы имеют одно, а здесь восемь крыльев. Не природа не претерпела изменение, а на пользу изложено созерцание, ведь пророк получил большее знание от Божественного слова: крылья указывают на остроту знания, а происшедшее с ним умножение знания обозначается через двойные крылья Херувимов, как показано...»⁸⁷.

⁸⁴ Согласно посланиям прп. Антония Великого монах — истинный израильтянин, «ум, взирающий на Бога» (*intellectus aspiciens ad Deum*) (*Antonius. Epistula 3 // PG 40, 1006B*), или «разум, видящий Бога» (*mens videns Deum*) (*Antonius. Epistula 6 // PG 40, 996D*).

⁸⁵ *Origenes. Homilia in Psalmos 17, 2:11–16.* (L. Perrone et al. Vol. 13. B. — Munich — Boston, 2015 (GCS n. f. 19). S. 343).

Ср. аналогичную эгзегезу Дидима Слепца: «...и всесвятые Херувимы, на которых пребывает Бог, согласно видению Иезекииля всецело зрящие, о них сказано, что они полны очей, так что и спины их, и передние части имеют очи, которые видят сверхъестественные и великие созерцания» (*Didymus Caecus. Commentarii in Zacchariam* (L. Doutreleau. P., 1962 (SC 83). Vol. 1. P. 332:2–8)).

⁸⁶ *Theodoretus. Interpretatio in Ezechielem // PG 81, 829:40–44.*

⁸⁷ *Theodoretus. Interpretatio in Ezechielem // PG 81, 896:35–43.*

А свт. Иоанн Златоуст предлагает дальнейшую интерпретацию Серафимов и Херувимов, чья многоочитость должна пониматься не дословно, но в смысле знания, ибо «Бога никто не постиг по сущности...»: «И когда ты услышишь о Серафимах, что они отвращали очи и закрывали зрение, и о Херувимах, что они, в свою очередь, совершали то же самое, не представляй ни очей, ни воззрений, ибо это внешность по плоти, но через это верь, что пророк загадочно указывает на знание»⁸⁸. Эгзегеза свт. Иоанна Златоуста, исключаящая видение Бога Херувимами, является альтернативной по отношению к представлению о Херувимах как о видящих и потому знающих Бога. Так или иначе им приписывается и видение и знание или знание, соответствующее зрению.

4.2. Монахи-тайнозрители и Херувимы

В монашеской традиции содержатся характерные представления о монахе как об «оке», по сравнению с Херувимами. Так, в «Апофтегмах» сказано: «Авва Виссарион, умирая, говорил, что монах должен быть, как Херувимы и Серафимы, всецелым оком»⁸⁹. Также и у прп. Варсанофия и Иоанна находим: «Служащий должен быть как Херувимы всецелым оком, всецелым разумом, размышляя и раздумывая о горнем, в страхе, трепете и славословии»⁹⁰. И прп. Евфимий Великий дает аналогичное, но более развернутое назидание исцеленному по его молитвам монаху: «Внимай себе более чутко, и не пренебрегай Божественными словесами и учением отцов, и стань всецелым оком, как мы слышали о Херувимах. Ибо таковым подобает быть монаху, смотря на себя внимательно со всех сторон, и иметь негасимый взор души для хранения самого себя, поскольку

⁸⁸ *Joannes Chrysostomus. De incomprehensibili Dei natura homilia 4:222–228 (= Contra Anomoeos, homiliae 1–5) (A.-M. Malingrey. P., 1970 (SC 28 bis). P. 246).*

⁸⁹ См.: *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica). Visarion 11 // PG 65, 141:46–48.*

⁹⁰ *Barsanuphius, Joannes. Epistula 241:11–13 (F. Neyt, P. de Angelis-Noah. P., 2000 (SC 450). P. 186, 188).*

всегда идет среди сетей»⁹¹. Кратко резюмируя вышеприведенные примеры из аскетической и агиографической литературы⁹², можно отметить, что в сознании монахов-подвижников, соответственно представителей Египетской, Газской и Палестинской монашеских традиций, Херувимы воспринимались как «всецелое око» (*ὄλος ὁ ὀφθαλμός*) — символ бдения, созерцания, безмолвия, уединения, предстояния Богу.

4.3. Херувимы как символ духовного знания

Естественно, что в богословских текстах появляется характерная эгзегеза «Херувимы — знание»⁹³. Она станет настолько привычной, что будет использоваться не только при эгзегезе пророка Иезекииля, но в совершенно независимых контекстах. Впоследствии в церковной традиции приобщенность Херувимов Божественному знанию станет самоочевидной реальностью и первым звеном передачи этого знания более низким чинам небесной и церковной иерархии в терминологии «Ареопагитик» и впоследствии Сифата.

⁹¹ *Cyrrillus. Vita Euthymii* (E. Schwartz. Leipzig, 1939 (TU 49.2). S. 31:25–34). См. более поздний пересказ: *Menologii imperiales. Vita abbatis Euthymii* (BHGn 649a) (e cod. Baltimorensi 521) 53:9–13 (F. Halkin. Br., 1985 (SH 69). P. 318–319).

⁹² См. еще одно аналогичное описание: «...монах всецело есть благочестие во всем, и должен быть, как Херувимы, всецелым оком, и совершенно не рассеиваться» (*Vita Georgii Chozebitae* (sub auctore Antonio eius discipulo) 3, 14:11–13 (C. Houze. Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita auctore Antonio eius discipulo // *Analecta Bollandiana*. 1888. Т. 7. P. 110)).

⁹³ В статье мы ограничиваемся только обзором греческой христианской литературы. В латинской патристике тема о соотношении Херувимов и знания отчасти повторяет подход греческих авторов («Посему они стали называться Херувимами, что по-латински объясняется как умножающееся знание или множество знания (*multiplicata scientia, sive scientiae multitudo*)» (*Veda. De templo Solomonis* // PL 91, 764B)), но и имеет свои оригинальные интуиции. В частности, блж. Августин писал о том, что Херувимы означают «умножающееся знание» (*multiplicata scientia*), будучи престолом Бога (*Augustinus Hippoensis. De Genesi ad litteram* // PL 34, 443:52–54).

Филон Александрийский в трактате «О Херувимах» предлагает разные интерпретации имени «Херувим» и смысла их служения, включая параллели с устройством мира. В частности, он пишет о том, что Херувимы являются символами двух сил — начала и благодати⁹⁴. У Филона содержится максимально схожее и самое древнее описание: Херувимы, «как сказали бы элины, — познание и большая наука». Однако он связывает его с двумя пространствами, напоминающими полусферы, под землей и над землей, имея в виду небо как место обитания крылатых птиц⁹⁵. Климент Александрийский — в очевидной зависимости от Филона — писал о Херувимах как о «большом познании»⁹⁶.

В сочинении, приписываемом Оригену, дается определение Херувимов как «знание и разумение» (γνῶσις καὶ σύνεσις)⁹⁷. Евагрий Понтийский пишет о Херувимах как о «много созерцающих» «во множестве умного познания»⁹⁸. В творениях свт. Афанасия Александрийского, у которого встречаются заимствования из Оригена, находим изъяснение Херувимов и Серафимов, входящих в первые чины небесной иерархии, как «множество знания о Боге и Царе»⁹⁹. Дидим Слепец пишет о том, что Херувимы загадочно обозначают «умножение знания»¹⁰⁰ или «мно-

⁹⁴ *Philo Judaeus*. De Cherubim 28:1–2 (L. Cohn. Vol. 1. B., 1896 (B., 1962). S. 176–177).

⁹⁵ *Philo Judaeus*. De vita Mosis 2, 97.98.99 (L. Cohn. Vol. 4. B., 1902 (B., 1962). S. 223–224).

⁹⁶ *Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 35, 6.7 (L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. B., (GCS 52 (15)). S. 449).

⁹⁷ *Origenes*. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] Ps. 17, 10, 11:4–5 (J. V. Pitra. Vol. 2. P., 1884. P. 471).

⁹⁸ См. рус. пер. с сирийского: *Евагрий Понтийский*. О Серафимах и Херувимах. С. 422. См. также перевод с армянского: Там же. С. 418–419.

⁹⁹ *Athanasius*. Sermo in annuntiationem deiparae [Sp.] // PG 28, 940:12–15.

¹⁰⁰ *Didymus Caecus*. Commentarii in Zacchariam 1, 332:6–7 (L. Doutreleau. P., 1962 (SC 83). P. 368).

Ср.: *Didymus Caecus*. Commentarii in Octateuchum et Reges (in catenis) // PG 39, 1112:45–47.

жество знания»¹⁰¹. В том же ключе и свт. Иоанн Златоуст вопрошает и отвечает: «Чем являются Херувимы? Умножающимся знанием» (Πεπληθυσμένη γνώσις)¹⁰².

А в Ареопагитском копусе всего лишь повторяются данные ранее определения: «множество знания или изливание мудрости» — так понимают наименование «Херувимы» знатоки еврейского языка¹⁰³.

Впоследствии прп. Максим Исповедник также писал о толковании имени «Херувимы» как «множество знания»¹⁰⁴. Это толкование было широко распространенным. Оно встречается, например, у св. Анастасия Синаита, который осмелился в эгзегезе назвать Самого Бога именем этого высшего чина небесных сил¹⁰⁵. Также и в лексиконе Суды: «Херувимы... истолковываются как умножающееся знание» (γνώσις πεπληθυσμένη)¹⁰⁶. А у свт. Геннадия Схолария вместо «множества знания» используется своеобразное выражение — «полнота знания» (πλήρωμα γνώσεως)¹⁰⁷.

¹⁰¹ *Didymus Caecus*. In *Genesim Codex* P. 113:16–17 (L. Doutreleau, P. Nautin. Vol. 1. P., 1976 (SC 233). P. 266).

¹⁰² *Joannes Chrysostomus*. De incomprehensibili Dei natura homilia 3:329 (= Contra Apomoeos, homiliae 1–5) (A.-M. Malingrey. P., 1970 (SC 28 bis). P. 214). Михаил Глика почти дословно цитирует свт. Иоанна Златоуста: *Michael Glycas*. *Annales* (I. Bekker. Bonn, 1836 (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). P. 148:10–11).

¹⁰³ ...Τὴν δὲ τῶν Χερουβὶμ πληθὺς γνώσεως ἢ χάσιν σοφίας (*Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia 7, 1 (Heil, Ritter 1991. S. 27:6–8)).

¹⁰⁴ «Херувимы же толкуются как множество знания, а через знание в нас возникает стремление к Богу...» (*Maximus Confessor*. *Quaestiones et dubia* 158:8–10 (J. H. Declerck. Turnhout, 1982 (CCSG 10). P. 110)).

¹⁰⁵ «Но поскольку Херувимы толкуются как множество знания, а Бог есть Господин знания, ибо Он знает все существа до их бытия и никто не знает Отца, если не Сын, постольку по справедливости и Творец Херувимов толкуется как Херувимы...» (*Anastasius Sinaita*. In *Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim* 1:119–125 (J. D. Baggarly, C. A. Kuehn. R., 2007 (OCA 278). P. 8)).

¹⁰⁶ *Suda*. *Lexicon*. X 216:1–3 (A. Adler. Leipzig, 1935 (Lexicographi Graeci 1.4.). S. 799).

¹⁰⁷ *Gennadius Scholarius*. *Epitome primae partis Summae theologiae Thomae Aquinae* 7, 108:41–42 (M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 5. P., 1931. P. 490).

Следует отметить, что формулировка Стифата с обоюдным вниманием и к знанию, и к мудрости дословно повторяет именно Ареопажита¹⁰⁸. Акцент «Ареопажитик» на приобщении не только знанию, но и мудрости как Херувимов, так и тех, кто им подражает, объясняется через библейские тексты и их экзегезу.

5. О ДАРАХ МУДРОСТИ И ЗНАНИЯ:

ЭКЗЕГЕЗА КОЛ. 2, 3

В христианской традиции связь мудрости¹⁰⁹ и знания и раскрытие этих понятий происходит прежде всего в экзегезе Священного Писания Ветхого — в «Притчах» Соломона и «Экклезиасте»¹¹⁰ — и Нового Завета. Наиболее ярко данная тема раскрывается в посланиях ап. Павла¹¹¹. Известное место о дарованиях («одному дано слово мудрости, другому слово знания»¹¹²) у некоторых авторов стало сводиться только к дарованиям мудрости и знания. Но самым ключевым можно считать стих: «...в Нем все сокровища мудрости и знания сокрыты» (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί)¹¹³ — как относящийся к Божественной мудрости и знанию. Богатая святоотеческая экзегеза Кол. 2, 3 еще более подчеркивает этот основной смысл.

Во-первых, в соответствии с дословным пониманием данного стиха ап. Павел говорит о мудрости и знании Второй Ипостаси Святой Троицы — Господа нашего Иисуса Христа. Причем это мудрость не только

¹⁰⁸ *Nicetas Stethatus. De hierarchia* 5, 27:1–2 (Dagrouzès 1961. P. 330. Рус. пер.: Дионисий (Шленов), игум. 2011. С. 153).

¹⁰⁹ С античных времен мудрость описывалась не только как умение сделать что-то, но как знание о Боге, Божественная истина.

¹¹⁰ См.: Притч. 2, 6; 8, 10.11; 30, 3; Эккл. 1, 16–18.

¹¹¹ См. Рим. 11, 33: Ἦ βάθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ.

¹¹² 1 Кор. 12, 8: ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα.

¹¹³ Кол. 2, 3.

свойственная Ему при жизни, но и та мудрость, которая приоткроется в конце времен¹¹⁴.

Во-вторых, данные слова могут пониматься как относящиеся к Троичному Богу¹¹⁵.

В-третьих, как относящиеся к сокрытым смыслам текстов Священного Писания¹¹⁶.

В-четвертых, и это очень важно, — к людям, стремящимся к духовному совершенству. Данное значение имеет особую важность для темы статьи. Если ангелы приобщаются мудрости и знанию, по определению, без труда, то удел человеческого рода совсем другой: духовное совершенствование возможно через большие каждодневные труды и аскетические усилия. Особо ярко данная мысль выражена в «Главах о любви» у прп. Максима Исповедника: «Если Христос вселится в сердца наши через веру, как говорит апостол, то все сокровищницы мудрости и в Нем будут сокрыты. Ведь все сокровищницы мудрости и знания в наших сердцах сокрыты. И они становятся сердцу явными пропорционально каждому, через заповеди очищения»¹¹⁷.

В ряде вышепротитированных текстов мудрость и знание перечисляются как два близкие друг другу дара без указания, чем один отличается от другого. Однако в самой последовательности перечисления у апостола заложена некая аксиология, характерная в целом для библейского отношения к мудрости, как ключевой добродетели, и знанию, как одухотворенной способности ума. Иными словами, дар мудрости, с одной стороны, тождественен дару знания, но, с другой стороны, выше его...

¹¹⁴ См.: *Eusebius. De ecclesiastica theologia* 1, 8, 3:4–8 (G. C. Hansen, E. Klostermann. Bd. 4. V., 1972 (GCS 14). S. 66).

¹¹⁵ См.: *Basilii Caesariensis. De Spiritu Sancto* 8, 20:20–25 (B. Pruche. P., 1968 (SC 17 bis). P. 142).

¹¹⁶ Ориген понимает этот стих таким именно образом в большинстве случаев. Ср.: *Origenes. De principiis* 4, 3, 11:272–279 (H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1980 (SC 268). P. 382).

¹¹⁷ *Maximus Confessor. Capita de caritate* 4, 70 (A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 224).

В Макариевском корпусе та же мысль представлена просто как приобретение премудрости и знания без прямой ссылки или аллюзии на Кол. 2, 3 или другой конкретный стих Священного Писания: «И таким образом вселившись в нее, всякое очищение и святыня и добродетель и понимание и знание и мудрость духа там будет, и таковой благодати удостоившись, тогда честь Царства Небесного утвердится»¹¹⁸.

Так, и в «Лавсаике» Палладия в 38 житии повествуется об авве Евагрии, который «за пятнадцать лет крайне очистив ум, удостоился дара знания и мудрости и различения духов»¹¹⁹.

6. ВОПРОС О ВИДЕНИИ/НЕВИДЕНИИ БОГА ХЕРУВИМАМИ В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ

В паламитских спорах Херувимы, как символы боговидения и духовного знания, оказались своеобразным камнем преткновения. Иоанн Кипариссиот в «Антипаламитском томосе» писал о том, что если Херувимы по своей немощи не видели Бога, то и людям в силу их немощи Его видеть не дано¹²⁰. А свт. Феофан Никейский писал о Херувимах как о «многообразном оке», подтверждающем возможность видения Бога для очищенных душ¹²¹.

Также и стих Кол. 2, 3 стал камнем преткновения в паламитских спорах: антипаламиты видели в нем исключительно указание на Божественную сущность, а сторонники свт. Григория Паламы — на Божественную многоименность. В частности, император Иоанн Кантакузин, опровергая

¹¹⁸ *Ps.-Macarius. Sermones* 64 (collectio B) 29, 2, 9:7–9 (H. Berthold. B., 1973 (GCS). S. 265).

¹¹⁹ *Palladius. Historia Lausiaca* (recensio G) 38, 10:5–7 (G. J. M. Bartelink. Verona, 1974. P. 200).

¹²⁰ *Ioannes Cyparissiotos. Contra Tomum Palamiticum* 6, 18:211–216 (K. Liakouras. Aθ., 1991. Σ. 339).

¹²¹ *Theophanes III. Sermo in sanctissimam Deiparam* 6 (M. Jugie. R., 1935 (Lateranum. N. S. 1). P. 80:17–20).

иером. Прохора Кидониса¹²², писал о невозможности отождествления мудрости и знания Бога с Его сущностью¹²³ как раз со ссылкой на Ареопагита. А свт. Григорий Палама ссылался на другой Павлов стих о дарах мудрости и знания как на доказательство того, что все призываются к причастию Божественным энергиям в разной мере¹²⁴.

Впоследствии один из сторонников и последователей свт. Григория Паламы Иосиф Калофет писал о том, что приобщение мудрости и знанию не имеет ничего общего с методами рационалистического богословия, но с приобщением «тайному непостижимому богословию»¹²⁵.

7. ПРИМЕР ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Монахи, о которых писал прп. Никита, — скорее всего, были списаны с тех особо святых мужей, которых он видел в Студийском монастыре, прежде всего с его духовного наставника и учителя прп. Симеона Нового Богослова.

Прп. Симеон Новый Богослов и является идеальным примером по-настоящему богомудрого монаха. Он внес вклад в самые разные жанры христианской литературы: от «Гимнов Божественной любви» до богословских экзегетических трактатов и специфически монашеских «Сотниц». Его собственное житие — пример подлинного любомудрия. Его отношение к светской культуре и к схоластическому богословию, обусловленное строгим ригоризмом его собственной личности и необходимостью создания здорового противовеса представителям византийского гуманизма XI в., более тонкое и пластичное, чем может показаться на первый взгляд. Во вступлении

¹²² См. обратное утверждение иером. Прохора: *Prochorus Cydones. De lumine Thaborico* 21:9–16 (J. Polemis. Turnhout, 2012 (CCSG 76). P. 353).

¹²³ *Joannes VI Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii* 2, 9:12–20 (F. Tinnefeld, E. Voordeckers. Turnhout, 1987 (CCSG 16). P. 122). В данном случае император Иоанн в конце своего рассуждения ссылается на Дионисия Ареопагита.

¹²⁴ *Gregorius Palamas. Orationes dogmaticae* 4, 48:1–11 (G. Mantzarides. «Πραγματεῖαι» // P. K. Chrestou (ed.). ГПΣ. Т. 2. Thessalonica, 1994. Σ. 210–211).

¹²⁵ *Josephus Caloithetus. Orationes antirheticae contra Acindynum et Barlaam* 9:156–160 (D. G. Tsames. Thessalonica, 1980 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1). Σ. 309).

к «Гимнам» прп. Симеона прп. Никита в основном и по преимуществу цитировал списки Божественных имен из Ареопагитского корпуса, среди которых, естественно, было и Божественное знание и Божественная мудрость.

«И точно так же, как и тот (Дионисий), испытывая воздействие Божественного Духа, сей обладающий возвышенным разумом муж (Симеон), подобно Дионисию, блистательно воспел Бога “как Виновника всего во многих именах из всего обусловленного [Им]... как Благого¹²⁶, Добро-го¹²⁷, Мудрого, Возлюбленного¹²⁸, Бога богов¹²⁹, Господа *господей*¹³⁰, «Святого святых», Вечного¹³¹, Сущего¹³², Виновника веков, Подателя жизни, Мудрость¹³³, Ум¹³⁴, Слово¹³⁵, Знающего, Обладающего изначально всеми сокровищами всяческого знания¹³⁶, Силу, Властителя, Царя царствующих, Ветхого деньми¹³⁷, Нестареющего, Неизменного, Спасение, Праведность¹³⁸, Освящение, Искупление¹³⁹, Превосходящего всех величием и Находящегося в дуновении тонком¹⁴⁰, Сущего в душах, и в телах, и в умах¹⁴¹, и на небе, и на земле и одновременно и там и там Одного и Того же, Пребывающего в мире, рядом с миром, превыше мира, Пренебесного, Пресущественного, Солнце, Звезду, Огонь, Воду, Дух, Росу, Облако, Самоцвет и Камень, Все сущее, Ничто из сущего”»¹⁴².

А сам прп. Симеон был в его глазах, возможно, новым Ареопагитом, только не в прозе, а в стихах. При описании дарований прп. Симеона

¹²⁶ См. Мф. 19, 17.

¹²⁷ Пс. 26, 4.

¹²⁸ Ис. 5, 1.

¹²⁹ Пс. 49, 1.

¹³⁰ Пс. 135, 3.

¹³¹ Втор. 33, 27.

¹³² Исх. 3, 14.

¹³³ Притч. 9; Откр. 1, 30.

¹³⁴ 1 Кор. 2, 16.

¹³⁵ Ин. 1, 1.

¹³⁶ Ср.: Кол. 2, 3.

¹³⁷ Дан. 7, 9.

¹³⁸ Ср.: Иер. 23, 6.

¹³⁹ Откр. 1, 30.

¹⁴⁰ 3 Цар. 19, 12.

¹⁴¹ Ср. порядок слов у Ареопагита: «и в умах, в душах, и в телесах».

¹⁴² *Nicetas Stethatus*. *Introductio* 4 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), нером. 2005–2006. С. 161–164). Ср.: *Dionysius Areopagita*. *De Divinis nominibus* 1, 6 (Suchla 1990. P. 118:13–119:9).

прп. Никита уделяет совершенно особое место мудрости и знанию, что максимально сближает преподобного с дерзновенным пассажем из трактата «Об иерархии»:

«...Посему хотя он совершенно не вкусил от словес внешнего знания и не научился оным, но по свободному течению слов и по избытку и насыщенности мыслей поднялся на высоту мудрости, превзойдя всякого ритора и мудреца, как истинный мудрец и искуснейший в вещах божественных богослов.

И неудивительно! *Мудрость Божия проходит*, согласно рекшему, и проникает сквозь все посредством чистоты, так как является дыханием силы Божией и чистым изливанием славы Вседержителя. Она одна, — говорит [Соломон], — но может все и, пребывая в себе самой, все обновляет, и переходя из рода в род в святые души, она prepares друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с мудростью¹⁴³. Посему и возжелавший словес мудрости неудержимо возлюбил ее красоту. И возлюбив, по Соломону, взыскал трудами любомудрия и подвижничества и обрел ее¹⁴⁴. И, обретя, молился со слезами неустанно, и было дано ему разумение. Воззвал он с верою твердою, и сошел на него дух мудрости¹⁴⁵. По этой причине в течение всей своей жизни он сохранял негасимым просто исходящее от нее сияние, через которое и сошли на него вместе все блага вечной жизни и неисчислимое богатство мудрости и знания...¹⁴⁶»¹⁴⁷.

Прп. Никита пишет о самой жизни и учении прп. Симеона как о высочайшем богословии, доступном только посвященным, то есть достойным: «...мы всё сие, как наученные им (Симеоном) и познавшие высоту,

¹⁴³ Прем. 7, 24–25, 27–28.

¹⁴⁴ Ср.: Прем. 6, 11–12; 8, 2.

¹⁴⁵ Прем. 7, 7.

¹⁴⁶ Ср. Прем. 7, 10–11.

¹⁴⁷ *Nicetas Stethatus*. Introductio 7, 8 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), иером. 2005–2006. С. 165–167).

глубину и широту его мудрости¹⁴⁸, согласно сказанному и в настоящей речи, удаляем от совершенно грубых и непосвященных и хотим, чтобы оно было для них недоступным...»¹⁴⁹.

8. ВЫВОДЫ

Итак, в середине XI в. монах Студийского монастыря прп. Никита Стифат в духе своего духовного учителя и наставника прп. Симеона Нового Богослова написал о полном приобщении низших чинов церковной иерархии «мудрости и знанию» в меру большую, чем менее достойные высшие чины. Невольно он опирался на древнюю александрийскую экзегезу, проводившую параллель между чувством зрения и силой разума, получившую оригинальное раскрытие при толковании образа Херувимов, описанного пророком Иезекиилем.

Способность Херувимов видеть, их многоочитость послужили формированию представлений об особой мудрости и знании. Сама параллель между знанием и зрением имеет более античные, нежели библейские, истоки. Тем интереснее особый акцент в святоотеческой литературе на мудрости и знании, как на дарах Святого Духа, имеющих, очевидно, библейское происхождение из текстов Ветхого и Нового Завета. Фрагмент прп. Никиты показателен как пример встречи античной и библейской традиций после периода длительной рецепции в предыхастском аскетическом богословии XI в.

Дальнейшее изучение темы соответствия телесных чувств и душевных сил может привести к уточнениям, но не переосмыслению полученной и описанной картины.

В качестве духовного вывода можно предположить, что темы боговидения, богопознания, созерцания должны оставаться приоритетными и для современного монашества, обязанного сочетать приобретаемые богословские знания с высокими принципами духовной жизни.

¹⁴⁸ Ср. Еф. 3, 18.

¹⁴⁹ *Nicetas Stethatus*. *Introductio* 14 (См. рус. пер.: Дионисий (Шленов), пером. 2005–2006. С. 172).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дионисий (Шленов), игум. 2014 — *Дионисий (Шленов), игум.* Исаак Сирин и Симеон Новый Богослов как учителя безмолвия // Прп. Исаак Сирин и его духовное наследие: материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, Москва, 10–11 окт. 2013 г. / Под общей редакцией Илариона, митр. Волоколамского. М., 2014. С. 333–348. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Isaak Sirin i Simeon Novyi Bogoslov kak uchiteli bezmolviia (Isaac the Syrian and Simeon the New Theologian as teachers of silence) // *Prepodobnyi Isak Sirin i ego dukhovnoe nasledie: materialy Pervoi mezhdunarodnoi patristicheskoi konferentsii Obschetserkovnoi aspirantury i doktorantury im. sviatykh Kirilla i Mefodiia*, Moskva, 10–11 oktiabria 2013 goda (Saint Isaac the Syrian and his Spiritual Legacy: materials of the First International Patristic Conference of the Chisinau Post-Graduate and Doctoral Studies. Sts. Cyril and Methodius, Moscow, October 10–11. 2013) / *Pod obshchei redaktsiei Ilariona, mitropolita Volokolamskogo. Moscow, 2014. P. 333–348.*]
- Дионисий (Шленов), игум. 2015 — *Дионисий (Шленов), игум.* Иерархическое посредство и непосредственность теофании по «Ареопагитикам» // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 69–97. [*Dionysius (Shlenov), hegumen.* Ierarkhicheskoe posredstvo i neposredstvennost' teofanii po “Areopagitikam” (Hierarchical mediation and immediacy of theophany in “Areopagitics”) // *Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald) 2015. № 16–17. Vypusk 1–2. P. 69–97.*]
- ИАБ — Исихазм: Аннотированная библиография [= ИАБ] / Общ. ред. [и указ.]: С. С. Хоружий; [Сост.: А. Г. Дунаев, С. С. Хоружий и др.]. М., 2004. [Isikhazm: Annotirovannaia bibliografiia [= IAB] (Hesychasm: Annotated Bibliography [= IAB]) / *Obshchaia redaktsiia [i ukazaniia]: S. S. Khoruzhii; [Sostaviteli: A. G. Dunaev, S. S. Khoruzhii i drugie]. Moscow, 2004.*]
- Лауритцен 2013 — *Лауритцен Ф.* Ареопагитики у Сифата: хронология интереса // БВ. 2013. Т. 72. № 97. С. 199–215. [*Laurittsen F.* Areopagitiki u Sifata: khronologiia interesa (Areopagitics inb the works of the Stethatus: chronology of interest) // *Vizantiiskii Vestnik (Byzantine Herald). 2013. Tom 72. № 97. P. 199–215.*]
- Freedman, O'Connor 1995 — *Freedman, O'Connor.* כְּרִיב (kəṛīb) // TDOD. 1995. Т. 7. Р. 307–319.

- Alexander (Golitzin), hieromonk 1994 — *Alexander (Golitzin), hieromonk*. Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagite, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // SVTQ. 1994. Vol. 38.2. P. 131–179.
- Alexander (Golitzin), hieromonk 2002 — *Alexander (Golitzin), hieromonk*. “Earthly Angels and Heavenly Men”: The Old Testagoliment Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of “Interiorized Apocalyptic” in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature // *Dumbarton Oaks Papers* / A.-M. Talbot. 2002. № 55. P. 125–153.
- BDB — The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (электронное издание).
- HALOT — Koehler-Baumgartner Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (электронное издание).
- Krausmüller 2016 — *Krausmüller D.* Multiple Hierarchies: Servants and Masters, Monastic Officers, Ordained Monks, and Wearers of the Great and the Small Habit at the Stoudios Monastery (X — XI Centuries) // *Byzantinoslavica. Revue internationale des Études Byzantines*. 2016. Vol. 74. № 1–2. P. 92–114.
- Michl 1962 — *Michl G.* Engel IV (Chrislich) // *Reallexicon für Antike und Christentum*. 1962. Bd. 5. (Endelechius-Erfinder). S. 176–178.
- Payne Smith 1879 — *Thesaurus Syriacus* / Ed. R. Payne Smith. Oxford, 1879 (2007). Т. 1
- Παντελεήμων Μητροπολίτης 2016 — *Παντελεήμων Μητροπολίτης*. Σοφία // *Μητροπολίτης Κορωνείας Παντελεήμων Καθρεπίδης*. Ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ καινὰ καὶ παλαιά. Ἀθ., 2016. Σ. 29–33.
- Rossum 1981 — *Rossum J. van*. Reflections on Byzantine ecclesiology: Nicetas Stethatos “On the Hierarchy” // SVTQ. Vol. 25.2. 1981. P. 75–83.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Дионисий (Шленов), иером. 2005–2006 — *Никита Стифат, прп.* Вступление к книге Божественных гимнов [прп. Симеона Нового Богослова] / Вступительная статья и перевод иером. Дионисия (Шленова) // БВ. 2005–2006. № 5–6. С. 151–176. [*Nikita Stifat, prepodobnyi*. Vstuplenie k knige Bozhestvennykh gimnov [prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova] (Introduction to the book of the Divine Hymns [St. Simeon the New Theologian]) / Vstupitel'naia stat'ia i perevod ierom. Dionisiia (Shlenova) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2005–2006. № 5–6. P. 151–176.]

Дионисий (Шленов), игум. 2011 — *Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / Пер. с древнегреч. Дионисий (Шленов), игум. Сергиев Посад, 2011. [*Nikita Stifat, prepodobnyi.* Tvoreniia. Tom 1. Bogoslovskie sochineniia (Works. Vol. 1. Theological writings) / Perevod s drevnegrecheskogo Dionysius (Shlenov), hegumen. Sergiev Posad, 2011.]

Дунаев 2015 — *Прп. Симеон Новый Богослов.* Послания / Пер. с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева // БТ. 2015. Вып. 46. С. 21–65. [*Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov.* Poslaniia (Epistles) / Perevod s drevnegrecheskogo i predislovie A. G. Dunaeva // Bogoslovskie Trudy (Theological Works). 2015. Vypusk 46. P. 21–65.]

Евагрий Понтийский. О Серафимах и Херувимах — *Евагрий Понтийский.* О Серафимах и Херувимах / Предисловие, публикация и перевод древнеармянского текста диак. Сергия Пантелеева, перевод с сирийского диак. Николая Шаблевского // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 407–425. [*Evagrii Pontiskii.* O Serafimakh i Kheruvimakh (About the Seraphim and the Cherubim) / Predislovie, publikatsiia i perevod drevnearmianskogo teksta diakona Sergiia Panteleeva, perevod s siriiskogo diakona Nikolaia Shablevskogo // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 407–425.]

Darrouzès 1961 — *Nicetas Stéthatos.* Opuscules et Lettres / Ed. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).

Heil, Ritter 1991 — *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* / G. Heil, A. M. Ritter. B., 1991 (PTS 36).

Suchla 1990 — *Corpus Dionysiacum i: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / B. R. Suchla. B., 1990 (PTS 33).

Abstract

Dionysius (Shlenov), hegumen. A fragment concerning participation to “knowledge and wisdom” in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of Saint Nicetas Stethatus and its context

In this article, The A. analyzes a fragment about the accession to wisdom and knowledge in the treatise “On the hierarchy” (32–40) of St. Nicetas Stethatus, a Byzantine ascetic writer of the XI century, looking at its original and subsequent context. Following his teacher, St. Simeon

ИГУМЕН ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ)

the New Theologian, St. Nicetas emphasizes the charismatic and spiritual nature of a true ascetic who, contrary to hierarchical laws, may be higher than a bishop. This statement does not seek to overthrow the hierarchy or to introduce a different order in the Church. Rather, it is a reminder and a call to holiness for those who chose the path of monastic life. The acquisition of wisdom and knowledge is the special ability of the cherubim, who are closest among the angels to God, who by virtue of their multiplicity (Ez. 10, 12), have become a symbol of spiritual knowledge and closeness to God. The fragment of the treatise “On the Hierarchy” (32–40) is an important example of a meeting point of ancient and 19th century biblical traditions.

Keywords: wisdom, knowledge, heavenly powers, Cherubim, monasticism, hierarchy, episcopate, purity, holiness, measure of initiation, eyes, eye of the soul.

ИСТОРИЯ

ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСИЙ ЯСТРЕБОВ

«ВСИ БО МЯ ГРЕКИ ЛЮБЯХУ, ЯКО ЕДИНУ С НИМИ ИМАМ ВЕРУ». ПРЕДСТАВИТЕЛИ РОССИИ В ВЕНЕЦИИ И ГРЕЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В КОНЦЕ XVI — НАЧАЛЕ XVIII ВЕКОВ

УДК 261.8 (94)

Аннотация

Статья посвящена истории посещения посланниками Московского государства греческого православного храма св. Георгия около 1577 г. В статье разбирается не введенный прежде в научный оборот случай с противодействием русско-греческим контактам со стороны папского легата А. Поссевино, а также приводятся неопубликованные доселе архивные данные, касающиеся русских навигаторов, обучавшихся в лагуне. Историческая ретроспектива связей России и православных христиан Венеции доказывает наличие добросердечных отношений и взаимного доверия, что способствовало дальнейшему их более тесному сотрудничеству в политической, экономической и культурной сферах, как в России, так и в Италии.

Ключевые слова: Россия, Венеция, Петр I, храм св. Георгия, П. А. Толстой, Б. П. Шереметев, В. Г. Григорович-Барский.

ВВЕДЕНИЕ

Османское завоевание, закончившееся падением Константинополя, спровоцировало массовый исход ромеев и их перемещение в сторону тех греческих территорий, которые находились под властью западных держав. Первой из таких была Венецианская республика, в разное время

владевшая Ионическими островами, частью Пелопоннеса, Критом, Кипром и другими землями, которые были населены греками.

Греки, в большом числе переселившиеся в столицу Республики св. Марка, нуждались во внутренней организации, упорядочении социальной жизни и духовном окормлении. Еще в XV столетии эллинское землячество получило официальный статус, а некоторое время спустя началось строительство сперва временной, деревянной, а затем и каменной церкви, ставшей на будущие столетия центром греческого квартала в Венеции и вообще православия в Италии¹.

Русские, бывавшие по посольским и частным делам в «столице Адриатики», рано установили контакты с местной общиной и даже пользовались услугами ее представителей.

Храм св. вмч. Георгия был освящен в 1577 г., а уже в 1582 г. на фоне оживления отношений с Европой (в связи с Ливонской войной и образованием антитурецкой лиги) Москва в лице посланника царя Ивана Грозного Я. Молвьянинова впервые встретила с греческим братством.

В ту пору удельный вес церковной составляющей в политике оставался еще довольно значительным, поэтому связи венецианских греков с Россией лишь условно подразделяются на светские и духовные, ибо как в лагуне храм св. Георгия был местом, где наши соотечественники вовлекались в политический дискурс, так и в России (и даже шире — для России) греческое духовенство нередко выступало в роли дипломатических агентов, книжных справщиков и педагогов, а отнюдь не всегда богословов и церковных администраторов².

¹ Об истории Греческой Церкви в Венеции см.: Fedalto 1967; Fedalto 1980; Fedalto 1984 и в наших статьях: Ястребов А., свящ. 2009; Ястребов А., свящ. 2016с.

² Например, в переговорах или переписке Москвы с Портой кроме политической повестки обсуждались вопросы, касающиеся вероисповедной защиты греков, славян, румын и молдаван. См. об этом в статье: Ястребов А., свящ. 2016с. О дипломатическом и ином сотрудничестве венецианских эллинов с Московским государством в период, непосредственно предшествовавший Петровскому, см. нашу статью: Ястребов А., свящ. 2016b.

(Заметим в скобках, что церковно-политическая русско-греческая «карта» несколько раз разыгрывалась даже правительством Венеции, хорошо понимавшим, что религиозная составляющая, будучи традиционно важной в прямых сношениях единой Московской с православным Востоком, окажется значимой и для общих интересов Республики св. Марка и России — покровительницы всех православных, в том числе и венецианских³.)

Если оставить в стороне посещение Венеции русской церковной делегацией во главе с митр. Исидором на обратном пути из Флоренции

О греческих специалистах, работавших для России при Петре, см. другую нашу статью: Ястребов А., свящ. 2016а.

³ Так, например, в 1570 г. Совет Десяти писал Ивану Грозному с предложением совместно выступить против турок под гарантии религиозной терпимости в отношении греков на присоединенных итальянцами территориях. Причем русский царь призывался еще свидетельствовать о правдивости обещаний, данных патриарху Константинопольскому Митрофану венецианцами. Ему последние тоже писали, прося благословить его паству восстать на подконтрольной османам территории. Об этом случае см.: Дубровский 2015 и в нашей статье: Ястребов А., свящ. 2016b. Как бы ни был необычен для католического государства и неприятен для Рима (узнай там об этом) упомянутый маневр с обращением к православному Константинопольскому патриарху, всего десять с небольшим лет спустя венецианцы просто пошли ва-банк, допустив такую утечку информации (конечно же, намеренно), по сравнению с которой упомянутый случай покажется просто детской шалостью, а именно: «в 1581 г. папский нунций А. Болоньетти пишет в Рим, что в частных разговорах венецианцы угрожают порвать с папой Римским и перейти в православие. То же доносит своему королю французский посол в Венеции Арно дю Феррье» (Дубровский 2012. С. 55). Сложно допустить, чтобы подобные мысли были выражением искреннего стремления присоединиться к Восточной Церкви. Наверняка, мы имеем здесь дело с составными элементами игры, в которой венецианцы использовали такие своеобразные аргументы для торга с папой, однако, сам факт того, что они, не стесняясь римских легатов, делают подобные заявления, весьма показателен. Он еще раз напоминает о самостоятельности в выборе религиозной политики государства, которое было известно прагматичной веротерпимостью, родившейся во многом благодаря присутствию в лагуне активной греческой общины.

в 1439 г. (которое не вполне относится к интересующей нас теме)⁴ и тем более эпизод с ходатайством того же Исидора (к тому моменту уже не православного митрополита, а католического кардинала) о выделении ромеям церкви (1454)⁵, то до времени Ивана Грозного мы не знаем о церковных связях русских с венецианскими греками.

1. ПРИ ИВАНЕ ГРОЗНОМ

В 1582 г. следом за отправленным ранее в Рим (и тоже посещавшим Венецию) Истомой Шевригиным туда же едет посол Яков Молвянинов.

Активные действия Стефана Батория переломили ход Ливонской войны, и Иван Грозный был вынужден войти в сношения со Святым Престолом, прося помощи в переговорах и последующем заключении мира с Речью Посполитой. Не являясь сильным торговым партнером, далекая Россия мало чем могла заинтересовать Запад. Будучи поставщиком сырья: мехов, икры, пеньки, юфти, она не обладала надежным путем доставки этих товаров в Европу. В ходе войны Москва завоевала выход к Балтийскому морю, но в результате успешных действий Батория вновь его потеряла. А вот Рим, конечно же, был заинтересован в налаживании контактов, ведь его цель отличалась от интересов большинства европейских государств⁶. С посреднической миссией (а заодно и с целью прощупать почву для насаждения латинства) направляется в Московию член иезуитского ордена Антонио Поссевино,

⁴ Кстати, когда в сентябре 1439 г. византийская делегация остановилась в Венеции на пути в Константинополь, дож Франческо Фоскари и Иоанн VIII Палеолог пожелали, чтобы в базилике св. Марка была отслужена православная Литургия. Император принудил одного из противников унии, митр. Антония Гераклеийского, возглавить богослужение (см.: Занемонец 2010. С. 304–307). Исидор Киевский упоминается Сиропулом как находившийся в то же время в Венеции, что подтверждает и неизвестный автор «Хождения» (Казакова 1970. С. 70).

⁵ Эта история совсем не связана с темой русско-греческих отношений, так как Исидор был смещен с Киевской кафедры за много лет до описываемых событий. См.: *Μανούσσης* 1962.

⁶ Дубровский 2013. С. 36–40.

который спустя год также сопровождает Молвянинова на его пути в Вечный Город и обратно.

Фигура папского легата, секретаря генерала Ордена иезуитов, неоднократно привлекала внимание историков. Будучи целеустремленным, волевым человеком, Поссевино оказался одаренным дипломатом. Преследуя цели папства, он энергично действовал в интересах Католической церкви, активно участвовал в подписании унижительного для России Ям-Зампольского мира. К Православной Церкви относился свысока, со своими подопечными русскими обращался презрительно, что особенно проявилось в столкновении с греческим землячеством⁷.

И. В. Дубровский пишет: «Необходимость держать русских под замком является твердым убеждением Поссевино. Примечательные сцены разворачиваются в Венеции, где москвиты еще ходят куда захотят. Греческая община города пригласила Молвянинова посетить службу в православной церкви San Giorgio dei Greci. Молвянинов отправляется туда, о чем Поссевино узнает в последнюю минуту. Он бросается в погоню, настигает его и приказывает отправляться домой. К удивлению собравшейся толпы, Яков Молвянинов безропотно подчиняется. Возмущенные греки пытаются жаловаться в Сенат, а Поссевино энергично доказывает властям города свою правоту»⁸.

⁷ Дубровский 2013. С. 59–61. Отношение Поссевино к русскими прекрасно демонстрируют его слова, сказанные секретарю Франчески (и впоследствии повторенные им перед Советом): «Он мне сказал, что слышал, будто один греческий монах, который был турком, передал послу какие-то письма, что наводит его на нехорошие мысли; что лучше было держать москвитов под стражей, как он советовал с самого начала, и не позволять им слоняться по городу. И в заключение, что тот, кто не будет держать их под стражей, никакой пользы от них получить не сможет, ибо — факт есть факт — они мало что не дикие звери, но мнительные, хитрые и жестокие, о натуре которых он порассказал многое, о чем я умолчу, чтобы не докучать Вашей Светлости; и он привел пример, что в Польше и Германии их держали в комнатах запертыми на ключ» (перевод И. В. Дубровского). Оригинал: Pierling 1887. P. 139–141, 143 (№ 42, 43).

⁸ Там же. С. 61.

На этом вопиющем инциденте, стоящем на стыке политики папства, с одной стороны, интересов Венецианской республики, с другой, и греков и русских, с третьей, стоит остановиться подробнее.

Папский легат повел себя крайне недипломатично, вмешавшись в сферу религиозных взаимоотношений в республике. Венецианцы всегда стремились блюсти равновесие в этих вопросах, поэтому данное событие стало для них весьма неприятным. Из доклада секретаря Сената Бартоломео Франчески дожу узнаем, что греческая община заранее готовилась к торжественной встрече московского посла. Более того, из слов иезуита видно, что он отдавал себе отчет в том, что церемония была согласована с Дворцом дожей⁹. Как мы еще увидим, такие встречи там не только разрешали, но и настаивали на них, понимая, что единоверцы скорее найдут общий язык между собой в материи, которая выгодна самим же венецианцам. Ведь всего десятью годами ранее члены Совета Десяти писали царю о грехах в надежде получить его поддержку в ходе Кипрской войны¹⁰.

В своем разговоре с Франчески и в речи, произнесенной в тот же день (7 августа 1582 г.) перед Советом Десяти, Поссевино оправдывает свое вмешательство заботой об успехе своей миссии в Московии, приводя в доказательство явно лживые аргументы. Он, как написано выше¹¹, говорит о каком-то монахе, бывшем некогда мусульманином («турком»). Вместе с ним и видели послов, что сразу же должно было заставить венецианцев думать об «османском следе». Дальше он прибегает к откровенной фальсификации, говоря, что, по его мнению, торжественная встреча в греческой общине «могла бы быть неприятной великому князю (Ивану Грозному — А. Я.), который уже пятьдесят лет находится в состоянии разделения с патриархом Константинопольским, как это можно прочесть в одной книге, посвященной истории одного монаха. Последнего великий князь просил у Константинопольского патриарха прислать для научения

⁹ Pierling 1887. P. 145.

¹⁰ См. примеч. 3.

¹¹ См. примеч. 7.

своей вере, которую нахожу не только раскольнической по отношению к Римской Церкви, но и принадлежащей исключительно грекам, причем настолько, что князь бросил его в тюрьму, не пожелав освободить даже после просьбы патриарха»¹². Он добавляет также, что посол боится, как бы легат не сообщил о готовившемся приеме послов у эллинов царю Ивану.

Далее он просит, покамест не закончит дел посольства в лагуне (а он в Москве, кроме Святого Престола, представлял неофициально и венецианцев), удалить русских в Падую, с тем чтобы «не дать возможности [встретиться с ними] грекам и евреям, которые целыми днями осаждают их жилище»¹³.

Свое крайне критическое мнение о православных он излагает в отдельной части своего доклада. Конфликт из-за его противодействия встрече русских послов с греческой общиной получил такой серьезный резонанс, что с ним встречались два венецианских сановника с целью объяснить ему, что братство находится в единстве с Римской церковью, что на их богослужениях бывает представитель папы и что для выяснения недоразумения к нему готов прийти на встречу митр. Филадельфийский Гавриил с представителями братства. Поссевино отказался от переговоров, давая понять, что он отдает себе отчет в том, что греки неискренни в своем единстве с Римом¹⁴.

Этот инцидент показывает, что венецианское правительство в тот момент оказалось не готово к конфликту с Римом из-за эллинов, тем более что Поссевино действовал в Москве в том числе и в интересах республики¹⁵. Далее он демонстрирует, что папский легат не гнушался

¹² Поссевино пересказывает историю Максима Грека: Pierling 1887. P. 144.

¹³ Ibid. P. 147.

¹⁴ Ibid. P. 146 (№ 43).

¹⁵ Причем отношения Венеции и Святого Престола вовсе не были безоблачными. Всего лишь полутора годами ранее, в феврале 1581 г., как раз во время первого посещения Венеции Истомой Шевригиным по пути в Рим, республика находилась с папой в состоянии конфликта, а в 1608 г. понтифик даже наложит на нее интердикт.

никакими средствами, чтобы воспрепятствовать полноценному общению русских с единоверцами¹⁶, которое явно было востребовано обеими сторонами. Попутно заметим, что Поссевино прекрасно понимал фактическое неприятие унии в Венеции.

Наконец, важно, что встреча русского посла с греками, несмотря на скандал, спровоцированный папским легатом, все равно состоялась, ведь Молвянинов беспрепятственно посетил богослужение в субботу вечером и, наверняка, общался с представителями братства и митрополитом во внебогослужебное время¹⁷.

Скоро, впрочем, связь между Россией и эллинской Венецией возобновится посредством послания и даров, прибывших из самого Московского Кремля. Правда, в этом случае отправителем будет опять же не русский, а грек — архиеп. Элассонский Арсений, ставший в 1597 г. архиеп. Архангельским, а проще — настоятелем домово́й церкви московских царей¹⁸.

¹⁶ В письме кардиналу Комо от 18 августа 1582 г. Поссевино полагает, что конфликт с греками даже послужит ко благу: он посоветовал апостольскому нунцию в Венеции, монсиньору Кампеджо, заказать в Риме сочинения патриарха Геннадия Схолария в защиту примата папы и распространять их среди благородного сословия с целью его просвещения, «дабы победить греческую схизму». См.: Pierling 1887. P. 147 (№ 51).

¹⁷ *Avviso* из Венеции 11 августа 1582 г.: «Посол Московии был в субботу на вечерне в греческой церкви и вернулся туда в воскресенье утром, чтобы присутствовать на мессе по их обряду, но отец Поссевино убедил его удалиться оттуда, что он и сделал. Греки оскорбились и жаловались в Коллегию, но безрезультатно» (*L'ambasciator Moscovito fù sabbato avespero all chiesa de Greci, et essendo viri tornato domenica mattina per udir la messa secondo il rito loro, il padre Possovino lo presuase a partirsi di la, si come fece, la qual cosa havendo havuto per male, i Greci se ne sono doluti in Collegio, ma senza frutto*) (Vat. Urbin. lat. 1050, f. 305–305v). Сердечно благодарю И. В. Дубровского за предоставление этого и других неопубликованных текстов, существенно упростивших мою работу.

¹⁸ Этому эпизоду мы посвятили отдельную публикацию. См.: Ястребов А., прот. 2017 (в печати).

2. ПРИ АЛЕКСЕЕ МИХАЙЛОВИЧЕ

Официальные посещения лагуны русскими возобновляются в 1657 г., когда в ответ на миссию А. Вими́на (1655 г.) в Венецию приезжает посольство во главе с И. И. Чемодановым, который тотчас по прибытии спрашивает Вими́на (ставшего их референтом в лагуне): «Есть ли у вас в Веницее греческия церкви?»¹⁹.

Встреча с эллинами состоялась на посольском дворе 12 января (ст. ст.) 1657 г., то есть на следующий день после приезда москвитов. Они были приглашены в храм св. Георгия, где могли бы, по словам принимавшей стороны, «чудотворные многие мощи видеть и помолитися, и мы де к тому времени велим изготовитца и станем молебное пение совершать о государском многолетнем здоровье и о его Государеве Царевиче»²⁰.

27 января 1657 г. русские в сопровождении делегации греческого братства посетили православную церковь²¹. За Божественной Литургией, совершенной четырьмя священниками, послы находились на почетном месте рядом с архиерейской кафедрой. Митрополита в ту пору не было: предыдущий, Афанасий, скончался 10 апреля 1656 г. На смену ему избрали Мелетия I, возглавившего кафедру 21 марта 1657 г. Из священства по имени называется только свящ. Феофилакт, хотя тогдашнего настоятеля звали по-другому²². Особо упоминается диак. Феофан, который по замвонной молитве произнес восторженный панегирик царю, назвав его вторым Александром Македонским и призвав освободить правоверных от ига «поганных Агарян Турков». За благодарственный молебен о здравии

¹⁹ Памятники сношений с Палским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1006. Послы прежде посетили также православную церковь в Ливорно (Там же. Ст. 964–965, 1154–1155).

²⁰ Там же. Ст. 1020–1021.

²¹ Об этом приеме сохранились записи в статейных списках послов, а также в архиве Греческого Института Венеции. См.: Там же. Ст. 1053–1058 и *Μαλτεζου* 2000. Σ. 9–20.

²² Памятники сношений с Палским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1057, 1069. В списке Велудо между 1655 и 1659 гг. называется в качестве настоятеля храма свящ. Филофей (или Феофил) Скуфос. См.: *Βελούδης* 1893. Σ. 181.

царя Алексея послы пожертвовали шесть золотых, что, конечно, совсем не соответствовало пышности устроенной им встречи.

В этот же вечер их снова посетили свящ. Феофилакт и диак. Феофан вместе с представителем «школы» Дмитрием Филипповым и беседовали также в основном об освобождении Эллады и о страхе турок перед русскими²³.

3 февраля послам засвидетельствовал свое почтение митр. Серафим Сервос с острова Закинф, находившийся в ту пору в Венеции. 5 февраля на посольском дворе вновь побывали четыре представителя общины и жаловались на русских проходимцев, которым местные предоставили кредит, а те взяли деньги и скрылись²⁴.

Наконец, 24 февраля, за неделю до отъезда послов, к ним пришли все те же Дмитрий Филиппов, свящ. Феофилакт и диак. Феофан «с товарищи» и подали им две «книги» — для царя и патриарха²⁵. Известно, что знаменитый учитель греческой школы Герасим Влах, будущий архиеп. Филадельфийский, именно в этот день подал послам свое «Увещательное слово». Очевидно, он находился среди греков, пришедших попрощаться с Чемодановым, а «две книги» и есть его «Слово» в двух экземплярах²⁶.

Таким образом, послы, пробыв в Венеции с 11 января по 1 марта 1657 г., встречались с греками как минимум шесть раз.

Турецкая тема проходит лейтмотивом бесед с венецианскими переводчиками и с представителями греческой общины. Критская война была в разгаре, и ситуация разворачивалась не в пользу Серениссимы²⁷.

²³ Памятники сношений с Папским двором 1580—1699. 1871. Ст. 1057.

²⁴ Там же. Ст. 1067—1069.

²⁵ Там же. Ст. 1088—1089.

²⁶ См.: Σάδας 1872. Σ. 141—142. В. Татакис утверждает, что у Сафы издана только вступительная часть Влахова «Триумфа», но целиком он никогда не публиковался и его рукописей не сохранилось (см.: Τατάκης 1973. Σ. 12. Примеч. 2; Σ. 40. Примеч. 1).

²⁷ См., например: Памятники сношений с Папским двором 1580—1699. 1871. Ст. 1071—1072.

В статейных списках это, конечно же, не отмечено, но из других источников известно, что ромен старались не только ради побуждения царя к защите веры, но и для пользы Республики св. Марка: они получили четкое указание властей стараться о том, чтобы склонить русских к войне против турок²⁸.

Особо отметим, что, несмотря на безупречный юридический статус землячества, местные власти всегда относились к нему с нотой недоверия, хорошо осознавая, что греки так и остались иноверными по отношению к католикам. История с бесполезной жалобой православных на самоуправство Поссевино дополняется некоторыми обстоятельствами встречи посольства Чемоданова. Во-первых, как мы знаем, комиссия правительства *Provveditori di Comun* в приказном порядке распорядилась, чтобы братчики склоняли русских открыть второй антиосманский фронт²⁹. Во-вторых, венецианские «приставы», назначенные сопровождать и контролировать послов, просят их общаться с греками недолго, что, конечно же, должно указать последним на их незначительность³⁰. Как замечает один исследователь, «терпеть греческую религию не означало уважать ее по существу»³¹.

Вслед за миссией Чемоданова в лагуну прибыло посольство И. А. Желябужского (1663 г.), который вскоре по прибытии (3 мая 1663 г.) по своей инициативе искал встречи с эллинами³². Дело в том, что послы столкнулись с проблемой: они настаивали на том, чтобы в определенные моменты при подаче царской грамоты дож обнажал голову, а венецианцы наотрез отказались обсуждать эту часть церемониала, объяснив,

²⁸ Это отмечает Мальтезу, ссылаясь на документы архива греческого института. См.: Μαλέζου 2000. Σ. 12. См. также: Villani 2008. Ρ. 44.

²⁹ Пусть эти идеи и были полностью созвучны чаяниям самих греков.

³⁰ Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1020.

³¹ Venzoni 1983. Ρ. 437, а также: Дубровский 2015. С. 47–51.

³² Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 759–760, 764–765, 772. См. также: Ястребов А., свящ. 2016б. С. 158.

что знаменитый «рог» венецианских правителей не снимается ни при каких обстоятельствах, даже в церкви. Посланники, со своей стороны, уполномочили уже знакомого нам Дмитрия Филиппова, вызванного нарочно к ним в резиденцию, спросить у митр. Мелетия Хортациса (1657—1677), действительно ли дож никогда не снимает свою «корону бархатную», на что святитель прислал 6 мая утвердительный ответ с вежливым разъяснением о смысле этого головного убора³³.

Вскоре (7 мая) Мелетий I сам посетил русских. По обычаю осведомившись о здоровье государя, он заверил, что молит за него Бога. Желябужский и Давыдов, поблагодарив архиерея, дали стандартный ответ и вдруг совершенно непротокольно спросили: «Нет ли... от виницеян греченом в вере утеснения и гоненья?»³⁴ Русские, по-видимому, посчитали, что если они доверили грекам свои тайные недоумения, то и те удовлетворят их неполиткорректному интересу. Однако митрополит, рассказав немного о греческих церквях в Далмации и в Османской империи, ни слова про притеснения от венецианцев не сказал, зато пригласил посетить храм св. Георгия³⁵.

Русско-венецианские политические дела шли неважно, московиты отказались принять какое-либо участие в Критской войне, а островитяне, в свою очередь, не удовлетворили просьбу царя об открытии торгового представительства России в Венеции. Однако эллины в данном случае проявили инициативу: сами обратились к местным властям с просьбой позволить им пригласить посланников и, получив разрешение, выделили из братской кассы 100 дукатов на организацию приема.

10 мая послы были на митрополичьей Литургии у греков³⁶. В статейном списке этому событию отведено всего несколько строк (причем довольно критических)³⁷, зато принимающая сторона сохранила подробное описание

³³ Памятники сношений с Папским двором 1580—1699. 1871. Ст. 759—760.

³⁴ Там же. Ст. 764.

³⁵ Там же. Ст. 764—765.

³⁶ Там же. Ст. 772.

³⁷ См. об этом ниже.

пышного приема³⁸. Прибытие послов на гондолах и вход в церковь сопровождались колокольным звоном и взрывами петард. В храме представители Москвы заняли почетные места, а по окончании Литургии получили подарки: серебряные лампы с изображением св. Георгия и «царского герба»³⁹ и иконы также св. Георгия, выполненные на ткани. Подарки разной степени ценности получили все члены посольства (32 человека). Правда, не упоминается ни о каких речах, обращенных к царю, но налицо доброжелательное отношение греков, причем без какой-либо указки властей⁴⁰.

Следующие посольства в правление Алексея Михайловича возглавляли московскими иноземцами (и, как следствие, иноверцами) Т. Кельдерманом (1668) и П. Менезием (1673), не интересовавшимися греческой общиной.

3. ПРИ ЦАРЕВНЕ СОФЬЕ

В годы правления Софьи Венецию посетили И. Волков (1687) и иером. Иоанникий Лихуд (1688–1691). И. Волков встречался с сыновьями последнего, а переводчиком при нем состоял грек А. Иванов, поэтому посол вполне мог посетить греческую церковь⁴¹.

³⁸ Документ с его описанием полностью приводит Х. Мальтезу: *Μαλτέζου* 2000. Σ. 17–18.

³⁹ По-видимому, двуглавого орла.

⁴⁰ Х. Мальтезу обоснованно предполагает, что эллины в этот раз не просили помощи России против турок из-за присутствия на службе венецианских чиновников. Митр. Мелетий и тогдашний настоятель храма св. Георгия, талантливый иконописец о. Эммануил Тзанес были критянами, поэтому события тех лет не могли не отзываться для них особой болью. Однако власти, по-видимому, посчитали более неуместным уговаривать упрямых русских и запретили грекам касаться этого вопроса, но символика подарков братства — изображения св. Победоносца и византийского двуглавого орла — ясно говорила об их надеждах. См.: *Μαλτέζου* 2000. Σ. 19.

⁴¹ Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1315. Переводчиком при дьяке состоял грек Анастасий Иванов, что добавляет вероятности таких контактов. См.: Брикнер 1877а. С. 562.

А вот про связи Иоанникия мы знаем точно. Он планировал использовать соотечественников для успеха своего посланничества и упоминает «священников и иеромонахов», которые могли бы ему помочь. 21 сентября 1688 г. он пишет В. В. Голицыну: «В день честного Креста, Сентября 14-го числа... служили литургию в церкви св. Георгия Греческого ради Великих Государей, и потом пели молебен ради державнейших и благочестивейших Царей Московских... Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и Софии Алексеевны, о державе и спасении, о всей полате и о воинстве их, как ведетца в молебных пениях; а в 17 день Сентября опять расдел (так!), и архиерей здешний, иерей и дьякон во ангел тишайшие и державнейшие Великия Государыни Софии Алексеевны, и по литургии молебен» и прибавляет: «Сия пишу к ясновельможности вашей, дабы радовался славы ради Великих Государей, которая излиется во всей вселенной»⁴².

Служил Литургию и молебен о здравии правительницы филокатолик Мелетий Типальд, уже в те годы, по-видимому, не скрывавший своих пролатинских симпатий, чего Иоанникий не мог не знать, тем более что они, наверняка, были хорошо знакомы еще со студенческих времен⁴³.

4. ПРИ ПЕТРЕ I

В эпоху Петра I, когда поездки русских за границу стали рутиной, Венецию посетили многие наши соотечественники, причем большинство из них были так или иначе связаны поручениями царя.

Первой ласточкой «петровской весны» стал Б. П. Шереметев, совершивший в 1697–1699 гг. свой “*Grand Tour*” через Европу на Мальту,

⁴² Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1336–1337.

⁴³ Софроний Лихуд получил свой диплом в мае 1670 г., а Типальд приступил к преподаванию в школе греческой общины в 1671 г., поэтому если он учился в Падуе, то он точно пересекается там с братьями. Правда, старший Лихуд и Мелетий (до принятия монашества Матфей) были «вольными слушателями», поскольку ни один из них не получил диплома и не фигурирует в списках студентов или выпускников. См.: Τσιτσέλης 1904. Σ. 756; Plumidis 1972 и Στεργέλλης 1970. Σ. 166–167.

причем не как официальное лицо, а путешествуя «своею охотою...». О его посещении церкви св. Георгия и общении с М. Типальдом сообщаем отдельно⁴⁴. Добавим лишь, что боярин щедро одарил митрополита мехами соболей, белок и горностаев, а сопровождавших его клириков и мирян также деньгами⁴⁵. В случае с Шереметевым, как и с русскими послами времени Алексея Михайловича, налицо неизменное желание сразу по приезде побывать на богослужении в церкви «благочестивой веры»⁴⁶.

Как и греки в дни посольства Чемоданова, Типальд получил указание склонять русского генерала к освобождению «их Греческого царства» и делал это полностью в унисон с приехавшим навестить Шереметева днем позже сенатором Дж.-Б. Донá⁴⁷. Впоследствии митрополиту поручили встречать Петра (о чем упоминаем в своем месте)⁴⁸, которого, конечно же, он тоже должен был склонять к военным действиям против турок, подчеркивая необходимость помощи единоверцам. Кстати, его личное мнение о вмешательстве русских в боевые операции на Балканах не совпадало с линией правительства республики и традиционной точкой зрения его соотечественников. Понимая, что Россия принесла бы

⁴⁴ Ястребов А., свящ., 2016с. С. 130.

⁴⁵ Памятники сношений с Папским двором 1580—1699. 1871. Ст. 1627.

⁴⁶ Заметим, что в штате русских посольств эпохи Алексея Михайловича среди сопровождающих Шереметева (Там же. Ст. 1623), как впоследствии и Петра, обязательно находились капелланы. Возможно, русский священник был и среди стольников, находившихся в тот же период, что Шереметев и Толстой, в Венеции. О присутствии иерея в окружении братьев Измайловых, например, речь идет в переписке Аполонио Бассетти и Алессандро Гваскони, представлявшего в лагуне интересы торгового дома своей семьи. В этих документах, хранящихся во Флорентийском Государственном Архиве (ФГА), сообщается, что А. П. Измайлов, путешествуя по Италии в июне 1698 г., побывал на аудиенции у герцога Тосканского в сопровождении своих братьев и некоего священника. См.: ФГА. МдР, 1581, f. 630 г., 642 г. Сердечно благодарю И. В. Дубровского за предоставление в мое распоряжение выдержек из этих писем.

⁴⁷ Памятники сношений с Папским двором 1580—1699. 1871. Ст. 1626—1628.

⁴⁸ Ястребов А., свящ., 2016с. С. 130—131.

освобождение от католического давления, он категорически противился усилению ее позиций в регионе⁴⁹.

Много наблюдений о церковной жизни греков оставил нам П. А. Толстой, побывавший в этот же период в Венеции. Сравнительно с Шереметевым у него было больше возможностей для этого, поскольку он подолгу жил в лагуне, однако он, бесспорно, обладал и гораздо большей любознательностью, чем его титулованный современник.

В период 1697—1698 гг. стольник проживал в Венеции по несколько месяцев в перерывах между поездками для обучения мореплаванию и сухопутными путешествиями⁵⁰. Он так усердно посещал богослужения в храме св. Георгия, что даже снял жилье «блиско греческие церкви Святаго Георгия, где живет греческий митрополит»⁵¹.

Очень подробно Толстой описывает интерьер церкви и особенности богослужения. Причем делает это со знанием предмета, что бросается в глаза, когда он касается нюансов, незаметных для мирянина. Так стольник пишет: «Проскомидию чинят на единой великой просфире, на которой есть пять изображений креста четвероконечнаго»⁵². Обращая внимание на освящение воды на Богоявление, он сравнивает местные обычаи с московским укладом и т. п.⁵³

Не ускользает от будущего дипломата и одежда греческих клириков и монахов. Он примечает особенности архиерейской службы в разные дни литургического года, что указывает на его частое посещение богослужений⁵⁴.

⁴⁹ Ястребов А., свящ. 2016с. С. 131. Примеч. 35.

⁵⁰ См.: Ольшевская 1992. С. 354—355.

⁵¹ Там же. С. 239.

⁵² Там же. С. 55.

⁵³ Там же. С. 83.

⁵⁴ Там же. С. 55—56. Рождество Иоанна Предтечи: Там же. С. 56—59; Успение Богородицы: Там же. С. 65—66; Благовещение: Там же. С. 99; Страстная Седмица и Пасха: Там же. С. 99—100.

Очень важно описание похорон грека, утонувшего во время бури: «И за тем телом шли много народу со свечами, и духовные люди римской веры шли в белых одеждах за телом ево со свечами, один поп католицкой шел в потрахели; и перед гробом шли католики и пели; а за гробом шли и греческие священники не в облачении, со свечами ж... И принесли тело ево в греческую церковь вмч. Георгия... И отпевали ево римские духовные сидячи; и как они отпели и пошли из церкви, и потом тело ево начали отпевать греческие священники»⁵⁵. Это не что иное, как навязанные грекам еще в XVI столетии правила «общезития» в католическом окружении, а заодно «доказательство» их верности Римскому престолу. Как известно, православным в течение веков, отстаивая право на свободу вероисповедания, приходилось прибегать даже к суду римских пап. Выбор из «двух зол» привел их к тому, что за сравнительно независимое положение приходилось платить вот такими «обрядами»: если крещения и венчания совершались и регистрировались исключительно православными священниками, то погребение и регистрация смертей эллинов оказались прерогативой католического духовенства. Мы также видим здесь более чем странный обычай двойного отпевания. В ту эпоху освободившиеся было от назойливой опеки местной католической епархии ромеи стараниями Типальда вновь втискивались в узкие рамки униатских правил XVI в.

Стольнику довелось также побывать на выпускном экзамене в греческой братской школе. Он подробно описывает, как прямо в церкви устроили аудиторию, выступал соискатель, а затем проводилась дискуссия с участием руководителя и оппонентов⁵⁶.

Толстой подробно и с благоговением рассказывает о тех святых, которым ему удалось поклониться в Венеции⁵⁷. Не обходит он вниманием и реликвии греческой церкви. В частности, он описывает, как в день

⁵⁵ Ольшевская 1992. С. 63.

⁵⁶ Там же. С. 110–111.

⁵⁷ Как и все без исключения посетившие Венецию дипломаты и путешественники того времени. О Толстом см.: Третьякова 2013.

памяти свт. Василия Великого выносили для поклонения его десницу (привезенную еще митр. Гавриилом Севиром из Константинополя)⁵⁸.

Толстой простодушно пишет: «...мне иноки, и священники, и все греки были зело рады и со всякой учтивостию меня приветствовали»⁵⁹. Несомненно, отношение к нему диктовалось как его происхождением, так и усердием к посещению церковных служб. Наконец, свое благосклонное внимание обратил на нового иноземного прихожанина и Мелетий Типальд. 20 июня 1697 г. он передал от себя печатную на пергаменте икону св. Георгия и свечу, что являлось, видимо, традиционным митрополитским благословением⁶⁰, а в день Рождества Иоанна Предтечи (24 июня (ст. ст.)) по окончании службы пригласил Толстого к себе в резиденцию, где угостил по случаю праздника «с великой любовью»⁶¹. Политических разговоров грек, конечно, с ним не вел, не считая его сколько-нибудь значительной фигурой.

Вообще, связи П. А. Толстого с эллинами заслуживают отдельного рассмотрения⁶². Несомненно, в пору его стажировки в Венеции завязались те контакты с итальянцами, ромеями и славянами, которые впоследствии дали ему возможность блестяще осуществить свою непростую миссию в Константинополе, а также завербовать на русскую дипломатическую и военную службу немало специалистов. Не составляют исключения и те его контакты с греческим духовенством, которые, начавшись в «городе св. Марка», с успехом продолжились в «городе св. Константина».

⁵⁸ «Генваря в 1 день. Видел я в греческой церкви руку св. Василия Великаго; та его святая рука вся цела и обделана вся серебром, подобно тому как бы рукавица была зделана, и против ладони вставлено стекло, в которое стекло целует народ, где и я сподобился поцеловать» (Ольшевская 1992. С. 83. Упоминает и о поклонении мощам св. Иоанна Предтечи: Ольшевская 1992. С. 72).

⁵⁹ Там же. С. 56.

⁶⁰ Как в случае с приемом посольства Желябужского, так и при посещении Б. П. Шереметева (Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1626).

⁶¹ Ольшевская 1992. С. 58–59.

⁶² На эту тему готовим отдельную публикацию.

Еще один русский путешественник, оставивший воспоминания о православном храме, это анонимный автор дневника, известного под названием «Путевые записки Великой особы»⁶³. Он находился в лагуне одновременно с П. А. Толстым, поэтому их наблюдения интересно сравнить. Например, оба они (и возможно вместе) были 1 мая на католическом празднике Вознесения (*Sensa*), когда дождь на специальном корабле — «Буцентавре» — выходил из залива и бросал в воду свой перстень в знак обручения Венеции с морем⁶⁴.

Неизвестный гостил в Венеции с месячным перерывом с конца апреля до 18 октября 1698 г.⁶⁵ В дневнике он дважды упоминает греческую церковь. В первый раз — в начале своего пребывания: «Был в греческой церкви, во имя св. мч. Георгия; украшена изрядно: паникадило серебряное; начальник владыка zelo ученой человек грецкой нации; прихожане греки, которые здесь живут; священников 2, диаканов 4»⁶⁶, а второй раз

⁶³ С тех пор как дневник неизвестного был впервые опубликован в 1788 г., не прекращались споры об его авторстве. Названия его у разных издателей были разными: «Записная книжка любопытных замечаний Великой особы», «Журнал Путешествия Великой особы», «Путевые записки Великой особы» или Неизвестной особы (автора). Библиографию вопроса см. у Гузевичей: Гузевич 2008. С. 98–99. См. также специально посвященное этому памятнику исследование: Гузевич 2012. Гузевичи называют автором «Журнала» А. П. Измайлова (Гузевич 2008. С. 99). Если это так, то в Венеции ему было у кого остановиться, потому что в то же время там квартировали трое его братьев — Андрей, Иван и Михайло, отправленные в лагуну для учебы. В подтверждение гипотезы Гузевичей укажем, на основании упомянутых выше документов ФГА, что А. П. Измайлов (не входивший в число стольников и, следовательно, не обязанный находиться в Италии) возглавлял группу, которая посетила в первой декаде июня 1698 г. великого герцога Тосканского с визитом, что точно совпадает с маршрутом путешествия Неизвестной особы.

⁶⁴ Ср.: Ольшевская 1992. С. 101; Горбунов 1879. С. 119. Любопытны также некоторые расхождения в описаниях событий: например, Толстой пишет, что дождь и католический патриарх Венеции приплыли к месту совершения обряда на одном судне, «Буцентавре», а Неизвестный (Измайлов) сообщает, что на разных.

⁶⁵ Толстой отбыл 30 октября 1698 г. (Ольшевская 1992. С. 242).

⁶⁶ Горбунов 1879. С. 121.

в конце августа — начале сентября. Тогда он посетил один из выпускных диспутов в братской школе. Его описание весьма похоже на то, которое оставил Толстой⁶⁷. Конечно, «Путевые записки» последнего качественно превосходят «Журнал»: с большей подробностью изложения у Петра Андреевича соседствуют активная любознательность, дотошность и пусть первичный, но достаточно глубокий анализ фактов, который выдает знающего и заинтересованного наблюдателя.

В 1697 и 1698 гг. в Венеции, как известно, проживала большая группа «стольников», отправленных царем для изучения навигации⁶⁸. Об их контактах с православной общиной почти ничего не известно, зато мы знаем, что их активно обхаживали католические миссионеры⁶⁹. Единственное упоминание о венецианских элинах есть у Б. А. Куракина, который хотя и очень кратко описывает свое первое двухлетнее пребывание в Италии и Далмации, однако сообщает, что освободился от «припавшей» к нему в Венеции лихорадки с помощью «дохтура Александра грека»⁷⁰.

В 1716 г. в Венецию по просьбе дожа Джованни Корнера были посланы «морские служители» для участия во Второй Морейской войне 1714—1718 гг.⁷¹ Группу числом 31 человек поручили надзору торгового агента П. И. Беклемишева, однако фактически гардемарины находились в Адриатике, где, в частности, принимали участие в обороне Корфу⁷². Таким образом, и эти русские с греческой церковью Венеции близко познакомиться, видимо, не сумели.

⁶⁷ Ср.: Там же. С. 130; Ольшевская 1992. С. 110—111.

⁶⁸ Два письма, отправленные царем дожу (25 февраля (ст. ст.) 1697 г.) включали в себя в общей сложности 39 имен. См.: Богословский 1940. С. 366—367; Письма и бумаги Императора Петра Великого. Т. 1 (1688—1701). СПб., 1887. С. 133—135. Список поехавших см.: Гузевич 2003. С. 255—258. У них же подробный критический разбор разных версий, касающихся числа стольников: Гузевич 2008. С. 59—60.

⁶⁹ См.: Флоровский 1966. С. 194—199.

⁷⁰ Семевский 1890. С. 255.

⁷¹ Уляницкий 1899. С. 30. Примеч. 1. См. также: Неплюев 1871. С. 588—589.

⁷² Веселаго 1875. С. 585—587.

Бесспорно, самым подробным свидетельством о греческой общине являются записи киевского путешественника Василия Григоровича-Барского, первым побывавшего в лагуне именно с религиозной целью. Вернее сказать, он стал первым, чье паломничество было документально зафиксировано и впоследствии опубликовано⁷³.

Пилигрим провел в Венеции четыре месяца осенне-зимнего периода 1724–1725 гг., причем греческий квартал стал не только первым пунктом его посещения, но в дальнейшем и местом его проживания. Еще будучи в Венеции проездом в июне 1724 г., он познакомился с настоятелем храма, преподавателем и учениками братской школы. Один из последних пошел в алтарь и разъяснил «протопопу», что, как пишет Барский, он и Иустин Леницкий, его тогдашний спутник, «православны есми и благочестиви христиане, еще же к тому глагола нас от Российских стран родом сущих. Се же [сказал ученик — А. Я.] того ради, да бо́льшую приобрящем милость, зело бо тамо таковых людей любят, ибо и образи их все в своей церкви имеют»⁷⁴.

Его последующее пребывание, учеба и опыт общения с эллинами стали подготовительным этапом к «открытию» им православного Востока. Между прочим, именно разговор с одним из учеников тамошнего училища сподвиг Барского совершить знаменитое «странствование», ведь в противном случае он собирался через Далмацию, Боснию, Сербию и Болгарию вернуться в свое отечество⁷⁵.

Что отличает мемуары Барского от других записок русских путешественников?

Во-первых, дневник его путешествия восходит к средневековому жанру «хождений», в ту пору сугубо религиозных. В нашем случае речь

⁷³ Сам Барский свидетельствует (о чем скажем ниже), что одновременно с ним в «городе св. Марка» находился с целью паломничества еще архим. Рувим Гурский (Григорович-Барский 2004. С. 201).

⁷⁴ Там же. С. 104. Что это могли быть за «образы», которые были у греков в церкви? Иконы русских святых, изображения монархов?

⁷⁵ Там же.

идет, конечно, не о «хождении» в чистом виде, но все равно он ближе по жанру к литературному изображению благочестивого странствия, чем к туристической записной книжке.

Вследствие сказанного, во-вторых, у автора очень много личных суждений. Его дневник — это не просто записи событий, как в статейных списках или у Шереметева. Особо интересные эпизоды он не просто фиксирует, как Толстой или Неизвестный, а дает им свою, часто очень эмоциональную оценку⁷⁶. Эта искренность русского паломника, а также его неподдельная тяга к вопросам веры, в том числе и к богословию, распахнули ему двери братской школы, которую он посещал в течение зимних месяцев 1724—1725 гг. В то время обязанности наставника училища исполнял Георгий Патусас, а настоятеля храма — прот. Венедикт Мосхопулос, у Григоровича в тексте ошибочно именуемый Василием⁷⁷. «Все бо мя Греки любяху, яко едину с ними имам веру», — пишет он, давая, однако, понять, что дело было не только в общей вере. Элинов подкупила его тяга к знаниям: администраторы общины не только разрешили ему посещать занятия, но и обеспечили его одеждой, кровом и небольшим денежным довольствием. Барский свидетельствует о любви к нему прихожан и клира: «...егда же увестишася неции от Греков и от старших церковных о моем ползованию и в таковой нищете прилежанию в науце, благоволиша о мне зело и подаваху мне частее...» — так как основным средством к нахождению пропитания была для него милостыня. В школе, по его же словам, он проходил лишь азы грамматики греческого языка⁷⁸.

⁷⁶ Ср.: Григорович-Барский 2004. С. 183—185 (описание труда странника в ответ на укоризны морских перевозчиков). Там же. С. 193—194 (описание травли быка собаками) и т. п.

⁷⁷ *Καραθανάσης* 2010. Σ. 432—433. Впрочем, в прилагаемом Барским к «Странствиям» рекомендательном письме, подписанном священниками храма св. Георгия, указано правильное имя. Очевидно, в тексте имеет место описка переписчика или, что маловероятно, самого автора.

⁷⁸ Григорович-Барский 2004. С. 186.

В то же время рядом с эмоциональностью соседствует точность рассказа об увиденном. Любознательность роднит его с П. А. Толстым, однако она не знает препятствий: не будучи стесненным временными и пространственными рамками, Барский тщательно и вдумчиво исследует каждый интересующий его предмет или явление. В частности, вслед за Толстым он скрупулезно описал богослужебные отличия греческих последований от русских⁷⁹.

Замечателен интерес киевлянина к книгам, которые он стремился купить даже на последние деньги. Именно у книжного развала он и встретился со своим вторым спутником, бывшим архимандритом Тихвинского монастыря отцом Рувимом Гурским, также весьма гостеприимно принятым в общине эллинов. В скором времени он стал спутником Барского в его путешествии на Восток⁸⁰.

В довершение братство при отъезде паломников снабдило их рекомендательным письмом, в котором характеризует обоих самым положительным образом⁸¹.

Мы не можем знать наверняка, сколько русских прошло через гостеприимные врата церкви св. Георгия. Записи метрической книги свидетельствуют, что в начале XVII столетия на фоне почти полного прекращения дипломатических сношений между Московией и Венецией выходцы из России бывали в лагуне и посещали храм⁸². Жалоба Дмитрия Филиппова послу Чемоданову на «изменника вора Тимошку и товарища его Костьку» показывает, что греки оказывали помощь бежавшим или освобожденным

⁷⁹ Ср.: Григорович-Барский 2004. С. 188–190; Ольшевская 1992. С. 55–56.

⁸⁰ Григорович-Барский 2004. С. 196, 200.

⁸¹ В документе, в частности, сказано: «Объявляем... что преподобный иеромонах Рувим, архимандрит бывший Российского Тихвинского монастыря и Василий Барский Россиянин... подали знаки истинных Христиан; ибо как к исповеди, так и ко святому причастию в учрежденныя времена богоговейно ходили: чего ради рекомендуем их всем Православным Христианам, ради подаяния и вспомошествования на поправление их бедности...» (Рубан 1793. С. 760).

⁸² Ястребов А., свящ., 2016b. С. 158.

из турецкого плена православным, в том числе и русским⁸³. Наконец, случайная встреча Григоровича-Барского с отцом Рувимом подтверждает существование пусть и непроторенного, но все же живого паломнического пути через Венецию в Бари, Рим или на Восток — пути, на котором греческий православный храм был, конечно же, важнейшей вехой.

* * *

Итак, мы имели возможность убедиться в весьма дружественном, можно сказать братском, приеме, многократно оказанном нашим соотечественникам единоверными эллинами. Если в случае с дипломатами это дружелюбие подчас совпадало с казенными предписаниями, то при общении с путешественниками расположение было искренним и неподдельным. Это распространялось даже на «образы» русских святых, которые находились в Сан-Джорджо. В. Б. Лихачев, бывший в 1660 г. нашим послом в Тосканском герцогстве (не доехавший до Венеции), отмечает: «В Ливорне церковь греческая во имя Николая Чудотворца: а протопоп Афанасий; да в Венеции церковь же греческая, больше того от Рима до Кольского острога нигде нет благочестия»⁸⁴.

Несмотря на стремление послов и путешественников, приезжавших в Венецию, первым делом побывать в церкви «благочестивой веры» и взаимное расположение русских к эллинам, их суждения о греческом благочестии как раз-таки бывали весьма критическими.

Статейный список И. И. Чемоданова (1657) сообщает о храмах в Ливорно: «... в церковь приходят люди всяких вер, и во время обедни стоят в олтаре римские бернардины, и езуиты, и домниканы и студенты», и в Венеции: «... а служат в ней попы греческие погречески, а приходят в тое церковь люди всяких вер»⁸⁵. Прямого осуждения практики посещения иноверцами православного алтаря мы не слышим, но удивление заметно.

⁸³ Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1068–1069.

⁸⁴ Брикнер 1877б. С. 58.

⁸⁵ Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871. Ст. 1155, 1165.

Так, И. А. Желябужский, оказавшись в «городе мостов и каналов» (1663), при первой встрече с митр. Мелетием осведомился (как мы упоминали выше), нет ли «от венециан утеснения или гонения» на нашу веру? Уже через несколько дней при посещении храма св. Георгия «послы у священников спросили: для чего немец в церковь, а попов немецких в алтарь пускают?»⁸⁶ Те ответили, что «нельзя де им того унять, у них дело то поволное — только де стать им говорить, чтоб им не ходить в церковь, и им будет то в великую грубость, — помнят де себе, что мы веру их хулим»⁸⁷, фактически признав свое бессилие перед католиками. Здесь мы опять-таки не слышим со стороны посла какого-либо осуждения, однако неприятное удивление еще более очевидно, чем у Чемоданова.

П. А. Толстой (1697–1698) характеризует тамошних эллинов предельно откровенно и неприязненно: «Народ греческой в Венеции, мужеской и женской пол, некрасовитаго подобия, и зело живвы во всяких делех, и в вере благочестивой греческой мало тверды и непостоянны»⁸⁸. И это несмотря на то, что он прилежно посещал богослужения в тамошнем храме. Вполне вероятно, что он знал или догадывался о действиях митр. Мелетия Типальда, который к тому моменту еще не узурпировал власть в церкви, но уже не стеснялся своей принадлежности к уни. Впрочем, от непосвященных русских, в частности от П. А. Толстого, Б. П. Шереметева и навигаторов, он стремился этот факт скрыть.

Наконец, В. Григорович-Барский, щедро благодетельствованный венецианскими греками и сам любивший их всем сердцем, все же замечает: «И та самая Греческая церковь (при ней же аз живях)... превращена

⁸⁶ Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. Ст. 772.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Ольшевская 1992. С. 54. Толстой в своих депешах из Константинополя годы спустя остался при своем мнении и заклинал царя не верить грекам, хотя он сам первый завербовал на работу в Россию многих из них.

есть и не вся по древнему Греческому правилу творит отпаву свою, якоже и ми, но в многих разнствующе»⁸⁹.

Во всех этих наблюдениях мы, как правило, не слышим жесткой критики (кроме суждения Толстого), однако бросается в глаза удивление и настороженность москвитов: «не вся по древнему Греческому правилу творит», не говоря уж о том, что допускают католиков в алтарь.

Это мнение о греческом благочестии во многом было задано русской предубежденностью, возникшей после Ферраро-Флорентийского собора. Вместе с тем основание к появлению такого взгляда давало и действительное положение дел, которое не могло скрыться от наших путешественников: эллинское православие в Венеции находилось в заложниках у Католической церкви и властей республики. Одновременно мы видим искреннее желание венецианских собратьев послужить русским, причем не только официальным представителям, но и частным лицам, даже неимущим паломникам. Кроме надежды на помощь далекого северного царя, это отношение, несомненно, диктовалось осознанием принадлежности к единой Восточной Церкви и радостью встречи с единоверцами.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Богословский 1940 — *Богословский М. М.* Петр I: Материалы для биографии. Т. 1. Детство, юность, Азовские походы: 30 мая 1672 — 6 марта 1697 г. М., 1940. [*Bogoslovsky M. M. Petr I: Materialy dlia biografii. Tom 1. Detstvo, iunost', Azovskie pokhody: 30 maia 1672 — 6 marta 1697 goda (Peter I: Materials for biography. Tome 1. Childhood, youth, Azov campaigns: May 30, 1672 — March 6, 1697). Moscow, 1940.*]
- Брикнер 1877а — *Брикнер А.* Русские дипломаты-туристы в Италии в XVII столетии // РВ. 1877. Т. 128. № 3, 4. С. 5—44, 560—607. [*Brückner A. Russkie diplomaty-turisty v Italii v XVII stoletii (Brückner A. Russian diplomats-tourists in Italy in the XVII century) // Russkii vestnik (Russian herald). 1877. Tom 128. № 3, 4. P. 5—44, 560—607.*]

⁸⁹ Григорович-Барский 2004. С. 188.

- Брикнер 1877б — *Брикнер А.* Русские дипломаты-туристы в Италии в XVII столетии // РВ. 1877. Т. 130. № 7. С. 5–62. [*Brückner A.* Russkie diplomaty-turisty v Italii v XVII stoletii // Russkii vestnik (Russian herald). 1877. Tom 130. № 7. P. 5–62.]
- Веселаго 1875 — *Веселаго Ф. Ф.* Очерк русской морской истории. СПб., 1875. [*Veselago F. F.* Ocherk russkoi morskoi istorii (Essay on Russian maritime history). Saint Petersburg, 1875.]
- Гузевич, Гузевич 2003 — *Гузевич Д., Гузевич И.* Великое посольство. СПб., 2003. [*Guzevich D., Guzevich I.* Velikoe posol'stvo (The Great Embassy). Saint Petersburg, 2003.]
- Гузевич, Гузевич 2008 — *Гузевич Д., Гузевич И.* Первое европейское путешествие царя Петра. Аналитическая библиография. СПб., 2008. [*Guzevich D., Guzevich I.* Pervoe evropeiskoe puteshestvie tsaria Petra. Analiticheskaiia bibliografiia (The first European journey of Tsar Peter. Analytical bibliography). Saint Petersburg, 2008.]
- Гузевич 2012 — *Гузевич Д.* Путевые записки Великой особы (1697–1699). Saarbrücken, 2012. [*Guzevich D.* Putevye zapiski Velikoi osoby (1697–1699) (Travel notes of the Great Person (1697–1699)). Saarbrücken, 2012.]
- Дубровский 2012 — *Дубровский И. В.* Новые документы о России Ивана Грозного // Русский сборник: исследования по истории России / Ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Б. Меннинг, П. Чейсти. М., 2012. Т. 11. С. 25–58. [*Dubrovsky I. V.* Novye dokumenty o Rossii Ivana Groznogo (New Documents about Russia by Ivan the Terrible) // Russkii sbornik: issledovaniia po istorii Rossii (Russian Collection: Studies on the History of Russia) / Redactory-sostaviteli O. R. Airapetov, B. Menning, P. Chaisty. Moscow, 2012. Tom 11. P. 25–58.]
- Дубровский 2013 — *Дубровский И. В.* Новые документы по истории отношений России и Италии при Иване Грозном // Русский сборник: исследования по истории России / Ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Б. Меннинг, П. Чейсти. М., 2013. Т. 16. С. 36–40. [*Dubrovsky I. V.* Novye dokumenty po istorii otnoshenii Rossii i Italii pri Ivane Groznom (New documents on the history of relations between Russia and Italy under Ivan the Terrible) // Russkii sbornik: issledovaniia po istorii Rossii (Russian Collection: Studies on the History of Russia) / Redactory-sostaviteli O. R. Airapetov, B. Menning, P. Chaisty. Moscow, 2013. Tom 16. P. 36–40.]
- Дубровский 2015 — *Дубровский И. В.* Венеция, греки и Московское царство в начале Кипрской войны // Русский сборник: исследования по истории России /

- Ред.-сост. О. Р. Айрапетов, Б. Меннинг, П. Чейсти. М., 2015. Т. 18. С. 21–73. [*Dubrovskii I. V. Venetsiia, greki i Moskovskoe tsarstvo v nachale Kiprskoi voiny* (Venice, Greeks and the Moscow Kingdom at the Beginning of the Cyprus War) // *Russkii sbornik: issledovaniia po istorii Rossii* (Russian Collection: Studies on the History of Russia) / Redactory-sostaviteli O. R. Airapetov, B. Menning, P. Chaisty. Moscow, 2015. Tom 18. P. 21–73.]
- Казакова 1970 — *Казакова Н. А.* Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор» // ТОДРА. 1970. Т. 25. С. 60–72. [*Kazakova N. A. Pervonachal'naia redaktsiia "Khozhdeniia na Florentiiskii sobor"* (The original version of the "Journey to the Florence Cathedral") // *Trudy otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury Akademii Nauk Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik* (Pushkinskii dom) (Proceedings of the Department of Old Russian Literature at the Institute of Russian Literature of the USSR Academy of Sciences (Pushkin House)). 1970. Tom 25. P. 60–72.]
- Третьякова, Стольник 2013 — *Третьякова М. В., Стольник П. А.* Толстой о религиозных святынях Венеции // *Религия — Наука — Общество: Проблемы и перспективы взаимодействия. Материалы III международной научно-практической конференции 1–2 ноября 2013 г.* Пр., 2013. С. 37–39. [*Tret'iakova M. V., Stol'nik P. A. Tolstoy o religioznykh sviatyniakh Venetsii* (Tolstoy on religious relics of Venice) // *Religiia — Nauka — Obshchestvo: Problemy i perspektivy vzaimodeistviia. Materialy III mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii 1–2 noiabria 2013 goda* (Religion — Science — Society: Problems and prospects of interaction. Materials of the III International Scientific and Practical Conference on November 1–2, 2013). Prague, 2013. P. 37–39.]
- Уляницкий 1899 — *Уляницкий В. А.* Русские консульства за границей в XVIII в. М., 1899. Ч. 1. [*Ulianitsky V. A. Russkie konsul'stva za granitseiu v XVIII veke* (Russian consulates abroad in the XVIII century). Moscow, 1899. Chast' 1.]
- Флоровский 1966 — *Флоровский А. В.* Московские навигаторы в Венеции в 1697–1698 гг. и Римская церковь // *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen: Festschrift fur Eduard Winter zum 70. Geburtstag.* В., 1966 (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas 15) S. 194–199. [*Florovskiy A. V. Moskovskie navigatory v Venetsii v 1697–1698 gody i Rimskaiia tserkov'* (Moscow navigators in Venice in 1697–1698 and the Roman Church) // *Ost und West in der Geschichte*

- des Denkens und der kulturellen Beziehungen: Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag. В., 1966 (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas 15) S. 194–199.]
- Ястребов А., свящ. 2009 — Ястребов А. свящ. Православие в Венеции // ЦИВ. 2009. № 4 (49). С. 205–222. [*Iastrebov A. priest. Pravoslavie v Venetsii (Orthodoxy in Venice) // Tserkov' i vremia (Church and time). 2009. № 4 (49). P. 205–222.*]
- Ястребов А., свящ. 2016а — Ястребов А., свящ. Венецианские греки на русской службе в к. XVII — н. XVIII ст. // Клио. 2016. № 7 (115). С. 98–110. [*Iastrebov A., priest. Venetsianskie greki na russkoi sluzhbe v kontse XVII — nachale XVIII stoletii (Venetian Greeks in the Russian service in the end of the XVII — beginning of the XVIII century) // Klio (Cleo). 2016. № 7 (115). P. 98–110.*]
- Ястребов А., свящ. 2016б — Ястребов А., свящ. Россия и венецианские греки во вт. пол. XVI — вт. пол. XVII ст. // Клио. 2016. № 8 (116). С. 155–163. [*Iastrebov A., priest. Rossiia i venetsianskie greki vo vtoroi polovine XVI — vtoruiu polovinu XVII stoletii (Russia and the Venetian Greeks in the second half of the XVI - second half of the XVII cent.) // Klio (Cleo). 2016. № 8 (116). P. 155–163.*]
- Ястребов А., свящ. 2016с — Ястребов А. свящ. Ходаатайство Петра I за православных Венеции как часть российской внешней политики // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. Вып. 1 (68). С. 123–140. [*Iastrebov A. priest. Khodataistvo Petra I za pravoslavnykh Venetsii kak chast' rossiiskoi vneshnei politiki (Peter Ist petition for the Orthodox Venice as a part of Russian foreign policy) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta (Herald of Saint Tikhon's Orthodox university). Seria 2: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 2016. Vypusk 1 (68). P. 123–140.*]
- Ястребов А., прот. 2017 — Ястребов А. прот. «Быть едиными в духе, пусть многие из нас и рассеяны по лицу земли...». Послание архиеп. Арсения Элассонского митр. Гавриилу Севиру (1593) // ЦИВ. 2017. № 1 (78). (в печати). [*Iastrebov A. prot. "Byt' edinyimi v dukhe, pust' mnogie iz nas i rasseiany po litsu zemli...". Poslanie arkhiepiskopa Arseniia Elassonskogo mitropolitu Gavriilu Sevuru (1593) // Tserkov' i vremia (Church and time). 2017. № 1 (78). (v pechati).*]
- Βελούδης 1893 — Βελούδης Ι. Ἐλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετία: ἱστορικὸν ὑπόμνημα. Βενετία, ²1893.
- Benzoni 1983 — Benzoni G. Venezia e la Grecia / Il Veltro: rivista della civiltà italiana. 1983. Vol. 27. № 2–4. P. 421–440.

- Fedalto 1967 — *Fedalto G.* Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei greci a Venezia nei secoli XV e XVI. Firenze, 1967 (Civiltà veneziana 17).
- Fedalto 1980 — *Fedalto G.* Stranieri a Venezia e a Padova // Storia della cultura veneta. 3.1: Dal Primo Quattrocento al Concilio di Trento / Ed. G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi. Vicenza, 1980. P. 499–535.
- Fedalto 1984 — *Fedalto G.* Stranieri a Venezia e a Padova (1550–1700) // Storia della cultura veneta. 4.2: Il Seicento / Ed. G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi. Vicenza, 1984. P. 251–279.
- Καραθανάσης 2010 — *Καραθανάσης Α.* Ἡ Βενετία τῶν Ἑλλήνων: Λόγιοι, Ἐκκλησία, Παιδεία. Θεσσαλονίκη, 2010.
- Μαλτέζου 2000 — *Μαλτέζου Χ.* Οἱ ἀμπασαδόροι τῆς Μεγάλης Μοσχοβίας στή Βενετία καί ὁ Κρητικὸς Πόλεμος // Ἐθναυρίσματα. 2000. Τ. 30. Σ. 9–20.
- Μανούσακας 1962 — *Μανούσακας Μ. Ι.* Ἡ πρώτη ἄδεια (1456) τῆς βενετικῆς Γερουσίας γιὰ τὸ ναὸ τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας καί ὁ καρδινάλιος Ἰσίδωρος // Ἐθναυρίσματα. 1962. Τ. 1. Σ. 109–118.
- Plumidis 1972 — *Plumidis G.* Gli scolari ultramarini a Padova nei secoli XVI e XVII // Revue des études sud-est européennes. 1972. Vol. 10. P. 257–270.
- Σάθας 1872 — Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς Ἱστορίας. Τόμος Γ' / Ἐπιστοσία Κ. Ν. Σάθας. Βενετία, 1872.
- Στεργέλλης 1970 — *Στεργέλλης Α.* Τὰ δημοσιεύματα τῶν Ἑλλήνων σπουδαστῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πάδοβας τοῦ 17ου καὶ 18ου αἰ. Ἄθ., 1970 (Ἐπιστημονικαὶ Διατριβαὶ 2).
- Τατάκης 1973 — *Τατάκης Β.* Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής (1605/7–1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Βενετία, 1973.
- Τσιτσέλης 1904 — *Τσιτσέλης Η.* Τυπάλδος (Τζαννάτος) Μελέτιος // Κεφαλληνιακὰ σύμμικτα. 1904. № 1. Σ. 756–769.
- Villani 2008 — *Villani S.* Ambasciatori russi a Livorno e rapporti tra Moscovia e Toscana nel XVII secolo // Nuovi studi livornesi. 2008. Vol. 14. P. 37–95.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Горбунов 1879 — *Горбунов И. Ф.* Журнал путешествия по Германии, Голландии и Италии в 1697–1699 гг., веденный состоявшим при Великом посольстве русском, к владетелям разных стран Европы // Русская старина. 1879. Т. 25. № 5. С. 101–132. [*Gorbuov I. F.* Zhurnal puteshestviia po Germanii, Gollandii i Italii v 1697–1699 gg.,

- vedennyi sostoiavshim pri Velikom posol'stve russkom, k vladeteliam raznykh stran Evropy (A journal of the journey through Germany, Holland and Italy in 1697–1699, led by the Russian Grand Embassy for the rulers of different European countries) // Russkaia starina (Russian antiquities). 1879. T. 25. № 5. P. 101–132.]
- Григорович-Барский 2004 — *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по святым местам Востока 1723–1727. М., 2004. Ч. 1. [Grigorovich-Barshii V. G. Stranstvovaniia po sviatym mestam Vostoka 1723–1727 (Wanderings to the holy places of the East 1723–1727). Moscow, 2004. Chast' 1.]
- Занемонец 2010 — *Сильвестр Сиropул.* Воспоминания о Флорентийском соборе (1438–1439) в 12 частях / Пер. с греч., вступ. статья, комм. и указатели А. Занемонца. СПб., 2010. [Sil'vestr Siropul. Vospominiia o Florentiiskom sobore (1438–1439) v 12 chastiakh (Memories of the Florentine Council (1438–1439) in 12 parts) / Perevod s grecheskogo, vstupitel'naia stat'ia, kommentarii i ukazateli A. Zanemonets. Saint Petersburg, 2010.]
- Неплюев 1871 — *Записки И. И. Неплюева* // РА. 1871. Т. 9. № 4–5. С. 577–696. [Zapiski I. I. Nepliuva (Notes of I. I. Nepliev) // Russkii arkhiv (Russian archive). 1871. Tom 9. № 4–5. P. 577–696.]
- Ольшевская 1992 — *Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699* / Под ред. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1992. [Puteshestvie stol'nika P. A. Tolstogo po Evrope 1697–1699 (Travel of the steward P. A. Tolstoy across Europe 1697–1699) / Pod redaktsiei L. A. Ol'shevskaia, S. N. Travnikov. Moscow, 1992.]
- Памятники сношений с Папским двором 1580–1699. 1871 — *Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными.* Т. 10. Памятники дипломатических сношений с Папским двором и с итальянскими государствами. С 1580 по 1699 г. СПб., 1871. [Pamiatniki diplomaticheskikh snoshenii drevnei Rossii s derzhavami inostrannymi. Tom 10. Pamiatniki diplomaticheskikh snoshenii s Papskim dvorom i s italianskimi gosdarstvami. S 1580 po 1699 gg. (Monuments of diplomatic relations of ancient Russia with foreign powers. Tome 10. Monuments of diplomatic relations with the Pontifical Court and with Italian states. From 1580 to 1699). Saint Petersburg, 1871.]
- Рубан 1793 — *Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца киевскаго, монаха антиохийскаго, Путешествие к Святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся* / Под ред. В. Г. Рубан. СПб., 1793. [Peshekhodtsa Vasilii

ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСИЙ ЯСТРЕБОВ

Grigorovicha-Barskago-Plaki-Albova, urozhentsa kievskago, monakha antiokhiiskago, Puteshestvie k Sviatym mestam v Evrope, Azii i Afrike nakhodiashchimsia (Wanderer Vasily Grigorovich-Barsky-Plaka-Albov, born in Kiev, monk of the Antioch, Journey to the Holy Places located in Europe, Asia and Africa) / Pod redaktsiei V. G. Ruban. Saint Petersburg, 1793.]

Семевский 1890 — Архив князя Ф. А. Куракина / Под ред. М. И. Семевский. СПб., 1890. Кн. 1. [Arkhir kniazia F. A. Kurakina (Archives of Prince F. A. Kurakin) / Pod redaktsii M. I. Semevsky. Saint Petersburg, 1890. Kniga 1.]

Pierling 1887 — *Pierling P.* Bathory et Possevino. Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves publiés et annotés. P., 1887.

Abstract

Yastrebov A., archpriest. “For all the Greeks loved me for having the same faith as them”. Russian officials in Venice and the Greek Church at the end of XVI — beginning of XVIII centuries

The article is dedicated to the history of the visits of Russians to the Greek Orthodox Church of St. George around the year 1577. The A. discusses an incident (not brought up in scientific literature before) of the opposition to Russian-Greek contacts put up by the famous papal legate A. Possevino. He also provides previously unpublished archival data concerning Russian navigators practicing in the lagoon. An historical retrospective of the ties between Russia and Orthodox Christians in Venice confirms the mutual trust between fellow believers, which contributed consequently to their close cooperation in political, economic and cultural spheres in Russia and Italy.

Keywords: Russia, Venice, Peter I, Church of St. George, P. A. Tolstoy, B. P. Sheremetev, V. G. Grigorovich-Barsky.

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

ПАТРИАРХ ИГНАТИЙ: ПОСТАВЛЕННЫЙ САМОЗВАНЦЕМ

УДК 281.93 (93/94)

Аннотация

Статья представляет собой исторический очерк, рассказывающий о судьбе одного из прямых участников событий Смутного времени — патриарха Игнатия. Признав царские права самозванца, он в скором времени и сам был призван на патриаршество Лжедмитрием. Автор статьи приводит исторические свидетельства об этом малоизученном в историографии персонаже и оценки деятельности патриарха Игнатия, данные ему современниками и последующими историками Церкви. В заключение статьи говорится о том, что в Московской Руси отношение к патриарху Игнатию было однозначно отрицательным.

Ключевые слова: Смутное время, Русская Православная Церковь, Речь Посполитая, Лжедмитрий, патриарх Игнатий, папа Римский.

20 июня 1605 г. «в Петров пост, на четвертой недели, в четверг, на память святого мученика Мефодия Патарскаго» в Москве встречали Лжедмитрия I¹. После устранения Годуновых и сведения с патриаршего престола свт. Иова противодействие ему прекратилось. Стольный град встречал самозванца колокольным звоном и множеством народа. На Лобном месте ему была устроена торжественная встреча. После молебна самозванец направился в Кремль, в Архангельский собор, где поклонился гробам царя Иоанна Грозного и его сыновей Иоанна и Феодора. Лжедмитрий возвестил при этом во всеуслышание, что его отцом является «Царь Иоанн и брат его Царь Феодор»,

¹ Мазуринский летописец 1968 (ПСРЛ 31). С. 151.

что было одобрительно воспринято собравшимися. Бывший очевидцем архиеп. Арсений Элассонский, чтобы показать, как были восприняты его слова, цитирует Священное Писание: «И исполнилось слово Писания, говорящее: “Богатый возглаголат и вси похвалиша, и слово его вознесоша даже до неба”»².

Тем не менее русских людей «немало смутило то, что новый царь привел “во церковь многих ляхов” и те “во церкви Божии стаха с ним”. Отрепьев опасался расставаться с телохранителями даже в соборах. Из церкви самозванец отправился в Тронный зал дворца и торжественно уселся на царский престол. Польские роты стояли в строю с развернутыми знаменами под окнами дворца»³. Начинание, первоначально казавшееся совершенно несбыточным, так блестяще осуществилось. Но исторически это было продолжением и дальнейшим развитием смуты, начавшейся в Русском государстве⁴.

На следующий день после торжественного въезда в Москву бывший чернец пригласил к себе иерархов, архимандритов и игуменов, предложив им избрать нового предстоятеля Русской Церкви, так как свт. Иов, «великий старец и слепец... не может пребывать на Патриаршестве»⁵. Греческий иерарх, архиеп. Арсений, говорит, что во исполнение данного поручения все собрались в Покровском приделе Успенского собора. Очевидно, имеется в виду Похвальский придел. На избирательном Соборе было названо имя патриарха Иова, но было отмечено, что «он великий старец и слепец и не в силах пасти великую Церковь Христову и столь многочисленную паству»⁶, поэтому на патриаршество был избран архиеп. Рязанский Игнатий, который ранее всех иерархов прибыл к самозванцу из Рязани в Тулу и признал его законным царем. Архи-

² Сир. 13, 28. Хроники Смутного времени 1998. С. 178.

³ Скрынников 1988. С. 234. См. также: Ульяновский 2006. С. 158.

⁴ См. об этом: Подгурский 1861; Воробьев 1892.

⁵ Хроники Смутного времени 1998. С. 178.

⁶ Там же. С. 178.

еп. Арсений, участник данного Собора, пишет: «...законно все архиереи единогласно избрали и нарекли преосвященнейшего архиеп. Рязанского кир Игнатия Патриархом Москвы и всей России и, подписавше кодекс, показали Царю и синклиту. Царь и весь синклит одобрили избрание Патриарха»⁷. Как пишет архиеп. Арсений, в воскресный день 30 июня 1605 г. в Успенском соборе была совершена интронизация нового Патриарха, «в присутствии Царя, синклита и всего народа»⁸.

Мемуары архиеп. Арсения Элассонского, найденные проф. А. А. Дмитриевским в 1893 г., содержат некоторые сведения о патриархе Игнатии⁹. Местом его первоначального служения была архиерейская кафедра городка Иериссос близ Святой Горы Афонской. Появление архиеп. Игнатия в Москве датируется 1595 г. В «Новом летописце» сообщается о прибытии в Москву с Востока различных иерархов и старцев со святынями, обратившихся с просьбой о материальной помощи. «Многия же видяху православную христианскую истинную непорочную веру и оставашь на Москве; туто ж остася кипрский архиепискуп Игнатей»¹⁰.

В 1598 г. скончался последний Данилович — Феодор Иоаннович, и его преемником стал избранный Земским Собором царь Борис Феодорович Годунов. На его венчании присутствовали и молились в Успенском

⁷ Там же. О Патриархе Игнатии см: Титов 1891. С. 28—29; Игнатий 1897. С. 53; Игнатий — Патриарх Московский 1904. Стб. 790—792; Опарина 1998. С. 26—29, 33; Богданов 1993; Шульц 2001; Первушин 2012а; Первушин 2012б; Митрофанов 2013; Богданов 2015. С. 121—179; Савинцев В., свящ. 2015.

⁸ Хроники Смутного времени 1998. С. 179. В «Ином сказании» указана другая дата интронизации — воскресный день 24 июня (Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 52). Однако, предпочтение необходимо отдать дате 30 июня, так как 24 июня в 1605 г. — это понедельник.

⁹ См.: Дмитриевский 1899. С. 119—124; Публикацию творения архиеп. Арсения см.: Хроники Смутного времени 1998. С. 163—204.

¹⁰ Новый Летописец 1910 (ПСРЛ 14). С. 48; Оболенский 1853. С. 43; Хроники Смутного времени 1998. С. 283.

соборе «многие архиереи и архимандриты из Константинополя: еп. Ериссо и Святой Горы кир Игнатий, который спустя некоторое время сделался архиеп. Рязанским и Патриархом Москвы и всей России...»¹¹. Пребывавший в Москве на коронацию царя Бориса иерарх представлял Константинопольского патриарха, местоблюстителем же Вселенского Патриаршего престола в то время был Александрийский патриарх Мелетий (Пигас)¹². Поскольку патриарх Мелетий был ревнителем православия, то и в православии архиеп. Игнатия никто не сомневался.

Согласно «Истории» митр. Макария (Булгакова) и других наших церковных историков, будущий патриарх первоначально находился на Кипре, откуда направился в Рим, где и принял унию¹³. На кипрское происхождение нового главы Русской Церкви может указывать запись в «Новом летописце»¹⁴. Современными исследователями его связи с Кипром ставятся под сомнение¹⁵. Оказавшись в Московской Руси, архиеп. Игнатий решил здесь и остаться. В первое время он, вероятно, находился в Москве при Борисе Годунове, за это время он смог больше познакомиться с русской действительностью, а затем патриарх Иов назначил его на Рязанскую кафедру. Это событие датируют 1602¹⁶ или 1603 г.¹⁷ О деятельности его на архиерейской кафедре сведений практически не сохранилось.

¹¹ Хроники Смутного времени 1998. С. 172.

¹² Дмитриевский 1899. С. 119; Папулидис 1977. С. 155.

¹³ Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 78; Платон (Левшин), митр. 2010. С. 292; Доброклонский 2009. С. 314. Знаменский 2000. С. 221. Однако исследователь XIX в., иезуит Павел Пирлинг, характеризуя патриарха Игнатия, называет его «заклятым врагом латинян» (Пирлинг 1998. С. 225).

¹⁴ Новый Летописец 1910 (ПСРЛ 14). С. 67. Согласно Хронографу 1617 г. Патриарх Игнатий был «родом страны Италийския» (ПЛДР 1987. С. 334).

¹⁵ Белоброва 1972. С. 18; Папулидис 1977. С. 156.

¹⁶ Строев 1877. Стб. 415.

¹⁷ Рязанские иерархи 1859. С. 371; Макарий, архим. 1863. С. 106; Титов 1891. С. 29; Папулидис 1977. С. 154; Булычев 2009. С. 110.

В июне 1605 г., когда самозванец двигался к Москве, архиеп. Игнатий прибыл к нему в Тулу, которая была в составе Рязанский епархии, и первым из русской иерархии признал самозванца истинным царем. Н. Левитский, исследователь XIX в., усматривает в демарше Рязанского иерарха корыстно-карьеристские соображения¹⁸. Выразив покорность самозванцу, он стал затем приводить к присяге других. Поскольку он был греком, в его поведении есть некоторое извинение, по сравнению с другими иерархами. Приехав в Россию, Игнатий первоначально не владел русским языком и очень мало знал о смерти царевича Димитрия, поэтому он вполне мог поверить расстриге и его пропаганде. Самозванец оценил ревность епископа-грека и приблизил его к себе. При вступлении самозванца в Москву вместе с ним был и архиеп. Рязанский Игнатий. Перед ним шли священосцы, а впереди несли архиерейский посох и крест¹⁹.

Рязанского иерарха-грека самозванец и решил поставить во главе Русской Церкви. Историк митр. Макарий (Булгаков) говорит, что самозванец позаботился о том, чтобы «придать своему выбору некоторый вид законности», поэтому посылал в Старицу к низложенному патриарху Иову за благословением на избрание нового патриарха, но тот отказал, «ведая в нем римские веры мудрование»²⁰. Но самозванец инициировал возведение рязанского иерарха в сан патриарха. В «Новом летописце» говорится об интронизации главы Русской Церкви: «Той же рострига начат думати, яко бы избрать на престол такова ж окаянново, как и сам, на Патриаршество. От папеские веры бояшеса взять вскоре и взяв

¹⁸ Левитский 1881. С. 196.

¹⁹ В Бельском летописце говорится, что, находясь в Москве, самозванец послал грамоту в Рязань архиеп. Игнатию, сообщая о подчинении себе городов и приглашении в Москву на Патриаршество. Иерарх отпустил посланника из Москвы и «прииде вскоре к Москве» (Бельский летописец 1978 (ПСРЛ 34). С. 243). Однако, учитывая, что интронизация нового Патриарха Игнатия последовала всего спустя десять дней после прихода самозванца в Москву, то целесообразнее говорить о его сопровождении расстриги при входе в столичный град.

²⁰ Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 78.

с Рязани архиепискупа Игнатия, а прежде был Кипрским архиепискупом в греках и пришел к Москве при Царе Федоре. Царь же Борис не познав в нем окаянном ерести, посла его на Рязань. И поставиша его на Москве в Патриархи, он же Игнатей его еретика и венчал Царьским венцом в соборной церкви Пречистыя Богородицы»²¹.

Участник избирательного Собора архиепископ-грек Арсений, как было отмечено выше, говорит, что рязанский владыка был избран законно, единогласно и что в воскресный день 30 июня 1605 г.²² состоялась его первосвятительская интронизация. Из участников Собора можно предположительно назвать, по крайней мере, митр. Крутицкого Пафнутия (1605–1608). Избрание нового патриарха, таким образом, формально отвечало необходимым требованиям. Однако исследователь начала XX в. говорит: «Из церковной истории мы знаем Соборы, удовлетворявшие всем требованиям внешней формы, и несмотря на это постановления их отвергались Церковью как незаконные исключительно потому, что Соборы эти лишены были коренного условия законности — свободы мнения»²³. Современник, дьяк Иван Тимофеев, так охарактеризовал деяние самозванца: «Подобно же себе богоотступный и фатриарха несвященна, Игнатия имянем, изобрет, на преосвященнем велицем престоле сего постави вместо сущаго»²⁴. Б. А. Успенский отмечает, что слово «“фатриарх”, заимствованное из греческого, обозначает вообще лже-патриарха»²⁵.

²¹ Новый Летописец 1910 (ПСРЛ 14). С. 67; Оболенский 1853. С. 70–71; Хроники Смутного времени 1998. С. 305–306.

²² Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 644–645.

²³ Иванов Ф., свящ. 1906. С. 64.

²⁴ Временник... 2004. С. 86; Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 370; Смута в Московском государстве 1989. С. 104. Еще более негативную оценку патриарху-греку дают в своих повестях другие современники — князя И. А. Хворостинин (Там же. Стб. 539, 545), И. М. Катырев-Ростовский (Там же. Стб. 578, 652, 655) и С. И. Шаховской (Там же. Стб. 865. См. также Сказание о Гришке Отрепьеве: Стб. 732, 736; и Повесть о первом Патриархе Иове: Стб. 937).

²⁵ Успенский 1998. С. 101. Примеч. 115.

Можно говорить, что самозванец спешил с поставлением нового главы Русской Церкви, так как, по мнению Н. Левитского, он «хотел быть венчанным рукою патриарха»²⁶. Вступив на престол, патриарх Игнатий разослал Окружную грамоту о своей интронизации и о восшествии на престол «прирожденного» царя, предписывая в связи с этим петь молебны о здравии матери царицы-инокини и царя Дмитрия²⁷. Поставив во главе Церкви своего «угодника», Лжедмитрий занялся Боярской думой. Понимая роль и значение духовенства в России, самозванец ввел иерархов в состав рады-сената, заменившего Боярскую думу, предоставив им первое место²⁸.

Политика самозванца, добившегося Московского престола, была призвана укрепить в подданных уверенность в своей истинности и царской прирожденности, а тем самым обезопасить свое царствование²⁹, поэтому он вызывает в Москву царицу-инокиню Марфу (Нагую), которая признала его своим сыном. «Сохранилось предание, что из Москвы Лжедмитрий “наперед” послал на Белоозеро в монастырь к Нагой “постельничего своего Семена Шапкина, чтоб его назвала своим сыном, царевичем Дмитрием”»³⁰. 18 июля самозванец встречал свою «мать» в подмосковном селе Тайнинском. «Устроители комедии

²⁶ Левитский 1881. С. 199.

²⁷ Собрание государственных грамот... 1819. С. 204–207. № 92.

²⁸ Поименная роспись духовным и светским чинам, составлявшим Государственный Совет, в правление Лжедмитрия Отрепьева // СГГД 1819. С. 207–208; Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 79. См. также: Пирлинг 1998. С. 307.

²⁹ Следует назвать также шведского королевича, пребывавшего в России. Польские послы напомнили Лжедмитрию в 1605 г. о Густаве Эрикссоне Вазе († 1607), двоюродном брате Польского короля Сигизмунда. Густав находился в то время в Угличе, он некогда претендовал на руку царевны Ксении Годуновой. Послы потребовали ужесточения режима содержания Густава, так как он мог претендовать на Шведский престол и, следовательно, был соперником Польского короля, поэтому при самозванце он был переведен в Ярославль, затем в Кашин, где и скончался в 1607 г.

³⁰ Скрынников 1987. С. 150.

позаботились о том, чтобы заблаговременно собрать многочисленную толпу народа»³¹. Один иностранный современник отметил: «Старая царица весьма искусно представила нежную мать, хотя на душе у нее было совсем другое: по крайней мере, она опять стала царицею»³². Ее поведение утвердило народное мнение о царском происхождении самозванца, воссевшего на Московском престоле.

Наибольшим влиянием в Боярской думе пользовались князь Василий Шуйский и его братья. Он в свое время возглавлял комиссию по расследованию убийства царевича Дмитрия. При подходе самозванца к Москве он признал в нем Дмитрия, а когда самозванец вошел в Москву, то В. Шуйский первым изменил ему, так как с пришествием самозванца был устранен «тот порядок, которым тяготились» бояре, но на смену пришел не тот, какого они «ожидали»³³. В. Шуйский начал вести против Лжедмитрия интригу, объявляя его самозванцем. Боярина схватили и приговорили к смерти, но казнь, назначенная на 30 июня 1605 г., день интронизации патриарха Игнатия, была заменена ссылкой боярина в свое имение. «Курс на общее примирение подвергся подлинному испытанию через несколько месяцев после коронации, когда Боярская дума, вдова-царица и духовенство обратились к самодержцу с ходатайством о прощении Шуйских»³⁴. Сосланные Шуйские были возвращены самозванцем, оказавшим им милость. «Возвращение Шуйских в Москву явилось символом окончательного примирения между “законным” государем и знатью»³⁵.

Лжедмитрий позаботился о возвращении из ссылки бояр Романовых, которых сослал в свое время Борис Годунов. Они были в свойственных отношениях с царем Иоанном Грозным. Никита Романович Юрьев был родным братом его первой жены — царицы Анастасии. Сын боярина,

³¹ Скрынников 1987. С. 150. См. также: Ульяновский 2006. С. 167–170.

³² Устрялов 1859. С. 18.

³³ Абрамович 1991. С. 128–129.

³⁴ Скрынников 1987. С. 156.

³⁵ Там же. С. 157.

Феодор Никитич, был двоюродным братом царя Феодора Иоанновича. Феодор Никитич был сослан Борисом Годуновым в Антониев Сийский монастырь и там был насильно пострижен с именем Филарет³⁶.

Поскольку самозванец некогда служил у Романовых, он не стал приближать инока Филарета (Романова) ко двору. До апреля 1606 г. старец Филарет жил в обители прп. Сергия Радонежского, а в апреле 1606 г. Лжедмитрий отправил на покой в Троицкий монастырь Ростовского митр. Кирилла IV (Завидова)³⁷, который ранее³⁸ был Троицким настоятелем. В «Пискаревском летописце» читаем о событиях тех лет, как самозванец «согнал Кирила митрополита из Ростова, блюдаясь от него обличения, а поставил Филарета митрополита»³⁹. Таким образом, на Ростовскую кафедру в начале мая 1606 г. патриархом Игнатием был возведен монах Филарет (Романов)⁴⁰. Из числа иерархов, рукоположенных патриархом Игнатием, необходимо назвать архиеп. Феодорита († 1617), поставленного в августе 1605 г. на овдовевшую Рязанскую кафедру из настоятелей Спасского монастыря в Рязани⁴¹. Очевидно, в это же время еп. Астраханский Феодосий стал архиепископом⁴².

³⁶ В марте 1606 г. в Новоспасском монастыре в Москве были перепогребены останки Александра Никитича, Михаила Никитича, доставленные из мест их заточения. Вместе с погребением Василия Никитича они составили в подклете Знаменского собора обители так называемый «антигодуновский мемориал». На каждой из тех надгробных плит отмечено, что погребенный скончался «в заточении от Царя Бориса» (Станюкович, Звягин и др. 2005. С. 288).

³⁷ Вахрина 2014. С. 600.

³⁸ С 1594 по 1605 гг.

³⁹ Пискаревский летописец 1978 (ПСРЛ 34). С. 208. См. также: Хроники Смутного времени 1998, С. 180.

⁴⁰ ПЛДР 1987. С. 335; Булычев 2009. С. 111; Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 645. Примеч. 19.

⁴¹ Строев 1877. С. 415. Титов 1891. С. 29–31; Материалы для истории рязанской иерархии 1879. С. 311–312.

⁴² Ульяновский 2006. С. 112.

Главные деяния патриарха Игнатия — это венчание на царство самозванца, а затем бракосочетание Лжедмитрия с польской панной Мариной Мишиек. Через несколько дней после возвращения вдовы Иоанна Грозного, инокини Марфы (Нагой), 21 июля была совершена коронация лжецаря. «Царский дворец был разукрашен, а путь через площадь в Успенский собор устлан золототканым бархатом»⁴³. В центре Успенского собора на возвышенном месте в присутствии бояр и народа патриарх венчал расстригу «царским венцом, диадемою и короною отца своего Ивана Васильевича, присланною от кесаря, великого Царя Алемании»⁴⁴.

После возложения царских реалий самозванец направился в Архангельский собор, он «облобызал все гробы Великих князей, вошел и внутрь придела Иоанна Лествичника, где находятся гробы Царей Иоанна и Феодора»⁴⁵. Архиеп. Арсений сообщает интересную особенность: «Там, в приделе, стоял хорошо убранный аналой, на котором находилась корона благочестивейшего князя Владимира Мономаха. И там венчал его этою самою короною Великого князя Владимира Мономаха смиренный архиеп. Архангельский, некогда Елассонский и Димоника из Еллады, возложил ее на голову его, молясь и сказав: “Αξιολος”»⁴⁶. Б. А. Успенский говорит: «Венчание шапкой Мономаха и именно в Архангельском соборе — у гробниц предков — призвано подчеркнуть наследственные права поставляемого монарха»⁴⁷.

По совершении коронации царя приветствовал иезуит Николай Черниковский на латинском языке⁴⁸, что, несомненно, внесло диссонанс

⁴³ Скрынников 1987. С. 150.

⁴⁴ Хроники Смутного времени 1998. С. 179. А. В. Лаврентьев говорит, что это была корона, заказанная Борисом Годуновым мастерам императора Рудольфа II (Лаврентьев 2001. С. 187), а первым, кто ею воспользовался, был Лжедмитрий (Там же. С. 188).

⁴⁵ Хроники Смутного времени 1998. С. 179.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Успенский 1998. С. 140.

⁴⁸ Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 80; Пирлинг 1998. С. 211.

в русскую православную среду. В этот день много раздавалось поздравлений. Приветствовал его и настоятель Благовещенского собора протопоп Феодор Терентьев. Он говорил: «Мы никогда не сотворили зла твоей царской власти и не сотворим, но только молим Всещедрого Владыку о твоём многолетнем здравии»⁴⁹.

После Божественной Литургии в Успенском соборе был праздничный обед в царских палатах. Во время приема нововенчанный Царь выразил через поляка находившимся на приеме иезуитам свою радость о том, «что венчание... на царство состоялось в праздник св. Игнатия Лойолы, то есть 31 июля»⁵⁰. По окончании торжеств новоиспеченный царь почтил «великими дарами патриарха и архиереев»⁵¹. Таким образом, Русское государство «получило двух новых первопрестольников — царя и патриарха». Оба они были «обязаны друг другу: патриарх возведен на первосвятительскую кафедру исключительно по воле царя, а этот последний — незаконный претендент на Московскую корону — был признан патриархом и за ним всю русскую иерархию за законного потомка Рюриковичей»⁵².

Придя к власти, Лжедмитрий принял императорский титул, в официальных обращениях Г. Отрепьев именовал себя так: «Мы, наияснейший и непобедимый самодержец, великий государь Цесарь» или «Мы, непобедимейший монарх Божьей милостью император, и великий князь всея России, и многих земель государь и Царь самодержец, и прочая, и прочая, и прочая»⁵³. Полный титул самозванца включал все владения нового царя⁵⁴. Титул государя, по справедливому замечанию, «несет сжатую

⁴⁹ Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 80.

⁵⁰ Пирлинг 1998. С. 221. Дата указана по Григорианскому календарю.

⁵¹ Хроники Смутного времени 1998. С. 179.

⁵² Левитский 1881. С. 200.

⁵³ Скрынников 1987. С. 164. О титуле самозванца см.: Успенский 1997. С. 418–420; Успенский 1998. С. 141–142.

⁵⁴ Лаврентьев 2001. С. 14.

до нескольких строк информацию о нем и его владениях, адресованную «городу и миру»⁵⁵. Ранее в Речи Посполитой его звали «господарчик» и «царик»⁵⁶. Метаморфозы самозванца вызвали неприятие в соседнем государстве. Таким же образом Польский король не признал ранее царский титул его «отца» — Иоанна Грозного. Однако, жестко отстаивая свое именование, самозванец тем самым отстаивал неотчуждаемость своих земель, а значит, и Русской страны.

Первоначально православным духовником нового царя в Москве был Благовещенский протопоп Терентий. Он является автором двух посланий самозванцу. В первом послании он писал о преимуществе Церкви над государством, о том, что с кончиной Рюриковичей Русская Церковь является хранительницей чистоты православной веры и Третьего Рима⁵⁷. Он подчеркнул «союз царя Дмитрия Ивановича и патриарха Игнатия», используя для этого слова псалма: «*Милость и истина сретостеся, правда и мир облобызастеся*»⁵⁸. Затем духовником самозванца был архимандрит владимирского Рождественского монастыря Исаия (Лукошко), о чем упоминается в позднем документе⁵⁹. Несомненно, в храмах в это время молились о здравии царя Дмитрия и патриарха Игнатия. Очевидно, не случайно в Соловецком монастыре в 1605 г. был «освящен придел в главе над Успенскою церковию во имя вмч. Дмитрия Селунского»⁶⁰.

Сведения о деятельности патриарха Игнатия довольно скудны, так как он был недолго на кафедре, кроме того, документация, свидетельствующая о его деятельности, почти не сохранилась. Известно, что он подтвердил

⁵⁵ Лаврентьев 2001. С. 9.

⁵⁶ Там же. С. 13.

⁵⁷ ААЭ. Т. 2. С. 383–385; Енин 1988; Буланин, Енин 2004.

⁵⁸ Пс. 84, 11. Ульяновский 2006. С. 190.

⁵⁹ Ульяновский 2000. С. 87–100; Ульяновский 2006. С. 277–285. См. также: История русской музыки 1983. С. 137–138; Фролов 1979.

⁶⁰ Досифей, архим. 1847. С. 50.

грамоту Константино-Еленинскому монастырю близ Владимира, выданную ранее свт. Иовом⁶¹. Ранее патриарх Иов дал оброчную грамоту Успенской Старицкой обители «на деревню Жегалово». В Переписной монастырской книге указана при этом «на туж деревню грамота Игнатъя Патриарха»⁶². Патриарх Игнатий давал вклады в монастыри⁶³. Патриарх рукоположил в сан иеродиакона инока Иакова, «в мире был Иван Авраамиев сын» к храму Успения Пресвятой Богородицы «в Андрианову пустыню, в свое патриаршество». Об этом ему была дана в сентябре 1605 г. ставленая грамота⁶⁴. При патриархе Игнатии производилось верстание, то есть распределение землевладений-угодий⁶⁵ среди боярских детей, о чем свидетельствует упоминающийся в источниках «Верстальный список 115 г.»⁶⁶. Патриаршими дьяками при этом называются Андрей Подлесов и Афанасий Максимов⁶⁷.

За недолгое время правления патриарха Игнатия И. А. Невежин выпустил на Печатном дворе книгу Апостол⁶⁸. Его выход датируется

⁶¹ АФЭХ. Ч. 3. С. 79; Шумилов 1971. С. 122. Автограф Патриарха Игнатия см.: Погодин 1853. Лист 19. № 118; Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 79.

⁶² Книги переписные... 1911. С. 36.

⁶³ Булычев 2009. С. 111.

⁶⁴ Архив П. М. Строева 1917 (РИБ 35. Ч. 2. Стб. 59–60). На ставленой грамоте свящ. Анфима Аникиева, рукоположенного в 1576 г. Ростовским архиеп. Ионой († 1576), имеются подписи последующих Ростовских владык: Евфимия (1583–1585) и Варлаама (1587–1589). На первой стоит подпись — «Смиранный Игнатий» (РИБ 32. Ч. 1. Стб. 538), что позволило издателям данной грамоты отнести ее патриарху Игнатию (Там же. Стб. 761).

⁶⁵ СРусЯ. Вып. 2. С. 95.

⁶⁶ См.: АФЭХ. Ч. 3. С. 239, 240, 242, 245, 257, 258, 270, 284, 287.

⁶⁷ С. Б. Веселовский называет Андрея Романовича Подлесова дьяком патриарха Еρμοгена (Веселовский 1975. С. 415), теперь же выясняется, что он был дьяком уже при патриархе Игнатии. О дьяке А. Максимове, который позднее, в 1622–1632 гг., был дьяком Патриаршего казенного приказа. См.: Там же. С. 312.

⁶⁸ Поздеева, Ерофеева, Шитов 2000. С. 83–85. Описание книг, изданных И. А. Невежиным, см.: Московские кириллические издания... 1996. С. 79–86.

18 марта 1606 г. В послесловии говорится: «Совершена же бысть в лето 114 осмыя тысящи, месяца марта во 18... в первое же лето Богом соблюдаемая царския державы государя Царя и великого князя Димитрия Ивановича, всея Росии самодержца, при пастве великия соборныя и апостольския церкви Пречистыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Успения, Святейшаго Патриарха, кир Игнатия, Московскаго и всея Росии, в первое же лето святительства его»⁶⁹. О себе издатель в послесловии говорит: «Напечатана же бысть сия богодухновенная книга художеством и труды многогрешнаго Ивана Андроникова сына Невежина и прочих сработников, трудившихся любезными труды»⁷⁰.

Троицкий келарь Авраамий (Палецкий) говорит, что самозванец направил письмо Ю. Мнишку, официально испрашивая руки его дочери. И на этом письме были поставлены подписи Патриарха и других иерархов⁷¹. Вопрос о женитьбе расстриги с Мариной Мнишек встретил большие затруднения, так как на Руси не допускались смешанные браки. Русская практика того времени предполагала принятие православия при вступлении в брак, т. е. перекрещивание. На основании этой практики Собор духовенства, к которому обратился Самозванец с данным вопросом, разделился в своих взглядах. Патриарх Игнатий и еще некоторые, из желания угодить самозванцу, склонны были согласиться на брак без перекрещивания Марины. Но нашлись и такие, которые стали категорически возражать против этого. Это были митр. Казанский Ермоген⁷² († 1612; память 17 февраля) и Коломенский еп. Иосиф⁷³ († 1615). Поэтому они были по повелению самозванца отправлены из Москвы в свои епархии.

⁶⁹ Строев 1829. С. 105.

⁷⁰ Там же. С. 105—106. О московском печатнике см.: Лабынцев 1985.

⁷¹ Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 493; Сказание Авраамия Палицына 1955. С. 111.

⁷² Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 655.

⁷³ Там же. Стб. 740.

Поскольку заключение брака предполагалось между православным и католичкой, то самозванец обратился также и к латинской стороне по данному вопросу. Он обращается с просьбой к Польскому нунцию кардиналу Клавдию (Рангони) разрешить Марине в день коронации и заключения брака внешне исполнить православные обряды и причаститься из рук Патриарха Игнатия. Но латинский прелат не взял на себя решение данного вопроса, он ответил уклончиво и с большим опозданием⁷⁴. Ю. Мнишек обсуждал возникший вопрос о принятии причастия своей дочери в день коронации у православного Патриарха с нунцием, примасом и другими богословами. Как правовед он имел на это свою точку зрения. «В его глазах все сводилось к простому *communicatio in sacris* с не католиками. И так как... подобное общение не возбранялось Самим Богом, то, следовательно, оно возможно и в силу канонического права»⁷⁵. Документы по данному поводу были отправлены в Рим.

Папа возглавил заседание тайного судилища для решения поднятого вопроса о вступлении в брак невесты-католички с православным женихом-Царем. Богословы во главе с Папой пришли к отрицательному выводу, о чем было сообщено самозванцу⁷⁶. Как считает иезуит отец Павел Пирлинг, отрицательный ответ «имел скорее дисциплинарное, нежели вероучительное значение»⁷⁷. Самозванец согласился с тем, что его невеста не может причаститься «по греческому обряду»⁷⁸.

Для решения вопроса о своем вступлении в брак с Мариной Мнишек самозванец отправляет в Речь Посполитую посольского дьяка А. Власьева. Согласно Тридентского Собора было совершено католическое заочное венчание самозванца с Мариной. Государев дьяк представлял его персону

⁷⁴ Пирлинг 1998. С. 248.

⁷⁵ Там же. С. 269.

⁷⁶ Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 82.

⁷⁷ Пирлинг 1998. С. 270.

⁷⁸ Там же. С. 271.

при венчании *per procura*, т. е. через представителя⁷⁹. Венчание было совершено 12 ноября 1605 г. в Кракове⁸⁰, совершил его двоюродный брат (кузен) Ю. Мнишка Гнезненский архиеп. Бернард (Мациевский)⁸¹. Он был «инициатором и проводником Брестской унии»⁸² в 1596 г. и теперь думал о дальнейших шагах по насаждению католицизма на Востоке. Примас сообщил Папе и кардиналу Боргезе, «что он освятил согласно торжественному обряду Церкви брак Марины с Дмитрием»⁸³. Римский Папа писал в связи с этим самозванцу, рисуя перспективу его деятельности: «Верь, ты предназначен от Бога, чтобы твоим водительством москвитяне возвратились в лоно своей древней матери, простирающей к ним свои объятия»⁸⁴. Для католической стороны после священнодействия в Кракове не было необходимости в повторении венчания, но для православных оно могло восприниматься только как обручение⁸⁵.

2 мая 1606 г. Марина Мнишек в сопровождении двух тысяч поляков и среди них нескольких иезуитов торжественно въехала в Москву. Еще до прибытия в Москву невесты Сандомирскому воеводе, прибывшему несколько ранее, была назначена аудиенция у Московского государя, на которой присутствовал также и Глава Церкви. На некотором расстоянии справа «сидел в креслах, покрытых черным бархатом, Московский Патриарх в черной бархатной рясе, обшитой по краям на ладонь шириною жемчугом и дорогими камнями; в правой руке держал он жезл патри-

⁷⁹ Иезуит П. Пирлинг приводит аналогичный пример, когда 17 декабря 1600 г. во Флоренции произошло обручение Французского короля Генриха IV с Марией Медичи «через его представителя», затем по ее прибытии в Лион «было устроено величественное торжество в церкви св. Иоанна» (Пирлинг 1998. С. 324).

⁸⁰ Устрялов 1859. С. 175.

⁸¹ Левитский 1881. С. 215. См. также: Пирлинг 1998. С. 280–285.

⁸² Эйльбарт 2015. С. 109.

⁸³ Пирлинг 1998. С. 324. Описание венчания и последующих торжеств см.: Памятники Смутного времени 1872 (РИБ 1). Стб. 51–72.

⁸⁴ Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. 1996. С. 83.

⁸⁵ Успенский 1997. С. 405.

арший... с золотым украшением; подле него стоял служка с крестом и серебряным сосудом, наполненным святою водою; далее от Патриарха сидели отдельно семь архиепископов и епископов»⁸⁶.

В четверг 8 мая 1606 г., в канун пятницы и празднования летней памяти свт. Николая было совершено обручение, коронация и бракосочетание, когда «по церковным постановлениям не венчали»⁸⁷. Первоначально все собрались в Золотой палате, в которой ранее почил Царь Борис⁸⁸. Здесь последовало обручение Царя с Мариной. Обручал их благовещенский протопоп Феодор Терентьев, он произнес затем речь и дал поцеловать православный крест. Приветственную речь произнес и «тысяцкий» боярин Василий Шуйский⁸⁹. Затем пришел «Патриарх, неся на голове в золотом блюде императорскую корону; великий князь принял ее и поцеловал»⁹⁰.

Далее все направились в Успенский собор. Когда новобрачные вошли в Успенский собор, «их встретил Патриарх с архиереями и благословил их честным и святым крестом. Певцы пропели ей царское многолетие. Патриарх, взявши обоих, в сопровождении архиереев взшел на приготовленное высокое место посредине церкви»⁹¹. Коронацию совершил Патриарх Игнатий. При коронации Марины он возложил на нее крест, корону и совершил Миропомазание. Это Миропомазание должно было убедить католиков, что они видели коронационное священнодействие, а не Миропомазанием, которое совершается при присоединении к православию. Для православных же это явилось как бы началом ее присоединения к православию, потому что коронация происходила до присоединения ее к православию. Казалось, надо было первоначально

⁸⁶ Устрялов 1859. С. 17.

⁸⁷ Левитский 1881. С. 216.

⁸⁸ Устрялов 1859. С. 186.

⁸⁹ Успенский 1997. С. 409; Абрамович 1991. С. 132.

⁹⁰ Устрялов 1859. С. 186.

⁹¹ Хроники Смутного времени 1998. С. 181.

принять в православие через Миропомазание, т. е. вторым чином, как было решено, а затем надо было совершить бракосочетание и потом коронацию. Поэтому исследователь-иезуит П. Пирлинг называет данные торжества «макиавеллистическим планом»⁹², а мы должны назвать это литургическим творением Патриарха Игнатия, которое было совершено в угоду самозванцу. После Миропомазания было возглашено многолетие «благоверной» цесаревне.

Затем началась Божественная Литургия. После Херувимской песни Патриарх Игнатий возложил на Марину Мнишек золотую Мономахову цепь. Этим действием он закончил ее коронацию. А в конце Литургии протопоп Феодор Терентьев совершил бракосочетание самозванца с уже коронованной Царицей. Таким образом, как отмечает исследователь Б. А. Успенский, «Лжедмитрий и Марина были в сущности венчаны дважды — по католическому и по православному обряду»⁹³. Мемуары архиеп. Арсения Элассонского сохранили интересный факт: после венчания царственные особы не пожелали причаститься Святых Христовых Тайн. «Это сильно опечалило всех, не только Патриарха и архиереев, но и всех видевших и слышавших. Итак, это было первая и великая печаль, и начало скандала и причина многих бед для всего народа московского и всей Руси»⁹⁴, — записал архиеп. Арсений. Таким образом, верная дочь Католической церкви исполнила запрещение Папы⁹⁵.

В предстоящий затем воскресный день Патриарх и духовенство пришли во дворец и поздравили Царскую чету. Царица была одета в «польское платье, а не русское, как это было принято в царском чине... Все это весьма сильно [всех] опечалило. Это послужило

⁹² Пирлинг 1998. С. 326.

⁹³ Успенский 1997. С. 407.

⁹⁴ Хроники Смутного времени 1998. С. 182. Описание торжеств, сделанное польским очевидцем, который отметил, что в Успенский собор «наших пустили немного, более русских», см.: Устрялов 1859. С. 157–158.

⁹⁵ Пирлинг 1998. С. 329.

причиною и поводом ко многим бедствиям, к погибели Царя и всего народа обеих национальностей, русских и поляков»⁹⁶, — пишет архиеп. Арсений Элассонский.

Бояре были недовольны приближением к Царю Нагих, возвращенных из ссылки. Бояре были вынуждены терпеть его самозванство, а также поляков-латынян «и всякий сброд»⁹⁷. Василий Шуйский еще в начале 1606 г. отправил в Литву к канцлеру Льву Сапеге своих представителей, выражая желание видеть на Московском престоле не Лжедмитрия, а Польского королевича Владислава. В Москве стали распространяться слухи о самозванстве нового Царя, о его вероотступничестве.

Самозванец погиб «в девятый день после брака... Димитрий царствовал без 3 дней 11 месяцев»⁹⁸.

Из воспоминаний С. Немоевского, одного из польских дворян, приехавших в Москву в свадебной свите Марины Мнишек, известно, что к Московскому Патриарху обращались с предостережениями православные епп. Гедеон (Балабан) и Михаил (Копыстенский) из Речи Посполитой⁹⁹. Это вызвало негативную реакцию в Речи Посполитой, и шляхта требовала наказания «духовных русских», поскольку этим, по их мнению, был нанесен большой урон полякам в Москве¹⁰⁰.

Одним из первых деяний Боярской думы было решение о низложении Патриарха Игнатия, ближайшего сподвижника и помощника Лжедмитрия. Он был сведен с престола в воскресный день 18 мая 1606 г. «за свое бесчинство». Архиеп. Арсений говорит о его низложении «без какого-либо законного расследования»¹⁰¹. Гибель самозванца ввергла Патриарха Игнатия в пучину злостраний. В Новом летописце

⁹⁶ Хроники Смутного времени 1998. С. 183.

⁹⁷ Пирлинг 1998. С. 344.

⁹⁸ Устрялов 1859. С. 63.

⁹⁹ Титов 1907. С. 110.

¹⁰⁰ Пирлинг 1998. С. 232.

¹⁰¹ Хроники Смутного времени 1998. С. 184.

говорится, что после воцарения новый Царь «сево злокозненного собеседника ростригина, Патриарха Игнатия, с престола сведе и положи на него черное платье и отосла в Чюдов монастырь под начало»¹⁰². Князь И. М. Катырев-Ростовский говорит в своей Повести о сведении с Престола Патриарха Игнатия, «понеже недостоин бысть святительства»¹⁰³. Сведенный с престола Патриарх, как некогда Митрополит-кардинал Исидор, находился в заточении в Чудовом монастыре. В июне 1606 г. была разослана грамота Царя Василия Шуйского, в которой говорилось о латинстве самозванца, за что его следовало предавать анафеме¹⁰⁴.

Позднее положение сведенного с престола Патриарха опять изменилось. После занятия Кремля поляками в 1611 г. он был освобожден ими и пять месяцев исполнял обязанности Главы Русской Церкви. В Новом летописце говорится о низведении с престола Патриарха Ермогена, после чего «на Патриаршество взведоша прежереченного советника ростригина Кипрьскаго владыку Игнатия, который был в Чудове монастыре в простых чернцах»¹⁰⁵. Архиеп. Арсений сообщает о ситуации в Кремле после занятия его поляками: «После пленения великой Москвы заперлись в ней, внутри двух крепостей, с поляками многие русские бояре и дворяне, два Патриарха — бывший Патриарх кир Игнатий в Чудовском монастыре и Патриарх кир Гермоген, заключенный в метохе св. Кирилла, два архиерея: митр. Крутицкий кир Пафнутий и блаженнейший архиеп. Архангельский кир Арсений, архимандриты, игумены, протопоп, священники и иеродиаконны и несколько душ из народа»¹⁰⁶. «В Пасху 24 марта 1611 г. И[гнатий] уже служил и молился за Царя

¹⁰² Новый Летописец 1910 (ПСРЛ 14). С. 69–70; Хроники Смутного времени 1998. С. 309. Под начало — под надзор церковной власти для наставления и исправления (СРусЯ. Вып. 10. С. 304).

¹⁰³ Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 657.

¹⁰⁴ Никольский К., прот. 1879. С. 243–247.

¹⁰⁵ Новый Летописец 1910 (ПСРЛ 14). С. 109; Хроники Смутного времени 1998. С. 356.

¹⁰⁶ Хроники Смутного времени. М., 1998. С. 193–194.

Владислава и Сигизмунда»¹⁰⁷. А. А. Булычев справедливо отмечает, что возвращение Патриарха Игнатия к Первосвятительскому служению «при еще живом предшественнике, брошенном к тому же в узилище в сущем Первосвятительском сане без санкции суда епископов, явилось грубейшим нарушением законодательства Православной Церкви»¹⁰⁸. Исследователь XIX в. затруднялся назвать это время вторым Патриаршеством Патриарха Игнатия¹⁰⁹.

В конце 1611 г. Патриарх Игнатий вместе с жолнерами Жолкевского покинул Москву и направился к Польскому королю Сигизмунду, осаждавшему в то время Смоленск. Патриарх и свита «имели при себе многие драгоценнейшие предметы»¹¹⁰, но по дороге они были ограблены. «Очевидно, похитив значительные ценности из Патриаршей домово́й казны, Игнатий попросту бежал из России, где ему пришлось испытать и тяготы тюремного заключения, и голод в осажденной столице»¹¹¹. В ставке Польского короля, осаждавшего Смоленск, беглому Патриарху было отказано в возвращении к месту его первоначального архиерейского служения. Один из современников говорит, что Патриарх Игнатий «был приведен в Литву в качестве пленника»¹¹².

В последующее время он жил в Троицком монастыре в Вильно¹¹³, где настоятель, архим. Иосиф (Рутский), внушал ему униатские идеи¹¹⁴. В августе 1612 г. вчерашний Московский Патриарх выразил верность Римскому Первосвященнику, подписал необходимый при этом документ и принес «всеобщую исповедь», возможно, Иосафату Кунцевичу, после

¹⁰⁷ Игнатий — Патриарх Московский 1904. Стб. 791.

¹⁰⁸ Булычев 2004. С. 77.

¹⁰⁹ См.: Левитский 1881. С. 220–221.

¹¹⁰ Хроники Смутного времени 1998. С. 196.

¹¹¹ Булычев 2004. С. 81.

¹¹² Ульяновский 1991. С. 231.

¹¹³ Кочетов, Кузьмин, Шлевис 2004. С. 478.

¹¹⁴ Архим. Иосиф (Рутский) появлялся в 1605 г. в Москве и встречался с Патриархом Игнатием (Ульяновский 1991. С. 232).

чего он «был присоединен Виленским католическим еп. Венедиктом Войной»¹¹⁵. Патриарх «выразил готовность повиноваться Папе в соответствующем письме, но было решено пока сохранять это в тайне»¹¹⁶. Польский нунций известил об этом Римскую курию и предполагалось прислать людей, которых Патриарх Игнатий поставит в епископы, а они будут воспитывать молодежь в духе католицизма. «Из донесения следует, что эти планы стали актуальны, когда в Рим пришло известие о смерти Патриарха Ермогена»¹¹⁷. «В кружке Рутского... была подробно разработана программа введения унии в России», которая «отодвинула идею о Киевском Патриаршестве»¹¹⁸.

В Бельском летописце говорится, что «Патриарх Игнатей утече в Литву и там Патрархию держа»¹¹⁹. В 1615 г. король Сигизмунд своим универсалом предоставил бывшему Главе Русской Церкви «дворец Папинский с приселки». Об этом пожаловании «его милости, Патриарху Московскому, на сесь час в Вилне будучому, богомолцу» короля литовский канцлер Л. Сапега сообщил 18 января униатскому Полоцкому архиеп. Гедону¹²⁰. Бывший Патриарх «имел земли в Витебской архиепископии и иногда служил в кафедральном соборе» Вильно¹²¹. В 1616 г. Патриарх Игнатий освятил храм «у канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапеги»¹²².

В 1616 г. королевич Владислав, предприняв попытку похода на Москву, писал: «...в Московское государство, бояром нашим... И вам бы однолично¹²³ верить нашему царьскому походу к Москве и ранее бы вам притги к познанию, крест наш государю целовати: а мы государь наш государьский поход

¹¹⁵ Ульяновский 1991. С. 232.

¹¹⁶ Булычев 2009. С. 112.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Ульяновский 1991. С. 233.

¹¹⁹ Бельский летописец 1978 (ПСРЛ 34). С. 243.

¹²⁰ АЗР. 1851. Т. 4. С. 435; Булычев 2004. С. 83.

¹²¹ Богданов 2005. С. 42.

¹²² Н. А. А. 1848. С. 41.

¹²³ Однолично — непременно, обязательно (СРусЯ. Вып. 12. С. 288).

к Москве спешим и уж есмь в дороге, а с нами будут Игнатей Патрерарх да архиепискуп Смоленский Сергей, да бояре князь Юрьи Никитич Трубецкой с товарищи, да гетман Желковский воевода Киевский, с великою ратью... Писано у Нарвы, лета 7125 месяца декабря в 15 день»¹²⁴.

В начале XVII в. Польский король вынашивал идею новой религиозной унии, в результате которой должен был появиться самостоятельный Греко-католическо-православный Патриархат. Одной из задач данного начинания было ослабление «сепаратистских промосковских настроений у его подданных — православных украинцев и белорусов»¹²⁵. В этой связи личность Патриарха Игнатия вызывала определенную заинтересованность в Речи Посполитой и обеспокоенность в Московской Руси. Сам же он пребывал «на покое в униатском Троицком монастыре в Вильно — обители, при которой в начале XVII столетия создано одноименное братство для борьбы с Православием»¹²⁶. Поэтому для Москвы он превратился «в грозный политический признак»¹²⁷. Кончина Патриарха Игнатия датируется временем около 1620 г.¹²⁸ Погребение его не сохранилось, предполагается, что оно было «утрачено после разорения обители рус[скими] войсками, занявшими город 31 июля 1655 г.»¹²⁹.

Отношение в Московской Руси к Патриарху Игнатию было однозначно отрицательным. В Утвержденной грамоте об избрании на царство Михаила Федоровича Романова говорится, что самозванец избрал Патриарха Игнатия «не яко пастыря, но яко волка и хищника, своему беснованию единомышленника»¹³⁰. Местоблюститель Патриаршего престола Сарский

¹²⁴ ААЭ. Т. 3. С. 68. № 72. О нахождении в королевской свите Патриарха Игнатия сообщает и архиеп. Арсений (Хроники Смутного времени 1998. С. 198).

¹²⁵ Булычев 2004. С. 64.

¹²⁶ Там же. С. 70.

¹²⁷ Там же. С. 71.

¹²⁸ Ульяновский 1991. С. 235. В статье в ПЭ кончина Патриарх Игнатия датируется 1620 или 1640 г. (Булычев 2009. С. 110; см. также: Левитский 1881. С. 222).

¹²⁹ Булычев 2009. С. 112.

¹³⁰ Белокуров 1906. С. 31.

митр. Иона в 1619 г. в Настольной грамоте, данной Рязанскому архиеп. Иосифу, так перечисляет Московских Патриархов: «Святейший Иев Патриарх, и Игнатий Патриарх, Святейший Ермоген Патриарх, Московские и всея Руси»¹³¹. Обращает на себя внимание, что в грамоте второй Патриарх не назван Святейшим, в отличие от своего предшественника и преемника. Патриарх Филарет (1619–1633), говоря о принятии латынчан в православие, считал необходимым их перекрещивать. Поскольку же Патриарх Игнатий не стал перекрещивать Марину Мнишек, «но токмо едином святым миром помаза» и затем венчал ее с расстригой и причащал, то, как пишет свт. Филарет, «...его же Игнатия за таковую вину священноначальницы Великия святыя Церкви Росийския, яко презревшаго правила святых Апостол, и святых Отец, от престола и от святительства по правилом святым изринуша в лето 7114»¹³². Патриарх Иоасаф I в грамоте 1634 г. в связи с направлением Суздальского архиеп. Иосифа в Соловецкий монастырь уподобляет его митр. Исидору и Патриарху Игнатию, которых, он пишет, Церковь проклинает¹³³. В «Истории о первом Патриархе Иове Московском и всея Руси», составленном после 1652 г., говорится: «И того Игнатия, Патриарха Русакого, вси Восточнии власти, Патриархи и митрополиты и архиепископы и епископы, проклинают даже и днесь»¹³⁴. В Титулярнике 1672 г. портрет Патриарха Игнатия имеется, он помещен после изображений свт. Иова и Ермогена¹³⁵.

Будучи связанным с Лжедмитрием I, Патриарх Игнатий оставил после себя недобрую память на Руси, и его имя в последующее время

¹³¹ ААЭ. Т. 3. С. 482. № 330.

¹³² Требник 1639. Л. 216; Бульчев 2004. С. 72.

¹³³ Сборник актов XIV–XVII вв. 1875 (РИБ 2). Стб. 552.

¹³⁴ История о первом Патриархе Иове... 1912. С. 24; Памятники Смутного времени 1891 (РИБ 13). Стб. 937–938. В одной из редакций Чина Православия, где перечисляются проступки самозванца, говорится, что он «на Патриаршеский Всероссийский престол посади подобного себе отступника восточного благочестия, второго адава пса, еретика псевдопатриарха Игнатия латыненина» (Паламарчук 1998. С. 247).

¹³⁵ Царский титулярник 2007. С. 89.

не называлось в лице других Предстоятелей Русской Церкви. Некоторые историки именовали его лжепатриархом, например, архиеп. Филарет (Гумилевский)¹³⁶, хотя в исторических актах и грамотах своего времени он именуется Великим господином, Патриархом Московским и всея Руси. Из историков только митр. Макарий (Булгаков) включил Игнатия в историческую канву повествования о Московских Патриархах. Личность Патриарха Игнатия малоизвестна в историографии, в ее оценке, несомненно, сказывается критицизм «эпохи, наступившей после самозванца»¹³⁷.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамович 1991 — *Абрамович Г. В. Князья Шуйские и Российский трон. Л., 1991.*
[*Abramovich G. V. Kniaz'ia Shuiskie i Rossiiskii tron (The princes Shuisky and the Russian throne). L., 1991.*]
- Белкуров 1906 — *Белкуров С. А. Утвержденная грамота об избрании на Московское государство Михаила Федоровича Романова // ЧОИДР. 1906. Кн. 3. Материалы исторические. С. 1—110. [Belokurov S. A. Utverzhdennaia gramota ob izbranii na Moskovskoe gosudarstvo Mikhaila Fedorovicha Romanova (The approved charter on the election to the Moscow State of Mikhail Fedorovich Romanov) // Chtenie v Obshchestve liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia (Reading in the Society of Lovers of Spiritual Education). 1906. Kniga 3. Materialy istoricheskie. P. 1—110.]*
- Белоброва 1972 — *Белоброва О. А. Кипрский цикл в древнерусской литературе. Л., 1972. [Belobrova O. A. Kiprskii tsikl v drevnerusskoi literature (The Cyprus cycle in Old Russian literature). Leningrad, 1972.]*
- Богданов 1993 — *Богданов А. Рядом с ложным Дмитрием // Наука и религия. 1993. № 1. С. 2—6. [Bogdanov A. Riadom s lozhnym Dimitriem (Next to the false Demetrius) // Nauka i religiia (Science and religion). 1993. № 1. P. 2—6.]*

¹³⁶ В тексте своей «Истории» свт. Филарет называет его: «Испорченный грек Игнатий» (Филарет (Гумилевский), архиеп. 2001. С. 581), а в именном указателе он назван «лжепатриархом» (Там же. С. 826).

¹³⁷ Ульяновский 2006. С. 179.

- Богданов 2005 — *Богданов А. П.* Патриарх Игнатий // Преподавание истории в школе. М., 2005. № 5. С. 41–42. [*Bogdanov A. P.* Patriarkh Ignatii (Patriarch Ignatius) // *Prepodavanie istorii v shkole* (Teaching history at school). Moscow, 2005. № 5. P. 41–42.]
- Богданов 2015 — *Богданов А. П.* Русские Патриархи от Иова до Иосифа. М., 2015. [*Bogdanov A. P.* Russkie Patriarkhi ot Iova do Iosifa (Russian Patriarchs from Job to Joseph). Moscow, 2015.]
- Буланин, Енин 2004 — *Буланин Д. М., Енин Г. П.* Терентий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. 2004. Вып. 3: (XVII в.). Ч. 4: Т–Я, Дополнения. С. 7–11. [*Bulanin D. M., Enin G. P.* Terentii (Terence) // *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* (Scribal book dictionary of Ancient Russia). 2004. Vypusk 3: (XVII vek). Chast' 4: T–Ja, Dopolneniia. P. 7–11.]
- Булычев 2004 — *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII в. Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004. [*Bulychev A. A.* Istoriia odnoi politicheskoi kampanii XVII v. Zakonodatel'nye акты vtoroi poloviny 1620-kh godov o zaprete svobodnogo rasprostraneniia "litovskikh" pechatnykh i rukopisnykh knig v Rossii (The history of one political campaign of the XVII century. Legislative acts of the second half of the 1620s on the prohibition of the free distribution of "Lithuanian" printed and manuscript books in Russia). Moscow, 2004.]
- Булычев 2009 — *Булычев А. А.* Игнатий // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 110–113. [*Bulychev A. A.* Ignatii (Ignatius) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2009. Tom 21. P. 110–113.]
- Вахрина 2014 — *Вахрина В. И., М. В. П.* Кирилл IV // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 599–601. [*Vakhrina V. I., M. V. P.* Kirill IV (Cyrillus) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2014. Tom 34. P. 599–601.]
- Веселовский 1975 — *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. [*Veselovskii S. B.* D'iaki i pod'iachie XV–XVII vekakh (The chief clerks and clerks of the fifteenth and seventeenth centuries). Moscow, 1975.]
- Воробьев 1892 — *Воробьев Г.* Смутное время. Деятельность духовенства (1605–1613) // РА. М., 1892. Кн. 1. С. 5–49. [*Vorob'ev G.* Smutnoe vremia. Deiatel'nost' dukhovenstva (1605–1613) (Time of Troubles. Activities of the clergy (1605–1613)) // *Russkii arkhiv* (Russian archive). Moscow, 1892. Kniga 1. P. 5–49.]

- Дмитриевский 1899 — *Дмитриевский А. А.* Архиеп. Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезундского Сумелийского монастыря. К., 1899. [*Dmitrievsky A. A.* Arkhier. Elassonskii Arsenii i memuary ego iz russkoi istorii po rukopisi trapezundskogo Sumeliiskogo monastyria (Archbishop Arseny of Elasson and his memoirs from Russian history from the manuscript of the Trebizond Sumel Monastery). Kiev, 1899.]
- Доброклонский 2009 — *Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 2009. [*Dobroklonsky A. P.* Rukovodstvo po istorii Russkoi Tserkvi (Guide to the history of the Russian Church). Moscow, 2009.]
- Енин 1988 — *Енин Г. П.* Писатель начала XVII в. протопоп Терентий и его сочинения о Смуте в рукописях Публичной библиотеки // Исследования памятников письменной культуры в собраниях и архивах отдела рукописей и редких книг. Сборник научных трудов. Л., 1988. С. 18–30. [*Enin G. P.* Pisatel' nachala XVII v. protopor Terentii i ego sochineniia o Smute v rukopisiakh Publichnoi biblioteki (Writer of the early XVII century. Archpriest Terence and his works on the Troubles in the manuscripts of the Public Library) // Issledovaniia pamiatnikov pis'mennoi kul'tury v sobraniikh i arkhivakh otdela rukopisei i redkikh knig. Sbornik nauchnykh trudov (Studies of monuments of written culture in collections and archives of the department of manuscripts and rare books. Collection of scientific papers). Leningrad, 1988. P. 18–30.]
- Знаменский 2000 — *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. Учебное руководство. М., 2000. [*Znamensky P. V.* Istoriia Russkoi Tserkvi. Uchebnoe rukovodstvo (History of the Russian Church. Study Guide). Moscow, 2000.]
- Иванов Ф., свящ. 1906 — *Иванов Ф., свящ.* Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринослав, 1906. [*Ivanov F., priest.* Tserkov' v epokhu Smutnogo vremeni na Rusi (Church in the Time of Troubles in Russia). Ekaterinoslav, 1906.]
- Игнатий 1897 — Игнатий // РБС. 1897. Т. 8. С. 53. [*Ignatii (Ignatius)* // Russkii biograficheskii slovar' (Russian biographical dictionary). 1897. Tom 8. P. 53.]
- Игнатий 1904 — Игнатий — Патриарх Московский // ПБЭ. 1904. Т. 5. Стб. 790–792. [*Ignatii — Patriarkh Moskovskii (Ignatius — Patriarch of Moscow)* // Pravoslavnaia bogoslovskaiia entsiklopediia (Orthodox theological encyclopedia). 1904. Tom 5. Stolbtsy 790–792.]

- История русской музыки 1983 — История русской музыки. Т. 1. Древняя Русь XI—XVII вв. М., 1983. [Istoriia russkoi muzyki. Tom 1. Drevniaia Rus' XI—XVII vv. (History of Russian Music. Tom 1. Ancient Rus XI—XVII centuries). Moscow, 1983.]
- Кочетов, Кузьмин, Шлевис 2004 — Кочетов Д. Б., Кузьмин А. В., Шлевис Г. П. Виленский во имя Святой Троицы мужской монастырь // ПЭ. 2004. Т. 8. С. 476—479. [Kochetov D. B., Kuz'min A. V., Shlevis G. P. Vilenskii vo imia Sviatoi Troitsy muzhskoi monastyr' (Holy Trinity Vilensky men's monastery) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). 2004. Tom 8. P. 476—479.]
- Лабынцев 1985 — Лабынцев Ю. А. Неvezжин Иван Андроников // Писатели и книжники XI—XVII вв. // ТОДРА. 1985. Т. 40. С. 136—137. [Labyntsev Yu. A. Nevezhin Ivan Andronikov (Nevezhin Ivan Andronikov) // Pisateli i knizhniki XI—XVII vekakh (Writers and scribes XI—XVII centuries.) // Trudy otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury Akademii Nauk Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (Pushkinskii dom) (Proceedings of the Department of Old Russian Literature at the Institute of Russian Literature of the USSR Academy of Sciences (Pushkin House)). 1985. Tom 40. P. 136—137.]
- Лаврентьев 2001 — Лаврентьев А. В. Царевич — царь — цесарь. Лжедмитрий I, его государственные печати, наградные знаки и медали. 1604—1606 гг. СПб., 2001. [Lavrent'ev A. V. Tsarevich — tsar' — tsesar'. Lzhedmitrii I, ego gosudarstvennye pečhati, nagradnye znaki i medali. 1604—1606 gody (The prince, the tsar, the Caesar. False Dmitry I, his state seals, awards and medals). Saint Petersburg, 2001.]
- Левитский 1881 — Левитский Н. Игнатий, «названный» Патриарх Московский (Историко-биографический очерк) // Странник: духовный учено-литературный журнал. 1881. № 10. С. 193—231. [Levitsky N. Ignatii, “nazvannii” Patriarkh Moskovskii (Istoriko-biograficheskii ocherk) (Ignatius, “named” Patriarch of Moscow (Historical and Biographical Sketch)) // Strannik: dukhovnyi ucheno-literaturnyi zhurnal (Wanderer: spiritual scholar-literary magazine). 1881. № 10. P. 193—231.]
- Макарий, архим. 1863 — Макарий, архим. Сборник церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии // ЧОИДР. 1863. Кн. 2. Исследования. С. 1—108. [Makary, archimandrite. Sbornik tserkovno-istoricheskikh i statisticheskikh svedenii o Riazanskoi eparkhii (A collection of church-historical and statistical information about the Ryazan diocese) // Chtenie v Obshchestve liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia (Reading in the Society of Lovers of Spiritual Education). 1863. Kniga 2. Issledovaniia. P. 1—108.]

- Макарий (Булгаков), митр. 1996 — *Макарий (Bulgakov), mitr.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. [*Makary (Bulgakov), metropolitan.* Istoriia Russkoi Tserkvi (History of the Russian Church). Moscow, 1996. Kniga 6.]
- Митрофанов 2013 — *Митрофанов И. И.* Патриарх царя Дмитрия // РБВ. 2013. № 2 (8). С. 51–61. [*Mitrofanov I. I.* Patriarkh tsaria Dmitriia (Patriarch of the Tsar Dmitry) // *Russkii biograficheskii slovar'* (Russian Biographical Dictionary). 2013. № 2 (8). P. 51–61.]
- Московские кириллические издания... 1996 — Московские кириллические издания XVI–XVII вв. в собраниях РГАДА. Каталог. Вып. 1: 1556–1625 гг. М., 1996. [*Moskovskie kirillicheskie izdaniia XVI–XVII vekov v sobraniakh Rossiiskogo gosudarstvennogo arkhiva drevnikh aktov.* Katalog (Moscow Cyrillic editions of the XVI–XVII centuries. In the meetings of the RGADA. Catalog). Выпуск 1: 1556–1625 gody. Moscow, 1996.]
- Н. А. А. 1848 — *Н. А. А.* Лжепатриарх Игнатий // ЧОИДР. 1848. № 8. С. 57–41. [*N. A. A.* Lzhepatriarkh Ignatii (False patriarch Ignatius) // *Chtenie v Obshchestve liubitelei dukhovnogo prosveshcheniia* (Reading in the Society of Lovers of Spiritual Education). 1848. № 8. P. 57–41.]
- Никольский К., прот. 1879 — *Никольский К., прот.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого Поста. СПб., 1879. [*Nikol'sky K., archpriest.* Anafematstvovanie (otluchenie ot Tserkvi), sovershaemoe v pervuiu nedeliu Velikogo Posta (Anathematizing (excommunication from the Church), performed during the first week of Lent). Saint Petersburg, 1879.]
- Опарина 1998 — *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. [*Oparina T. A.* Ivan Nasedka i polemicheskoe bogoslovie Kievskoi mitropolii (Ivan Nasedka and polemic theology of the Kiev Metropolis). Novosibirsk, 1998.]
- Паламарчук 1998 — Анафема. История и XX в. / Сост. П. Паламарчук. М., 1998. [*Anafema. Istoriia i XX v.* (Anathema. History and the twentieth century) / *Sostavitel' P. Palamarchuk.* Moscow, 1998.]
- Папулидис 1977 — *Папулидис К. К.* Из истории русско-греческих связей конца XVI–XVII вв. (О происхождения Московского Патриарха Игнатия) // ВВ. 1977. Т. 38. С. 154–156. [*Papulidis K. K.* Iz istorii rusko-grecheskikh sviazei kontsa XVI–XVII vekov. (O proiskhozhdeniia Moskovskogo Patriarkha Ignatii) (From the history of Russian-Greek

- relations of the late XVI—XVII century. (On the Origin of the Moscow Patriarch Ignatius)) // *Vizantiiskii vremennik* (Byzantine periodical). 1977. Tom 38. P. 154—156.]
- Первушин 2012а — *Первушин М. В.* Забытый Патриарх: 10 месяцев и 18 дней из истории Русской Церкви // *Церковь и общество в России на переломных этапах истории. Сборник тезисов Всероссийской научной исторической конференции Московской Духовной Академии. Сергиев Посад, 12—13 октября 2012 г.* Сергиев Посад, 2012. С. 65—68. [*Pervushin M. V. Zabytyi Patriarkh: 10 mesiatsev i 18 dnei iz istorii Russkoi Tserkvi* (Forgotten Patriarch: 10 months and 18 days from the history of the Russian Church) // *Tserkov' i obshchestvo v Rossii na perelomnykh etapakh istorii. Sbornik tezisev Vserossiiskoi nauchnoi istoricheskoi konferentsii Moskovskoi Dukhovnoi Akademii* (Church and society in Russia at the critical stages of history. Collected theses of the All-Russian Scientific Historical Conference of the Moscow Theological Academy). *Sergiev Posad, 12—13 oktiabria 2012 goda.* *Sergiev Posad, 2012.* P. 65—68.]
- Первушин 2012б — *Первушин М. В.* Патриарх Игнатий: за и против // *Церковь и общество в России на переломных этапах истории. Доклады участников Всероссийской научной исторической конференции в Московской духовной академии 12—13 октября 2012.* Сергиев Посад, 2014. С. 124—135. [*Pervushin M. V. Patriarkh Ignatii: za i protiv* (Patriarch Ignatius: for and against) // *Tserkov' i obshchestvo v Rossii na perelomnykh etapakh istorii. Doklady uchastnikov Vserossiiskoi nauchnoi istoricheskoi konferentsii v Moskovskoi dukhovnoi akademii 12—13 oktiabria 2012* (Church and society in Russia at the critical stages of history. Reports of the participants of the All-Russian Scientific Historical Conference at the Moscow Theological Academy October 12—13, 2012). *Sergiev Posad, 2014.* P. 124—135.]
- Пирлинг 1998 — *Пирлинг П. О.* Дмитрий Самозванец / Пер. В. П. Потемкина. Ростов-на-Дону, 1998. [*Pierling P. O. Dmitrii Samozvanets* (Dmitry the Pretender) / *Perevod V. P. Potemkina.* *Rostov-na-Donu, 1998.*]
- Платон (Левшин), митр. 2010 — *Платон (Левшин), митр.* Краткая Российская церковная история. Сергиев Посад, 2010. [*Platon (Levshin), metropolitan.* *Kratkaia Rossiiskaia tserkovnaia istoriia* (Brief Russian Church History). *Sergiev Posad, 2010.*]
- Погодин 1853 — *Погодин М. П.* Русский исторический альбом. М., 1853. [*Pogodin M. P. Russkii istoricheskii al'bom* (Russian historical album). *Moscow, 1853.*]
- Подгурский 1861 — *Подгурский Ю.* Русская Церковь на служении государству в период Смутного времени // ТКДА. 1861. № 11. С. 247—278. [*Podgursky Yu.*

- Russkaia Tserkov' na sluzhenii gosudarstvu v period Smutnogo vremeni (The Russian Church in the service of the state during the Time of Troubles) // Trudy Imperatorskoi Kievskoi dukhovnoi akademii (Proceedings of the Imperial Kiev Theological Academy). 1861. № 11. P. 247–278.]
- Рязанские иерархи 1859 — Рязанские иерархи // ХЧ. 1859. № 5. С. 351–393. [Riazanskiie ierarkhi (Hierarchs of Ryazan) // Khristianskoe chtenie (Christian reading). 1859. № 5. P. 351–393.]
- Поздеева, Ерофеева, Шитов 2000 — Поздеева И. В., Ерофеева В. И., Шитов Г. М. Кириллические издания. XVI в. — 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971–1993 гг., поступивших в Научную библиотеку Московского университета. М., 2000. [Pozdeeva I. V., Erofeeva V. I., Shitov G. M. Kirillicheskie izdaniia. XVI v. — 1641 g. Nakhodki arkhеоgraficheskikh ekspeditsii 1971–1993 godov, postupivshikh v Nauchnuiu biblioteku Moskovskogo universiteta (Cyrillic editions. XVI century — 1641. Findings of archeographic expeditions of 1971–1993, received by the Scientific Library of Moscow University). Moscow, 2000.]
- Савинцев В., свящ. 2015 — Савинцев В., свящ. Патриарх Игнатий Грек // РБВ. 2015. № 1 (11). С. 15–20. [Savintsev V., priest. Patriarkh Ignatii Grek (Patriarch Ignatius the Greek) // Riazanskii bogoslovskii vestnik (The Ryazan Theological Herald). 2015. № 1 (11). P. 15–20.]
- Скрынников 1987 — Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XVII в. Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987. [Skrynnikov R. G. Samozvantsy v Rossii v nachale XVII v. Grigoriĭ Otrep'ev (Pretenders in Russia in the beginning of the XVII century. Grigory Otrepiev). Novosibirsk, 1987.]
- Скрынников 1988 — Скрынников Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. [Skrynnikov R. G. Rossiia v nachale XVII veka. "Smuta" (Russia at the beginning of XVII in. Time of "Troubles"). Moscow, 1988.]
- Смута в Московском государстве 1989 — Смута в Московском государстве. Россия начала XVII столетия в записках современников. М., 1989. [Smuta v Moskovskom gosudarstve. Rossiia nachala XVII stoletia v zapiskakh sovremennikov (Time of troubles in the Moscow state. Russia early XVII century in the notes of contemporaries). Moscow, 1989.]
- Станюкович, Звягин и др. 2005 — Станюкович А. К., Звягин В. И., Черносвитов П. Ю., Елкина И. И., Авдеев А. Г. Усыпальница дома Романовых в московском

- Новоспасском монастыре. Кострома, 2005. [Staniukovich A. K., Zviagin V. I., Chernosvitov P. Iu., Elkina I. I., Avdeev A. G. Usypal'nitsa doma Romanovykh v moskovskom Novospasskom monastyre (The Tomb of the Romanovs' House in the Moscow Novospassky Monastery). Kostroma, 2005.]
- Строев 1829 — Строев П. М. Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и российских, хранящихся в библиотеке... графа Федора Андреевича Толстого. М., 1829. [Stroev P. M. Obstoiatel'noe opisanie staropечатnykh knig slavianskikh i rossiiskikh, khраниashchikhsia v biblioteke... grafa Fedora Andreevicha Tolstogo (A detailed description of the old printed books of the Slavonic and Russian, stored in the library... Count Fyodor Andreevich Tolstoy). Moscow, 1829.]
- Строев 1877 — Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. [Stroev P. M. Spiski ierarkhov i nastoiatelei monastyrei Rossiiskii Tserkvi (Lists of hierarchs and abbots of the Russian Orthodox monasteries). Saint Petersburg, 1877.]
- Титов 1891 — Титов А. А. Рязанские епископы. Приложение к материалам для истории Русской Церкви. М., 1891. [Titov A. A. Riazanskie episkopy. Prilozhenie k materialam dlia istorii Russkoi Tserkvi (Bishops of Ryazan. Supplement to materials for the history of the Russian Church). Moscow, 1891.]
- Титов 1907 — Титов А. А. Pamiętnik Stanisława Niemojewskiego (1606–1608). М., 1907. [Titov A. A. Pamiętnik Stanisława Niemojewskiego (1606–1608). Moscow, 1907.]
- Ульяновский 1991 — Ульяновский В. И. К идее Патриаршества и восточной миссии униатской Церкви в первой половине XVII в. (Московский Патриарх Игнатий в Вильно) // Наш Родавод. Материалы Международной научной конференции по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии. XII — нач. XX вв.» Гродно. 22–24 октября 1991. Гродно, 1991. Ч. 2. С. 231–237. [Uli'ianovskiy V. I. K idee Patriarshestva i vostochnoi missii uniatskoi Tserkvi v pervoi polovine XVII veka (Moskovskii Patriarkh Ignatii v Vil'no) (On the idea of the Patriarchate and the eastern mission of the Uniate Church in the first half of the 17th century. (Moscow Patriarch Ignatius in Vilna)) // Nash Rodavod. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii po regional'noi istorii Vostochnoi Evropy "Kul'tura narodov Velikogo kniazhestva Litovskogo i Belorussii. XII — nachalo XX vekov" (Our Rodavod. Materials of the International Scientific Conference on the Regional History

- of Eastern Europe “Culture of the peoples of the Grand Duchy of Lithuania and Belarus. XII — beginning of the XX century.” Grodno. October 22–24, 1991). Grodno. 22–24 oktjabria 1991. Grodno, 1991. Chast' 2. P. 231–237.]
- Ульяновский 2000 — *Ульяновский В. И.* Духовник самозванца архим. Исая: миссия молчания // Мир Православия. Сборник научных статей. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 87–100. [*Ulianovskiy V. I.* Dukhovnik samozvantsa arkhimandrita Isaiia: missiia molchaniia (The spiritual father of the impostor Archimandrite Isaiah: the mission of silence) // *Mir Pravoslavia. Sbornik nauchnykh statei* (The world of Orthodoxy. Collection of scientific articles). Volgograd, 2000. Vypusk 3. P. 87–100.]
- Ульяновский 2006 — *Ульяновский В. И.* Смутное время. М., 2006. [*Ulianovskiy V. I.* Smutnoe vremia (Time of Troubles). Moscow, 2006.]
- Успенский 1997 — *Успенский Б. А.* Свадьба Лжедмитрия // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 404–425. [*Uspenskiy B. A.* Svad'ba Lzhedmitriia (Wedding of False Dmitry) // *Trudy otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury Akademii Nauk Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (Pushkinskii dom)* (Proceedings of the Department of Old Russian Literature at the Institute of Russian Literature of the USSR Academy of Sciences (Pushkin House)). 1997. Tom 50. P. 404–425.]
- Успенский 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и Патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. [*Uspenskiy B. A.* Tsar' i Patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaia model' i ee russkoe pereosmyslenie) (The Tsar and the Patriarch: the charisma of power in Russia (the Byzantine model and its Russian rethinking)). Moscow, 1998.]
- Устрялов 1859 — *Устрялов Н. Г.* Сказания современников о Дмитриии самозванце. СПб., 1859. Ч. 1. [*Ustrialov N. G.* Skazaniia sovremennikov o Dimitrii samozvantse (Tales of contemporaries about Dimitry impostor). Saint Petersburg, 1859. Chast' 1.]
- Филарет (Гумилевский), архиеп. 2001 — *Филарет (Гумилевский) архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах. М., 2001. [*Filaret (Gumilevskiy) archbishop.* Istoriia Russkoi Tserkvi v piati periodakh (The History of the Russian Church in Five Periods). Moscow, 2001.]
- Фролов 1979 — *Фролов С. В.* «Иного переводу Лукошково». Опыт исследования // ТОДРЛ. 1979. Т. 34: Куликовская битва и подъем национального самосознания. С. 351–356. [*Frolov S. V.* “Inogo perevodu Lukoshkovo”. Opyt issledovaniia // *Trudy*

- otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury Akademii Nauk Sotuzia Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik (Pushkinskii dom) (Proceedings of the Department of Old Russian Literature at the Institute of Russian Literature of the USSR Academy of Sciences (Pushkin House)). 1979. Tom 34: Kulikovskaia bitva i pod'em natsional'nogo samosoznaniia. P. 351—356.]
- Шульц 2001 — Шульц Э. Лжедмитрий I и Патриарх Игнатий. М., 2001. [Shul'ts E. Lzhedmitrii I i Patriarkh Ignatii (False Dmitry I and Patriarch Ignatius). Moscow, 2001.]
- Шумилов 1971 — Шумилов В. Н. Государственное древлехранилище хартий и рукописей. М., 1971. [Shumilov V. N. Gosudarstvennoe drevlekhranishche khartii i rukopisei (The State department of charters and manuscripts). Moscow, 1971.]
- Эйльбарг 2015 — Эйльбарг Н. В. Семья Марины Мнишек: несостоявшиеся правители России. СПб., 2015. [Eilbart N. V. Sem'ia Mariny Mnishek: nesostoiavshiesia praviteli Rossii (Family of Marina Mnishek: the failed rulers of Russia). Saint Petersburg, 2015.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Архив П. М. Строева 1917 — Архив П. М. Строева. Пг., 1917. Ч. 1, 2 (РИБ 35). [Arkhiv P. M. Stroeua (Archive of P. M. Stroeuv). Prague, 1917. Chast' 1, 2 (Russkaia istoricheskaia biblioteka 35).]
- Бельский летописец 1978 — Бельский летописец // ПСРЛ. 1978. Т. 34. С. 238—271. [Bel'skii letopisets // Polnoe sobranie russkikh letopisei (Complete collection of Russian annals). 1978. Tom 34. P. 238—271.]
- Временник... 2004 — Временник Ивана Тимофеева. СПб., 2004. [Vremennik Ivana Timofeeva (Timofeev's annals). Saint Petersburg, 2004.]
- Досифей, архим. 1847 — Досифей, архим. Летописец Соловецкий на четыре столетия, от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 гг. М., 1847. [Dosifei, archimandrite. Letopisets Solovetskii na chetyre stoletia, ot osnovaniia Solovetskogo monastyria do nastoiashchego vremeni, to est' s 1429 po 1847 gg. (The chronicles of Solovki for four centuries, from the foundation of the Solovki Monastery to the present day, that is, from 1429 to 1847). Moscow, 1847.]
- История о первом Патриархе Иове... 1912 — История о первом Патриархе Иове Московском и всяя России (По Старицкому списку) / Под ред. и с предисл. А. Н. Вершинского. Старица, 1912. [Istoriia o pervom Patriarkhe Iove Moskovskom i vseia Rossii

- (Po Staritskomu spisku) (The story of the first Patriarch of Job of Moscow and All Russia (According to the Staritsky List)) / Pod redaktsiei i s predisloviev A. N. Vershinskogo. Staritsa, 1912.]
- Книги переписные... 1911 — Книги переписные Успения Пречистыя монастыря, что в Старице на посаде у Волги на берегу // Тверская старина. 1911. № 10—11. С. 35—40. [Knigi perepisnye Uspeniia Prechistyiia monastyria, chto v Staritse na posade u Volgi na beregu (Census book of the Assumption of the Most Pure Monastery, which is in Staritsa on the land near the Volga on the shore) // Tverskaia starina (Tver antiquities). 1911. № 10—11. P. 35—40.]
- Мазуринский летописец 1968 — Мазуринский летописец // ПСРЛ. 1968. Т. 31. С. 11—179. [Mazurinskii letopisets (Mazurinsky chronicle) // Polnoe sobranie russkikh letopisei (Complete collection of Russian annals). 1968. Tom 31. P. 11—179.]
- Материалы для истории Рязанской иерархии 1879 — Материалы для истории Рязанской иерархии // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1879. № 12. С. 311—312. [Materialy dlia istorii riazanskoi ierarkhii (Materials for the history of the Ryazan hierarchy) // Pribavleniia k riazanskim eparkhial'nym vedomostiam (Additions to the diocesan news of Ryazan). 1879. № 12. P. 311—312.]
- Новый Летописец 1910 — Новый Летописец // ПСРЛ. 1910. Т. 14. С. 23—154. [Novyi Letopisets (New Chronicle) // Pribavleniia k riazanskim eparkhial'nym vedomostiam (Additions to the diocesan news of Ryazan). 1910. Tom 14. P. 23—154.]
- Оболенский 1853 — Оболенский К. М. Новый летописец // ВМОИДР. 1853. Кн. 17. 2. Материалы. С. 1—212. [Obolensky K. M. Novyi letopisets (New Chronicle) // Vremennik Moskovskogo obshchestva istorii i drevnostei rossiiskikh (The journal of the Moscow Society of History and The journal of the Moscow Society of history and antiquities of the Russia). 1853. Kniga 17. 2. Materialy. P. 1—212.]
- Памятники Смутного времени 1872 — Памятники, относящиеся к Смутному времени. СПб., 1872 (РИБ 1). [Pamiatniki, odnosiaschiesia k Smutnomu vremeni (Monuments related to the Time of Troubles). Saint Petersburg, 1872 (Russkaia istoricheskaia biblioteka 1).]
- Памятники Смутного времени 1891 — Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. СПб., 1891 (РИБ 13). [Pamiatniki drevnei russkoi pis'mennosti, odnosiaschiesia k Smutnomu vremeni (Monuments of ancient Russian writing, related to the Time of Troubles). Saint Petersburg, 1891 (Russkaia istoricheskaia biblioteka 13).]

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ (ВЕРЕТЕННИКОВ)

- Пискаревский летописец 1978 — Пискаревский летописец // ПСРЛ. 1978. Т. 34. С. 31–220. [Piskarevskii letopisets (Piskarevsky chronicle) // Pribavleniia k riazanskim eparkhial'num vedomostiam (Additions to the diocesan news of Ryazan). 1978. Tom 34. P. 31–220.]
- Сборник актов XIV–XVII вв. 1875 — Сборник различных актов XIV–XVII вв. СПб., 1875 (РИБ 2). [Sbornik razlichnykh aktov XIV–XVII vekov (Collection of various acts of the XIV–XVII centuries). Saint Petersburg, 1875 (Russkaia istoricheskaia biblioteka 2).]
- Сказание Авраамия Палицына 1955 — Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста и коммент. О. А. Державиной, Е. В. Колосовой. М. — Л., 1955. [Skazanie Avraamiia Palitsyna (The Legend of Abrahami Palitsyn) / Podgotovka teksta i kommentarii O. A. Derzhavinoi, E. V. Kolosovoi. Moskow — Leningrad, 1955.]
- Собрание государственных грамот... 1819 — Собрание государственных грамот и договоров. М., 1819. Ч. 2. [Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov (Collection of state certificates and contracts). Moscow, 1819. Chast' 2.]
- Требник 1639 — Требник. М., 1639. [Trebnik (Book of needs). Moscow, 1639.]
- Хроники Смутного времени 1998 — Хроники Смутного времени. М., 1998. [Khroniki Smutnogo vremeni (Chronicles of the Time of Troubles). Moscow, 1998.]
- Царский титулярник 2007 — Царский титулярник. Кн. 1. Титулярник 1672 г. М., 2007. [Tsarskii tituliarnik. Kniga 1. Tituliarnik 1672 goda (The royal titular. Book 1. The titular of 1672). Moscow, 2007.]

Abstract

Macarius (Veretennikov), archimandrite. Patriarch Ignatius: delivered by an impostor

This article is a historical essay telling about the fate of one of the direct participants in the events of the Time of Trouble — Patriarch Ignatius. Recognizing the royal rights of the impostor, he soon himself was called to the patriarchate by False Dmitry. The A. of the article cites historical evidence of this character, poorly studied in historiography, and the evaluation of the activities of Patriarch Ignatius, given to him by contemporaries and subsequent historians of the Church. The conclusion of the article states that in Moscovite Rus', the attitude towards Patriarch Ignatius was unambiguously negative.

Keywords: Time of Troubles, Russian Orthodox Church, Commonwealth, False Dmitry, Patriarch Ignatius, Pope of Rome.

Р. М. КОНЬ

БРАКИ С ИНОСЛАВНЫМИ
И СЕКТАНТАМИ В РОССИИ
ПО ДОКУМЕНТАМ ПОДГОТОВКИ
ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 ГОДОВ

УДК 265.53

Аннотация

В настоящей статье анализируется проблема допустимости в Русской Православной Церкви заключения браков между православными и инославными, а также сектантами и возможности участия инославных и сектантов в церковном Таинстве Брака. Данный вопрос рассматривается на материалах Особого Совещания по делам веры (1905), «Отзывов епархиальных епископов на церковные реформы», Предсоборного Присутствия (1906) и Предсоборного Совета (1917). Исторический и экклесиологический контекст проблемы обусловлен изменением церковно-государственных отношений в Российской империи с 1905 г. и отказом государства от взятых на себя прежде обязательств охранять права православного супруга и детей в смешанном браке, а также подготовкой проекта церковного документа о браке с инославными и сектантами для Поместного Собора 1917–1918 гг. Особый интерес представляет подход, предложенный некоторыми участниками дискуссии, среди которых были новомученики и будущий патриарх Сергей (Страгородский). Этот новый подход к заключению браков с инославными и сектантами представлял собой альтернативу закону, навязанному Церквью государством в 1720 г. Новую позицию впоследствии поддержал прот. И. Мейендорф.

Ключевые слова: Таинство Брака, экклесиология, канон, инославие, секта, Поместный Собор, предание, новомученики, Особое Совещание по делам веры, «Отзывы епархиальных епископов на церковные реформы», Предсоборное Присутствие, Предсоборный Совет.

Откровенно говоря, я не знаю, каким образом можно оправдать это венчание [с инославным], каким образом можно преподавать церковное Таинство неправославному.

*Патриарх Московский и всея Руси
Сергий (Страгородский)*

Брак [с инославным] рассматривается как измена таинственной благодати, которая получена от Церкви в крещении, а это фактически несовместимо с принадлежностью к Церкви.

Протоиерей Иоанн Мейендорф

ВВЕДЕНИЕ

Браки православных с неправославными христианами были, есть и будут, и никто не может решить за самих людей, с кем им сочетаваться в браке и создавать семью. Вопрос лишь в том, как объяснить с богословской и канонической точки зрения участие инославного и сектанта (еретиков) в церковном Таинстве Брака. Таинства существуют в Церкви и для членов Церкви, поэтому неправославные в Таинствах участвовать не могут. Тем не менее в России Священный Синод с 1721 г. формально разрешил бракосочетание с инославными через чинопоследование Таинства Брака¹, несмотря на то, что инославные конфессии исповедуют множество ересей² и общения с ними в Таинствах быть не может.

¹ Красножен 1903. С. 126.

² Иерусалимский Собор 1443 г., Константинопольский Собор 1484 г. рассматривали католиков как еретиков. Собор 1484 г. постановил принимать их через миропомазание, т. е. как еретиков (см.: Опарина 2010). В России католические заблуждения рассматривались как ересь участниками Предсоборного Присутствия: «Так как одною из главных причин отпадения православных в латинство является неправильный взгляд многих из них на католичество, как на одинаковое будто бы с православным исповедание, то приходским

Дискуссия о том, почему православные заключают браки с инославными, а также миссионерско-пастырские рекомендации по поводу жизни в таком браке не входят в задачу данной статьи.

1. БРАКИ С ИНОСЛАВНЫМИ ДО XVIII ВЕКА

В России до начала XVIII в., в соответствии с православной эkklesiологией и канонами, инославные-еретики в Таинстве Брака не участвовали, за редким исключением представителей политической элиты, — и это отдельный вопрос. Впервые эта норма церковной жизни была нарушена указом Святейшего Синода от 23 июня 1721 г.³ и последовавшим в том же году разъяснением о законности брака с инославными в обнародованном Священным Синодом от 18 августа 1721 г. «Послании Святейшего Синода к православным. О беспрепятственном им вступлении в брак с иноверцами»⁴.

Поводом к разрешению браков с инославными послужило желание российского государства привлечь к работам в горном деле пленных шведов-лютеран, «понеже в чужих краях в рудных делах гораздо искусных людей достать трудно»⁵, которые согласились при условии, чтобы им позволили жениться на русских женщинах за отсутствием лютеранок

священникам внушается проводить в своих проповедях ту точку зрения, что католичество есть ересь и что оно совершенно отдельное от православия исповедание, и напоминать им, что совместная молитва с католиками подлежит церковному запрещению» (Журнал № 18 заседания от 1, 2, 5 мая 1906 г. VI и VII отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906—1907. Т. 2. С. 240). На этом заседании присутствовали, в частности, архиеп. Финляндский Сергей (Страгородский) (будущий Патриарх), архиеп. Волынский Антоний (Храповицкий), проф. Н. Н. Глубоковский. Архиеп. Ярославский Иаков полагал, что еретиками их называть нельзя, поскольку ни один Вселенский Собор их не осудил.

³ ПСЭРИ. Т. 5. № 3798.

⁴ ПСЭРИ. Т. 5. № 3814.

⁵ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906—1907. Т. 4. С. 2.

в Сибири⁶. Священный Синод, «находясь под давлением светской власти, по доношению Берг-Коллегии»⁷ разрешил шведам-лютеранам такие браки через чинопоследование Таинства Брака. Таким образом, светская власть вмешалась в богословие Церкви и ее жизнь.

Это решение Синода объяснялось и до сих пор преподносится как снисхождение к православной стороне в браке, однако подобная интерпретация при ретроспективном подходе нуждается в уточнении. Священный Синод, разрешая браки с инославными, выразил заботу не столько о православной стороне, сколько 1) уступил государству и 2) сделал снисхождение к плотским потребностям пленных, хотя и вполне естественным... Архиеп. Волынский Антоний (Храповицкий) прямо указывал, что «в 1721 г. Священный Синод поступил неискренно и даже неправильно. При этом Синодом было сделано облегчение собственно для шведских пленных»⁸. В дальнейшем, возможно, были ситуации, когда православные вступали в браки с инославными, и в первую очередь предполагалась именно такая пастырская забота о чадах Церкви, но она не была исходной мотивацией Священного Синода...

В обоснование брака с еретиками синодальное Послание ссылается на ап. Павла: «*Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?*»⁹ и ап. Петра: «*Жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были*»¹⁰, но эти тексты относятся к браку, заключенному, когда оба супруга были язычниками, а затем один из них обратился к православию, и к данной ситуации неприменимы.

⁶ Красножен 1903. С. 126.

⁷ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 2.

⁸ Там же. С. 31.

⁹ 1 Кор. 7, 16.

¹⁰ 1 Пет. 3, 1.

Вместе с тем Послание Священного Синода не упоминает заповедь ап. Павла о вступлении в брак *только в Господе*¹¹, то есть только с православными. В нем нет ни одной ссылки на правила Вселенских и Поместных Соборов (10-е и 31-е Лаодикийского, 30-е Карфагенского, 14-е Халкидонского, 72-е Трульского), запрещающие брак с еретиками, но мимоходом сказано, что прежде такие браки запрещались из-за опасения соращения в ересь¹², а это представляется весьма узким пониманием этих правил, исходивших из православной эkkлесиологии, не предполагающей участие еретиков в Таинствах Церкви.

Зато текст Послания содержит обилие ссылок на Ветхий Завет и случаи из византийской и российской жизни, когда такие браки имели место среди политических элит своего времени.

Ни в Указе от 23 июня 1721 г., ни в Послании от 18 августа 1721 г. не устанавливалось конкретных требований относительно содержания веры неправославной стороны, например признание Крещения еретиков, лишь отмечалось, что они должны быть христианами¹³. От инославного требовалось не чинить препятствий православному в исповедании веры, и дети от таких браков должны воспитываться

¹¹ 1 Кор. 7, 39.

¹² «И от сих доводов известуемся, что когда полагаются запрещения, дабы верное лице с неверным или со иноверным не брачилось; тогда не просто брак их запрещается, аки бы сам собою был он беззаконный, но токмо для некоего бедства, таковому браку следовати могущаго: наипаче же, дабы верное лице не соратилось к зловерию невернаго или иновернаго своего подружия» («Послание Святейшаго Синода к православным. О безпрепятственном им вступлении в брак с иноверцами» от 18 августа 1721 г.).

¹³ «Браки с неверными или с иноверными, то есть с Христианами, но в неких догматах нам несогласными». Под иноверными понимаются здесь латиняне и лютеране, а не секты, вышедшие из них: «Католицкаго так и Августинскаго, то есть Лютерскаго, исповедания, не противляющимся духовным пастырем» (Послание Святейшаго Синода к православным. О безпрепятственном им вступлении в брак с иноверцами» от 18 августа 1721 г. // ПСЗРИ. Т. 5. № 3814).

в православии. Браки же должны были венчаться только в Православной Церкви¹⁴.

В отличие от браков с инославными, браки с сектантами (с последователями русских сект, со штундистами) запрещались. Указами Священного Синода от 18 августа 1821 г. и от 28 февраля 1858 г. браки с сектантами допускались только при условии принятия ими православия через Таинство Крещения до совершения Таинства Брака¹⁵.

Ситуация относительно браков с сектантами радикально изменилась для Церкви после обнародования Указа императора Николая II от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», который уравнивал в правах старообрядцев и всех сектантов с инославными при заключении браков: «п. 11. Уравнять в правах старообрядцев и сектантов с лицами инославных исповеданий в отношении заключения ими с православными смешанных браков»¹⁶. Причем никаких требований к вере сектантов указ не предъявлял.

Тем самым в 1905 г. государство в очередной раз вмешалось в учение и жизнь Церкви, поставив ее перед необходимостью венчать и регистрировать православных с сектантами, поскольку иной формы брака в империи для православных не было. При этом оно не предъявляло каких-либо требований к вероучению сектантов и старообрядцев, которое, как правило, решительно отличалось от веры Церкви и, кроме того, не требовало предварительного присоединения еретиков к Церкви.

С момента обнародования этого указа вопрос браков с сектантами стал исключительно вопросом Церкви. Первой реакцией Синода, пытавшегося упорядочить браки с сектантами, стало Определение от 26 октября 1905 г., которым проблема смешанных браков спускалась

¹⁴ Указ Св. Синода от 23 июня 1721 г.

¹⁵ Эта норма оставалась действующей после 1905 г. См.: Красножен 1913. С. 125–126. Примеч. 2.

¹⁶ Указ «Об укреплении начал веротерпимости» // Красножен 1909. С. 12–13.

на епархиальный уровень путем предоставления права удовлетворения ходатайств по ним епархиальному архиерею¹⁷.

Государство взяло курс на отделение от Церкви в вероисповедных вопросах, однако связь с Церковью до конца оно не разрывало и признавало за ней первенствующее право перед иными конфессиями и верами¹⁸. Более решительные шаги сделать было нельзя, не опрокинув весь уклад жизни православной империи.

Светские власти не останавливались на достигнутом. В 1906 г. «правительство П. А. Столыпина разработало семь законопроектов о свободе совести, один из которых — «О семейственных правах» — предусматривал следующие изменения: разрешались браки христиан с нехристианами, но только совершенные по христианскому обряду; устанавливалось правило, что если один из брачующихся был православным, то венчание производилось только по православному обряду, а во всех остальных случаях (кроме браков с сектантом) венчание происходило по правилам веры жениха или невесты по их соглашению; отменялись подписки о вере детей, рожденных

¹⁷ Определения Святейшего Синода от 26 октября — 9 ноября 1905 г. // Сборник о смешанных браках 1906. С. 453–454.

¹⁸ «П. А. Столыпин, излагая в 1907 г. свои соображения по поводу реформирования законодательства о смешанных браках, четко обозначил основной принцип, которым руководствовалась российская власть при разрешении коллизий между правилами различных конфессий. Он исходил из того постулата, что «Россия есть государство правовое, но вместе с тем и христианское, признающее, наряду с широкою веротерпимостью и свободой совести, первенствующее и господствующее положение за Православною Церковью». Поэтому «в случае столкновения правил христианской религии с требованиями нехристианских или языческих учений, законодательство Российского государства, как государства христианского, должно отдать предпочтение первым. При противоречии канонов Православной Церкви правилам других инославных христианских исповеданий закон, в силу господствующего значения в нашем отечестве православной религии, обязан поддержать первые; наконец, в случае разногласия между признанными государством и пользующимися особою его защитой исповеданиями с отдельными, лишь допускаемыми вероучениями и сектами, решающий голос должен быть присвоен первым»» (Амбарцумов 2013).

в смешанных браках. Данный законопроект был внесен на рассмотрение II-й, а затем III-й Государственной думы, однако так и не был принят»¹⁹.

Политические перемены, коснувшиеся области брачного законодательства, вызвали глубокое недоумение и замешательство среди православного епископата и побудили заняться проблемой браков с инославными и сектантами в новом правовом поле. Обсуждение этой темы привело к постановке вопроса на более высоком уровне: а допустимы ли вообще браки с инославными и сектантами?

Отношение Священного Синода, православного епископата и мирян к указу «Об укреплении начал веротерпимости» и новым проектам в области брачного законодательства отражено в выступлении представителей Церкви на Особом совещании по делам веры, учрежденном светской властью в 1905 г., в «Отзывах епархиальных епископов на церковные реформы», в работе Предсоборного Присутствия (1906 г.) и Предсоборного Совета (1917 г.). Совет Поместного Собора 1917–1918 гг. и сам Собор по обстоятельствам времени этой темы напрямую не касались.

2. БРАКИ С ИНОСЛАВНЫМИ ПОСЛЕ ХVIII ВЕКА

2.1. Тема браков с инославными в работе

Особого совещания по делам веры

Официальную позицию Священного Синода представил на совещании товарищ обер-прокурора Святейшего Синода И. И. Остроумов. Он отметил, что такие браки в Церкви были однозначно запрещены Вселенскими и Поместными Соборами и «запрещены они и теперь во всех четырех Православных Патриархатах и в Румынии. В Королевстве Греческом... в 1881 г. такие браки были разрешены законом»²⁰ В Русской

¹⁹ Дорская 2015. С. 31.

²⁰ Записка по вопросу о смешанных браках (Подана в Особое Совещание членом оного, товарищем обер-прокурора Святейшего Синода И. И. Остроумовым) // Сборник о смешанных браках 1906. С. 507.

Церкви «в первый раз отступление от общей практики допущено было в 1721 г... указом Святейшего Синода от 23 июня... с этого времени канонический принцип недозволительности смешанных браков утерял у нас прежнюю безусловно обязательную силу»²¹. Другими словами, он признал за Поместной Церковью право отменять решения Вселенского Собора... Мышление синодального чиновника всецело определялось оправданием государственных интересов...

*2.2. Проблема браков с инославными
в «Отзывах епархиальных архиереев
по вопросу о церковной реформе»*

Священный Синод 27 июля 1905 г. разослал епархиальным епископам циркуляр за № 3542 с перечнем вопросов об их видении жизни Церкви в условиях нового закона, регулирующего ее деятельность, деятельность инославных конфессий, старообрядцев и сект. В нем не оказалось вопроса о браках с инославными и сектантами. Синод, видимо, не считал их реальной проблемой, но в ответах некоторые правящие епископы сами подняли эту тему²². Из 79 отзывов только 9 подняли вопрос о браках с инославными и сектантами.

²¹ Записка по вопросу о смешанных браках (Подана в Особое Совецание членом онаго, товарищем обер-прокурора Святейшего Синода И. И. Остроумовым) // Сборник о смешанных браках 1906. С. 507–508.

²² «На рассмотрение будущего Всероссийского Поместного Собора, нам кажется, следует внести вопрос о так называемых “смешанных браках”» ([Отзыв] № 23, преосвященного Константина, еп. Самарского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 565). «Вторым важным вопросом, по которому можно желать разъяснения Собора, является вопрос... о смешанных браках православных с иноверцами и особенно с теми из раскольников, которые к Православной Церкви и совершаемым в ней Таинствам относятся с самым крайним отрицанием» ([Отзыв] № 69, преосвященного Аркадия, еп. Рязанского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 2. С. 745).

В отзывах отмечался насильственный характер введения государством в Церкви браков с инославными-еретиками²³. Большинство высказавшихся по данному вопросу епископов настаивало на отказе от браков с инославными, поскольку эти браки стали использоваться католиками и сектантами для прозелитизма среди православных.

Кроме того, Церковь через такие браки «толкается на дальнейшее противоречие с каноническими постановлениями Вселенских и Поместных Соборов, решительно воспреещающих браки православных с еретиками... Наконец, как может Церковь сообщать в таинствах Божественную благодать тому, кто признает ее за Церковь не Христову, а антихристову?»²⁴

Большинство отзывов было против браков с инославными, но два архиерея просили вынести на Собор решение по смешанным бракам²⁵.

2.3. Предсоборное Присутствие 1906 года о браках с инославными

В 1906 г. обсуждение проблемы браков с инославными-еретиками и сектантами шло одновременно с обсуждением в правительстве, в рамках VI и VII Отдела Предсоборного Присутствия. Тема оказалась столь актуальной, что этот вопрос вынесли на совместное заседание III, VI и VII-го Отделов Предсоборного Присутствия.

Участники дискуссии отмечали, что церковное законодательство о смешанных браках «отразило на себе все крупные перемены в на-

²³ «Во время Петра I, под давлением светской власти, в русской Церкви введены смешанные браки православных с иноверцами» ([Отзыв] № 8, преосвященного Стефана, еп. Могилевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 146; [Отзыв] № 79, преосвященного Иакова, архиеп. Ярославского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 2. С. 1005).

²⁴ [Отзыв] № 30, преосвященного Флавиана, митр. Киевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 717.

²⁵ [Отзыв] № 79, преосвященного Иакова, архиеп. Ярославского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 2. С. 1005.

строениях государственной политики»²⁶ и все изменения в вопросе о смешанных браках «зависели исключительно от государственной власти, которая, когда и насколько ей было угодно, склонялась то в ту, то в другую сторону, не считаясь со взглядами Православной Церкви», «причем здесь всегда преобладающее значение имели колебания политические»²⁷, «государственная власть в этом вопросе не стеснялась в его разрешении мнением Церкви, а сообразовывалась единственно с политическими расчетами, нередко в явный ущерб Церкви»²⁸.

Почему это было возможным, сами участники не обсуждали, но в канун революции, в условиях большей свободы, митр. Тифлисский Платон на Пятом миссионерском съезде (25 июля — 5 августа (ст. ст.) 1917 г.), сопоставляя взаимоотношения Церкви и государства в России с отношением англикан и светской власти в США, заявил: «Мы слишком пассивны, мягкотелы»²⁹. Об униженном положении Церкви в России говорил на этом же съезде и мч. Николай Варжанский: «Началась наша слабость и индифферентизм со времени Петра Великого, когда в Русской Церкви Патриарха заменил бравый поручик в роли обер-прокурора... мы теряем под собою почву и стараемся подлаживаться... мы боимся осудить ересь латинства»³⁰.

Итак, светская власть в лице православного императора деформировала церковную жизнь, лишив Церковь патриаршества, и, в частности, вмешалась в учение Церкви о Таинствах, заставив ее допустить к участию в Таинстве Брака еретиков. Государство бра-ло на себя обязательства охранять православную сторону в браке

²⁶ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 2.

²⁷ Там же. С. 13.

²⁸ Там же. С. 22.

²⁹ Деяния 1917. С. 5.

³⁰ Там же. С. 15.

и защищать ее веру³¹, но указом о веротерпимости оно слагало их с себя, а поэтому и Церкви, как полагали некоторые участники Предсоборного Присутствия, следует возвратиться к соблюдению канонov со всей строгостью.

В ходе дискуссии о возможности браков с инославными мнения разделились. Можно выделить четыре подхода к данной проблеме: 1) браки с еретиками непозволительны; 2) браки с еретиками непозволительны с канонической точки зрения, но в качестве исключения из правил допустимы при условии, что инославный обязуется соблюдать права православной стороны и не чинить ей препятствия в исповедании ее веры, и дети от такого брака должны быть крещены в Православной Церкви и воспитываться в православной вере³²; 3) браки с еретиками непозволительны, но по икономии допустимы; 4) браки с еретиками позволительны с догматической и канонической точки зрения.

В отношении оформления обязательств инославной стороны некоторые участники Предсоборного Присутствия предлагали брать с инославной стороны письменное подтверждение не препятствовать православной стороне исповедовать свою веру и воспитывать в ней детей, остальные считали это лишним³³.

³¹ «Если наше синодальное управление, в свое время находясь под давлением светской власти, допустило отклонение от строгости церковного правила, то лишь под неперенным условием, что Православная Церковь не потерпит от этого никакого ущерба... Это был своего рода договор, в котором Церковь делала уступку государству, а это последнее обеспечивало Церковь от невыгодных для нее последствий этой уступки. Если теперь мы находимся накануне отказа со стороны государства от исполнения принятого им на себя перед Церковью обязательства то этим самым и Церковь вынуждает отказаться от сделанной ею уступки и возвратиться к соблюдению ее канонического учения во всей его строгости и чистоте» (Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 27–28).

³² Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 80.

³³ Там же. С. 26–27.

Миссионер И. Г. Айвазов счел невозможным увязывать вопрос о допустимости брака между православным и инославным с требованием воспитания детей в православной вере, поскольку «вопрос о браке является самостоятельным и должен быть решен сам по себе», следовательно, вопрос о детях не может быть необходимым условием брака³⁴.

Ниже будут подробнее рассмотрены указанные подходы к проблеме браков с инославными.

2.3.1. Браки с инославными не допустимы

Отрицательно отнеслись к браку с инославными все участники совместного заседания VI-го и VII-го Отделов с участием архиеп. Финляндского Сергия (Страгородского) и архиеп. Волынского Антония (Храповицкого) и некоторые участники III-го Отдела.

Архиеп. Антоний выступил против смешанных браков, ставших к этому времени средством прозелитизма со стороны католиков и лютеран: «Главную причину для распространения среди православных католичества и лютеранства составляют смешанные браки»³⁵, поэтому он считал необходимым вернуться к законодательству о браках с инославными до 1905 г. Его предложение было поддержано всеми участниками заседания VI-го и VII-го Отделов, признавшими, что такими браками наносится «страшный вред... интересам Церкви и ее миссии»³⁶, и выразившими опасение, что в связи с принятием закона о веротерпимости 1905 г. этот вред «будет еще шире и сильнее, [поэтому] таковые браки должны быть воспрепятствованы»³⁷.

³⁴ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 42.

³⁵ Журнал № 18 заседания от 1, 2, 5 мая 1906 г. VI и VII отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 2. С. 241.

Иерусалимский Собор 1672 г. объявил протестантов еретиками, об этом же 2-й член Послания Восточных Патриархов 1723 г.

³⁶ Журнал № 18 заседания от 1, 2, 5 мая 1906 г. VI и VII отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 2. С. 245.

³⁷ Там же. С. 245.

Браки с инославными были не обоснованы, по мнению архиеп. Сергия, ни догматически, ни канонически.

*2.3.2. Браки с инославными непозволительны,
но в качестве исключения допустимы*

В пользу допуска инославных-еретиков к Таинству Брака в виде исключения высказался архиеп. Ярославский Иаков, он считал, что браки с еретиками непозволительны, но такое «требование... осуществимо лишь при идеальных условиях»³⁸, а Церковь живет в иных условиях, поэтому браки с инославными можно допустить, и для этого имеются догматические и канонические основания. Вероучительным основанием для браков с еретиками он рассматривал апостольские тексты 1 Кор. 7, 12–13 и 1 Пет. 3, 1, в которых говорится об освящении брака, заключенного верным с неверующим, поэтому «новозаветное учение... в уважительных случаях... признает допустимым и смешанный брак в надежде спасения неверующего супруга верующим»³⁹. Ему возразил миссионер И. Г. Айвазов, указав, что эти ссылки некорректны, поскольку у ап. Павла речь шла о лицах, вступивших в брак до того, как один из супругов обратился в христианство⁴⁰.

Признавая, что каноны требуют абсолютного запрета на браки с еретиками, архиеп. Иаков не считал возможным применить эти каноны к инославным, потому что Вселенский Собор не высказался об их еретичестве. Кроме того, Трулльский Собор имел в виду еретиков-фанатиков, исключавших апостольскую надежду на спасение⁴¹. Действительно, Вселенский Собор не высказался по этому вопросу, но к началу XX в. было несколько соборных осуждений католических нововведений как ереси, не говоря уже о подавляющем большинстве высказываний святых отцов.

³⁸ Протокол № 2. Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 55.

³⁹ Там же. С. 56.

⁴⁰ Там же. С. 55–57.

⁴¹ Там же. С. 57.

Догматические доводы в пользу брака с инославными нашел проф. Н. Н. Глубоковский⁴². Слова ап. Павла «свободна выйти за кого хочет»⁴³ в исключительных случаях, по мнению Н. Н. Глубоковского, можно толковать в пользу брака с неправославным⁴⁴. И он также считал, что ап. Петр «прямо признает брак жены-христианки с язычником»⁴⁵, указывая на фрагмент 1 Пет. 3, 1. Учитывая эти соображения, он полагал допустимыми браки с еретиками при условии, что жена будет верна Церкви и будет оказывать влияние на мужа, а дети будут воспитываться в православии. Для такого сложного брака потребны «нарочитые благословения, причем нельзя возбранять, чтобы при них присутствовала и иноверная половина, добровольно и по совести принимающая вышеуказанные условия»⁴⁶. Однако эти тексты относятся к браку только с православными...

2.3.3. Браки с инославными Церковь воспрещает, но по икономии допускает

Этот подход признавал недопустимость браков с инославными и, соответственно, действительность канонов, запрещающих браки с еретиками, но предлагал сделать исключение без каких-либо догматических обоснований (поскольку их не было), лишь по соображениям икономии, предпочтя ее акривии, оказав снисхождение к православной стороне в браке⁴⁷. Но такое понимание икономии здесь вряд ли уместно, скорее, неуместно.

Принцип икономии может использоваться в отношении церковных лиц и инославных-еретиков. В вопросе брака икономия для церковных

⁴² Протокол № 2. Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 43–49.

⁴³ 1 Кор. 7, 39.

⁴⁴ Протокол № 1. Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 44.

⁴⁵ Там же. С. 47.

⁴⁶ Там же. С. 48.

⁴⁷ Там же. С. 71–72.

лиц возможна в следующих случаях: 1) если супруги до брака не были православными, а затем один из них обратился в православие и остается в браке, то Церковь разрешает верному участие в церковной жизни; 2) при несоответствии брачующихся требованиям (например, по возврату, родству и проч.), может быть дано в определенных границах разрешение на брак; 3) когда православная сторона заключает брак с неправославной стороной и такой брак регистрируется в соответствующих государственных органах, тогда полагается епитимия (14-е правило Халкидонского Собора), но она (епитимия) может не налагаться или налагаться в незначительной мере.

Для инославных икономия используется при определении способа присоединения к Церкви, но не предполагает допуска к Таинствам без присоединения к ней.

Сторонники икономийного подхода фактически предлагали отменить епитимию для православного, вступившего в брак с еретиком, и позволить еретика, пребывающему вне Церкви, участвовать в церковном Таинстве Брака без его присоединения к Церкви при условии исповедания основных догматов христианства и правильного совершения Крещения. Такой практики Церковь никогда не знала, о чем заявил проф. М. Е. Красножен: «Брак, по понятию Православной Церкви, есть Таинство. Какое же участие может иметь или даже может ли быть допущено к участию в Таинстве лицо, не принадлежащее к Церкви?»⁴⁸

Ответ был дан в том смысле, что икономия распространяется только на православную сторону, инославный, хотя и участвует в чинопоследовании Таинства (то есть присутствует), на самом деле в Таинстве не участвует, но при этом он допускается к этому браку, поскольку удовлетворяет требованиям, предъявляемым для тех, кто присоединяется к Церкви вторым чином, но без реального его присоединения... Но в таком случае и Таинство Брака не совершается, поскольку в нем участвуют двое, и молитвы возносятся о даровании благодати двоим брачующимся,

⁴⁸ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 38.

и в результате или Таинство превращается в обряд, или считается, что в православной экклесиологии действует магический принцип, не предполагающий личной веры в Таинство, или это уже иная экклесиология...

*2.3.4. Для браков с инославными
нет никаких препятствий*

На позиции изменяемости правил стоял преподаватель церковного права МДА проф. Н. А. Заозерский, не видевший ни догматических, ни канонических препятствий к бракам с инославными. Он исходил из деления канонов на: а) каноны о церковном устройстве и б) каноны о церковной дисциплине, к которым проф. Н. А. Заозерский относил 72-е правило; а поскольку дисциплинарные правила не имеют устойчивости, постольку браки с инославными можно разрешить⁴⁹.

И. Г. Айвазов счел мнение проф. Н. А. Заозерского неубедительным и привел доводы в пользу того, что 72-е правило Трульского Собора относится к вопросам веры, зафиксированным в канонах⁵⁰. В новозаветном браке двое становятся одной плотью в образ единства Христа с Церковью, которая есть Его Тело⁵¹. И союз мужа и жены «тайна велика»⁵², а не просто плотской союз мужчины и женщины, поэтому ап. Павел требует, чтобы брак был *только в Господе*⁵³, а не по плоти. Вне Тела Христова этот мистический союз невозможен, хотя другие его аспекты присутствуют. Следовательно, Таинство Брака возможно только в Церкви и участвовать в нем могут только православные. Допустить к Таинству неправославного означает извращать существо церковного Таинства и Таинств вообще.

⁴⁹ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 37.

⁵⁰ Там же. С. 41–42.

⁵¹ Еф. 5, 29–32; 1, 23.

⁵² Еф. 5, 32.

⁵³ 1 Кор. 7, 39.

Дисциплинарные правила регулируют условия допуска к участию в браке, и они, как не затрагивающие догматическое учение о браке, могут меняться, например предельный возраст допуска к браку — 60 лет (Священный Синод в XVIII в. установил возраст в 80 лет).

2.3.5. Решение проблемы браков с инославными в возвращении к Преданию Церкви

Наиболее удачным на заседаниях Предсоборного Присутствия было выступление архиеп. Финляндского Сергия (Страгородского). Он, во-первых, отверг апологию смешанных браков исходя того, что через эти браки принесли (в отдельных случаях) пользу для Церкви тем, что умножились ее члены. Принять этот довод в отсутствии объективной статистики было нельзя и, кроме того, сам принцип пользы в церковных делах может довести до оправдания крестовых походов...⁵⁴. Во-вторых, он предложил допустить браки с инославными, но не совершать над ними чинопоследование Таинства Брака, как это имело место в Японской православной миссии под руководством свт. Николая Японского.

Японская Церковь во время служения архим. Сергия насчитывала 25 тыс. православных, рассеянных среди 50 млн язычников. Найти для брака православного супруга было весьма непросто, и православные вступали в браки с язычниками-японцами. Иногда на таких православных налагались епитимии — и это в ситуации, когда, в буквальном смысле слова, на счету был каждый верный, а инославные миссионеры платили деньги за переход в их конфессию⁵⁵. Но «никакого церковного венчания при таких браках не могло быть, — отмечал архиеп. Сергий, — но я знаю случаи, когда у невесты-христианки перед тем, как ей идти в дом жениха-язычника (обряд венчания у них гражданский), служился в доме родителей просительный молебен — конечно, в отсутствие буду-

⁵⁴ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 58.

⁵⁵ Конь 2008. С. 286–287.

щего супруга-язычника... Так бывало в Японии, но то же может быть и всюду и везде... Другой вопрос, можно ли венчать браки, и, откровенно говоря, я не знаю, каким образом можно оправдать это венчание, каким образом можно преподать церковное Таинство неправославному, то есть лицу, которое по канонам не имеет права даже присутствовать при совершении этого Таинства»⁵⁶. «Церковь в этом случае, — по его мнению, — не может ни благословить, ни не благословить, она, скорее, лишь терпит такое сожителство православного с иноверцем в виду его неизбежности, прощает это сожителство, не налагает на него епитимии или налагает его в меньшей степени, сравнительно с тем, что положено по правилам, — и поступает Церковь так потому, что в этих условиях она имеет дело с постоянным брачным союзом, а не с беспорядочной связью»⁵⁷.

Исходя из своего опыта служения в Финляндии, архиеп. Сергей (Страгородский) подчеркнул, что «смешанные браки прямо являются источником отпадения от православия»⁵⁸. Его поддержал прот. С. Шлеев: «Двухсотлетняя история вопроса [браков с инославными] показывает, что перевес в смысле практическом был не на нашей стороне... одним из самых мощных орудий в руках иноверцев к соращению православных всегда были смешанные браки»⁵⁹.

Профессор Н. И. Ивановский также считал возможным совершать браки с неправославными без венчания в Церкви, согласно соборным правилам: «Желательно, чтобы смешанные браки православных с инославными не были венчаемы в Православной Церкви, согласно соборным правилам. Но при этом полагал бы ходатайствовать об узаконении таких браков иным установленным порядком, детей же обязать воспитывать в учении и правилах

⁵⁶ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 59.

⁵⁷ Там же. С. 67.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 65.

Православной Церкви»⁶⁰. Его поддержал прот. С. Шлеев, ссылаясь на развитие чина Брака. В то время, когда еще не было чинопоследования (молитвословий) при заключении брака, брак был соединен с Евхаристией и еретик к ней не допускался. На этом основании 14-го правила Халкидонского собора запрещало браки с еретиками только клирикам, которые не могли быть отлучаемы от Церкви, а миряне могли нести епитимию, поэтому «смешанные браки, можно, следовательно, допустить, но только без венчания»⁶¹. Аналогичное мнение высказал и В. М. Скворцов: Церковь, «идя на встречу государству», — как и 200 лет назад, — «признает за благо в крайнем случае для благословения таких браков [создать] новый, отличный от существующего обряд (но не Таинство) браковенчания»⁶².

Кроме того, совершение Таинства Брака с инославными затрагивало вопрос пастырской совести, противившейся нарушению учения и канонов Церкви.

3. БРАКИ С СЕКТАНТАМИ

3.1. Особое Совещание по делам веры о браках с сектантами

До 1905 г. браки с раскольниками (старообрядцами и сектантами) регламентировались статьей 33 тома X Свода законов и допускались после присоединения к Церкви. Указами Священного Синода от 18 августа 1821 г. и от 28 февраля 1858 г. браки с сектантами (штундистами, молоканами) допускались только при условии принятия ими православия через Таинство Крещения до совершения Таинства Брака⁶³. После 1905 г.

⁶⁰ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 70.

⁶¹ Там же. С. 63.

⁶² Там же. С. 32.

⁶³ Эта норма оставалась действующей после 1905 г. См.: Красножен 1913. С. 125–126. Примеч. 2.

государственная власть признала законным «отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение»⁶⁴ и уравнивала в вопросе брака старообрядцев и сектантов, за исключением изуверских толков, с «инославными исповеданиями»⁶⁵.

В связи с новым вероисповедным курсом государство учредило в 1905 г. Особое Совецание по делам веры для выработки нового закона о смешанных браках, в том числе и с сектантами, которые «должны были узакониваться через венчание в Православной Церкви». По данному вопросу свое мнение представил Совецанию В. М. Скворцов, он настаивал на том, чтобы по новому проектируемому правительством закону о смешанных браках допускать к венчанию с православными последователей тех сект, которые можно бы приравнять к инославным. Он обратил внимание на то, что согласно Указу от 1905 г. разрабатываемый закон не может распространяться на секты, которые Православной Церковью не признаются христианскими, отсюда не все секты могут быть приравнены к статусу инославных и, с другой стороны, не все последователи христианских сект могут быть допущены к Таинству Брака без предварительного присоединения к Церкви⁶⁶.

К нехристианским он относил секты, которые отрицают веру «в пришествие в мир Спасителя Господа нашего Иисуса Христа и Его Божественное достоинство... не приемлют водного крещения и отвергают все Его Божественное Учение о Церкви с ее Таинствами и установлениями»⁶⁷. Признакам нехристианских сект соответствовали хлысты, духовоборы, ильинцы-иеговисты и жидовствующие, поэтому их последователи

⁶⁴ Указ «Об укреплении начал веротерпимости» // Красножен 1909. С. 10.

⁶⁵ Там же. С. 12–13.

⁶⁶ «...Казалось бы, [закон] не должен простирается на те секты, последователи которых Православную Церковью не признаются христианами, а также на тех сектантов-еретиков, над которыми не может быть совершено по канонам и уставам Церкви, Таинство Венчания без соединения их с Церковью» (Сборник о смешанных браках 1906. С. 469).

⁶⁷ Там же. С. 469.

не могут быть допущены к Таинству Брака и таковых следует вначале присоединять к Церкви через Крещение, а затем допускать к венчанию.

Последователи христианских сект, исповедующие веру в Иисуса Христа как Господа и Спасителя, но не совершающие водного крещения (духовные молокане-уклеинцы и духовная штунда), не могут быть допущены к Таинству Брака, поскольку их Крещение не признается Церковью, а «совершение таинства брака над последователями таких сект, без присоединения их [к Церкви] через совершение Крещения, будет равносильным венчанию христианина с оглашенным»⁶⁸. В. М. Скворцов признает, что нельзя допускать к Таинствам того, кто неправильно учит о Крещении и пребывает вне Церкви.

К числу христианских сект, которые принимают основные христианские догматы и совершают водное крещение, он относил штундо-баптистов и молокан-крещенцев.

В. М. Скворцов считал, что с канонической точки зрения «штундо-баптисты, или евангелики», и молокане донского толка, как соответствующие требованиям к присоединению к Церкви по второму чину, могут быть приравнены к инославным и допущены к бракам с православными «без присоединения к Церкви»⁶⁹. Однако, допуская еретиков к Таинствам без присоединения к Церкви, на том лишь основании, что они отвечают требованиям, которые предъявляются к присоединяемым по второму чину присоединения к Церкви, надо признать, что Церковь существует за пределами Церкви. В. М. Скворцовым эта проблема не решена, и не только им...

Что же касается запрета 72-го правила Трульского Собора на брак с еретиками, то, по мнению Скворцова, это правило надо толковать с учетом 1-го правила свт. Василия Великого, относившего к еретикам «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждивших», поэтому «в строго каноническом смысле... [теми,] с которыми Церковь может благословить

⁶⁸ Сборник о смешанных браках 1906. С. 471.

⁶⁹ Там же. С. 472.

смешанные браки через православное венчание без присоединения к Церкви, являются только беглопоповцы и старообрядцы австрийского священства, а отчасти... молокане донского толка и штундо-баптисты, или евангелики»⁷⁰.

В рассуждении В. М. Скворцова неполно представлено учение о присоединении к Церкви первым чином. Через крещение к Церкви присоединяли не только тех, «кто отрицал основные догматы», но и тех, кто неверно совершал Крещение (не в три погружения с отдельным призыванием Лиц Святой Троицы).

Правильным крещением в Русской Церкви считалось погружение во имя Святой Троицы, «и необходимое условие к правильному совершению Таинства — отдельное призывание всех трех Лиц Божеских»⁷¹, «поэтому крещение не с троекратным, а с одним погружением, как бы во имя одного Лица, является неправильным “по образу, или по самой форме совершения”⁷²»⁷³. «Троекратное погружение в воду» — необходимое условие совершения Крещения мирянином, даже в случае опасности смерти желающего креститься⁷⁴. В пользу троекратного погружения как нормы совершения Таинства Крещения в Русской Церкви является признание троекратного обливания в Служебниках 1602 и 1616 гг.⁷⁵.

Булгаков С. В. в «Настольной книге» указывает, что «посредством миропомазания должны приниматься такие сектанты, которые совершают Крещение правильно в три погружения с произнесением богоуставленных слов: “Во имя Отца и Сына и Святого Духа” — и заблуждаются

⁷⁰ Сборник о смешанных браках 1906. С. 471.

⁷¹ «Погружение, и таинственная сила его, заключающаяся в освятельном призывании лиц Святой Троицы, и необходимое условие к правильному совершению Таинства — отдельное призывание всех трех Лиц Божеских» (Красножен 1903. С. 22).

⁷² Иоанн (Соколов), еп. 1851. С. 197.

⁷³ Красножен 1903. С. 24. Об этом же см.: Павлов 1902. С. 310.

⁷⁴ Павлов 1902. С. 308.

⁷⁵ Цит. по: Сергей (Серафимов), еп. 1904. С. 102.

в частных догматах веры (ариане, македониане и др.)»⁷⁶. Таким образом, поскольку баптисты совершали крещение в одно погружение и, в начале XX в., в смерть Христову, их крещение считается неправильным, крещенные таким способом должны приниматься как некрещенные (современные баптисты совершают крещение во имя Святой Троицы, но в одно погружение).

Но и тех, кого Скворцов полагал присоединять к Церкви вторым чином, он находил невозможным допускать к церковному Таинству Брака по причине того, что они относятся к «Православной Церкви, ее таинствам, к священнослужителям с самым крайним отрицанием, считая Церковь “лишенной благодати”... блудницей (штунда)...»⁷⁷. В отличие от сектантов с «непримиримовраждебным» отношением к Церкви «такого отрицательного и враждебного отношения никогда не существовало и нет к Православной Церкви как со стороны Католической, так и Протестантской церквей»⁷⁸, и благодаря этому между православными и инославными возможны смешанные браки.

«Непримиримовраждебное» отношение к Церкви и Таинствам выразилось в непризнании Православной Церкви Церковью, в отрицании благодатной природы церковного брака, перекрещивании православных и кощунственных нападках на православную веру. Например, на протяжении первой половины 1916 г. в Германии было перекрещено в баптизм до 30 тысяч русских пленных солдат...⁷⁹. В пасхальные дни 1917 г. в Москве баптисты развесили афиши с пропагандой своих мероприятий, и одним из ее девизов было следующее положение: «Наш основной принцип — в корне уничтожить попводство и обрядность. Доколе существует в мире посредство благодати, мы считаем свою миссию неисполненной»⁸⁰,

⁷⁶ Булгаков 1913. С. 1012.

⁷⁷ Сборник о смешанных браках 1906. С. 471.

⁷⁸ Там же. С. 471.

⁷⁹ Деяния 1917. С. 35.

⁸⁰ Там же. С. 37.

то есть доколе существует в мире Православная Церковь, баптисты считают свою миссию неисполненной... И в настоящее время баптисты переkreщивают православных, обратившихся в баптизм.

*3.2. Проблема браков с сектантами
в «Отзывах епархиальных архиереев
по вопросу о церковной реформе»*

В «Отзывах епархиальных архиереев» выражалась обеспокоенность уравниванием в правах с инославными враждебно настроенных против Церкви старообрядцев и сектантов, крещение которых она не признает. Это приведет к тому, что Церкви придется допускать их к Таинству Брака без присоединения к Церкви⁸¹: «Православной Церкви придется освящать Таинством Брака лиц, не только крайне враждебных Церкви, но даже и совершенно не крещенных, не только отрицающих самые существенные догматы Православной Церкви, но и всякого христианского вероисповедания вообще. [Это] есть акт явного насилия над Церковью, и притом не во внешних и административных ее распорядках, а в стороне внутренней, в деле веры и таинств, каковую сторону Церковь должна хранить святыней, неприкосновенной ни для какой гражданской власти и подлежащей лишь ее собственному решению»⁸².

Епископы выступали против браков со всеми сектантами без различия еще и потому, что браки использовались для прозелитизма среди православных, поэтому раскольники, желающие вступить в брак

⁸¹ По закону 1905 г. «старообрядцы и сектанты имеют право вступать в брак с лицами православными, без формального присоединения по известному чиноположению к Православной Церкви, и требовать совершения «таинства» брака в Православной Церкви, что уже и практикуется», а смешанные браки Церковью запрещаются ([Отзыв] № 23, преосвященного Константина, еп. Самарского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 565).

⁸² [Отзыв] № 8, преосвященного Стефана, еп. Могилевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 147.

с православными и получить от Церкви благословение на него, должны вначале к ней присоединиться⁸³. Но и это не гарантировало успех брачного союза, поскольку сектанты, если и присоединялись к Церкви, то делали это лицемерно⁸⁴. Наконец, задавали вопрос архиереи, как «может Церковь сообщать в Таинствах божественную благодать тому, кто признает ее за Церковь не Христову, а антихристову?»⁸⁵

Вопрос браков с сектантами было решено вынести на рассмотрение предстоящего Собора⁸⁶.

3.3. Предсоборное Присутствие о браках с сектантами

Отдельно от вопроса брака с инославными, рассматривался на Предсоборном Присутствии вопрос о браках с сектантами. Среди православного епископата императорский Указ 1905 г., разрешавший браки православных с раскольниками и сектантами, породил смятение: как можно допускать раскольника к Таинству Брака, если он учит, что Пра-

⁸³ [Отзыв] № 30, преосвященного Флавиана, митр. Киевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 638.

⁸⁴ «Были многочисленные случаи притворного воссоединения с целью после заключения брака снова возвратиться к прежней вере, увлекши притом туда же и свою православную половину... Не одна тысяча православных в западной и юго-западной России благодаря этому сделалась добычей католических ксендзов» ([Отзыв] № 30, преосвященного Флавиана, митр. Киевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 716).

⁸⁵ [Отзыв] № 30, преосвященного Флавиана, митр. Киевского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 1. С. 717).

⁸⁶ «Вторым важным вопросом, по которому можно желать разъяснения Собора, является вопрос... о смешанных браках православных с иноверцами и особенно с теми из раскольников, которые к Православной Церкви и совершаемым в ней Таинствам относятся с самым крайним отрицанием» ([Отзыв] № 69, преосвященного Аркадия, еп. Рязанского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 2. С. 745; [Отзыв] № 79, преосвященного Иакова, архиеп. Ярославского // Отзывы епархиальных архиереев 2004. Ч. 2. С. 1005).

вославная Церковь — не Церковь, что ее Таинства — не Таинства, что ее пастыри — не пастыри?»⁸⁷ Все участники Предсоборного Присутствия согласились с тем, что вопрос браков со старообрядцами и сектантами «находится вне связи с общим вопросом о смешанных браках»⁸⁸.

Наиболее пространно по этой теме высказался В. М. Скворцов в том же смысле, что и на Особом Совещании⁸⁹. А. И. Алмазов был против браков с сектантами, под которыми, по контексту, надо понимать русских сектантов⁹⁰.

4. ГОЛОСОВАНИЕ О БРАКАХ С ИНОСЛАВНЫМИ И СЕКТАНТАМИ

4.1. Голосование о браках с инославными

После обсуждения темы браков с инославными и сектантами состоялось голосование. Его итоги были таковы: «за» браки с инославными-еретиками высказались 11 человек, «против» — 10, в том числе архиеп. Волынский Антоний («остался при своем мнении»)⁹¹, воздержались — 2 человека. По мнению прот. С. Шлеева, меньшинство в 11 человек было «за» и 12 членов «против» (10+2)⁹².

Затем на голосование поочередно ставились вопросы: допустимо ли православное венчание смешанных браков при бракосочетании православного лица с лицом, принадлежащим к вероисповеданию: армянскому, латинскому, лютеранскому и кальвинскому? Особо надо отметить,

⁸⁷ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 18.

⁸⁸ Там же. С. 13.

⁸⁹ Там же. С. 76–77. В развернутом виде позиция Скворцова была представлена в докладе на Особом Совещании по делам веры в 1905 г.

⁹⁰ Там же. С. 62–63.

⁹¹ Там же. С. 70.

⁹² Там же. С. 71.

что никогда на голосование не ставилась формула: «Допустимы ли смешанные браки с протестантами?» — и всегда голосовали по конкретной конфессии.

В порядке очередности голосования его результаты были следующими: с армянами («за» — 9 и «против» — 5), с католиками («за» — 9 и «против» — 5), англиканами («за» — 8 и «против» — 6), лютеранами («за» — 9 и «против» — 5), кальвинистами («за» — 8 и «против» — 6). В голосовании по кальвинистам воздержались от участия по причине до конца не проясненного («неясного») вопроса трое, в том числе проф. Ивановский и прот. М. Казанский (последний являлся специалистом по западным исповеданиям). Таким образом, по реформатам (кальвинистам) по методу подсчета голосов прот. С. Шлеева с учетом воздержавшихся большинство (6+3=9) было против участия реформатов в Таинстве Брака. Конкретные доводы против венчания с кальвинистами не были озвучены.

Особое мнение по реформатам высказал проф. М. Е. Красножен. В начале дискуссии он заявил, что такие браки с канонической точки зрения недопустимы и с церковной точки зрения допуск еретиков к Таинствам никак нельзя объяснить, но при голосовании уточнил, что браки с инославными, раскольниками и сектантами могут быть допустимы «в исключительных случаях, каждый раз с особого разрешения епархиального архиерея»⁹³, то есть фактически он был «за» эти браки.

Голоса епископов при голосовании по всем конфессиям разделились так: архиеп. Ярославский и Ростовский Иаков (Пятницкий) — всегда «за», архиеп. Сергей и Антоний — всегда «против».

4.2. Голосование о браках с сектантами

При голосовании по вопросу, допустимо ли православное венчание смешанных браков с сектантами всех наименований без отношения к их догматическим и церковным верованиям и культуре», высказались «за» — 2

⁹³ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 80.

и «против» — 12 человек, в том числе архиеп. Иаков⁹⁴. Таким образом, *подавляющее большинство участников было против того, чтобы рассматривать канонические аспекты Брака без учета вероучения сект и их отношения к Церкви.*

При ответе на вопрос, «допустимо ли православное венчание с теми из сектантов, которые веруют в Господа Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божия и Искупителя мира; имеют водное крещение, правильно совершенное и при принятии в Православную Церковь неповторяемое; при непременно разрешении венчания смешанного брака в каждом отдельном случае епархиальным архиереем»⁹⁵, голоса распределились следующим образом: «за» — 9 человек, «против» — 7 человек.

Представители епископата: «за» — архиеп. Ярославский Иаков; «против» — архиеп. Финляндский Сергей и Волынский Антоний. Из числа специалистов по церковному праву: «за» — проф. М. Е. Красножен, который остался при «прежнем мнении», то есть допускал браки как исключение и в каждом случае через решение вопроса епископом, проф. Н. А. Заозерский не присутствовал; «против» — проф. А. И. Алмазов, заслуженный ординарный профессор по кафедре церковного права Харьковского университета М. А. Остроумов. Из сектоведов: «за» — В. М. Скворцов, проф. Н. И. Ивановский; «против» — свящ. Д. Александров, И. Г. Айвазов, М. А. Кальнев.

Следует отметить формально правильно сформулированный вопрос об условии допуска еретиков к участию в Таинстве Крещения, включавший требование учитывать, каким способом совершается Крещение. Один из участников голосования, высказавшийся «за» такие браки, справедливо заметил, что вряд ли такие сектанты найдутся в России⁹⁶. Действительно,

⁹⁴ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 81.

⁹⁵ Там же. С. 82.

⁹⁶ Там же. С. 80.

из всех сект ни одна этим требованиям не удовлетворяла: ни баптисты, ни адвентисты в три погружения с отдельным призыванием имен Лиц Святой Троицы не крестили, не говоря уже об остальных.

5. ОПРЕДЕЛЕНИЕ СВЯЩЕННОГО СИНОДА О БРАКАХ С ИНОСЛАВНЫМИ И СЕКТАНТАМИ

После завершения работы Предсоборного Присутствия последовало Определение Святейшего Синода от 12—17 июля 1907 г. за № 4352, разъяснявшее пункт 11 указа «О веротерпимости», в котором говорилось, что «смешанные браки православных с раскольниками и сектантами могут быть разрешаемы лишь в том случае, когда лицо, ищущее брака с православным, принадлежит к таким раскольничьим толкам и сектам, которые исповедуют Господа Иисуса Христа истинным Сыном Божиим, Икупителем мира и принимают водное крещение, правильно совершенное»⁹⁷ и «неповторяемое»⁹⁸ в Церкви. Крещение «правильно совершенное» предполагало три погружения с отдельным призыванием Лиц Святой Троицы. Ходатайство о таких браках передавалось правящему епископу в соответствии с Определением Святейшего Синода от 26 октября 1905 г.

6. ПРЕДСОБОРНЫЙ СОВЕТ

Вопрос о смешанных браках был поручен Шестому Отделу Предсоборного Совета для подготовки соответствующего документа с последующим рассмотрением Поместным Собором. Дискуссии о браке с инославными в Предсоборном Совете в 1917 г. по очередному кругу воспроизводили в значительно меньшем объеме дискуссию на Предсоборном Присутствии 1906 г. и никакой новизны в смысле идей не внесли, да и не было времени: шел июнь—июль 1917 г.

С докладом о браках с инославными выступил проф. И. М. Громогласов, он остановился на догматическо-литуургических возражениях

⁹⁷ Красножен 1909. С. 4.

⁹⁸ Красножен 1913. С. 125. Примеч. 2.

против них со стороны Предсоборного Присутствия 1906 г. и Четвертого миссионерского съезда 1908 г. (в Киеве), а именно: на каком основании еретик может быть допущен и участвовать в Таинстве Брака и не является ли это профанацией Таинства?

Канонические правила запрещают смешанные браки, но не абсолютно: 10-е и 31-е правила Лаодикийского Собора допускают такие браки «при известных обстоятельствах», а 72-е Трульского Собора категорически запрещает абсолютно все браки⁹⁹, но поскольку «церковная дисциплина менялась с условиями жизни», то ее развитие после 72-го правила «нельзя считать беззаконием»¹⁰⁰. Кроме того, в «жизни Церкви имеет силу не только писаное право, но и обычай»¹⁰¹. Чтобы обезопасить Церковь от прозелитизма через такие браки, предполагалось передать этот вопрос в ведение епископа, и он должен был принять решение после тщательного выяснения ситуации на предмет отсутствия угрозы отпадения от православия. Миссионерские опасения касательно возможности отпадения в инославие Громогласов считал обоснованными, потому что православие есть истина и ее не сможет победить ложь.

В пользу заключения браков через чинопоследование Таинства Брака был приведен пастырский довод: «В смешанных браках, при сложности задач, падающих на православного супруга, особенно нужна благодатная помощь Церкви; при подании благословения православной стороне неправославная может не чуждаться принять благословение»¹⁰², «нельзя отрицать предваряющей благодати вне Православной Церкви»¹⁰³. Однако это обоснование неубедительно. Ведь православной стороне даже после заключения брака с иноверным не запрещалось полноценное

⁹⁹ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 699.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Там же. С. 700.

¹⁰³ Там же. С. 701.

участие в церковной жизни и Таинствах, в том числе и в Евхаристии. Еще один аргумент состоял в том, что «нельзя отрицать силы молитвы и благословения для неправославного в смешанных браках»¹⁰⁴, но и он не может быть принят потому, что благодать не действует принудительно и что там, где нет веры в ее действие, не может быть участие в Таинстве. А если инославный и сектант верит в таинственную природу христианского Брака, то, перефразируя вопрос эфиопского вельможи¹⁰⁵, что препятствует стать православным?

Разобрав все возможные возражения, проф. И. М. Громогласов сделал заключение о том, что «нет оснований ни догматических, ни канонических, ни миссионерских, повелительно требующих запрещения смешанных браков»¹⁰⁶. Против догматических и канонических аргументов проф. И. М. Громогласов привел и политологические доводы. Все эти «соображения, по его мнению, не оправдываемые церковной практикой благословения смешанных браков, совершенно теряют силу против них в случае установления в недалеком будущем гражданских бракозаключений»¹⁰⁷, поэтому ставить преграды на пути таких браков нет смысла и лучше браки с инославными разрешить.

Со слов Громогласова получается, что такие браки заключают люди, пренебрегающие церковными наставлениями, то есть маловерующие. До 1905 г. православных удерживали от заключения брака с инославным авторитет Церкви и ее прещения и светская власть угрозой наказания; с 1905 по 1917 гг. брак с инославным теоретически можно было заключить через отречение от православия, так как православные могли заключать браки с инославными, но регистрировать их только в Церкви. С 1917 г. светская власть планировала ввести государственную регистрацию брака вне зависимости от конфессиональной и религиозной принадлежности,

¹⁰⁴ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 701.

¹⁰⁵ Деян. 8, 36.

¹⁰⁶ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 699.

¹⁰⁷ Там же.

и православные могли заключать и регистрировать браки в соответствующих органах светской власти, игнорируя церковные наказания. Такими могли быть только люди, не чтущие учения и дисциплины Церкви. Таким образом, осталось непонятно, почему надо менять церковное предание ради тех, кто пренебрегает даром благодати Крещения и спасения и вступает в брак с инославным или сектантом.

Противники смешанных браков не увидели в гражданской форме такого брака никакой проблемы, более того, сочли государственный брак вполне приемлемым решением в духе святоотеческого предания: «При неизбежном введении у нас в недалеком будущем института гражданского брака, Церковь в случаях отказа в благословении смешанных браков может не противодействовать заключению их в гражданской форме, налагая при этом епитимью»¹⁰⁸.

Против браков с инославными выступил архиеп. Волинский Евлогий (Георгиевский), опасавшийся того, что «православный супруг будет увлечен в сети инославия»¹⁰⁹, поэтому такие «следует запретить... особенно в местностях, соприкасающихся с католическим миром. Кроме того, он подчеркнул, что его совесть всегда отягчена после совершения таких браков, и, помимо пастырских аргументов, выдвинул богословские и канонические:

- «как благословлять неправославного, не верящего благословию, отвергающего истину Церкви? Не есть ли это кощунство в святом деле?»;
- «канонические правила против смешанных браков»;
- «как воспитывать детей в православной вере в таких браках?»¹¹⁰.

Возражений по существу против доводов митр. Евлогия не последовало.

¹⁰⁸ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 702.

¹⁰⁹ Там же. С. 700.

¹¹⁰ Там же.

Н. М. Гринякин честно признал, что «вопрос о смешанных браках на догматико-литургической почве может быть решен только отрицательно»¹¹¹. Поскольку «брак есть Таинство», постольку в нем не может участвовать протестант, «не верующий в это Таинство и ни в какую его сакраментальную благодать и потому не просящий этой благодати, да и, кроме того, он как еретик — под клятвой Церкви. Тогда выходит, что в Таинстве (смешанного) Брака одна сторона (православная) сподобляется благодати, а другая (протестантская) — нет, она даже под клятвой Церкви»¹¹².

Проблему смешанных браков, не имеющую решения в догматической плоскости, Н. М. Гринякин предложил обойти в дисциплинарной области, предполагавшей снисхождение (икономию), как, например, в случае признания раскольнической хиротонии¹¹³. Однако приведенный пример был некорректным: признание хиротонии предполагает веру раскольника в Таинство Священства, то есть в действительность его хиротонии, а протестанты не признают Брак Таинством, а кальвинисты не признают Таинств вообще.

Вопрос о браках православных с сектантами даже не рассматривался, речь шла о возможном снисхождении только к инославным¹¹⁴.

По результатам дискуссии был принят проект постановления по бракам с инославными, состоящий из пяти пунктов. Комиссия, представленная архиеп. Евлогием, одним протоиереем и мирянами, голосовала по каждому положению отдельно. В первом пункте церковной нормой были признаны браки, заключенные между православными, а смешанные браки признаны только в виде исключения. Проголосовали все единогласно.

Голосование по второму пункту имело такой итог: «Справедливое внимание к требованиям жизни, оправдываемое многовековой практикой,

¹¹¹ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 700.

¹¹² Там же. С. 701.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Например: Там же.

не позволяет, однако, возводить эту норму в неизменный церковный закон, безусловно исключающий для православных возможность смешанных браков». Проголосовали «за» — 9 человек, «против» упразднения этой церковной нормы голосовали архиеп. Евлогий и М. Н. Василевский, то есть 2 человека¹¹⁵. Смешанные браки полагалось освящать через венчание по чину Таинства Брака в Церкви (п. 5)¹¹⁶. В документе не были прописаны требования к догматическому минимуму, лишь отмечено, что такой брак должен заключаться с христианином.

Таким образом, Предсоборный Совет принял решение в поддержку браков с инославными, хотя против них были решения Предсоборного Совета 1906 г. и Миссионерского съезда 1908 г. Два последних церковных собрания проходили в более спокойной политической обстановке и были более взвешенными. Предсоборный Совет, состоявшийся в предреволюционное время, учел скорое введение регистрации браков в государственных органах власти, когда сочетающиеся браком могли обойти церковный запрет. Большинство членов комиссии считали, что запрет на такие браки вытолкнет людей в область исключительно государственной регистрации брака, но другой возможности для полноценной церковной жизни для православного, заключившего такой брак, они не видели, несмотря на то, что соборные правила такую возможность допускали с наложением епитимии.

На Пятом миссионерском съезде, состоявшемся после Предсоборного Совета, участники III секции единогласно высказались против браков с представителями мистических сект и за «невенчание вообще браков лиц, подозреваемых в сектантстве без предварительного отречения их от секты и проклятия ее»¹¹⁷.

Поместный Собор Церкви 1917–1918 гг. вопрос о браках с инославными не рассматривал.

¹¹⁵ Документы Собора 1917–1918 гг. 2012. С. 702.

¹¹⁶ Там же. С. 703.

¹¹⁷ Деяния 1917. С. 71.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предсоборной дискуссии наметились два пути решения проблемы браков с инославными и сектантами:

1. Заключение брака через чинопоследование Таинства Брака с допуском инославного-еретика к Таинству без предварительного присоединения его к Церкви.
2. Создание специального, отличного от чина Таинства Брака, чина благословения на брак с инославными и сектантами, которых можно приравнять к инославным.

В послесоборное время возобладал подход синодального периода жизни Церкви к браку с инославными и сектантами. Как показала дискуссия, решить этот вопрос в духе святоотеческого предания не смогло большинство представителей русской богословской мысли, видимо, по тем же причинам, что и в ситуации с имяславием: из-за «ее [мысли] внешней несвободы и малой внутренней жизненности»¹¹⁸.

Более правильным представляется второй путь с созданием специального чинопоследования для брака с инославными. Он предполагает соблюдение богословских и канонических аспектов Таинства Брака, икономию к православной стороне в браке и учитывает волеизъявление брачующихся.

С этой целью некоторыми участниками Предсоборного Присутствия 1906 г. предлагалось создать специальное чинопоследование молебного пения при вступлении православного верующего в брак с инославным с испрашиванием для него и его супруга Божественной помощи на совместную жизнь в надежде на обращение инославного в православную веру: «Церковь... признает за благо, — считал архиеп. Сергей (Страгородский), — в крайнем случае, для благословения таких браков [создать] новый, отличный от существующего

¹¹⁸ ЭРН 1917. С. 3.

обряд (но не Таинство) браковенчания»¹¹⁹. К сожалению, эта идея осталось без рассмотрения...

Хотя браки с инославными признавались законными, среди православных росло осознание того, что такие браки вышли за рамки своего времени и стали бесполезными — таково было, в частности, мнение профессора прот. Т. Буткевича, высказанное в 1913 г.: «...смешанные браки, даже в той форме, какую им дал закон Петра Великого, суть только искусственный компромисс, одинаково не удовлетворяющий ни православных, ни иноверцев. Быть может, он и имел некоторый смысл для своего времени, когда среди сплошного русского населения, исповедавшего православную веру, проживало несколько шведских пленников, не имевших возможности достать себе жен среди единокровных. В настоящее время условия жизни в России иные, и смешанные браки для ксендзов и для пасторов, как показывает приведенная записка, могут служить только средством к разжиганию политических и национальных страстей. Спокойствие стране в этом отношении может быть гарантировано лишь точным соблюдением церковных канонов. Нам следовало бы поучиться у иноверцев: они одобряют женитьбу на православных девушках, но выходить замуж за православных своим девицам не позволяют. Католичкам, вступившим в брак с православными, ксендзы не дают даже абсолюции, то есть разрешения грехов, а пасторы своих немок порицают публично, даже с церковных кафедр»¹²⁰.

Спустя несколько десятилетий в духе архиеп. Сергия, проф. Иванова-Скворцова высказался прот. И. Мейендорф, предложивший вернуться к практике, объединяющей в единое целое брачный обряд и Евхаристию, а для браков с инославными «должна была бы использоваться совершенно отличная, независимая от Евхаристии церемония «как и при втором или третьем браке

¹¹⁹ Журналы соединенных заседаний III, VI и VII Отделов Предсоборного Присутствия // Журналы и протоколы 1906–1907. Т. 4. С. 32.

¹²⁰ Буткевич Т., прот. 1913. С. 42.

православных»¹²¹. Как представляется, в настоящее время в качестве решения браков с инославными и сектантами можно оставить нынешнее чинопоследование Таинства для брака только с православными, а для брака с инославными разработать иное.

Данный подход учитывает святоотеческое предание, однозначно воспрещающее браки с инославными и тех, кто их заключает, подвергающее епитимьи, а некоторые святые запрещали даже поминать на проскомидии их имена¹²². В данном случае вопрос епитимии и может быть предметом снисхождения, то есть икономии.

В качестве епитимии может быть назначен курс более глубокого изучения православия с анализом еретических заблуждений инославных, и после

¹²¹ «Многие недоумения, связанные со смешанными браками, разрешились бы и для православных, и для инославных, если бы была возрождена древняя практика, объединяющая в единое целое брачный обряд и Евхаристию. Тогда при венчании смешанных пар должна была бы использоваться совершенно отличная, не зависящая от Евхаристии церемония (как и при втором или третьем браке православных). Невозможность благословения смешанных браков во время Литургии сама по себе была бы достаточно красноречивой и показывала бы, во-первых, истинную сущность освящаемого Церковью брака; во-вторых, пастырскую терпимость, проявляемую Церковью при благословении смешанного брака, и, наконец, в-третьих, желание Церкви, чтобы смешанный брак пришел к совершенству в союзе веры и совместному участию в Евхаристии» (Мейендорф И., протопр. 2000. С. 36).

¹²² «...От явных и неисправляющихся грешников, ни от женщин, хотя верных, или православных, но сожительствоющих с отступниками или еретиками, просфор принимать не следует. Впрочем, воск и елей от них принимать нужно, чтобы поддержать в них надежду спасения, равно прошения и моления об них творить и их милостыни признавать действительными не предосудительно, только не приносить за них (частиц) и не приобщать их, разве при конце жизни и по совершении над ними елеосвящения. Святую же воду и антидор в известное время они пусть принимают, свидетельствуя тем, что они верные, — ради освящения и надежды спасения, чтобы чрез уклонение от этого не впасть им в величайший и смертный грех отчаяния» (Симеон Фессалоникийский, свят. († 1429). Ответы на некоторые вопросы, предложенные ему от архиеерея // Писания святых отцов и учителей Церкви 1857. С. 170–171).

завершения этой епитимии Церковь может совершить обряд молебного пения на брачную жизнь по факту состоявшегося брака, предварительно зарегистрированного в государственном органе. Таким образом, будут соблюдены все условия: и запрет на браки, и епитимия за нарушение этого запрета, и желание брачующихся составить брачный союз.

Условием для участия в подобном браке должно быть: 1) исповедание инославным основных православных догматов (в объеме, оговоренном на Предсоборном Присутствии 1906 г.); 2) правильно совершенное над ним крещение через троекратное погружение в воду с отдельным призыванием имен Лиц Святой Троицы; 3) согласие инославного на свободное исповедание веры православной стороной, крещение и воспитание их детей в православной вере.

Наличие такого чинопоследования придаст акту бракосочетания торжественность, приличествующую данному событию, что весьма важно для сочетающихся браком, а совершение его в Церкви придаст ему элемент церковности, покажет «пастырскую терпимость, проявляемую Церковью при благословении смешанного брака, и, наконец... [удовлетворит] желание Церкви, чтобы смешанный брак пришел к совершенству в союзе веры и к совместному участию в Евхаристии»¹²³, чем поставит его выше обычного брака, регистрируемого в соответствии с государственным законодательством. Таким образом, идеи, высказанные во время подготовки к Поместному Собору 1917–1918 гг. нашли продолжение в богословии брака прот. Иоанна Мейендорфа.

Оценить полезность браков с инославными с точки зрения соблюдения интересов православной стороны мешает отсутствие статистики, но некоторые наблюдения по данному вопросу, в частности в РПЦЗ, где проблема смешанных браков стояла особо остро, не дают оснований для оптимизма.

В РПЦЗ такие браки заключались в основном в среде малоцерковных людей, которые считали их допустимыми, поскольку, с одной стороны,

¹²³ Мейендорф И., протопр. 2000. С. 36.

инославные христиане соглашались участвовать в них, а с другой — Церковь поддерживала эти браки, допуская инославных-еретиков к участию в церковном Таинстве. Шансы на обращение в православие неправославного супруга оценивались в РПЦЗ 1960-е годы как ничтожные¹²⁴. В случае заключения такого брака страдало в первую очередь религиозное воспитание детей в православной вере, а нередко такие браки заканчивались распадом семей. Статистика смешанных браков в США в 1960-е гг. показывает, что число разводов в смешанных католическо-протестантских семьях было в три раза выше, чем в протестантских¹²⁵.

Вполне возможно, что за отказ от брака с инославными через Таинство Брака обвинят Церковь в отрыве от реальной жизни, непонимании и строгости в обращении с влюбленными, но такой взгляд будет некорректным, ибо Церковь не запрещает никого любить, даже врагов и еретиков, и в данном случае она выносит суждение не о чувствах, которые люди питают друг к другу, а проявляет заботу об их вере и их спасении.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Амбарцумов 2013 — *Амбарцумов И. В.* Проблемы и коллизии брачного права Российской Империи (конец XIX — начало XX вв.) // ХЧ. 2013. № 1. С. 39–113.
[*Ambartsumov I. V.* Problemy i kollizii brachnogo prava Rossiiskoi Imperii (konets XIX — nachalo XX vv.) (Problems and collisions of the marital law of the Russian Empire (late XIX — early XX centuries)) // *Khristianskoe chtenie* (Christian reading). 2013. № 1. P. 39–113.]
- Булгаков 1913 — *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей: сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. К., 1913. [*Bulgakov S. V.* *Nastol'naiia kniga dlia sviashchenno-tserkovno-služitelei: sbornik svedenii, kasaiushchikhsia preimushchestvenno prakticheskoi deiatel'nosti otechestvennogo dukhovenstva* (Handbook for the Holy Church ministers:

¹²⁴ Цукин С., прот. 1962. С. 4.

¹²⁵ Там же. С. 8.

- a collection of information relating primarily to the practical activities of the national clergy). Kiev, 1913.]
- Буткевич Т., прот. 1913 — *Буткевич Т., прот.* К вопросу о смешанных браках. Харьков, 1913. [*Butkevich T., archpriest.* К вопросу о smeshannykh brakakh (On the issue of mixed marriages). Khar'kov, 1913.]
- Дорская 2015 — *Дорская А. А.* Влияние церковного права на развитие семейного права Российской империи // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. 2015. № 11. С. 20–40. [*Dorskaia A. A.* Vliianie tserkovnogo prava na razvitie semeinogo prava Rossiiskoi imperii (The influence of church law on the development of the family law of the Russian Empire) // Istoriko-pravovye problemy: novyi rakurs (Historical and legal problems: a new perspective). 2015. № 11. P. 20–40.]
- Иоанн (Соколов), еп. 1851 — *Иоанн (Соколов), еп.* Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851. Вып. 1. [*Ioann (Sokolov), bishop.* Opyt kursa tserkovnogo zakonovedeniia (The experience of the course of church jurisprudence). Saint Petersburg, 1851. Vyusok 1.]
- Конь 2008 — *Конь Р. М.* Русская православная миссия в Японии во время служения архим. Сергия (Страгородского) и ее влияние на становление личности будущего Патриарха // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2008. Вып. 6. С. 279–300. [*Kon' R. M.* Russkaia pravoslavnaia missiia v Iaponii vo vremia sluzheniia arkhimandrita Sergiia (Stragorodskogo) i ee vliianie na stanovlenie lichnosti budushchego Patriarkha (Russian Orthodox mission in Japan during the service of Archimandrite Sergius (Stragorodsky) and its influence on the formation of the personality of the future Patriarch) // Trudy Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii (Proceedings of Nizhny Novgorod Theological Seminary). 2008. Vyusok 6. P. 279–300.]
- Красножен 1903 — *Красножен М. Е.* Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. Юрьев, 1903. [*Krasnozhen M. E.* Inovertsy na Rusi. Polozhenie nepravoslavnykh khristian v Rossii (People of other faith in Russia. The situation of non-Orthodox Christians in Russia). Iur'ev, 1903.]
- Красножен 1909 — *Красножен М. Е.* Новейшее законодательство по делам Русской Православной Церкви. Юрьев, 1909. [*Krasnozhen M. E.* Noveishee zakonodatel'stvo po delam Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (The newest legislation on the affairs of the Russian Orthodox Church). Iur'ev, 1909.]

- Красножен 1913 — *Красножен М. Е.* Церковное право. Юрьев, 1913. [*Krasnozhen M. E.* Tserkovnoe pravo (Canon law). Iur'ev, 1913.]
- Мейендорф И., протопр. 2004 — *Мейендорф И., протопр.* Брак в Православии. Клин, 2004. [*Meiyendorff I., protopresbyter.* Brak v Pravoslavii (Marriage in Orthodoxy). Klin, 2004.]
- Опарина 2010 — *Опарина Т. А.* Греческий чин присоединения католиков к Православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // Вестник церковной истории. 2010. № 1–2 (17–18). С. 215–231. [*Oparina T. A.* Grecheskii chin prisoedineniia katolikov k Pravoslavnoi Tserkvi v serbskikh i ukrainsko-belorusskikh pamiatnikakh i ikh vliianie na russkuiu traditsiu (The Greek rite of the accession of Catholics to the Orthodox Church in Serbian and Ukrainian-Belarusian documents and their influence on the Russian tradition) // Vestnik tserkovnoi istorii (Herald of Church History). 2010. № 1–2 (17–18). P. 215–231.]
- Павлов 1902 — *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902. [*Pavlov A. S.* Kurs tserkovnogo prava (Course of canon law). Sergiev Posad, 1902.]
- Сергий (Серафимов), еп. 1904 — *Сергий (Серафимов), еп.* О правилах и чинопослованиях принятия неправославных христиан в Православную Церковь: Историко-каноническое исследование. Астрахань, 1904. [*Sergius (Serafimov), bishop.* O pravilakh i chinoposledovaniiah priniatiia nepravoslavnykh khristian v Pravoslavnnuiu Tserkov': Istoriko-kanonicheskoe issledovanie (On the rules and ritual examinations of the acceptance of non-Orthodox Christians in the Orthodox Church: Historical and canonical research). Astrakhan', 1904.]
- Шукин С., прот. 1962 — *Шукин С., прот.* О браках с инославными. Джорданвилль, 1962. [*Shchukin S., archpriest.* O brakakh s inoslavnymi (On marriages with non-Orthodox). Jordanville, 1962.]
- Эрн 1917 — *Эрн В. Ф.* Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М., 1917. [*Ern V. F.* Razbor Poslaniia Sviateishesho Sinoda ob Imeni Bozhiem (The analysis of the Epistles of the Most Holy Synod about the Name of God). Moscow, 1917.]

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Деяния 1917 — Деяния Пятого Всероссийского миссионерского съезда / Под ред. И. Г. Айвазова. М., 1917. [*Deianiia Piatogo Vserossiiskogo missionerskogo s'ezda* (Acts of the fifth all-Russian missionary congress) / Pod redaktsiei I. G. Aivazova. Moscow, 1917.]

Документы Собора 1917–1918 гг. 2012 — Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. в 2 т. / Отв. ред. А. И. Мраморнов. М., 2012. Т. 1. Кн. 1. [Dokumenty Sviashchennogo Sobora Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi 1917–1918 gg. v 2 t. (Documents of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918 in 2 volumes) / Otvetstvennyi redaktor A. I. Mramornov. Moscow, 2012. Tom 1. Kniga 1.]

Журналы и протоколы 1906–1907 — Журналы и протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906, 1907. Т. 2, 4. [Zhurnaly i protokoly zasedanii Vysochaishe utverzhdennogo Predsobornogo Pristustviia (Magazines and minutes of meetings of the Highest approved Pre-Conciliar Presence). Saint Petersburg, 1906, 1907. Tom 2, 4.]

Отзывы епархиальных архиереев 2004 — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе / Под ред. В. Чаплин и др. М., 2004. Ч. 1–2. [Otzyvy eparkhial'nykh arkhieerev po voprosu o tserkovnoi reforme (Comments of the diocesan bishops on the issue of church reform) / Pod redaktsiei V. Chaplin i drugikh. Moscow, 2004. Chasti 1–2.]

Писания святых отцов и учителей Церкви 1857 — Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1857. Т. 3. [Pisaniia sviatykh ottsov i uchitelei Tserkvi, odnosiaschchiiasia k istolkovaniuu pravoslavnago bogosluzheniia (The writings of the holy fathers and teachers of the Church, related to the interpretation of Orthodox worship). Saint Petersburg, 1857. Tom 3.]

Сборник о смешанных браках 1906 — Сборник материалов по вопросам о смешанных браках и о вероисповедании детей, от сих браков происходящих. СПб., 1906. [Sbornik materialov po voprosam o smeshannykh brakakh i o veroisповедanii detei, ot sikh brakov proiskhodiashchikh (A collection of materials on the issues of mixed marriages and on the religion of children, from these marriages occurring). Saint Petersburg, 1906.]

Abstract

Kon' R. M. Marriages with heterodox and sectarians in Russia according to the documents of the preparation of the Local Council of 1917–1918

The A. examines the problem of whether it is admissible in the ROC for Orthodox believers to marry heterodox and sectarians and whether they may participate in the Sacrament of Marriage. This problem is considered based on the materials of the Special Meeting on Matters

of Faith (1905), “Reviews of diocesan bishops on church reform”, Pre-Conciliar Presence (1906) and the Preconciliar Council (1917). The historical and ecclesiological context of the problem is a product of changes in church-state relations in the Russian Empire in 1905 and the State's retraction of its commitment to protect the rights of the Orthodox spouse and children of mixed marriages, and of the preparation of a draft document of the church on marriage with heterodox and sectarians for the Local Council of 1917–1918. Particular interest is presented by the fact that some of the participants in the discussion on this issue were the New Martyrs and Patriarch Sergius (Stragorodsky). A new approach to marriage and to the heterodox sects was developed as an alternative to the one imposed in 1720 on the ROC by the government. This approach was subsequently backed by archpriest J. Meyendorff.

Keywords: Sacrament of Marriage, ecclesiology, canon, heterodoxy, sect, council, tradition, martyrs, Special Meeting on Matters of Faith, “Reviews of diocesan bishops on church reform”, Pre-Council Presence, Pre-Council Board.

К ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ
АКАФИСТА: МАРТОВСКАЯ МИНЕЯ
ИЗ ТИПОГРАФСКОГО СОБРАНИЯ РГАДА

УДК 264 (245)

Аннотация

В представленной статье анализируется мартовская Минея из Типографского собрания РГАДА Тип. 106. Одна из ее характерных особенностей — наличие в Благовещенском цикле двух основных гимнографических элементов Субботы Акафиста: канона прп. Иосифа Песнописца и самого акафиста. В статье рассмотрен текст акафиста в Минее РГАДА Тип. 106 и определена его редакция. Также анализируется месяцеслов Миней и сопоставляется ее текст с другим сохранившимся отрывком древнерусской мартовской Миней. Сделан вывод относительно данной Миней, определен комплект богослужебных книг, в который она входила, определена ее принадлежность к определенной литургической традиции, объяснено, почему богослужение акафиста отсутствует в ряде триодей, связанных с южноитальянской богослужебной традицией. Кроме того, в статье выявляется место богослужения акафиста в литургической традиции Эпира X—XI вв.

Ключевые слова: акафист, Благовещение, богослужебные книги, богослужение, Великий пост, Минея, Суббота Акафиста, Эпир, Южная Италия.

В Типографском собрании Синодальной библиотеки, хранящемся в РГАДА, находится древнерусская Минея на март¹. Минея относится к XIII в. Одной из ее особенностей является наличие двух основных

¹ РГАДА. Тип. 106. В статье принято сокращение: *Тип. 106.*

гимнографических произведений Субботы Акафиста: канона прп. Иосифа Песнописца «Христову книгу одушевленну»² и самого акафиста³. Канон выписан на 24 марта как канон предпразднства Благовещению, а акафист выписан на 25 марта после седальна и перед стихирами, на месте расположения кондака в данной Минее (такое место кондака встречается 9 марта на память свв. мчч. Севастийских)⁴.

Канон прп. Иосифа является неполным по сравнению с греческим оригиналом. В нем отсутствуют следующие тропари:

- в 4-ой песни: Законодавца рождшая истиннаго;
- в 5-ой песни: Огнеобразная колеснице Слова;
- в 8-ой песни: Мертвии Тобою оживляются;
- в 9-ой песни: Станем благоговейно в дому Бога нашего.

В 6-ой песни тропарь Чертоже Слова Нескверный заменен на тропарь из 7-ой песни **Покъмъ та възпнюще**.

Для дальнейшего анализа необходимо определить структурный тип рассматриваемой минеи *Тип. 106*. Это поможет соотнести памятник с определенным историческом этапом развития служебной Минеи и, возможно, идентифицировать тот или иной регион в границах византийского литургического пространства.

На основе жанрового состава и структуры Р. Кривко делит византийские и зависящие от них славянские служебные Минеи IX—XIV вв. на четыре типа⁵:

- архаический региональный;
- архаический константинопольский;

² РГАДА. Тип. 106. Л. 79–82.

³ РГАДА. Тип. 106. Л. 84 об.—90 об.

⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 29 об.

⁵ Кривко 2015. С. 117–237. См. также более раннюю работу: Krivko 2011–2012.

- ранний инновационный;
- иерусалимский («ново-савваитский») ⁶.

Архаический региональный и архаический константинопольский типы характеризуются пожанровым расположением гимнографического материала. Основной особенностью указанных двух типов является наличие или отсутствие жанров константинопольского (кондак) или неконстантинопольского (эксапостиларий, блаженны) происхождения ⁷. Характерной особенностью Миней архаичного регионального типа является отсутствие (либо сокращенное использование) кондака и праздничных эксапостилариев ⁸.

К особенностям константинопольского архаического типа относятся: а) регулярное использование кондака, который состоит из двух или более стрóf; б) использование праздничных тропарей; в) относительно регулярное использование эксапостилариев и светильнов ⁹.

Основными чертами раннего инновационного типа служат структурные особенности, вызванные стремлением сделать Минею более удобным богослужебным сборником. Состав Миней этого типа расширенный за счет включения в них жанров из других богослужебных сборников (Евангелие, Апостол, Паремийник). В Минеях нового типа активно используются библейские перикопы и синаксарные чтения, а гимнографический материал располагается согласно принятой литургической позиции ¹⁰. Однако обзор Миней этого типа не позволяет установить твердые правила в формировании этого комплекса, но дает возможность лишь обозначить тенденцию, направленную на облегчение практического использования рукописей во время богослужения ¹¹.

⁶ Кривко 2015. С. 150.

⁷ Там же. С. 193–195.

⁸ Там же. С. 166–167.

⁹ Там же. С. 185.

¹⁰ Там же. С. 195–197.

¹¹ Там же. С. 212.

Основными классифицирующими признаками Миней иерусалимского типа можно считать разделение вечерни на малую и великую, накануне великих праздников, расположение песнопений согласно их литургической позиции, а также появление песнопений, ранее в Минеях не встречавшихся. К последним относится богородичен или крестобогородичен как структурный элемент после третьей песни канона, стихиры на литии, седален по полиелее, катавасия (в современном значении этого слова), стихной пролог¹².

Используя вышеприведенную классификацию, определим тип Миней *Тип. 106*. В рассматриваемом памятнике присутствует пожанровое расположение песнопений в последовательности *седален-стихиры-канон*. При наличии в последовании второго канона (встречается на 5, 20, 24 марта) он располагается отдельно от первого, так что один канон следует за другим и их тропари не смешиваются¹³. Пожанровое расположение гимнографических текстов и раздельное расположение канонов является общим признаком архаических типов Миней: и регионального, и константинопольского¹⁴.

Рассматриваемая Миней *Тип. 106* обладает характерными признаками Миней регионального архаического типа, а именно: почти полным отсутствием кондаков и полным отсутствием праздничных эксапостилариев.

Кондак в сокращенном варианте (с одним икосом) встречается только 9 марта, на память свв. мчч. Севастийских¹⁵. На праздник Благовещения помещен полный акафист¹⁶, который по структуре и содержанию является кондаком на этот день¹⁷.

¹² Кривко 2015. С. 214–215.

¹³ РГАДА. Тип. 106. Л. 18 об.–20 об., 66–67 об., 82–84 об.

¹⁴ Кривко 2015. С. 185.

¹⁵ РГАДА. Тип. 106. Л. 29 об.

¹⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 84 об.–91.

¹⁷ Карабинов 2004. С. 57–63.

Таким образом, рассматриваемая *Минья Тип. 106* может быть классифицирована как *Минья* архаического регионального типа. К этому же типу относятся такие славянские памятники, как «Ильина книга» (РГАДА. Тип. 131) и «Путьянина минья» (РНБ. Соф. 202)¹⁸.

Отметим, что новгородские *Миние* 1095–1097 гг., которые входят в студийский комплекс богослужебных книг, относятся по своей типологии к архаическому константинопольскому типу¹⁹ и, следовательно, имеют типологическое различие с *Тип. 106*.

Наличие полного кондака, которым является акафист, — особенность, нехарактерная для *Миней* архаического регионального типа. Также *Тип. 106* является единственной известной славянской *Минеей*, в которой находится полный акафист. В ряде других *Миней* сохранилось по три кондака и икоса или меньше²⁰.

Поскольку акафист в древнерусской *Минее* — явление исключительное, обратим внимание на его текст. Определим редакцию акафиста в *Минее Тип. 106*.

На основании лексических и грамматических различий, которые отражают разночтения греческих списков, выделяют 31 редакцию славянского текста акафиста. Эти редакции определяются по восьми ключевым узлам чтения. Привлечение остальных греческих разночтений, отразившихся в славянских рукописях, не дает дополнительного результата, так как остаются уже ранее выделенные редакции. Разночтения на славянской почве не привлекаются для выделения редакций, потому что замена одного славянского слова на другое может быть сделана переписчиком, а не справщиком²¹.

Сравним основные восемь узлов чтения в тексте двух акафистов: помещенного в рассматриваемую *Минию Тип. 106* и помещенного в триодь гимовского типа ГИМ Син. 319.

¹⁸ Кривко 2015. С. 160–161.

¹⁹ Там же. С. 189.

²⁰ Христова-Шомова 2015. С. 57–58.

²¹ Момина 1985. С. 140–141.

Таблица 1

	РГАДА. Тип. 106	Греческий текст	ГИМ. Син. 319
1 кондак	ГрАДЪ ²²	ἡ πόλις	ГрАДЪ ²³
3 икос	БѢСЪМЕРТЪНАГО ²⁴	Τοῦ ἀθανάτου	БѢСЪМЕРТЪНААГО ²⁵
4 икос	ЗВЪРНН ²⁶	Θηρῶν	ЗВЪРНН ²⁷
5 икос	СЪХРАНЪШЬ ²⁸	φυλάττουσα	СЪХРАНЪШН ²⁹
5 икос	ПЕРСОМО ³⁰	Περσῶν	ПЕРСОМЪ ³¹
11 икос	ЖНЗНН ТАННАГА БЕСЕЛНА ³²	Ζωὴ μουσικῆς εὐωχίας	ЖНЗНН ТАННААГО БЕСЕЛНА ³³
12 икос	СВЪТҮ ³⁴	φωτός	СВЪЕТОҮ ³⁵
12 икос	СПѢННЕ ³⁶	σωτηρία	СПѢННЕ ³⁷

Как видно из приведенной таблицы, текст акафиста в Минее *Тип. 106* относится к гимновской редакции. Особенностью этой редакции является присутствие акафиста в полном виде в восточнославянских списках

²² РГАДА. Тип. 106. Л. 84 об.

²³ ГИМ. Син. 319. Л. 264.

²⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 86.

²⁵ ГИМ. Син. 319. Л. 265 об.

²⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 86 об.

²⁷ ГИМ. Син. 319. Л. 266.

²⁸ РГАДА. Тип. 106. Л. 87.

²⁹ ГИМ. Син. 319. Л. 267.

³⁰ РГАДА. Тип. 106. Л. 87.

³¹ ГИМ. Син. 319. Л. 267.

³² РГАДА. Тип. 106. Л. 90.

³³ ГИМ. Син. 319. Л. 270 об.

³⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 90 об.

³⁵ ГИМ. Син. 319. Л. 271.

³⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 90 об.

³⁷ ГИМ. Син. 319. Л. 271.

XII—XIV вв.³⁸. Анализ разночтений акафиста в рукописях показывает, что перевод гимовской редакции является закрытой традицией, а расхождения между списками были вызваны исключительно переписчиками³⁹.

Гимовская редакция акафиста встречается в полном виде лишь в восточнославянской традиции. Однако использование этой редакции в качестве источника для ряда южнославянских компиляций исключает создание гимовской редакции на восточнославянской почве. Этот вариант акафиста функционировал на Руси изолированно от других редакций и традиций и ввиду этого сохранился в чистом виде⁴⁰.

В отличие от всех других ранних редакций акафиста гимовская редакция содержится не только в триодях, но и в кондакарях, в частности в Типографском кондакаре конца XI в. Наличие подобных архаических кондакарных списков рассматриваемой редакции позволяет предположить, что изначально она была сделана именно при переводе кондакаря, а в Триодь (и, следовательно, в Минею) была перенесена позднее⁴¹.

Таким образом, с некоторой долей вероятности можно утверждать, что текст акафиста в Минее *Тип.* 106 был заимствован из кондакаря.

Славянские кондакари известны только в древнерусской традиции, они не восходят к византийскому кондакарю и не являются его переводом. Кондакари вышли из употребления в связи с тем, что полные кондаки перестали использоваться, а сокращенные были включены в состав Минеи, Триодей и Октоиха⁴². Заимствование полного акафиста в Минею, что наблюдается только в *Тип.* 106, говорит об устойчивом исполнении этого гимна на Благословение в литургической традиции, с которой связана минея *Тип.* 106.

³⁸ М. А. Момина указывает следующие рукописи, содержащие гимовскую редакцию акафиста: ГИМ. Син. 319, ГТГ. К-5349, РНБ. Пог. 43, РНБ. Соф. 84, РНБ. Пог. 41, РНБ. Ф. I. 680, РНБ. Вол. 241, ИРЛИ. Сев. дв. 232 (Момина 1985. С. 143).

³⁹ Борисова 2016. С. 36.

⁴⁰ Там же. С. 71–72.

⁴¹ Там же. С. 36.

⁴² Кривко 2014. С. 598.

Вернемся к анализу Минеи *Тип. 106*.

Аналогичная по составу и расположению гимнографических текстов Минея находится в Синодальном собрании патриаршей библиотеки — ГИМ Син. 172. Указанная Минея является более поздней по отношению к рассматриваемой Минее *Тип. 106* и датируется концом XIV — началом XV в.⁴³

В Минее ГИМ Син. 172 наблюдаются некоторые отличия в гимнографическом формуляре от Минеи РГАДА *Тип. 106*.

На 24 марта в Минее ГИМ Син. 172 добавлен канон предпразднству «Миру радостно възвесели»⁴⁴, он заменил собой канон прп. Захарии, находящийся в Минее *Тип. 106*⁴⁵. Стихиры прп. Захарии⁴⁶ заменены на стихиры предпразднства Благовещения.

В день Благовещения 25 марта в минее ГИМ Син. 172, указан только проимий и первый икос⁴⁷, а не весь акафист, как в *Тип. 106*⁴⁸.

На 26 марта добавлен второй канон архангелу Гавриилу, глас 4. Его начало: ко свѣта сущаго къ свѣту краинему⁴⁹.

Употребление канона прп. Иосифа «Христову книгу одушевленну» в день предпразднства Благовещения (24 марта) является редкой литургической практикой. Этот канон отсутствует в древнейшей повседневной Минее Sin. gr. 607 (IX—X вв.)⁵⁰ на март—апрель и в ряде изученных нами рукописных Минеи XI—XII вв.⁵¹

Наличие акафиста под 25 марта является особенностью преимущественно южноитальянских Минеи, в частности, к ним относится мар-

⁴³ Горский, Невоструев 1896. С. 88—94.

⁴⁴ ГИМ. Син. 172. Л. 86—88 об.

⁴⁵ РГАДА. Тип. 106. Л. 82—84 об.

⁴⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 78 об.

⁴⁷ ГИМ. Син. 172. Л. 89.

⁴⁸ РГАДА. Тип. 106. Л. 84 об.—91.

⁴⁹ ГИМ. Син. 172. Л. 96 об.—99.

⁵⁰ Никифорова 2012. С. 207.

⁵¹ РНБ. Греч. 227. Т. 3. Л. 26 об.—27; РНБ. Греч. 553. Л. 14 об.—18 об.; ГИМ. Син. Греч. 451. Л. 92 об.—95 об.

товская Минея XII в. Grott. Δ. α. VII⁵², что согласуется с древнерусской Минеёй Тип. 106.

Также стоит отметить, что последование Субботы Акафиста отсутствует в следующих известных нам Триодях, связанных с южноитальянской богослужебной традицией: Grott. Δ. β. I., РНБ. Греч. 712, РГАДА. Тип. 137.

В указанных Триодях на пятую субботу Великого поста помещен только соответствующий четверопеснец без указания на последование акафиста⁵³. Это объясняется наличием двух основных гимнографических элементов последования акафиста (самого акафиста и канона прп. Иосифа) в минейном цикле на 24–25 марта.

Рассмотрим набор памятей в Минеё Тип. 106 и ГИМ Син. 172. В двух Минеях он идентичен:

1. Мц. Евдокии⁵⁴.
2. Мч. Афинадора (содержится дополнительно последование в честь сщмч. Феодота)⁵⁵.
3. Мчч. Евтропия, Калиника и Василиска⁵⁶.
4. Мчч. Павла и Иулиании⁵⁷.
5. Мч. Конона и прп. Исихия⁵⁸.
6. Мчч. 42-х во Аммоорее⁵⁹.
7. Мчч. Херсонесских⁶⁰.

⁵² Rocchi 1883. P. 301–303.

⁵³ Grott. Δ. β. I. F. 103 об.–104; РНБ. Греч. 712. Л. 144 об.–146; РГАДА. Тип. 137. Л. 127 об.–129.

⁵⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 1 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 1.

⁵⁵ РГАДА. Тип. 106. Л. 4.; ГИМ. Син. 172. Л. 4.

⁵⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 9 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 9 об.

⁵⁷ РГАДА. Тип. 106. Л. 12 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 12.

⁵⁸ РГАДА. Тип. 106. Л. 5; ГИМ. Син. 172. Л. 18.

⁵⁹ РГАДА. Тип. 106. Л. 20 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 20 об.

⁶⁰ РГАДА. Тип. 106. Л. 23 об.–24; ГИМ. Син. 172. Л. 24.

8. Прп. Феофилакта⁶¹.
9. 40 мчч. Севастийских⁶².
10. Мч. Кодрата и иже с ним⁶³.
11. Свт. Софрония Иерусалимского⁶⁴.
12. Прп. Феофана⁶⁵.
13. Перенесение мощей свт. Никифора Константинопольского⁶⁶.
14. Мч. Александра⁶⁷.
15. Мч. Агапия и дружины его⁶⁸.
16. Мч. Папы⁶⁹.
17. Прав. Алексия человека Божия⁷⁰.
18. Свт. Кирилла Иерусалимского⁷¹.
19. Мчч. Хрисанфа и Дарии⁷².
20. Свв. отцев в монастыре прп. Саввы убиенных и прп. Герасима⁷³.
21. Св. Кирилла⁷⁴.
22. Мч. Василия иже от Каппадокии⁷⁵.
23. Мч. Никона и двухсот учеников его⁷⁶.

⁶¹ РГАДА. Тип. 106. Л. 26 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 27.

⁶² РГАДА. Тип. 106. Л. 29; ГИМ. Син. 172. Л. 29 об.

⁶³ РГАДА. Тип. 106. Л. 32 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 34.

⁶⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 36; ГИМ. Син. 172. Л. 37 об.

⁶⁵ РГАДА. Тип. 106. Л. 39; ГИМ. Син. 172. Л. 41.

⁶⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 42 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 44 об.

⁶⁷ РГАДА. Тип. 106. Л. 46 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 48.

⁶⁸ РГАДА. Тип. 106. Л. 49; ГИМ. Син. 172. Л. 51.

⁶⁹ РГАДА. Тип. 106. Л. 51; ГИМ. Син. 172. Л. 54.

⁷⁰ РГАДА. Тип. 106. Л. 54 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 57.

⁷¹ РГАДА. Тип. 106. Л. 57 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 61.

⁷² РГАДА. Тип. 106. Л. 60 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 64.

⁷³ РГАДА. Тип. 106. Л. 63; ГИМ. Син. 172. Л. 67.

⁷⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 68; ГИМ. Син. 172. Л. 73.

⁷⁵ РГАДА. Тип. 106. Л. 71 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 76.

⁷⁶ РГАДА. Тип. 106. Л. 75; ГИМ. Син. 172. Л. 79 об.

24. Предпразднство Благовещения (в РГАДА Тип. 106 имеется последование прп. Захарии)⁷⁷.
25. Благовещение⁷⁸.
26. Архангела Гавриила⁷⁹.
27. Мц. Матроны⁸⁰.
28. Мчч. Марка и Кирилла⁸¹.
29. Мчч. Нарсина, Ионы, Лазаря, Авива, Сивсифина, Илии, Мара, Варахисия, Маруфана, Саввы, Занифана⁸².
30. Прп. Иоанна Лествичника⁸³.
31. Мч. Вениамина диакона⁸⁴.

Основа приведенного набора памятей совпадает с синаксарем южно-итальянского Мессинского Типикона и упомянутой южноитальянской минеей Grott. Δ. α. VII.

Однако имеются различия. Отсутствуют памяти:

- мч. Афинадора на 2 марта;
- мч. Конона на 5 марта (имеется в Минее Grott. Δ. α. VII);
- прп. Герасима на 20 марта;
- прп. Захарии на 24 марта (в Минее Grott. Δ. α. VII службы на 24 марта отсутствуют);
- мчч. Марка и Кирилла на 28 марта;
- мч. Вениамина диакона на 31 марта⁸⁵.

⁷⁷ РГАДА. Тип. 106. Л. 78 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 82 об.

⁷⁸ РГАДА. Тип. 106. Л. 84 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 88 об.

⁷⁹ РГАДА. Тип. 106. Л. 94; ГИМ. Син. 172. Л. 93 об.

⁸⁰ РГАДА. Тип. 106. Л. 96; ГИМ. Син. 172. Л. 99.

⁸¹ РГАДА. Тип. 106. Л. 98 об.; ГИМ. Син. 172. Л. 101 об.

⁸² РГАДА. Тип. 106. Л. 101; ГИМ. Син. 172. Л. 104 об.

⁸³ РГАДА. Тип. 106. Л. 104; ГИМ. Син. 172. Л. 108.

⁸⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 106; ГИМ. Син. 172. Л. 111.

⁸⁵ Arranz 1969. P. 125–145; Rocchi 1883. P. 301–302.

Указанные памяти, за исключением трех: памяти мч. Афинадора на 2 марта, памяти прп. Захарии на 24 марта и памяти мч. Вениамина диакона на 31 марта, содержатся в Синаксаре Константинопольского Еввергетидского монастыря⁸⁶.

Три приведенные памяти, за исключением памяти мч. Афинадора, находятся под указанными числами в архаической Минее *Sin. gr. 610*, входящей в годовой комплект синайских Миней X—XI вв. Часть Миней с 4 по 22 марта утрачена, но другая отражает те же памяти, что и древнерусская Минейя *Туп. 106*.

Однако в *Sin. gr. 610* указаны дополнительные памяти на 26, 28, 29 и 31 марта, отсутствующие в *Туп. 106*⁸⁷. Минейя *Sin. gr. 610* принадлежит к годовому комплексу Синайских миней, в котором представлены константинопольские, палестинские, антиохийские и южноитальянские памяти⁸⁸.

Память мч. Афинадора очень редкая. Содержится в архаической Минее *Sin. gr. 607* IX—X вв. Однако месяцеслов в указанной Минее расходится с Минейей РГАДА *Туп. 106* на 4, 5, 20, 21, 27—31 марта⁸⁹.

Таким образом, Минейя *Туп. 106* отражает набор памятей богослужебной периферийной традиции, связанной с Южной Италией.

Сравнение упомянутой Минейи с древнерусским переводом богослужебного Синаксаря из константинопольского монастыря патриарха Алексия Студита, входящего в Студийско-Алексеевский устав (далее САУ), показывает их несоответствие.

В САУ описывается только несколько мартовских памятей: память 42-х мучеников в Аморе (6 марта), свв. мчч. Севастийских (9 марта), прп. Феофана (12 марта), прав. Алексия человека Божия (17 марта), Благовещенский цикл (24—25 марта)⁹⁰.

⁸⁶ Дмитриевский 1895. С. 423, 428, 444.

⁸⁷ Никифорова 2012. С. 308—309.

⁸⁸ Там же. С. 142—143.

⁸⁹ Там же. С. 236—238.

⁹⁰ Пентковский 2002. С. 330—334.

В САУ на 9 марта указаны стихиры **ТЪРПАЩЕ МОУКЫ** и **ИСТННЬ-НОУЮ УАШЮ**, отсутствующие в *Тип.* 106, но имеющиеся в аналогичной Минее ГИМ Син. 172. В *Тип.* 106 отсутствует тропарь **СТРА(С)МН СТЬХЪ**, указанный в САУ⁹¹.

На 17 марта в САУ указана стихира **Ў ВЪКА ОУТАННАА** и тропарь **БЪЗЫКНБЫН СА НА ДОБРОДЕТЕЛЬ**, отсутствующие в *Тип.* 106⁹².

На 24 марта САУ указывает три канона: канон акафиста, канон предпразднства и канон святого. В *Тип.* 106 второй канон отсутствует. Также отсутствуют стихиры **БЪ ШЕСТЫН М(С)ЦЬ, СЕ ВЪЗДВЖЕННЕ, ЯЗЫКА НГОЖЕ НЕ НЕ ВЪДАШ**, указанные в САУ⁹³.

На 25 марта в *Тип.* 106 отсутствуют следующие песнопения, имеющиеся в САУ: тропарь **ДНЬ(С) СП(С)ННЮ НАШЕМОУ НАУАТЪКЪ Н СТИХИРЫ ВЪ ШЕСТЫН М(С)ЦЬ, ПОСЪЛАНЪ БЫТЬ СЪ НЪСЕ ГАВР**⁹⁴.

Согласно «Сводному каталогу славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР», рассматриваемая нами Минейя *Тип.* 106 — единственная полная древнерусская мартовская Минейя. Имеется еще отрывок из древнерусской служебной Минейи, состоящий из двух листов. Он хранится в Музейном собрании РГБ (ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 1337).

Почерк указанного отрывка говорит о его близости к комплекту новгородских Минейей 1095—1097 гг., которые входят в студийский комплекс богослужебных книг. Показаниям палеографических данных не противоречат языковые и орфографические особенности памятника⁹⁵.

Приведем сравнение текстов из описанного отрывка с текстами из Минейи *Тип.* 106. Для сравнения выбраны 3-я песнь канона мч. Кириллу

⁹¹ РГАДА. Тип. 106. Л. 29–30; ГИМ. Син. 172. Л. 30–31; Пентковский 2002. С. 331.

⁹² РГАДА. Тип. 106. Л. 54 об.—55 об.; Пентковский 2002. С. 331–332.

⁹³ РГАДА. Тип. 106. Л. 78 об.—84 об.; Пентковский 2002. С. 332–333.

⁹⁴ РГАДА. Тип. 106. Л. 78 об.—84 об.; Пентковский 2002. С. 333.

⁹⁵ Кудрявцев 1961. С. 185.

(21 марта) и 1, 3 и 4 тропари 1-ой песни канона мч. Василию (22 марта) как более сохранившиеся фрагменты в отрывке мартовской Минеи.

Таблица 2

ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 1337

РГАДА. Тип. 106

Песнь 3-ая канона мч. Кириллу (21 марта)

СНѢ БЖНА ПРѢМУДРЕ ПОКАЗА
УАДА ВОДОЮ ПРНСОСУЩНА
ОЦЮУ Н ВСА НАОУУНАЪ ЕСН
ВЪЩАННЕМЪ Н ДѢЛА РОУКУ
ТВОЮ НСПРАВЛЯЮЩОУ
НАКО БЕЛНКОУ РѢКОУ БОУРНЛЕ
ОТЪ НСТОУЮННКЪ ХЪ НСТАУАЕШН
ТА ОСТАВН СЛАВЫНН ПЕТРЪ
КОРННЕМЪ СЛОВЕСЫ ТВОИИИ
НСКОРѢНН ТЪМЬНЫА РѢКН
СОУЕТЪНННХЪ

СНѢ БЖНА ПРѢМУДРЕ ПОКА ВОДОЮ
ПРНСОСУЩНА ОУЮ КЪ СЕБЕ НМЪА
ВЪЩАННЕМЪ Н ДѢЛА ПРПЕНО РОУКОЮ
ТВОЮ НСПРАВЛЯЮЩН

НАКО БЕЛНКУ БЫСТРННУ БУРНЛЕ Н Ѡ
НСТОУЮННКЪ СЛОВА НАПАКШН ТА
ОСТАВН СЛАВЫННДЪ (!sic) ѠНМА
СКЕРНЪНЪА РѢКЫ СУЕТЪНННХЪ

БЖСТВНЫИИ ЗАКОНЫ ОУКРѢПНАЪ
ЕСН СЪГННВЪШНХЪ ВСЕЛАВНЕ
ЗЛОБОУ НПРННАЗНННОЮ ЗАКОНОМЪ
Ж ПОВЪЖАННН

БЖСТВНЫИМЪ ЗАКОНЫ ОУКРѢПНАЪ
КН СЪГННВЪШАА ПРѢА
ТЕБЕ ЗАКОНИ НПРННАЗНННЫ
ГРѢХОВНЕМЪ ЗАКОНОМЪ ЖЕ
ПОВЪЖАННН Н ПОТОПЛЕНН
ЗЛОПРѢТРПѢВЪШН

ОЛЕ ТАИНА ГЛОУЕННЫ
МНОЖЕСТВА БЪ РАЖАЕТСА
НЪЗ ОТРОКОВИЦА НЕТАВЪННЫ
Н ТАВННЕ РАЗДРОУШАЕТЪ
СТРАИИ НХЪ ЖЕ ВЪДАЕТЪ ЕДННЪ
БЕТРЪТЪННН⁹⁶

ОЛЕ ТАИНЫ ГЛУЕННА БЩНСАВНА БЪ
ВЪПАЗЩАЕТСА НЪЗ ОТРОКОВЬЦА
НЕТАВЪННЫИИ Н НЕТАВЪННН
РАДУНСА СТРАИИ ПОСТРАДА КДННЪ
БЕСТРАИИИ ВСЕМАГАН⁹⁷

Песнь 1-ая канона мч. Василию (22 марта)

Твоего црѣствна славоу
 въсвхъ црю уыстнынъ Василни
 възлюбенъ крепько на землан
 страдавъ нмже црѣтоу
 неноуоуоу съподобна
 Повноуаса гѣн блгымъ
 жнтѣемъ преоудре покорнаъ
 еси врагы и подъ ногама
 съкроушнаъ еси оукрепнвъ
 на [...]василне
 Оцю съезнауальна
 и едноуада нзволн въселнтнса
 къ прѣтоуоу твою оутробоу
 и улѣкѣ бы спстн хота улѣвкы
 блгодатню⁹⁸

Твоего црѣствна славу възлюбъ
 крепько въсвхъ црю утнынъ
 Василни на землан страдавъ
 крепько нмже црѣтоу немоу насъ
 сподобн
 Повноуаса гѣн блгмъ
 жнтнмъ славне покорнаъ еси
 врага подъ ногама скроушнаъ
 еси крепько оукрепнвса нанъ
 мученицевасилне
 Оцю съезнауальна и едноуада
 нзволн въселнтнса къ прѣтоу
 твою оутробу и улѣкѣ бы утаа
 спстн хота улѣвкы блгтъюк⁹⁹

Из приведенной таблицы видно, что отрывок мартовской Минеи из РГБ, близкий к новгородским Минеям, которые принадлежат к студийскому комплексу богослужебных книг, имеет существенные лингвистические разночтения с Минеей *Тип. 106*.

Указанное выше несоответствие Минеи *Тип. 106* с САУ на литургическом уровне, а также приведенная разница в языке перевода двух рукописей, а также типология Минеи *Тип. 106*, позволяет утверждать, что упомянутая Минея относится к комплексу «нестудийских» богослужебных книг. К указанному комплексу принадлежит ряд архаических богослужебных книг: Типографское Евангелие (РГАДА. Тип. 1), богослужебный сборник «Ильина книга» (РГАДА. Тип. 131), «Триодь Моисея Киянина» (РГАДА.

⁹⁶ ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 1337. Л. 1 об.

⁹⁷ РГАДА. Тип. 106. Л. 68 об.—69.

⁹⁸ ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 1337. Л. 2.

⁹⁹ РГАДА. Тип. 106. Л. 72—72 об.

Тип. 137) и «Путьятина минея» (РНБ. Соф. 202). С последними двумя указанными памятниками *Тип. 106* имеет одинаковую типологию. Все указанные книги имеют характерные неконстантинопольские особенности¹⁰⁰.

Стоит еще раз отметить, что в «Триоди Моисея Киянина» на пятую субботу Великого поста помещен только соответствующей четверopesнец, а богослужение акафиста отсутствует, что объясняется наличием этого последования в Благовещенском цикле литургической традиции, с которой связаны «Триодь Моисея Киянина» и *Минея Тип. 106*.

Анализ месяцеслова *Минеи Тип. 106*, а также совпадение некоторых особенностей Благовещенского цикла в указанной рукописи с южноитальянской *Минеей Grott. Δ. α. VII* свидетельствует о зависимости рассматриваемой *Минеи* от неконстантинопольской локальной литургической традиции, во многом сходной с южноитальянской.

Ввиду этого, а также учитывая, что оригиналами для славянских переводов богослужебных книг были греческие книги, связанные с литургической традицией на территории юго-западной Македонии, северо-западной Греции и Южной Албании, можно предполагать, что рассматриваемая *Минея Тип. 106* связана с греческой литургической традицией Эпира X—XI вв.¹⁰¹

Оригиналами для славянских переводов богослужебных книг были греческие книги, связанные с литургической традицией на территории юго-западной Македонии, северо-западной Греции и Южной Албании. Соответственно, все литургические особенности в охридско-преспанском регионе X—XI вв. представляют особенности литургической традиции Эпира, которая входила в состав западновизантийской богослужебной традиции и имела ряд неконстантинопольских особенностей¹⁰².

Анализ месяцеслова *Минеи Тип. 106*, ее типология, а также совпадение некоторых особенностей Благовещенского цикла в указанной рукописи с южноитальянской *Минеей Grott. Δ. α. VII* свидетельствуют

¹⁰⁰ Пентковский 2014. С. 50–51.

¹⁰¹ Там же. С. 58.

¹⁰² Там же. С. 58–59.

о зависимости рассматриваемой Минеи от неконстантинопольской локальной литургической традиции, во многом схожей с южноитальянской.

Учитывая все вышесказанное и то, что корпус древнерусских богослужебных книг является основным источником для реконструкции славянской и греческой литургических традиций охридско-преспанского региона в X—XI вв.¹⁰³, можно предполагать, что рассматриваемая Минея *Тип. 106* связана с греческой литургической традицией Эпира X—XI вв.

Этой связью объясняется согласование древнерусской Минеи *Тип. 106* с южноитальянской минеей Grott. Δ. α. VII относительно наличия акафиста на праздник Благовещения и отсутствие этих элементов в ряде других рукописных Миней (в том числе в архаической Минее Sin. gr. 607), не связанных с южноитальянской богослужебной традицией.

Таким образом, в литургической традиции Эпира X—XI вв. богослужение акафиста не совершалось Великим постом, а его основные гимнографические элементы исполнялись на Благовещение: канон прп. Иосифа — в предпразднство, а акафист — в день самого праздника.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Борисова 2016 — *Борисова Т.* Текстология церковнославянских переводов византийских гимнографических текстов по спискам Триоди постной XII—XV вв. Новосибирск, 2016. [*Borisova T.* Tekstologija tserkovnoslavianskikh perevodov vizantiiskikh gimnograficheskikh tekstov po spiskam Triodi postnoi XII—XV vv. (Textology of Church Slavonic translations of Byzantine hymnographic texts from the Triodion lists of Lenten XII—XV centuries). Novosibirsk, 2016.]
- Горский А, прот., Невоструев 1896 — *Горский А., прот., Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. Книги богослужебные. М., 1896. Ч. 1. [*Gorsky A., archpriest, Nevostruev K.* Opisanie slavianskikh rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki. Otdel III. Knigi bogoslužebnye. Chast' 1. (Description of the Slavic manuscripts of the Moscow Synodal Library. Collection 3. Liturgical books. Part 1.) Moscow, 1896.]

¹⁰³ Пентковский 2014. С. 60.

- Дмитриевский 1895 — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. *Тυπικά*. К., 1895. [*Dmitrievsky A. A.* Opisanie liturgicheskikh rukopisei, khраниashchikhsia v bibliotekakh pravoslavnogo Vostoka. Tom 1. *Тυπικά*. (Description of liturgical manuscripts in libraries of the Orthodox East. Tome 1. *Тυπικά*.) Kiev, 1895.]
- Карабинов 2004 — *Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. М., 2004. [*Karabinov I.* Postnaia Triod'. Istoricheskiy obzor ee plana, sostava, redaksiy i slavianskikh perevodov (The Lenten Triodion. Historical overview of its plan, composition, editorial and Slavonic translations). Moscow, 2004.]
- Кривко 2014 — *Кривко Р.* Кондакарь // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 597–598. [*Krivko R.* Kondakar' (Kondakar) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2014. Tom 36. P. 597–598.]
- Кривко 2015 — *Кривко Р.* Текстология и язык служебных славянских миней XI–XIV вв. М., 2015. (Дисс). [*Krivko R.* Tekstologiya i iazyk sluzhebnykh slavianskikh minei XI–XIV veka. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk (Textology and language of service Slavic mines XI–XIV centuries. Doctorate Dissertation). Moscow, 2015.]
- Кудрявцев 1961 — Музейное собрание рукописей. Описание / Под ред. И. Кудрявцева. М., 1961. Т. 1. № 1–3005. [Музейное собрание рукописей. Описание. Том 1. № 1–3005 (The museum's collection of manuscripts. Description. Tome 1. № 1–3005) / pod redaktsiei I. Kudriavtseva. Moscow, 1961.]
- Момина 1985 — *Момина М.* Славянский перевод Ὑμνος Ἀχάθιστος // Полата књигописна. 1985. № 14–15. С. 132–160. [*Momina M.* Slavianskii perevod Ὑμνος Ἀχάθιστος (Slavic translation Ὑμνος Ἀχάθιστος) // *Polata kњigopis'na*. 1985. № 14–15. P. 132–160.]
- Никифорова 2012 — *Никифорова А.* Из истории Миней в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря св. Екатерины на Синае. М., 2012. [*Nikiforova A.* Iz istorii Minei v Vizantii: Gimnograficheskie pamiatniki VIII–XII vekov iz sobraniia monastyria sviatoi Ekateriny na Sinae (From the history of the Saints in Byzantium: hymnographic monuments VIII–XII centuries from the collection of the monastery of St. Catherine in Sinai). Moscow, 2012.]
- Пентковский 2002 — *Пентковский А.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2002. [*Pentkovsky A.* Tipikon patriarkha Aleksii Studita v Vizantii i na Rusi (Typicon Patriarch Alexiy Studite in Byzantium and in Russia). Moscow, 2002.]

- Пентковский 2014 — *Пентковский А.* «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции охридско—пре-спанского региона в X—XI столетиях // *Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир. Кирилородиевската традиција и македонско—руските духовни и културни врски.* С., 2014. С. 43—64. [*Pentkovsky A.* “Okhrid na Rusi”: drevnerusskie bogoslužebnye knigi kak istochnik dlia rekonstruktsii liturgicheskoi traditsii okhridsko-prespanskogo regiona v X—XI stoletiiakh (“Ohrid in Russia”: Old Russian liturgical books as a source for the reconstruction of the liturgical tradition of the Ohrid-prespanskogo region in the X—XI centuries) // *Zbornik na trudovi od Medjunarodniot nauchen sobir. Kirilometodievskata traditsija i makedonsko-ruskite duchovni i kulturni vrski.* Skopje, 2014. P. 43—64.]
- Христова-Шомова 2015 — *Христова-Шомова И.* Акатистът на Пресвета Богородица и службата за Благовещение // *Старобългарска литература.* 2015. Кн. 51. С. 54—74. [*Khristova-Shomova I.* Akatist”t na Presveta Bogoroditsa i sluzhbata za Blagoveshchenie (Akathist of the Blessed Virgin Mary and the Service of the Annunciation) // *Starob”lgarska literatura (Old-Bulgarian literature).* Sofia, 2015. Kniga 51. P. 54—74.]
- Arranz 1969 — *Arranz M.* Le Typicon du Saint-Sauveur à Messine. R., 1969 (OCA 185).
- Krivko 2011—2012 — *Krivko R.* Typology of Byzantine Service Menaia of XI—XIV centuries // *Scrinium.* 2011—2012. Vol. 7—8. Part 2. P. 3—68.
- Rocchi 1883 — *Rocchi A.* Codices cryptenses, seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano digesti et illustrati cura et studio. Tusculani: typis Abbatiae Cryptae Ferratae, 1883.

РУКОПИСИ

- ГИМ. Син. 172.
ГИМ. Син. Греч. 451.
ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 1337.
РГАДА. Тип. 106.
РГАДА. Тип. 137.
РНБ. Греч. 227.
РНБ. Греч. 553.
РНБ. Греч. 712.
Grott. Δ. β. I.

Abstract

Vorobiev K. V. On the history of Acathistus service: March Minaion from the Print collection of the Russian State Archive of Ancient Acts

This article analyzes the March Minaion from the Print collection of the Russian State Archive of Ancient Acts (*Typ.* 106). One of its characteristic features is the presence in the Annunciation cycle of two main hymnographic elements of the Saturday of the Acathistus: the canon of St. Joseph the Chantographer and the Acathistus itself. The article analyzes the menologion of the Minaion and compares its text with another surviving passage of the Old Russian March minaion. A conclusion is drawn regarding this Minaion, a set of liturgical books is defined, into which it was included, its place in a particular liturgical tradition is determined, and an explanation is given as to why the service of the acathistus is absent in a number of triodions associated with the Southern Italian liturgical tradition. In addition, the article sheds light on the place of the acathist.

Keywords: acathistus, Annunciation, liturgical books, service, Lent, Minaion, Saturday of the Acathistus, Epirus, Southern Italy.

АГИОГРАФИЯ

ИЕРЕЙ РОМАН САВЧУК

МИРОВОЗЗРЕНИЕ РАВНОАПОСТОЛЬНОГО НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

УДК 266.2 (93/94)

Аннотация

В статье рассматриваются взгляды зарубежных исследователей на основные принципы миссионерской деятельности просветителя Японии и главные черты его личности. Также анализируется мнение японских и англоязычных авторов относительно того, что лежало в основе успеха проповеди святого. В освещении деятельности равноап. Николая в зарубежной историографии можно выделить два подхода. Первый представлен работами японских исследователей, которые хорошо знакомы с русским обществом XIX в. Вторую группу представляют в основном западные авторы.

Ключевые слова: Японская православная миссия, равноап. Николай Японский, Японская Православная Церковь, миссионер, Поместные Церкви, историография.

Распространение христианства в Японии в целом достаточно хорошо отображено в зарубежной историографии. Однако деятельность Православной миссии не часто попадала в поле зрения западных авторов¹. В связи с этим составители вышедшего в 2003 г. в Калифорнии сборника работ японских, американских и российских исследователей «Св. Николай Касаткин и Православная Миссия в Японии» вынуждены были отметить,

¹ Weiner 1995. P. 155.

что «информация на английском языке о свт. Николае, его последователях и Миссии ранее была достаточно ограниченной»².

Значительно больше информации о деятельности равноап. Николая и его последователей встречаем в исследованиях японских ученых, многие из которых хорошо знакомы с православной культурой, что позволяет им делать обоснованные и весьма интересные выводы о главных идеях и принципах деятельности святого. Однако из-за языкового барьера для большинства отечественных и западных исследователей, к сожалению, доступны лишь те труды, которые переведены на английский или русский языки.

Одной из первых работ западных исследователей, где сравнительно много внимания уделялось Японской православной миссии (до 1909 г.), стала книга Отиса Кэрри «История христианства в Японии»³. Она вышла в свет еще при жизни равноап. Николая Японского и была переиздана вскоре после прославления его в лике святых. Первый том издания посвящен непосредственно деятельности Католической и Православной миссий в Стране восходящего солнца. Примечательной особенностью данного исследования является то, что автор много внимания уделил деятельности конкретных личностей, в частности самого апостола Японии и его последователей. При этом равноап. Николай представлен прежде всего как организатор и вдохновитель православной общины. В этом его главная заслуга, по мнению автора. О. Кэрри отмечает, что святой рано осознал «необходимость труда самих обращенных для спасения их собратьев»⁴. Исследователь сравнительно немного говорит о личных качествах святителя, однако под конец замечает, что владыка Николай «продолжает быть чудом исполнительности и личного влияния»⁵. Эта фраза, достаточно краткая, но емкая по смыслу, раскрывает авторскую

² Remortel, Chang 2003. P. XV.

³ Cary 1976. Vol. 1.

⁴ Ibid. P. 382–383.

⁵ Ibid. P. 414.

оценку личности святителя. Он сумел подать новообращенным язычникам достойный пример, сумел своим обаянием, целеустремленностью и силой характера воодушевить последователей на самоотверженный труд. В силе первых японских христиан — Павла Савабэ, Якова Урано, Иоанна Сакаи и других, рельефно описанных в исследовании, — мы, безусловно, видим отображение искренней веры и самоотверженности самого просветителя Японии.

Среди японских авторов, чьи работы доступны на английском или русском языке, прежде всего следует назвать имя профессора Токийского университета Кэнноске Накамура. Благодаря широкой эрудиции и глубокому знакомству с общественно-политической жизнью Российской империи второй половины XIX — начала XX вв. проф. Накамура удалось основательно проанализировать основы мировоззрения равноап. Николая, представить их в контексте эпохи и дать глубокую оценку разным суждениям миссионера. В частности, важным для понимания мировоззрения Николая Японского является предположение исследователя о том, что миссионерский порыв святого был отражением «идеалистического энтузиазма» эпохи «великих реформ» Александра II. По мнению проф. Накамура, будущий просветитель Японии и его друзья по академической лавре были «шестидесятниками», «современниками эпохи, примечательной расцветом идеализма и реформаторскими настроениями». Молодые академики, близко знакомые со взглядами диссидентствующего интеллигента Н. А. Добролюбова (1836—1861), «несомненно, разделяли идеализм, критическое отношение к современной ситуации, надежды на возрождение России»⁶. В то же время К. Накамура отмечает, что «свт. Николай резко отрицательно относился к движению «революционно-демократической интеллигенции», стремящейся преобразовать Россию, и считал, что она «увлекает страну в погибель». По мнению профессора, в этом смысле оценки святого совпадают со взглядами Ф. М. Достоевского на современную ему российскую интеллигенцию

⁶ Накамура 2004. Т. 1. С. 19—20.

и ее роль в историческом развитии страны (о том, что Федор Михайлович и святитель проявляли друг к другу искренний интерес, автор указывает в отдельной публикации, посвященной этому вопросу⁷). Возможно, просветитель Японии сочувствовал мысли, высказанной Шаговым в «Бесах», о том, что русская интеллигенция — это «люди, сделанные из бумаги». А жесткая критика святого в отношении общественных порядков России исходила из понимания того, что его Родина зашла в тупик. «И, судя по всему, он предчувствовал, что если интеллигенция приведет свои замыслы о социальных реформах в действие, то это неминуемо породит хаос»⁸.

Что касается личных качеств святителя, то проф. Накамура отмечает, что равноап. Николай был «прямым, искренним и обычно спокойным и сдержанным», хотя в оценках и суждениях владыка, по мнению исследователя, «не был чрезмерно рациональным или логичным» и в целом был достаточно эмоциональным человеком⁹.

Особо подчеркивает профессор «кристально чистое и в то же время сильное по накалу чувство призвания на свое служение», которое не покидало равноап. Николая всю жизнь¹⁰. Первое, о чем всегда даже в самых трудных обстоятельствах, думал св. Николай, была «церковная польза»¹¹. При этом он, будучи выдающимся руководителем, не был холодным администратором, свысока смотрящим на людей. Профессор Накамура отмечает внимание и теплоту святого в отношениях с окружающими. Это отразилось и на проповедях Токийского владыки, которые были адресованы конкретному человеку без абстрактных рассуждений¹².

⁷ Накамура 1990. С. 353–354.

⁸ Накамура К. Окончание Русско-японской войны // URL: <http://tricolor.org/rz/jaropia/mp/nik/dn/3/> (дата обращения 16.06.2017).

⁹ Nakamura 2003a. P. 87.

¹⁰ Накамура 2004. С. 21.

¹¹ Накамура 2005a. С. 24.

¹² Накамура 2005b. С. 19.

Интересны наблюдения проф. Накамура о том, что представляло собой христианство для просветителя Японии. Ученый отмечает, что для владыки православие было «не просто системой догматов и моральных ценностей, а религией, одно из центральных мест в которой занимает величественное, пронизанное радостью богослужение, где церковные песнопения служат как проводником учения Божия, так и молитвенным ответом на него людей»¹³.

С особым почтением отмечает автор «здоровое религиозное чувство отца Николая, не отравленное современным, чисто гуманистическим, восприятием мира»¹⁴. По искренности веры и силе убеждений святитель был близок к простому народу, из которого он, собственно, и происходил. Он верил в чудеса, но не говорил о них на публике. Святой был убежден, что мировые события управляются Промыслом. Религиозное мировоззрение владыки было антисекулярным и антирационалистическим¹⁵.

Здоровое религиозное чувство помогало равноап. Николаю, в отличие от западных проповедников, без презрения, с уважением и пониманием относиться к религиозным чувствам японцев, воспринимая их в качестве хорошей почвы для распространения истинной веры¹⁶. Владыка не желал использовать западную культуру и науку, чтобы оторвать японцев от их духовной традиции. Он пытался «насадить православие в японский разум и наполнить его японским духом»¹⁷.

С самого начала своего пребывания в Японии равноап. Николай «стремился перебросить мостик людских связей между Россией и Японией»¹⁸. Любовь святителя к Японии, по мысли профессора, естественным образом выливалась в желание мира между двумя странами¹⁹. Он однозначно

¹³ Накамура 2004. С. 35.

¹⁴ Там же. С. 36–37.

¹⁵ Nakamura 2003a. P. 88–89.

¹⁶ Накамура 2004. С. 36–37.

¹⁷ Nakamura 2003a. P. P. 88.

¹⁸ Накамура 2004. С. 24.

¹⁹ Там же. С. 17.

считал, что Япония и Россия «не должны подвергать опасности основные условия существования друг друга»²⁰. При этом проф. Накамура отмечает и «искреннее патриотическое чувство» святого, которое стояло для него «на том же моральном уровне, что и чувство ответственности или чувство собственного достоинства». Исследователь подчеркивает, что «Россия — гордость свт. Николая» и что «сознание своей принадлежности к этой стране служит почвой для его чувства человеческого достоинства, чувства ответственности и честности». «Россия для него — выдающаяся страна, своего рода мать, у которой есть свои недостатки, но есть и что-то очень хорошее — то, чего нет у других стран». В этом смысле владыка Николай был представителем определенного типа национального сознания, выработанного в России Нового времени — он был «националистом государственного образца»²¹.

Также проф. Накамура указывает на благожелательное отношение св. Николая к миссионерам других христианских конфессий, которые не желали дискредитировать православие в глазах японцев. Это, по мнению японского исследователя, может объясняться, с одной стороны, совпадением интересов в отстаивании прав христианства в Японии, а с другой — тем, что апостол Японии через англо-американских миссионеров хотел донести Западному миру правду о православии как о действительно высокой религии, способствуя тем самым преодолению бытовавших на Западе предубеждений и непониманий в отношении Восточной Церкви²².

Таким образом, в своих трудах К. Накамура удалось отобразить разные грани живого и незаурядного характера просветителя Японии, дать взвешенную и основательную оценку его церковных и общественных взглядов.

Интересен взгляд на личность равноап. Николая другого японского ученого — проф. Есикадзу Накамура. Исследователь считает, что про-

²⁰ Накамура 2004. С. 43.

²¹ Накамура 2005а. С. 27.

²² Накамура 2004. С. 43–49.

светитель Японии был «русским националистом и православным интернационалистом». Время от времени святитель, по мнению ученого, «должен был чувствовать напряженность между этими императивами»²³. Равноапостольный «обладал горячим религиозным рвением». Однако главной причиной его поразительного успеха в проповедании православия стало «понимание духа японского народа». С восточной темпераментностью Е. Накамура отмечает, что за внушительной наружностью миссионера «скрывалась поразительно тонко чувствующая натура». А главной чертой, которая привлекала японцев к святому, была «поистине отеческая доброта»²⁴. Особо отмечает исследователь эстетическое чувство равноап. Николая и его внимательность к внешней стороне богослужения, в чем он видел важный миссионерский прием. Большое значение для формирования положительного образа миссионера среди прихожан имело и его участливое отношение к каждому человеку²⁵.

Интересные выводы о мировоззрении равноап. Николая делает в своих работах, посвященных истории Японской Православной Церкви, проф. Наганава Мицуо²⁶. Рассуждая о внутренних причинах, побудивших святого отправиться в далекую страну для миссионерского служения, ученый акцентирует внимание на характере равноапостольного. Будущий святитель глубоко осознал свой долг, в котором он «ощутил наивысшее добро и какое-то свое предназначение» ехать в Японию²⁷. Это переживание ответственности и долга укрепляло владыку и сосредотачивало на миссионерской деятельности, отодвигая на второй план научные и другие интересы²⁸. Указывает автор и на такие черты личности

²³ Nakamura 2003b. P. 111.

²⁴ Накамура 2001. С. 24–25.

²⁵ Nakamura 2003b. P. 116–118, 115.

²⁶ Naganawa 1995. P. 158–169; Naganawa 2003. P. 122–139; Наганава 1993. С. 18–26; Наганава 1996. С. 99–106.

²⁷ Зенина 1996. С. 25.

²⁸ Наганава 1996. С. 103.

владыки, как доходящая до диктаторства жесткость, самоотверженность, требовательность, жертвенность. Однако ученый все же приходит к взвешенному выводу, отмечая: «В самом деле, похоже, что он имел характер строгий и резкий, но разве смог бы обыкновенный человек в чужой стране голыми руками приобрести свыше 30 тысяч верующих?.. Не будет преувеличением сказать, что, по сравнению с Николаем, не было человека, имевшего столь верных последователей среди японцев»²⁹.

Обращает внимание проф. Наганава и на важные факторы общественно-политической жизни Японии второй половины XIX — начала XX вв., которые повлияли на формирование миссионерского метода равноап. Николая. Во-первых, это утверждение патриотической для японцев государственной идеологии, а именно почитания императора в качестве божества, с которой, безусловно, не могло согласиться христианство. Впрочем, Православная Церковь под руководством владыки Николая и в этих условиях все же попыталась получить общественное признание как институт, в целом поддерживающий новую государственную систему (тэнно). Православная община, возглавляемая святителем, утверждала, что, согласно их вероучению, «вера в Бога совместима с верой в императора, как это было в России», то есть как в Божьего избранника. Используя примеры Киевских князей, Церковь пыталась согласовать православную веру с местными традициями и обычаями³⁰.

Во-вторых, проф. Наганава обращает внимание на то, что православие в японском обществе рубежа веков не могло достичь значительной популярности из-за своего консерватизма, который входил в противоречие с требованиями времени интенсивного капиталистического развития³¹. Равноап. Николай в этом случае не пошел на компромисс с совестью ради приобретения массы последователей. Однако, невзирая на такую ортодоксальную позицию, «среди всех иностранных миссионеров, ко-

²⁹ Зенина 1996. С. 28.

³⁰ Naganawa 1995. P. 166.

³¹ Ibid. P. 168.

торые трудились в Японии на протяжении раннего нового времени, только архиеп. Николай взрастил так много последователей и оказал такое влияние на культуру страны»³².

В исследовании другого автора — Антония Исида — раскрывается самоотверженная верность равноап. Николая своему призванию. Исследователь приводит слова юного Ивана Касаткина в ответ на попытки ректора Академии отговорить его от поездки в Японию: «У меня есть сильное решение в моем сердце, чтобы проповедовать христианство и просветить иностранных граждан. Как я уже сказал, поездка в Японию — лучший шанс, чтобы исполнить это желание»³³. Эта же черта святителя, то есть верность своему призванию, помогла ему остаться в Японии во время Русско-японской войны, даже вопреки личным чувствам и переживаниям³⁴. В разделе, посвященном характеристике личности равноап. Николая, автор прежде всего обращает внимание на скромность святителя. Он никогда не рассказывал о том, что получал какие-либо награды. Даже о возведении владыки в сан архиепископа верующие узнали случайно³⁵.

Японский историк Сигейоси Мураками в работе «Японская религия в Новое время»³⁶ не касается деятельности равноап. Николая, хотя достаточно подробно описывает распространение христианства. Важным для нас является то, что исследователь указывает на возрастание в обществе и среди христиан национализма во время и после Русско-японской войны. Значительные успехи в это время делает и христианское социалистическое движение³⁷. Данные факты свидетельствуют о сложной атмосфере недоверия и напряженности в начале XX в., в которой равноап. Николаю

³² Naganawa 2003. P. 124.

³³ Ishido 1974.

³⁴ Ibid. P. 5, 40.

³⁵ Ibid. P. 47.

³⁶ Murakami 1980.

³⁷ Ibid. P. 36–38; 61–62.

приходилось осуществлять просветительскую деятельность. И лишь мудрая и взвешенная позиция помогла святому сохранить и свой личный авторитет, и авторитет Православной Церкви.

В целом практически все японские авторы подчеркивают тот факт, что основатель Православной миссии в Японии решительно отмежевался от политики и всегда выступал против смешения ее с религией. Также они указывают на важную роль православной духовной культуры, которую равноап. Николай активно использовал для распространения веры в языческой среде³⁸.

В данном контексте интересную мысль встречаем в коллективной работе современных японских и американских авторов «Японские последователи св. Николая»³⁹. Исследователи, в частности, указывают на то, что свт. Николай имел большое духовное и культурное влияние и вне церковных кругов, среди японской интеллигенции. И важный вопрос о влиянии владыки на неправославных японцев, представителей интеллигенции остается во многом неисследованным. А это влияние, как утверждают ученые, было, несомненно, значительным⁴⁰.

Весьма интересной следует признать работу современного историка Люка Александра Верониса «Миссионеры, монахи и мученики: проповедуя, научите все народы», изданную «Журналом св. Франциска» в марте 2007 г.⁴¹ В ней автор анализирует проповеднические труды основных православных миссионеров от ап. Павла и до XX в. О равноап. Николае исследователь говорит, что его жизнь была «олицетворением жизни традиционного православного миссионера»⁴². Главные же черты его миссионерского метода соответствовали православной традиции и заключались в следующем: 1) создание аутентичной местной евхаристи-

³⁸ Зенина 1996. С. 26.

³⁹ Naganawa et al. 2003. P. 140–182.

⁴⁰ Ibid. P. 141, 173.

⁴¹ Veronis 2007.

⁴² Ibid. P. 91.

ческой общины, то есть миссионер старался помочь местным жителям развивать Церковь, которую они могли бы действительно назвать своей собственной; 2) стремление воплотить Евангелие, истину Божию в самой культуре народа; 3) включение коренного народа в духовенство; 4) желание создать самоуправляющуюся Церковь⁴³. В миссионерском подходе просветителя Японии автор особо выделяет внимание владыки к подготовке японских мирян в качестве проповедников. Этот акцент на японском руководстве в виде местных клириков и в качестве неформальных лидеров послужил толчком для исключительного принятия веры как своей собственной⁴⁴.

Высоко оценивал миссионерский метод равноап. Николая американский историк Ричард Друммонд. Он, как и другие исследователи, обращал внимание на большую роль личности владыки в деле распространения православия в Японии. Ученый писал: «Жизнь и жизненные плоды Николая заставляют нас признать его в качестве одного из величайших миссионеров современной эпохи. В соответствии с православной традицией он с большим уважением относился к языку и культурным традициям народа, среди которого служил. Он уважал людей и любил их как личностей... Его метод евангелизации был сосредоточен на семье, и он подчеркивал, что прежде всего ставит национальных деятелей и проводит коренизацию Церкви, даже когда он призывал ее вспомнить о своей отличительной связи с Царством Бога»⁴⁵.

Интересное замечание, характеризующее просветителя Японии как руководителя, находим в кандидатской диссертации И. Н. Харина, которую автор представил к защите на кафедре истории Принстонского университета⁴⁶. Илья Николаевич, в частности, отмечает, что владыка Николай «был основополагающим для существования миссии,

⁴³ Veronis 2007. P. 12–14.

⁴⁴ Ibid. P. 14, 86.

⁴⁵ Stamooolis 1986. Цит. по: Veronis 2007. P. 91.

⁴⁶ Kharin 2011.

но его возвышенное присутствие мешало формированию общества младших лидеров вокруг него». «Основатель Японской Православной Церкви был не готов уступить всеобъемлющий и строгий контроль над миссией, но был исключительно жестким по отношению к близким помощникам». Такая позиция равноап. Николая, хотя и оправданная с точки зрения конкретных исторических обстоятельств, все же отрицательно сказалась на поиске помощников и преемников апостола Японии⁴⁷.

Эту мысль повторяет и Е. Баллхатчет⁴⁸. При этом исследовательница указывает, что японцам было легче интерпретировать авторитаризм владыки как сильное отцовское руководство. Что касается других выводов, то Е. Баллхатчет акцентирует особое внимание на том, что равноап. Николай «с пониманием относился к духовному содержанию японских религий» и даже был не против «адаптации японской религиозной практики», где это было возможно⁴⁹. Такой вывод еще раз подчеркивает, что святитель с большим вниманием относился к людям, которым проповедовал. Он был готов к пониманию духовного мира представителей другой традиции, конечно же, в рамках, не противоречащих церковному мировоззрению.

Дж. Нельсон Дженнингс в исследовании, посвященном японской теологии, отмечает, что ее анализ был бы неполным без хотя бы краткого упоминания о владыке Николае. Его влияние на японское общество ощутимо и в этой области. Особенно оно связано с переводом Нового Завета, который сам по себе был, безусловно, громадным богословским трудом⁵⁰.

К сожалению, его коллега Б. Шнейдер, говоря о переводах Библии на японский язык, совсем кратко упоминает о равноап. Николае. При этом автор утверждает, что святитель был всего лишь одним из членов комитета по переводу Нового Завета⁵¹, что не соответствует действительности.

⁴⁷ Kharin 2011. P. 58–59.

⁴⁸ Ballhatchet 2003. P. 35–68.

⁴⁹ Ibid. P. 55–56.

⁵⁰ Jennings 2003. P. 191–192.

⁵¹ Schneider 2003. P. 217.

Вызывает удивление позиция К. Сиэт⁵², которая, описывая организацию христианскими миссионерами женского образования в Японии второй половины XIX — начале XX вв., совсем не упоминает о женских школах, организованных равноап. Николаем. Между тем эти школы в свое время считались одними из лучших в Стране восходящего солнца⁵³. Впрочем, из работы К. Сиэт мы можем узнать некоторые важные сведения. Во-первых, автор указывает, что во второй половине XIX в. организовать школу для девушек было не так просто. Нужно было противостоять общественному мнению, которое с большим недоверием воспринимало такие начинания. Во-вторых, К. Сиэт указывает, что большинство миссионеров-педагогов в начале эпохи Мэйдзи стремились приучить японок к ценностям и мировоззрению среднего класса протестантской Америки. Их учебные планы отражали идею вестернизации японского общества⁵⁴. Как было показано выше, равноап. Николай в своей миссионерской деятельности противостоял подобному использованию западных идей; организованные им школы, безусловно, не преследовали цели вестернизации. Смысл воспитания в них был иной — подготовка христианских матерей и помощниц для супругов-миссионеров⁵⁵. Таким образом, даже сам факт умалчивания автором статьи о женских школах Православной миссии говорит о многом. В статье К. Сиэт речь идет о той роли, которую женские миссионерские школы сыграли в приобщении японского общества к благам западной цивилизации в целом и женской эмансипации в частности. Конечно же, владыка не ставил перед собой такой масштабной «цивилизаторской» задачи. Он уважал японскую культуру и воспитывал японок в духе их родной традиции.

Несомненно, одной из наиболее важных тем в работах зарубежных исследователей об истории христианских миссий в Японии является

⁵² Seat 2003. P. 321–342.

⁵³ Кривко 1994. С. 238.

⁵⁴ Seat 2003. P. 325–326.

⁵⁵ Накамура 2004. Т. 4. С. 98.

тема тех причин, которые побуждали японцев принимать новую для них веру, и, соответственно, вопрос о методах, которые использовали иностранные проповедники в своей деятельности. Выводы зарубежных ученых по данной проблеме помогают проиллюстрировать деятельность равноап. Николая в широком историческом контексте и сравнить его принципы христианской проповеди с принципами западных миссионеров.

Так, ученый рубежа XIX—XX вв. Анэзаки Масахару подчеркивал, что среди проповедников-японцев существовало неприятие учителей-иностранцев. Жители Страны восходящего солнца считали оскорбительным тот факт, что в миссиях работают иностранцы, а местные жители воспринимают их в качестве людей высшего сорта. В этом они видели «рабскую зависимость, которая была аномально комбинирована с духовной основой высоких ценностей»⁵⁶. Такой вывод японского исследователя, свидетеля описываемых событий, позволяет лучше проиллюстрировать внимательность равноап. Николая, его всецелую ориентированность на нужды паствы, глубокое понимание особенностей характера японцев. Ведь святитель с самого начала служения старался, чтобы в Японии была организована именно национальная Православная Церковь силами самих же новообращенных японцев⁵⁷. Пользуясь любым случаем, владыка говорил японским верующим: «Мы, иностранцы, должны как можно скорее сделаться ненужными. Я вам это и раньше советовал, и сейчас советую, и всегда буду советовать»⁵⁸.

В то же время на определенном этапе среди японских православных христиан возникла идея сделать свою Церковь полностью самостоятельной. На этот факт также указывал Анэзаки Масахару⁵⁹. Просветитель Японии в этом вопросе был категоричен. Он обращал внимание на важность традиции для православия и предостерегал от опрометчивых

⁵⁶ Anesaki 1968. P. 343.

⁵⁷ Вести из Японии 1891. С. 1391—1392.

⁵⁸ Накамура 2004. С. 25.

⁵⁹ Anesaki 1968. P. 344.

действий. «Я воспользовался случаем, чтобы сказать им речь о том, что после меня епископ должен быть испрошен из России и, вообще, что Японская Церковь не должна торопиться стать самостоятельной, иначе испортит себя и сделается чем-нибудь вроде протестантской секты, — писал святой в своем дневнике по поводу одной из встреч со священниками. — Не менее ста лет Японская Церковь должна быть под управлением Святейшего Синода и из России должна получать епископов, которым и подчиняться строго и безусловно. Так только она воспитается в ветвь Единой Соборной Апостольской Церкви»⁶⁰.

И американские, и японские исследователи (О. Кэри, Дж. Ленсен, Казуо Касахара), рассматривая причины обращения японцев в православие на раннем этапе миссионерской деятельности просветителя Японии, отмечали, что жители Страны восходящего солнца обращались в православие (как и в христианство вообще) скорее по политическим, чем по религиозным причинам⁶¹.

Ирвин Шейнер⁶² и Эрнест Бест⁶³ в исследованиях, посвященных распространению христианства в Японии в эпоху Мэйдзи, приходят к обоснованному выводу, что для первых японских христиан из самураев и студентов принятие новой веры было связано прежде всего с желанием послужить своей родине в деле ее осовременивания. «Секулярный и религиозный аспекты Запада были для них столь неделимы, что христианизация приобретала форму вестернизации и вестернизация включала необходимость обращения в христианство». Как следствие, молодые христиане-самураи больше всего хотели продолжения изменений, дальнейших реформ⁶⁴.

⁶⁰ Накамура 2004. Т. 5. С. 114–115.

⁶¹ Гавриков А. А. Англоязычная историография о некоторых аспектах деятельности Российской православной миссии в Японии (вторая половина XIX в. — 1917 г.) // URL: <http://ckitalets2000irkutsk.narod.ru/english-hist.htm> (дата обращения 16.06.2017).

⁶² Scheiner 1970.

⁶³ Ernest 1966.

⁶⁴ Scheiner 1970. P. 14, 188.

А распространение христианства было связано с социальными и политическими изменениями в японском обществе, что активно использовали западные миссионеры⁶⁵.

В данном контексте следует отметить, что равноап. Николай осознавал наличие подобных тенденций в японском обществе и говорил о необходимости использовать доброе стремление японцев послужить благу своего Отечества через принятие христианства. «Взгляните на этот молодой кипучий народ, — писал святой. — Желание просвещаться, заимствовать от иностранцев все хорошее проникает его до мозга костей... Какой благодарный час! Какая бесценная рабочая пора!»⁶⁶ Владыка называл «беззаветное желание служить своей родине» лучшей чертой японской молодежи, которая во многом способствует принятию ими христианства. В этом смысле святитель осознавал, что не все японцы принимают православие из чисто религиозных побуждений. Однако он выступал решительно против того, чтобы веру воспринимали как «дойную корову» для государства⁶⁷, и никогда не ставил внешние выгоды принятия христианства выше главной цели — спасения. А желание японцев заимствовать от иностранцев все хорошее святой считал отнюдь не удобной ловушкой для воплощения собственных идей о проповеди православия, но видел в этом лишь свидетельство «удивительной упругости духа», возможности преодолеть национальную гордость жителей Страны восходящего солнца⁶⁸, то есть рассматривал эти характеристики сквозь призму их духовного содержания, значения для спасения.

И все же ряд зарубежных авторов считают, что в начале своего миссионерского служения равноап. Николай, подобно западным проповедникам, активно использовал связь христианства с европейской цивилизацией и через школу русского языка осуществлял миссионерские задачи⁶⁹.

⁶⁵ Ernest 1966. P. 82–96.

⁶⁶ Прохоренко 1906. С. 26–27.

⁶⁷ Накамура 2004. Т. 4. С. 533.

⁶⁸ Докладная записка... 1907. С. 575.

⁶⁹ См: Naganawa 2003. P. 134; Ballhatchet 2003. P. 54.

Действительно, на раннем этапе деятельности святого именно светская школа объективно оставалась единственным средством, с помощью которого можно было общаться с юными японцами в условиях запрета на христианскую проповедь. В то же время владыка категорически не воспринимал практику заманивания в Церковь. И в дальнейшем, после создания церковных учебных заведений, он всегда старался внимательно разбираться в мотивах, которыми руководствовались молодые японцы при поступлении в них. Если эти мотивы не соответствовали христианскому духу, то таких учеников не принимали в церковные школы. Так, владыка не принял в семинарию юношу, желавшего поступить в училище только для того, чтобы научиться русскому языку. При этом святой заметил, «что есть другие школы для научения русскому языку, туда и пусть идет — здесь же церковная школа»⁷⁰. Равноапостольный был твердо убежден, что не должно быть «ни малейшей подделки под чей-либо тон зазывания в школу»⁷¹.

Понимание данной мировоззренческой позиции просветителя Японии присутствует и в работах западных авторов. К примеру, американский историк Дж. Ленсен, хотя и признавал, что «многие из обращенных — даже сам Савабэ [первый японец, крещенный равноап. Николаем, и первый местный православный священник — Р. С.] — выбрали христианство по мотивам больше политическим, чем религиозным», однако отмечал, что мотивы самого равноап. Николая «не были империалистическими»⁷².

Упомянутый выше А. Исидо в своей магистерской диссертации говорил, что одной из самых сложных проблем, с которой столкнулся равноап. Николай, была проблема мотивов принятия христианства японцами. «Между проповедью Николая о вере и духовности и принятием людьми христианства была существенная разница», — указывал исследователь. Однако святой был уверен, что процветание Японской

⁷⁰ Накамура 2004. Т. 3. С. 361.

⁷¹ Там же. Т. 3. С. 185—186.

⁷² Lensen 1959. P. 410.

Церкви — дело Божественной благодати, а не человеческих усилий, поэтому не поддерживал практику заманивания верующих, используя какие-либо другие мотивы, кроме духовных⁷³.

Весьма интересные выводы относительно данной проблемы находим в исследовании И. Н. Харина. Автор указывает, что сразу же после снятия запрета на проповедь христианства в Японии равноап. Николай преобразовал языковую школу в заведение по подготовке исключительно проповедников православия⁷⁴. Это ясно показывает, что святой не собирался использовать культурные, научные или какие-либо другие ресурсы России в качестве приманки для язычников.

Также Илья Николаевич обращает внимание на то, что западные конфессии, в связи с их культурно-образовательным потенциалом, привлекали перспективную городскую элиту, образованных и предприимчивый деятелей. Большинство же православных верующих были простыми людьми, скромными рабочими или обедневшими самураями, чьи материальные возможности были скудны, поэтому, когда православие, как и другие христианские конфессии, связывалось с благами западной цивилизации и привлекало прогрессивных модернизаторов, первоначальная волна популярности была совсем недолговременным явлением. И главная причина этого коренилась в подходе к проповеди равноап. Николая. Он не был готов поощрять подобную мотивацию, но всегда стремился к религиозно-мотивированному принятию православия⁷⁵.

Действительно, как свидетельствуют источники равноапостольный был твердо убежден, что истинное христианство «должно приниматься во смирении сердца и для истинно духовных, вечных целей»⁷⁶. Владыка отмечал, что если в Японии делу протестантской и католической миссий «весьма значительным подспорьем» служил тот факт, что «католические и протестантские

⁷³ Ishido 1974. P. 31–32.

⁷⁴ Kharin 2011. P. 55–56.

⁷⁵ Ibid. P. 56.

⁷⁶ Накамура 2004. Т. 2. С. 267.

государства имеют для японцев обаяние как страны, откуда текут потоки цивилизации», то у Русской Православной Церкви православной миссии, напротив, «ничего подобного нет... внешние обстоятельства здесь совсем обратного качества»⁷⁷. «Нет у нас ни школ с европейскими программами, ни больниц с целым штатом сестер милосердия, не съплотятся из миссии направо и налево разные “вспомоществования”, — писал о Православной Церкви в Японии архим. Сергей (Страгородский). — Чуждая всяких культурных и политических задач, наша миссия поставила себе целью проповедь Японии Христа и Его учения в чистом виде, без всяких прибавок и перетолкований»⁷⁸.

Такой вывод дает повод оспорить мнение японского исследователя Хидэо Кизимото о том, что метод проповеди равноап. Николая был таким же, как и у западных миссионеров, то есть основанным единственно на эксплуатации стремления японцев получить практические знания и благодаря этому приносить пользу своей родине⁷⁹.

Еще один аргумент в пользу того, что равноап. Николай не позволял себе жертвовать вероучительной составляющей для завоевания популярности среди язычников, мы можем увидеть, проанализировав статью о христианстве в Японии, помещенную в первом томе “*Kodansha encyclopedia of Japan*”. Здесь в разделе «Протестантизм» сообщается, что западные миссионеры представляли японцам христианство в основном в качестве небогословского, этического учения⁸⁰, что легче согласовывалось с воззрениями язычников на христианство как на идеологический инструмент, который может быть полезным для воспитания нравов граждан (при этом христианство оставалось без Христа, как Спасителя). Если же говорить о воззрениях равноап. Николая, то владыка всегда выступал против сведения христианской веры к одной лишь этике. Он критиковал протестантских миссионеров за их небрежение к основам веры в погоне

⁷⁷ Из отчета начальника Российской духовной миссии в Японии... 1897. С. 307.

⁷⁸ Сергей (Страгородский), архим. 2013. С. 164.

⁷⁹ Kishimoto 1956. P. 182–183.

⁸⁰ Kodansha encyclopedia 1986. P. 308.

за внешним успехом проповеди. «Я послан проповедовать Христово учение и ни на волос не поступлюсь в нем, — говорил святой. — Пусть методисты, конгрегационалы и другие в угоду японцам поступаются Божеством Спасителя, Троичностью Лиц, первородным грехом и прочим — это их дело. Я же знаю только Христа, и Сей распят»⁸¹.

Обоснованность данной позиции равноап. Николая и его опасений становится еще более явной в контексте исследования Ребекки Велкер⁸². Автор подчеркивает, что «конфуцианские принципы», широко распространенные в японском обществе, при встрече с христианской проповедью «способствовали переходу акцента с религиозных истин на мораль». Таким образом, секуляризм быстро проникал в образование и другие сферы. Японцы были склонны к тому, чтобы религиозное воспитание и влияние религии ограничить лишь нравственностью⁸³. Равноап. Николай решительно противостоял подобным тенденциям и никогда не шел на то, чтобы ради успеха в проповеди жертвовать вероучительными истинами, подменяя их одной лишь нравственной составляющей веры. Хотя это, безусловно, могло во многом поднять привлекательность православия в глазах японского общества. Святой писал по этому поводу в дневнике: «Протестанты... хвалятся своими успехами в отходящем году, особенно конгрегионалисты (Кумиай-кёоквай). Но правилен ли их успех? Что-то сомнительно. Сами они приписывают его тому, что у них широкая свобода вероисповедания: верь во что кто хочет, лишь будь христианин — веруешь ли во Христа как Бога или как в простого учителя, веришь ли в Святую Троицу или нет, признаешь ли Евангельские чудеса или считаешь их благочестивыми вымыслами. Мне кажется, если бы отворить столь же широко ворота и в Православную Церковь, то не меньше бы забрели в них — но надолго ли?»⁸⁴

⁸¹ Накамура 2004. Т. 5. С. 578.

⁸² Velker 2013.

⁸³ Idid. P. 19.

⁸⁴ Накамура 2004. Т. 5. С. 340.

Таким образом, в свете исследований зарубежных ученых равноап. Николай предстает как целеустремленный, самоотверженный служитель Церкви. Его позиция отличалась твердостью и была направлена на обращение тех, кто искренне стремился к познанию Истины. Он ясно осознавал нужды своей паствы и понимал тенденции времени, однако не жертвовал вероучительными истинами ради внешнего успеха в проповеди, не приспособлял свою миссию к изменчивому общественному мнению.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Вести из Японии 1891 — Вести из Японии // Прибавления к Церковным ведомостям. 1891. № 40. С. 1390—1396. [Vesti iz Iaponii (News from Japan) // Pribavleniia k Tserkovnym vedomostiam (Additions to Church News). 1891. № 40. P. 1390—1396.]
- Докладная записка... 1907 — Докладная записка иером. Николая П. Н. Стремоухову. 1869 г. // РА. 1907. № 4. С. 570—615. [Dokladnaia zapiska ieromonakha Nikolaia P. N. Stremoukhovu. 1869 god (Memorandum of hieromonk Nicholas P. N. Stremoukhov. 1869). // Russkii arkhiv (Russian archive). 1907. № 4. P. 570—615.]
- Зенина 1996 — *Зенина Л. В.* Японские ученые о Российской духовной миссии в Японии // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2. Памяти св. Николая, Апостола Японии (1836—1912). СПб., 1996. С. 21—30. [Zenina L. V. Iaponskie uchenye o Rossiiskoi dukhovnoi missii v Iaponii (Japanese scientists on the Russian spiritual mission in Japan) // Pravoslavie na Dal'nem Vostoke. Vypusk 2. Pamiati sv. Nikolaia, Apostola Iaponii (1836—1912) (Orthodoxy in the Far East. In memory of St. Nicholas, the Apostle of Japan (1836—1912)). Saint Petersburg, 1996. P. 21—30.]
- Из отчета начальника Российской духовной миссии в Японии... 1897 — Из отчета начальника Российской духовной миссии в Японии, преосвященного Николая, еп. Ревельского, о состоянии миссии в 1896 г. // Церковные ведомости. 1897. № 28. С. 305—309. [Iz otcheta nachal'nika Rossiiskoi dukhovnoi missii v Iaponii, preosviashchennogo Nikolaia, ep. Revel'skogo, o sostoianii missii v 1896 g. (From the report of the Chief of the Russian Spiritual Mission in Japan, His Eminence Nicholas, Bishop of Revel, on the state of the mission in 1896) // Tserkovnye vedomosti (Church news). 1897. № 28. P. 305—309.]
- Кривко 1994 — *Кривко Ю. Б.* К истории деятельности миссии Русской Православной Церкви в Японии в конце XIX — начале XX вв. // Материалы международной

- конференции молодых историков. Харьков, 1994. С. 236—241. [*Krivko Yu. B. K istorii deiatel'nosti missii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v Iaponii v kontse XIX — nachale XX vv. (On the history of the mission of the Russian Orthodox Church in Japan at the end of the XIX — the beginning XX centuries) // Materialy mezhdunarodnoi konferentsii molodykh istorikov (Materials of the International conference of young historians). Khar'kov, 1994. P. 236—241.*]
- Наганава 1993 — *Наганава М.* Японская Православная Церковь в период Мейдзи (1868—1912) // Восток. 1993. № 6. С. 18—26. [*Naganawa M. Iaponskaia pravoslavnaia tserkov' v period Meidzi (1868—1912) (The Japanese Orthodox Church during the Meiji period (1868—1912)) // Vostok (East). 1993. № 6. P. 18—26.*]
- Наганава 1996 — *Наганава М.* Жизнь и деятельность митр. Сергия (Тихомирова) в Японии // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2. Памяти св. Николая, Апостола Японии (1836—1912). СПб., 1996. С. 99—106. [*Naganawa M. Zhizn' i deiatel'nost' mitropolita Sergiia (Tikhomirova) v Iaponii (The life and work of Metropolitan Sergius (Tikhomirov) in Japan) // Pravoslavie na Dal'nem Vostoke. Vypusk 2. Pamiati sv. Nikolaia, Apostola Iaponii (1836—1912) (Orthodoxy in the Far East. In memory of St. Nicholas, the Apostle of Japan (1836—1912)). Saint Petersburg, 1996. P. 99—106.*]
- Накамура 1990 — *Накамура К.* Достоевский и Николай Японский // Вопросы литературы. 1990. № 11/12. С. 353—355. [*Nakamura K. Dostoevskii i Nikolai Iaponskii (Dostoevsky and Nicholas of Japan) // Voprosy literatury (Question of literature). 1990. № 11/12. P. 353—355.*]
- Накамура 2001 — *Накамура Е.* Миссионер-богатырь. О свт. Николае — апостоле Японии и его дневниках // Новая книга России. 2001. № 10. С. 24—25. [*Nakamura E. Missioner-bogatyr'. O sviatitele Nikolae — apostole Iaponii i ego dnevnikakh (Missionary hero. About Saint Nicholas the Apostle of Japan and his diaries) // Novaya kniga Rossii (The new book of Russia). 2001. № 10. P. 24—25.*]
- Накамура 2004 — Дневники св. Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб., 2004. [Dnevnikhi sviatogo Nikolaia Iaponskogo: v 5 t. (The diaries of St. Nicholas of Japan: in 5 tomes) / Sostavitel' K. Nakamura. Saint Petersburg, 2004.]
- Накамура 2005а — *Накамура К.* Годы душевных страданий. Строки из дневников святого // Япония сегодня. 2005. № 2. С. 24—27. [*Nakamura K. Gody dushevnykh*

- stradanii. Stroki iz dnevnikov sviatogo (Years of mental suffering. Lines from the diaries of the saint) // Iaponiia segodnia (Japan today). 2005. № 2. P. 24–27.]
- Накамура 2005b — *Накамура К.* Сострадание Св. Николая. Строки из дневников святого // Япония сегодня. 2005. № 6. С. 17–19. [*Nakamura K.* Sostradanie Sviatitelia Nikolaia. Stroki iz dnevnikov sviatogo (Compassion of St. Nicholas. Lines from the diaries of the saint) // Iaponiia segodnia. 2005. № 6 (Japan today. 2005. № 6). P. 17–19.]
- Прохоренко 1906 — *Прохоренко Ф.* Русская духовная миссия в Японии и в Корее. Харьков, 1906. [*Prokhorenko F.* Russkaia dukhovnaia missiia v Iaponii i v Koree (Russian Spiritual Mission in Japan and Korea). Khar'kov, 1906.]
- Сергий (Страгородский), архим. 2013 — *Сергий (Страгородский), архим.* На Дальнем Востоке (Письма японского миссионера). М., 2013. [*Sergius (Stragorodsky), archimandrite.* Na Dal'nem Vostoke (Pis'ma iaponskogo missionera) (In the Far East (Letters from a Japanese missionary)). Moscow, 2013.]
- Anesaki 1968 — *Anesaki M.* History of Japanese Religion. Rutland (VT) — Т., 1968.
- Ballhatchet 2003 — *Ballhatchet H. J.* The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox // Handbook of Christianity in Japan / Ed. M. R. Mullins. Leiden — Boston, 2003 (HdO 5 (Japan). 10). P. 35–68.
- Cary 1976 — *Cary O.* A History of Christianity in Japan. Rutland (VT) — Т., 1976. Vol. 2.
- Ernest 1966 — *Ernest E. B.* Christian faith and cultural crisis the Japanese case. Leiden, 1966.
- Ishido 1974 — *Ishido A.* The Achievement of St. Nicholas: Equal to the Apostles and Evangelizer of Japan, Masters of Theology Thesis. St. Vladimir's Orthodox Seminary, 1974.
- Jennings 2003 — *Jennings Nelson J.* Theology in Japan // Handbook of Christianity in Japan / Ed. M. R. Mullins. Leiden — Boston, 2003 ((HdO 5 (Japan). 10). P. 181–203.
- Kharin 2011 — *Kharin I. N.* Self-realization of the Japanese Orthodox Church, 1912–1956. A dissertation presented to the faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy. November 2011.
- Kishimoto 1956 — *Kishimoto H.* Japanese culture in Meijiera // Vol. 2. Religion / Translated and adapted by J. F. Howes. Т., 1956.
- Kodansha encyclopedia 1986 — *Kodansha encyclopedia of Japan.* Т., 1986. Vol. 1.
- Lensen 1959 — *Lensen G. A.* The Russian push toward Japan; Russo-Japanese relations, 1697–1875. Princeton (NJ), 1959.

- Murakami 1980 — *Murakami S.* Japanese Religion in the Modern century / Translated by H. Byrom Earhart. T., 1980.
- Naganawa 1995 — *Naganawa M.* The Japanese Orthodox Church in the Meiji Era // A Hidden Fire: Russian and Japanese cultural encounters, 1868–1926 / Ed. J. T. Rimer. Stanford (CA) — Wash., 1995. P. 158–169.
- Naganawa 2003 — *Naganawa M.* Archbishop Nikolai Kasatkin: A Russian Evangelist in Japan // Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan / Ed. M. V. Remortel, Dr. P. Chang. California, 2003. P. 122–139.
- Naganawa et al. 2003 — *Naganawa M., Kaneishi M., Nakamura K., Nakamura E., Maruchi K., Mchael V. R.* The Japanese Disciples of St. Nikolai // Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan / Ed. M. V. Remortel, Dr. P. Chang. California, 2003. P. 140–182.
- Nakamura 2003a — *Nakamura K.* Some Aspects of the Life and Work of St. Nikolai Kasatkin // Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan / Ed. M. van Remortel, Dr. Peter Chang. California, 2003. P. 81–108.
- Nakamura 2003b — *Nakamura Y.* A Great Missionary-Bogatyr: St. Nikolai Kasatkin in the Mirror of His Diaries // Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan / Ed. M. van Remortel, Dr. Peter Chang. California, 2003. P. 109–121.
- Remortel, Chang 2003 — *Remortel M. V, Chang P., Dr. Editors' Preface* // Saint Nikolai Kasatkin and the Orthodox Mission in Japan / Ed. M. V. Remortel, Dr. P. Chang. California, 2003. P. XI–XX.
- Scheiner 1970 — *Scheiner I.* Christian converts and social protest in Meiji Japan. Berkeley (CA) — Los Angeles (CA), 1970.
- Schneider 2003 — *Schneider B.* Bible Translations // Handbook of Christianity in Japan / Ed M. R. Mullins. Leiden — Boston, 2003 (HdO 5 (Japan). 10). P. 205–224.
- Seat 2003 — *Seat K.* Mission Schools and Education for Women // Handbook of Christianity in Japan / Ed. M. R. Mullins. Leiden — Boston, 2003 (HdO 5 (Japan). 10). P. 321–342.
- Stamoolis 1986 — *Stamoolis J. J.* Eastern Orthodox Mission Theology Today. Maryknoll (NY), 1986.
- Velker 2013 — *Velker R.* The Historical Journey of Japanese Christianity to the Brink of Modern Japan. A Senior Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for graduation in the Honors Program Liberty University, 2013.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ РАВНОАП. НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО

Veronis 2007 — *Veronis L. A.* Missionaries, monks and martyrs: making disciples of all nations // *St. Francis Magazine*. March 2007. Nr. 4. Vol. 1.

Weiner 1995 — *Weiner Douglas R.* The Postures of Culture // *A Hidden Fire: Russian and Japanese cultural encounters, 1868–1926* / Ed. J. T. Rimer. Stanford (CA) — Wash., 1995. P. 153–157.

Abstract

Savchuk R., priest. Worldview of Saint Nicholas of Japan through the prism of foreign historiography

In the article the A. considers the views of foreign researchers on the basic principles of missionary activity of the Illuminator of Japan and the main features of his personality. It also analyzes the opinion of the Japanese and the English-speaking authors as to what lay at the basis of his success. Two approaches to covering the activities of Saint Nicholas in foreign historiography can be identified. The first is represented by the work of Japanese researchers who are familiar with Russian society of the nineteenth century. These authors try to analyze the versatile personality of the saint, his missionary labors. The second group is represented by English-speaking authors.

Keywords: Orthodox Mission in Japan, St. Nicholas of Japan, Orthodox Church of Japan, missionary, Local Churches, historiography.

К. Е. СКУРАТ

«ЖИЗНЬ БЛАЖЕННАЯ И СВЕТЛАЯ...
ЕСТЬ ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ»

По письмам священномученика Илии Четверухина
Часть I

УДК 82-94

Аннотация

Статья представляет собой духовную биографию сщмч. Илии Четверухина. Основываясь на воспоминаниях родных отца Илии и его письмах из заключения, автор выявляет основные душевные качества мученика, показывает его духовное возрастание и углубление веры в тяжелых условиях советского концлагеря. Так перед глазами читателя встает подлинный духовный портрет сщмч. Илии.

Ключевые слова: жизнь во Христе, сщмч. Илия Четверухин, письма из заключения.

ЖИЗНЬ БЛАЖЕННАЯ И СВЕТАЯ...

Когда мы думаем о святых, святые также думают о нас и нам помогают — так мы заводим дружбу со святыми.

Преподобный Паисий Святогорец
(† 1994)

Я всегда учил своих духовных детей словом, а теперь буду учить их своим примером.

Священномученик Илья Четверухин
(† 1932)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Еще в юношеские годы, когда личность человека, как у посаженного деревца, формируется, будущий священномученик Илья Николаевич Четверухин (1886—1932) писал своей будущей супруге Евгении Леонидовне Грандмезон (1883—1974), целожизненному другу, отмечая с чувством глубокой веры сильное духовное влечение к жизни во Христе — к подвигу во славу Спасителя, «с именем Его на устах», в полной преданности Его святой воле. Читаем: «Жизнь блаженная и святая, влекущая меня... есть жизнь во Христе, по Его заповедям, в любви к Нему, где каждый шаг был бы, по возможности, во славу Его и с именем Его на устах... Вам представилось одно хорошее дело, и Вы счастливы, а как вся жизнь во славу Христа? Сам Бог благословил бы нас и обитель сотворил бы в нас... Я не говорю специально о монастыре. Помните у Феофана: отрешение от мира состоит не в удалении в монастырь или в пустыню, а в отрешении от грехов, греховных привычек и греховного образа жизни. Такое отрешение, мне думается, желательно... Воля Господня неисповедима, и да будет... так... как Ему угодно. Он желает только добра для нас. И один только знает, что нам нужно. Господи, да будет воля Твоя! В руце Твои предаю дух мой, “ими же веси судьбами спаси мя!”»¹.

¹ Четверухин И., свящ. 2016. С. 400.

И Господь принял его в Свои святые Обители.

Да будет воля Твоя, Господи, и в моем небольшом труде. Я уже готов был остановиться в своих обозрениях, ибо сил осталось совсем мало. Но так все сложилось, что я почувствовал: надо продолжить.

Обстоятельства были таковы. Меня одолела общая слабость. Но заведующий нашим Лаврско-академическим медпунктом игум. Тихон (Барсуков, низкий ему поклон) немедленно направил меня в г. Химки (Московская обл.) в больницу № 119, где меня встретили с братской любовью, с родной добротой врачи, сестры, да и все труженики больницы. Особенно хочу назвать милых: Татьяну Лазаревну Губанову — заведующую вторым кардиологическим отделением и Ирину Леонидовну Михайлову — лечащего врача. Конечно, я бесконечно благодарен и г-м Агаповым: Василию Константиновичу и Константину Васильевичу — людям с Большой Красивой буквы! А также Виталию Васильевичу Хороброму — добрейшему Служителю. А как не упомянуть администрацию и Свято-Троицкой Сергиевой лавры, и Московской духовной академии! Без них все могло бы остаться без должного движения. Или игум. Николая (Павлыка), иерод. Пафнутия (Фокина), братьев Котовых, Владимира, Людмилу, Сергия и др.!

С усердием исполнил доброе дело не только в направлении меня в больницу, но и в том, что накануне привез мне в Абрамцево кипу книг, весомых и по объему, и по содержанию, игум. Анастасий (Казмирчук), имя которого хорошо известно в больнице. Все это привело к тому, что я снова взялся за перо. Я тут же полученные книги пролистал, и одна из них приковала мое внимание: «Слава Богу за все...» В этой объемной книге (600 стр.) обстоятельно представлено жизнеописание сщмч. Илии с его письмами, некоторыми поучениями, проповедями, с письмами его матушки Евгении, письмами родных, с рассказами очевидцев и др. А внимание мое привлекла эта книга по трем причинам:

- во-первых, потому, что с Четверухиными была знакома моя жена Мария Константиновна Скурат (в девичестве Апушкина, сконча-

лась 21 декабря 2016 г.). С матушкой Евгенией она встречалась в храме пророка Илии, что в Обыденном переулке. Ее родители — Апушкины Константин Константинович и Елена Владимировна, — кажется, хорошо знали Четверухиных.

- во-вторых, потому, что увидел в книге весьма и весьма близкое для меня имя Никитина Сергея Алексеевича (в монашестве Стефана, еп. Можайского, Калужского († 1963)). В его бытность старшим священником в Свято-Тихвинском женском монастыре Днепропетровска я ездил к нему осенью 1957 г. за духовным советом. Отец Сергей поисповедовал меня, накрыл епитрахилью прот. Алексея Мечева (потом канонизированного) и благословил на брак с Марией Апушкиной, человеком не от мира сего. С ней мы прожили душа в душу 58 годов, не зная, что такое непонимание одного другим. Все минуты были наполнены только теплом, радостью, добром... Читаем воспоминания матушки Евгении: «Говорил батюшка и об окружавших его в последней роте² добрых людях, приводя слова апостола: *“Честию друг друга болюа творяще...”*»³. Как-то он указал мне через окно на доктора С. А. Никитина и назвал его ангелоподобным. Этот врач был раньше председателем приходского совета в храме свт. Николая в Кленниках, где настоятельствовал отец Алексий Мечев. И привелось моему батюшке последнее время перед кончиной работать под начальством этого врача, быть ему помощником»⁴.
- в-третьих, потому, что последнее время нахожу успокоение, отдых в чтении писем наших — русских — церковных учителей.

Дорогих читателей прошу милостиво простить мне то, что, выставив важную тему, раскрыл ее кратко. Причина одна: возраст мой давно

² Речь идет о лагерной роте. — *Примеч. ред.*

³ Рим. 12, 10.

⁴ Четверухин И., свящ. 2016. С. 258–259.

перешагнул через библейский порог жизни, возвещенный нам устами святого пророка и псалмопевца Божия Давида⁵.

К сему надо только присоединить, что для меня было дорого цитирование свидетельств самих участников событий или очевидцев, родственников священномученика.

1. К ЖИТИЮ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛИИ

Можно сказать, что весь жизненный подвиг сщмч. Илии Четверухина как на ладони предстает в его итоговых словах, которые были им сказаны узнику, вместе с ним несущему страдания в так называемом «исправительно-трудовом лагере на реке Вишере»⁶ и работающему по специальности врачом лагерной больницы, Сергею Алексеевичу Никитину:

«Прохор Мошнин (прп. Серафим Саровский. — К. С.) так говорил: “Стяжи мир, и около тебя тысячи спасутся”. Я тут стяжал этот мир души, и если я хоть маленький кусочек этого мира привезу с собой в Москву, то и тогда я буду самым счастливым человеком. Я многого лишился в жизни и уже не страшусь никаких потерь, я готов каждый день умереть. Я люблю Господа, и за Него готов хоть живой на костер». «На другой день, — добавляет автор-составительница книги, — слова эти сбылись. Буди имя Господне благословенно от ныне и до века. Аминь»⁷.

Палачам оказалось недостаточно наказать так называемого «контрреволюционера монархической группировки», «антисоветчика-агитатора»⁸. И «20 марта 1933 г. Особое совещание при Коллегии ОГПУ, уже после смерти протоиерея, спустя три месяца после гибели, приговорило к трем годам ссылки в Северный край и направило распоряжение в лагерь — отправить священника в город Вологду

⁵ Пс. 89, 10.

⁶ Четверухин И., свящ. 2016. С. 225.

⁷ Там же. С. 278.

⁸ Там же. С. 222.

для дальнейшего прохождения наказания. Машина подавления не могла остановиться»⁹.

А как поступили с родными, с родственниками отца Илии? «У них отняли все: средства к существованию, гражданские права, возможность служить Господу. Но и в таких жизненных обстоятельствах они сохранили кристальную чистоту души, великую веру в Бога, в Его милость... И все жизненные трудности, даже смерть своих детей, они встречали неизменным “Слава Богу за все!”»¹⁰.

Верный своему служению Церкви Божией, верный до последнего дыхания батюшка-богослов, духовный наставник-учитель, исповедник-мученик, образ доброго пастыря в марте 2002 г. был причислен к лику святых Русской Православной Церкви. День его церковной памяти 5/18 декабря.

2. ПИСЬМА ИЗ ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Ожидать обстоятельного раскрытия той или иной церковной тематики от писем из заключения или лагерей не приходится. Причина ясна: «контрреволюционеры» должны быть под неусыпным оком «блюстителей порядка». Редко пиши, да и так, чтобы в твоих письмах дышало строительство «светлого» коммунистического общества. «Заклученный, — пишет составительница книги Ольга Сергеевна Четверухина — имел право отправить только одно письмо в месяц, которое, естественно, подвергалось жесткой цензуре»¹¹. И сам заключенный: «Здесь очень трудно достать открытки, конверты, бумагу, марки. Хотя ты и положила эти вещи в мою корзиночку, но их мало осталось, пропали где-то»¹². Тем не менее на основании разных свидетельств так называемого «контра» можно почувствовать ужасы лагеря и одновременно духовную высоту страдальца.

⁹ Четверухин И., свящ. 2016. С. 278.

¹⁰ Там же. С. 6.

¹¹ Там же. С. 225.

¹² Там же. С. 226.

2.1. Лагерная жизнь

Чем характерна эта жизнь недавнего прошлого? Прежде всего *изнурительным трудом*:

«Расскажу о себе, — сообщает узник батюшка. — Живу я... в 3-й роте... Сплю на верхних нарах. В моем распоряжении 2,5 аршина длины и 3,5 аршина ширины. Тут и все мое имущество, которое частью лежит и висит над головой... Раньше работал землекопом (девять дней), чернорабочим на стройке (девять дней), теперь рабочим на лесопильном заводе при ящичной мастерской (где пилят дощечки для ящиков). Моя работа — выгребать опилки из-под машин, выносить вон обрезки досок: «рейки» — края досок и «сухари» — концы досок. Работа... очень утомительная, потому что продолжается без малейшего перерыва, все время на ногах, в движении и напряжении, и много приходится нагибаться к полу, что вызывает во мне одышку... Ко мне в мастерской и в роте относятся хорошо, с уважением, даже с приязнью. Спасибо добрым людям... Морозы большие, до тридцати восьми градусов по Цельсию»¹³. «Работаю много... Ухожу на работу к девяти часам утра, возвращаюсь не раньше девяти, а то и позже, вечера. Очень устаю, и некогда мне ни почитать что-нибудь для себя, ни подумать, и скоро ложусь спать»¹⁴. «Каждый день часов по 14—16 работаю и все не успеваю. Раньше я был помощником делопроизводителя, и работы хватало на двенадцать часов ежедневно, а теперь я делопроизводитель без помощника, и шестнадцать часов мне, конечно, мало. Я волнуюсь, тороплюсь с делами и не все у меня выходит вовремя, терплю огорчения и не знаю, что в конце концов у меня получится»¹⁵. «Был послан на лесозаготовительные работы в командировку под Чердыню. Там один день я рубил лес, девять дней был накатчиком бревен на сани и двадцать пять дней конторщиком»¹⁶. «Общие работы — это всевозможные черные

¹³ Четверухин И., свящ. 2016. С. 228—229.

¹⁴ Там же. С. 231, 232.

¹⁵ Там же. С. 235.

¹⁶ Там же. С. 231.

физические работы, большей или меньшей трудности, к каким привлекаются наравне... Я послан работать в зональную опытную станцию, там я вспахивал навоз ручным способом в теплицах, таскал воду, качал воду пожарным насосом для поливки прибрежных растений и т. д.»¹⁷. «Живу за проволокой, работаю за пять километров от лагеря, несущу труды разного рода... Нелегко мне... Недавно при напряжении в работе появилась у меня пупочная грыжа, хирургов хороших нет... Работа... и по здоровью, и по возрасту тяжела мне... Работаю добросовестно... В выходные дни хожу еще на ударную работу по пилке дров для лагеря»¹⁸.

От усталости узники в свое ложе спать «валились». «Я, — пишет отец Илия, — усталый от работы, валюсь спать», ведь в 5 часов 50 минут уже подъем, а в 7 часов работа¹⁹.

Недостаточный отдых и скудное питание не восстанавливали силы: «Продолжу ответы на твои вопросы, как я живу... как питаюсь... Отдыхаю в поле, когда нет дождя, и завтракаю черным хлебом. Придя с работы, обедаю и ужинаю сразу: на обед и ужин дают по ковшу щей (обед) и супа из пшенной крупы (ужин). Тут же пью чай»²⁰.

Бедой было *воровство* или же «перехватывание» посылок от родных, от друзей: «У меня украли из кармана в мастерской тот черный пуховый шарф, который ты мне передала при разлуке. Он был мне крайне нужен, пока я работал на вольном воздухе (землекопом и на стройке)»²¹. «Слишком часто шлешь мне посылки. Но из них я пока имею только две, а теплых вещей и белья пока не получал»²². «Посылка твоих до сих пор, вот уже четыре месяца, не получал»²³.

¹⁷ Четверухин И., свящ. 2016. С. 240–241.

¹⁸ Там же. С. 241, 242.

¹⁹ Там же. С. 227.

²⁰ Там же. С. 241.

²¹ Там же. С. 229.

²² Там же. С. 230.

²³ Там же. С. 239.

Усугубляли тяжесть положения *болезни*, которые влекли за собой изменение труда не в лучшую сторону: «Захворал я. Появилась температура. Озноб, ломота, пульс учащен. Положили в лазарет, где и теперь нахожусь. Температура спала, но обнаружили недочеты в сердце. Их лечат. Дело идет на поправку. Скоро выпишут меня из больницы. Но вот что я узнал сегодня. Поступив в больницу, я оторвался от своего прежнего положения в лагере: от своего штатного места на заводе, от своего места в роте и самой роты. Все мне будет назначено вновь, когда я выйду из больницы... Я этим... озадачен и обеспокоен»²⁴.

Нелегко было также переносить *жестокое обращение* конвоиров и других «слуг» режима. Но эта сторона освещена более полно и открыто лицами, вышедшими из лагерей и получившими ту или иную свободу, или же теми, кто с исповеднической решимостью подвизался и продолжает подвизаться над изучением архивных материалов, документов того времени. К их описаниям и подобает обращаться²⁵.

И, пожалуй, самым трудным, самым грустным, самым безотрадным была *оторванность от семьи*, от друзей, от родного края и неуверенность в том, что после срока заключения, даже длительного, вернешься домой, потому что нередко срок увеличивали, находили «вину» и запросто добавляли годы. Это могло и повторяться, ведь для строительства «светлого будущего» требовалось много-много бесплатного — рабского труда!

«Ах, так я тоскую по тебе! — восклицает горестно узник. — Не по свободе, не по дому, не по книгам, а только по тебе! Если бы ты была здесь, около меня, я был бы счастлив»²⁶.

«Приезжай, пожалуйста! Хотя бы свидание было не более пяти раз, по два часа в день, в присутствии коменданта, но я все-таки хочу хоть ненадолго повидать тебя и поговорить с тобою уста ко уста. Правда,

²⁴ Четверухин И., свящ. 2016. С. 229–230.

²⁵ См.: Труханов М., прот. 2010; Дамаскин (Орловский), игум. 2006–2016. Приложение. Раздел «Лагерные рассказы».

²⁶ Четверухин И., свящ. 2016. С. 230.

может быть, меня возьмут на этап и переведут в другой лагерь. Но все-таки из-за этого отказаться от попытки свидания я не могу»²⁷.

«Очень рад, что ты ко мне собираешься. Приезжай поскорее. Жду тебя. Свидание хотя, может быть, будет только на три дня, а все-таки хочу тебя видеть... Многие наши уезжают в другие места, может быть, и мне придется куда-нибудь переходить, но надеюсь, что ты меня еще застанешь на Вишере. Ты меня не узнаешь, пожалуй. За этот год я очень постарел и видоизменился»²⁸.

Рабство, соединенное с беспомощностью или просто с садизмом, извращенной жестокостью, — явления, злые явления, характерны для режима недавних времен. И тем не менее огонек веры не погас — он горел не только в сердцах тех людей, которые были вне колючей проволоки, но и у тех, кого зорко «блюли» «стражи порядка».

2.2. Духовная высота страдальца

Невзирая на ту темную ночь, которая окутывала своей неприглядностью узников лагеря, изгнанные не за преступление, а за жизнь в правде свято хранили высоту духа не теряли ни веры в горный мир, ни надежды на Промысл Божий, ни любви к Богу и людям. Вспоминали добрых людей, благодарили за их участие в облегчении тяжелой ноши невинно осужденных, радовались их честности, серьезности, живо интересовались их радостями и горестями. Если были последние, то, в свою очередь, старались сказать утешительное слово, поддержать скорбящих и даже показать в окружающем лагерном мраке нечто полезное — именно здесь приобретенное. Короче, никому не унывать, не падать духом — всё в руках Божиих, всё в Его святой воле. Это всем надо понять, усвоить и крепко держаться!

Все эти черты характерно выявляются в исповедническом и мученическом подвиге батюшки Илии.

²⁷ Четверухин И., свящ. 2016. С. 239.

²⁸ Там же.

1. «Милая Женечка!.. Милый друг, — пишет батюшка, — спасибо тебе за все доброе, правильное, хорошее, сердечное, что я видел в тебе и от тебя. Крепко тебя целую, мой друг, не скорби о Маше и обо мне много, помни, что все к лучшему. *Без ропота оглядываюсь я на прожитый год нашей разлуки, без ропота вспоминаю ненаглядную Машеньку, без ропота представляю себя без любимых и нужных мне сокровищ книжных, без ропота вижу себя среди унижения, бесправия и в разлуке с семьей и друзьями... Все к лучшему*»²⁹.

«Прости меня, если я делил любовь между тобою и библиотекой. Теперь ты у меня единственное сокровище... Беру книги в библиотеке... Случайно мне попали в руки два романа Бальзака: “Отец Горио” и “Утраченные иллюзии”. Талантливые вещи. Я находился под большим впечатлением от них. Прочитал еще “Детство” и “Мои университеты” Горького. Это, по моему мнению, лучшие его произведения, и сами по себе превосходны. В “Исповеди” его очень хороша первая треть ее, середина уже нехороша, а конец совсем никуда не годится — и фальшиво, и глупо»³⁰.

«Моим знакомым передай поклон и привет. Всех их вспоминаю с теплой благодарностью»³¹.

2. Среди мрака отец Илия *радуется сердечности, честности, серьезности* — доброты своего сына Сережи, да и других детей, за все благодарит его и их: «Сереже спасибо за сердечное и доброе письмо. Он всем меня радует... Радуюсь близости к тебе (к матушке. — К. С.), радуюсь его успехам по службе, радуюсь честности, доброте и серьезности его намерений... Спасибо ему за искреннее желание мне помочь! Спасибо ему за доверие ко мне и откровенность! Буду рад получать от него письма»³². «Спасибо детям за письма. Целую их крепко, моих

²⁹ Четверухин И., свящ. 2016. С. 236.

³⁰ Там же. С. 234–235.

³¹ Там же. С. 228.

³² Там же. С. 242.

милых. Образом жизни и направлением Сережи доволен. Хотелось бы мне знать и про Андриюшу: как он проводит свободное от работы время, с кем общается, с кем дружится, что читает, чем интересуется, о чем мечтает»³³.

3. С отцовским чувством вспоминает и воспринимает *боль о почивших детях*: Ванечке (1918—1923) и Машеньке (1926—1931), но и в этом видит волю Божию: «Как ты, милая, себя чувствуешь теперь? Знаю: после смерти Машеньки мир значительно опустел для тебя. (Как это знакомо! — К. С.). Мне трудно подумать, что я не увижу больше ту, которую видел в последний раз в окошечко в Бутырках. Большими своими красивыми глазами глядела она серьезно, немного удивленно на меня и на всю происходившую сцену прощания и отводила глазки в сторону, когда я обращал внимание на нее. Уж не ласкать мне ее на своих коленях! Но какое счастье для нас и для них, для Машеньки и для Ванечки, что они были такими хорошими, что они были добрыми, ласковыми, милыми, чистыми, незапятнанными и мирными перешли в другую жизнь. Сколько трудностей, страданий и зла избегли они своей ранней смертью!»³⁴ (Какое тепло! Какая глубина любви! Как точно исповедана Истина!)

4. С меньшим участием *думает* отец Илья о *тяготах жизни материшки*, о ее крестном пути, хотя и на свободе: «Я жив и здоров, но без тебя. Часто-часто ты в моих мыслях и представлениях, тревожусь о тебе, сопровождаю тебя всюду, радуюсь, если думаю, что ты теперь отдыхаешь после полугодовых чрезмерных трудов и нравственных потрясений. Крепко-крепко тебя целую и деток также, всем нашим родным привет и благодарность за любовь и память... Молитесь за меня»³⁵.

³³ Четверухин И., свящ. 2016. С. 243.

³⁴ Там же. С. 233.

³⁵ Там же. С. 234.

5. *Величие души святого Узника* выразилось в написанных одно за другим двух письмах после посещения лагеря матушкой. Содержание их весьма и весьма поучительно, трогательно, глубоко. С ними полезно всем познакомиться, потому привожу их почти полностью, как они представлены в источнике: «8 июня 1932 г. Милая Женечка, вот уже вторая неделя, как ты уехала... После тебя остался в душе моей светлый, милый образ твой. Свидание с тобой принесло мне громадное утешение, которого не отняла даже разлука. Вместо тоски я испытываю отраду при воспоминании о тебе. Каждое слово твое, каждое действие были по сердцу моему и были как бальзам на мою израненную душу. Спасибо тебе, родная, за твой приезд ко мне! Спасибо и деткам, проводившим тебя ко мне с любовью и, верю, с любовью теперь встретившим тебя обратно. Мне очень дорога любовь к тебе моих деток. Как ты доехала? Устала, милая? Как питалась в дороге? Не голодала ли? Кто тебе носил тяжести? Взяла ли извозчика с вокзала домой?.. Как бы мне хотелось, чтобы ты побольше и получше отдохнула летом, чтобы получше и побольше питалась, и побольше спала, и поменьше утомлялась и волновалась. Деток прошу поухаживать за мамой, побережь ее как только можно»³⁶.

«3 июля 1932 г... Вот уже второй месяц идет, как мы с тобой виделись. Июнь пролетел для меня быстро, и легко, и покойно, но в июле меня постигли неожиданности. Я опять на общих работах. Работаю на сельхозе, на другом берегу Вишеры, против дома свидания... Храню пока душевный покой, вспоминаю тебя с любовью и благодарностью, всех деток люблю и желаю всем доброго здоровья, мира душевного и всего, всего хорошего»³⁷.

Велико и утверждение батюшки: «Я не падаю духом, и ты не унывай»³⁸.

6. А вот что увидел в лагере отец Илия и полезное для себя, о чем и сообщил матушке незадолго до своей кончины (немного больше месяца):

³⁶ Четверухин И., свящ. 2016. С. 239–240.

³⁷ Там же. С. 240.

³⁸ Там же. С. 228.

«9 ноября 1932 г... Если придется вернуться к тебе, я постараюсь всячески помочь тебе: я теперь научился и уборку помещения производить, и кушанье варить, и печку топить, и дрова готовить, и в лавку ходить, и воду носить, одним словом, ко всем черным работам привык — “чернорабочий”. Только бы хватило рвения служить другим, а не себе»³⁹.

7. С глубокой верой в Промысл Божий молится — и Господь слышит молитву. «Господи, — шептал он, — хотя бы я умирал в своих страданиях, я никогда не перестану молиться и верить Тебе». И матушка сообщает: «Тут произошло чудо... На переключке начальник... вспомнил, что батюшку требовали в контору для какого-то дела... И вот по Промыслу Божию трудная для него командировка... принесла ему и пользу: избавила от тяжких трудов. Слава Богу за все!»⁴⁰

8. И последнее в последнем письме (за девять дней до кончины): «9 января 1932 г... Я... привык уже принимать скорби и покоряться... На третий год своей лагерной жизни я привык уже к своему положению, к своей обстановке... и потому вчера был способен насладиться концертом по радио из прелестных произведений Брамса. Чтение книг также доставляет мне очень большое удовольствие. С интересом прочитал я мемуары графа В. Сологуба, А. И. Дельвига, А. Н. Вульфа, Б. Н. Чичерина, биографию А. О. Смирновой, симпатично написанную дочерью моего проф. М. А. Голубцовой. Одним словом, временами я благодушствую»⁴¹.

В «приписке» к данному письму, сделанной на следующий день, выразилось все родное, отцовское к семье: «Дорогой друг! Еще раз крепко-крепко целую тебя, мое сокровище, и деток также. Будьте здоровы и благополучны!.. С любовью твой муж и друг И. Четверухин»⁴².

³⁹ Четверухин И., свящ. 2016. С. 243.

⁴⁰ Там же. С. 257.

⁴¹ Там же. С. 243, 244.

⁴² Там же. С. 244.

Письмо это было получено после ухода батюшки в Страну Вечности — в Царство Небесное, где нет ни печалей, ни болезней, ни страданий!

2.3. Свидетельства матушки Евгении и сына Сергея

Картину лагерной жизни, как и страданий узника, дорисовывает матушка Евгения и сын Сергей Ильич, посещавшие лагерь, слушавшие тайные рассказы мужа и отца. Все, или почти все, сказанное им, они сложили в своих сердцах и, вернувшись домой, записали, а когда открылась возможность явить миру — явили. Нам следует их от всей души поблагодарить, поклониться им и усугубить о них свои молитвы, потому что и описывать страдания родных и близких, и просматривать их, читать — готовить к публикации — значит повторно все переживать. А это очень тяжело, не менее тяжело, чем видеть их самому!.. Свидетельствую об этом по личному опыту. Думаю, что подобный опыт есть у многих, многих — и они согласятся с этим.

1. Итак, свидетельство матушки Евгении: «В те дни батюшка говорил мне, что чувствует себя исколоченным, но не искалеченным. Очень тяжкие воспоминания остались у него от “Бутырок”, где он провел два месяца во время следствия и суда, особенно о той первой ночи, когда после ареста его привели в тюрьму. В камере, или «собачнике», как ее называли, было столько людей, что негде было и прилечь. Кто-то посоветовал ему забраться под нары. И вспомнились ему так любившие его духовные дети. Что бы они сказали, если бы увидели своего батюшку в таком унижении? И заплакал мой батюшка при таком воспоминании. Потом в Бутырской тюрьме нашелся добрый юноша, Андрюша Штерн, он уступил отцу Илии свое место на верхних нарах, но место было очень узко — всего одна доска, да еще около параши»⁴³. «По приезде на Вишеру в декабре 1930 г. батюшку ожидали тяжелейшие физические испытания: он был определен на общие работы. Сначала приходилось в сорокаградусный мороз копать землю, которая едва поддавалась лому,

⁴³ Четверухин И., свящ. 2016. С. 254.

затем пилить бревна, потом выгребать из-под лесопильной машины опилки, а для этого то и дело нужно было нагибаться к полу. И эта последняя работа настолько утомляла, что однажды отец Илия в изнеможении упал на опилки и уже не мог подняться»⁴⁴. «На Страстной неделе приехало новое начальство и велело написать полный отчет о проделанной работе. Был Великий Пяток. Всю ночь на Великую Субботу составлял батюшка отчет, а приехавший начальник крепко спал тут же, в избе. И вспоминал батюшка свой родной храм, стоящую посреди него святую плащаницу и то, как мы, его родные, его присные, молимся вокруг лежащего во гробе Спасителя и поем над ним погребальные песнопения. Не без воли Божией пришлось и нашему батюшке не спать в эту святую ночь. Только к утру этот огромный отчет был окончен. Батюшка положил его на стол около спящего начальника, а сам, измученный, где-то прикорнул и крепко уснул... Вскоре его снова послали на общине, очень тяжелые работы. Надо было с семи часов утра до одиннадцати вечера таскать по две толстых доски с берега на баржу. Это делали по двое заключенных. Чтобы успеть выполнить вовремя “урок”, на берег подымались чуть не бегом. К концу дня все плечи были до крови стертые, все тело болело... Только в три кончили задание, а в пять часов надо было снова вставать на ту же работу»⁴⁵. «Приходилось отцу Илию в продолжение почти восьми месяцев трудиться часто по шестнадцать часов в день без выходных»⁴⁶.

«Я, — продолжает рассказывать матушка, — сидела возле моего батюшки, смотрела на его истрадавшееся и похудевшее лицо. Оно пообветрилось и покраснело. Глаза у батюшки были воспалены от недостатка сна и от песка, который при сильных здешних ветрах несется с берега Вишеры. Он был очень утомлен: ему приходилось начинать работу с шести часов утра... и кончал он работу только в десять—одиннадцать часов вечера»⁴⁷.

⁴⁴ Четверухин И., свящ. 2016. С. 255.

⁴⁵ Там же. С. 256—257.

⁴⁶ Там же. С. 259.

⁴⁷ Там же. С. 253.

Невзирая на рабский труд, на давящий, мучительный гнет, духовная жизнь невинных узников продолжалась: «Исповедоваться удавалось в совсем необычной обстановке: колют вместе дрова, например, и батюшка в это время исповедует свои грехи, а по окончании исповеди отец архимандрит (из Донского монастыря, Архипп. — К. С.) положит на его голову свою руку и прочитает разрешительную молитву. А молиться, осенять себя крестным знамением и причащаться Святых Таин можно было только лежа на нарах, укрывшись с головой одеялом»⁴⁸. «Все пережитое, глубоко скорбное и тяжелое сделало батюшку еще более религиозным. Раньше он был религиозен более разумом, а теперь всей душой и всем сердцем полюбил Господа Иисуса Христа. “Нет Его краше, нет Его милее”, — говорил он мне. Он чувствовал себя здесь подобно живущему в монастыре. “Ведь тут как раз упражняешься в тех добродетелях, которые требуются от монаха, когда он принимает постриг: полное отречение от своей воли, нестяжание и целомудрие”. И действительно, на Вишере батюшка проходил новую духовную академию, более совершенную, чем та, которую он окончил перед принятием сана священника»⁴⁹. Сам батюшка свидетельствовал: «“Здесь я прохожу вторую духовную академию, без которой меня не пустили бы в Царство Небесное. Каждый день я жду смерти и готовлюсь к ней”. Батюшка говорил это совершенно спокойно, но каждое его слово, точно тяжелым молотом, било по моему наболевшему сердцу. Я не возражала, все это выслушала молча и только крепко запомнила его слова»⁵⁰. (Детальное изложение матушки — лучшее подтверждение сего.) Отец Илия «всегда чувствовал на себе милость и любовь Божию, дивный Его Промысл, и потому сам делался ближе к Богу и любил Его все больше и больше»⁵¹. «Окончив свою жизнь подобно великому свт. Иоанну

⁴⁸ Четверухин И., свящ. 2016. С. 258.

⁴⁹ Там же. С. 266.

⁵⁰ Там же. С. 259.

⁵¹ Там же. С. 266.

Златоусту, оторванный от своего храма, от паствы, семьи и всего, что было ему дорого, отец Илия до самой своей смерти славил Бога и, будучи в самых скорбных обстоятельствах, научился особенно искренно за все благодарить Господа»⁵².

2. Свидетельствует Сергей Ильич. Без лишних слов (то есть моих) передаю часть рассказа старшего сына батюшки Сергея, использовавшего право на свидание с отцом один раз в год.

«Я, — пишет Сергей, — с нетерпением стал ждать папу, которого, как мне сказали, отпустят после работы. Наконец, около шести часов, вдали, со стороны лагеря, показалась странная фигура высокого человека, который медленно шел нетвердым шагом. Фигура и походка были не папины, и только когда он подошел совсем близко, я вдруг узнал своего папу и бросился к нему. Его действительно узнать было трудно! Вместо привычного мне, представительного, в меру полного священника в добротной рясе, с длинными волосами, небольшой светлой бородкой и усами, передо мной стоял высокий, худой, чуть сгорбленный человек в нескладной, измятой и местами порванной одежде и обуви, наголо остриженный и обритый. На голове торчал мятый картуз. Только его голубые добрые глаза все так же близоруко всматривались сквозь линзы маленьких очков, да и голос оказался ясным и родным. Мы крепко обнялись, поцеловались и сели на лавочку... Отец повел длинный и тяжкий рассказ. Он говорил о самых страшных днях своей жизни: об аресте; о невыносимых условиях в переполненной тюремной камере; об изнурительных допросах, где от него добывались признания в том, чего он не делал; о суде, где его судили за несовершенные им преступления. Рассказал он о мучительном пути на Вишеру в лютые морозы, сначала в нетопленном и переполненном тюремном вагоне, затем пешком более ста верст от Соликамска до Вишеры по занесенной снегом лесной дороге. По пути следования его дочиста обокрали: отняли все теплые вещи,

⁵² Четверухин И., свящ. 2016. С. 265.

даже шапку. Спасли его только чудом сохранившиеся валенки и большой шерстяной шарф, которым он закутывал голову. Мучительными были в тюрьме и первое время на Вишере насмешки и издевательства над ним как священником... Потекли лагерные будни: тяжелая физическая работа землекопом, лесорубом, грузчиком»⁵³.

«Меня и братьев моих отец просил любить нашу маму, заботиться о ней, помогать и слушаться ее советов. Всем духовным детям просил передать сердечную благодарность за заботу о нем, за письма и посылки, за помощь маме и его заочное благословение. На прощание мы обнялись и крепко поцеловались. Я был счастлив, что мне удалось увидеться с ним. Мне тогда казалось, что самые тяжелые испытания остались позади, он выдержит все и снова будет с нами. Но Бог решил иначе: больше я папу не видел, на то была Его святая воля»⁵⁴.

Сердечно, тепло, душевно! С глубокой сыновней любовью, с преданием всего происшедшего в руки Божии: «...на то была Его святая воля»!

БИБЛИОГРАФИЯ

- Дамаскин (Орловский), игум. 2006—2016 — *Дамаскин (Орловский), игум. Жития новомучеников и исповедников Церкви Русской. Январь—Июль. Тверь, 2006—2016.* [*Damascene (Orlovsky), hegumen. Zhitiia novomuchenikov i ispovednikov Tserkvi Russkoi. Ianvar'—Iiul' (Life of the New Martyrs and Confessors of the Russian Church. January to July). Tver', 2006—2016.*]
- Труханов М., прот. 2010 — *Труханов М., прот. Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. М., 2010.* [*Trukhanov M., archpriest. Vospominaniia: pervye sorok let moei zhizni (Memories: the first forty years of my life). Moscow, 2010.*]
- Четверухина 2016 — *Слава Богу за все... Жизнеописание сщмч. Илии Четверухина. История его семьи по воспоминаниям родных и духовных чад. Проповеди. Письма / Сост. О. С. Четверухина. Сергиев Посад, 2016.* [*Slava Bogu za vse... Zhizneopisanie sviashchennomuchenika Ilii Chetverukhina. Istoriia ego sem'i po vospominaniiam rodneykh*

⁵³ Четверухин И., свящ. 2016. С. 247—249.

⁵⁴ Там же. С. 250.

ЖИЗНЬ БЛАЖЕННАЯ И СВЕТЛАЯ...

i dukhovnykh chad. Propovedi. Pis'ma (Praise God for everything... The life story of the holy martyr Iliia Chetverukhin. His family's story is based on the memories of family and spiritual children. Sermons. Letters) / Sostavila O. S. Chetverukhina. Sergiev Posad, 2016.]

Abstract

Skurat K. E. "A truly blessed and enlightened life is a life in Christ". According to the letters of Holy Martyr Elias Chetverukhin. Part I

The article is a spiritual biography of the Holy Martyr Elias Chetverukhin. Based on the memories of Elias' own father and his letters from imprisonment, the A. reveals the main spiritual qualities of the martyr, shows his spiritual growth and deepening faith in the difficult conditions of the Soviet concentration camp. So before the eyes of the reader stands a true spiritual portrait of the martyr Iliias.

Keywords: life in Christ, Holy Martyr Elias Chetverukhin, letters from imprisonment.

О. И. СЫРОМЯТНИКОВ

ПРАВОСЛАВНАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

На примере произведения «Сон смешного человека»

УДК 241 (82.09)

Аннотация

В статье рассматриваются особенности реализма Ф. М. Достоевского с точки зрения православного учения о спасении — сотериологии. Предметом исследования является рассказ «Сон смешного человека», входящий в апрельский выпуск «Дневника писателя» за 1877 г. Тему рассказа образует основной вопрос творчества Достоевского — вопрос о причинах грехопадения человека и условиях его воскресения к жизни. Показано, что рассказ имеет сложную композицию, образованную включением одного сюжета в другой: в основной сюжет, повествующий о грехопадении и последующем спасении главного героя рассказа, включен сюжет, рассказывающий о грехопадении и гибели человечества.

Ключевые слова: Достоевский, «Сон смешного человека», Смешной человек, сотериология, апостасия, грехопадение, спасение, сюжет, герой, Бог, Истина.

В начале 1881 г. Достоевский, завершая свой земной путь, записывает в дневнике: «При полном реализме найти в человеке человека... Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой»¹. Эти слова всегда привлекали внимание исследователей и получили множество интерпретаций, само

¹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881 // ПСС. 1984. Т. 27. С. 65.

количество которых указывает на то, что ни одна из них не обладает необходимой полнотой. Следует помнить, что одно и то же слово в разных мировоззренческих контекстах может порой иметь совершенно различные значения, поэтому для того, чтобы понять сказанное человеком (в том числе писателем), необходимо прежде всего понять его самого, хотя бы в самом главном.

Сегодня бесспорным фактом является то, что Достоевский был православным христианином, жившим полной церковной жизнью. Говоря об основном содержании его творчества, митр. Антоний (Храповицкий) подчеркивал: Достоевский «все время писал об одном и том же... Та объединяющая все его произведения идея, которую многие тщетно ищут, была не патриотизм, не славянофильство, даже не религия, понимаемая как собрание догматов, эта идея была из жизни внутренней, душевной, личной, она была не посылкой, не тенденцией, но просто центральной темой его повести, она есть живая, близкая всякому, его собственная действительность. *Возрождение*² — вот о чем писал Достоевский во всех своих повестях: покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около этих настроений вращается вся жизнь всех его героев и лишь с этой точки зрения интересуется сам автор различными богословскими и социальными вопросами...»³. Называя Достоевского «великим, бесстрашным православным апостолом, пророком, философом и поэтом», прп. Иустин (Попович) писал: «Для Достоевского “Православие есть всё”, необычный и единственный Образ православного Богочеловека Христа есть всё»⁴.

Однако то, что являлось очевидным для православного читателя, было долгое время недоступно исследователям, не знающим православия и не владеющим гносеологическими ресурсами православного богословия. Уже четверть века Россия свободна от советской идеологии,

² Здесь и далее все выделения в цитатах принадлежат их авторам.

³ Антоний (Храповицкий), архиеп. 2007. С. 254–255.

⁴ Иустин (Попович), прп. 2007. С. 311.

однако наука освобождается от нее чрезвычайно медленно. Лишь благодаря трудам В. В. Ветловской⁵, М. М. Дунаева⁶, В. Н. Захарова⁷, И. А. Есаулова⁸, С. Сальвестрони⁹, К. А. Степаняна¹⁰ и некоторых других исследователей сегодня становится очевидно, что без создания новой сферы литературоведения — *православной поэтики* невозможно полное, а главное, достоверное понимание творчества великих русских и европейских писателей.

Возвращаясь к словам Достоевского, скажем, что они сказаны глубоко и сознательно верующим христианином, для которого человек представляет единство тела, души (разума и чувств) и духа: «Человек вечен, он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью», то есть с самим Богом¹¹. Эта связь возникает благодаря тому, что человек — единственное живое существо, созданное по образу Бога¹², то есть обладает разумом, свободой, совестью и другими добродетелями, совершенствуя которые человек может достичь подобия Богу, стать счастливым и обрести бессмертие. Однако, будучи свободным, человек может отвернуться от Бога и направить все свои силы на служение самому себе — на удовлетворение интеллектуальных, эмоциональных и телесных потребностей. Первый путь христианство называет *сотерией*¹³, второй — *апостасией*¹⁴. Соответственно, литературное произведение (и любое произведение искусства), описывающее путь

⁵ См.: Ветловская 2002. А также: Ветловская 2007.

⁶ См.: Дунаев 2002.

⁷ См.: Захаров 2012.

⁸ См.: Есаулов 2012.

⁹ См.: Сальвестрони 2001.

¹⁰ См.: Степанян 2005.

¹¹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1880 г. Август // ППС. 1984. Т. 26. С. 165.

¹² Быт. 1, 27.

¹³ От греч. *σωτηρία* — спасение.

¹⁴ От греч. *ἀποστασία* — отпадение, отступничество, измена.

человека к Богу, является *сотерийным*, а произведение, показывающее процесс богоотступничества, — *апостасийным*. Сотерийные и апостасийные произведения во всем многообразии жанров и форм образуют *христианскую литературу*.

Одним из таких произведений является рассказ «Сон смешного человека», входящий в апрельский выпуск «Дневника писателя» за 1877 г. Он имеет бинарную композицию, образованную двумя сюжетами, помещенными один в другой¹⁵. *Основной сюжет* состоит из двух самостоятельных сюжетов, связанных образом главного героя. Первый сюжет — апостасийный — показывает итог богоотступничества героя — его последние часы перед самоубийством. Второй сюжет — сотерийный — рассказывает о том, *как и почему* Смешной человек не только избежал смерти, но и обрел ясный смысл жизни и стал счастливым.

Внутри основного сюжета находится отдельный апостасийный сюжет, повествующий о духовной гибели человечества, собирательный образ которого выполняет функцию главного героя. Будучи вполне самостоятельным по форме, этот *включенный сюжет* подчинен основному сюжету по содержанию, так как несет в себе ответ на главный вопрос всего рассказа. Кроме этого, основной и включенный сюжеты взаимодействуют между собой по «закону отражения идей»¹⁶: если основной сюжет начинается гибелью, а заканчивается спасением и счастьем, то включенный сюжет начинается счастьем, а заканчивается гибелью.

Идея спасения является доминантой всего рассказа, потому что для христианина Достоевского важно не столько показать падение человека, сколько указать путь к его спасению. Тем самым писатель следует православной сотериологии, основу которой образует учение о том, что *Бог есть любовь*¹⁷ — то, что творит, развивает и спасает жизнь. Будучи

¹⁵ Этот «матрешечный» принцип Достоевский реализовал во всей полноте в «Братьях Карамазовых» (глава «Русский инок»).

¹⁶ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1876. Декабрь // 1982. Т. 24. С. 48.

¹⁷ 1 Ин. 4, 16.

любовью, говорит Священное Писание, *Бог не желает погубить душу и помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженного... дабы всякий, верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную*¹⁸. Он говорит человеку: *«Жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое»*¹⁹. В каждое мгновение жизни Бог выстраивает для человека уникальн^{ый}, только ему предназначенн^{ый} путь ко спасению и подает все необходимые для его прохождения средства. При этом Он не спасает человека «автоматически» и не принуждает его ко спасению, а смиренно ждет, когда человек сам примет решение: *«Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною»*²⁰.

Главное препятствие на пути ко спасению человека представляет гордость. Именно она является основной чертой главного героя рассказа: *«Я всегда был так горд...»*²¹. Образом Смешного человека Достоевский показывает духовно-нравственн^{ый} феномен, при котором человек не считает гордость причиной своих бед, а только наблюдает за ней, словно со стороны: *«Гордость эта росла во мне с годами...»*²². Однако если человек не борется со страстью, она постепенно заполняет его душу, вытесняет из нее добрые качества и подчиняет себе разум и чувства²³. Так и разум Смешного человека, вместо того чтобы помогать ему жить, порождает гибельную мысль о том, что *«на свете везде все равно... Я вдруг почувствовал, что мне все равно было бы, существовал ли бы мир или если б*

¹⁸ 2 Цар. 14, 14; Ин. 3, 16.

¹⁹ Втор. 30, 19.

²⁰ Откр. 3, 20.

²¹ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ППС. 1983. Т. 25. С. 104.

²² Там же. С. 104.

²³ Об этом духовном законе писатель сказал словами Свидригайлова: *«Разум-то ведь страсти служит»* (Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ППС. 1973. Т. 6. С. 215).

нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне все казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет»²⁴. Формула «все равно» в поэтике Достоевского обозначает крайнюю степень духовного разложения человека, за которой следует смерть: «Я положил в эту ночь убить себя»²⁵.

Гордость Смешного человека породила его мнительность («надо мной смеялись все и всегда») и «жестокое сладострастие»²⁶, которое, по его словам, «постигает почти всех на нашей земле, всех и всякого, и служит единственным источником почти всех грехов нашего человечества»²⁷. Сладострастие Смешного человека — особого рода. Это не примитивная плотская страсть, а утонченный интеллектуальный гедонизм: «У меня клеенчатый диван, стол, на котором книги, два стула и покойное кресло, старое-престарое, но зато вольтеровское. Я сел, зажег свечку и стал думать... Я ведь каждую ночь не сплю до самого рассвета и вот уже этак год. Я просиживаю всю ночь у стола в креслах и ничего не делаю. Книги читаю я только днем. Сижусь и даже не думаю, а так, какие-то мысли бродят, а я их пускаю на волю»²⁸.

Еще одним следствием гордости является мизантропия. Однако ненависть к людям в душе Смешного человека рождается из любви к ним: «В ненависти моей к людям нашей земли заключалась всегда тоска: зачем я не могу ненавидеть их, не любя их, зачем не могу не прощать их, а в любви моей к ним тоска: зачем не могу любить их, не ненавидя их?»²⁹

²⁴ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ППС. 1983. Т. 25. С. 105.

²⁵ Там же. С. 106.

²⁶ Сладострастие — тяга к наслаждениям, гедонизм. Эпитет «жестокое» в данном случае употреблен в значении «непреодолимое».

²⁷ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 113.

²⁸ Там же. С. 106—107.

²⁹ Там же. С. 114.

Заметим, что нравственный феномен совмещения в одном человеке гордости и любви Достоевский детально исследовал в образе Раскольникова. В финале романа герой указывает на причину своего преступления: «Я сам хотел добра людям... О, если б я был один и никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил! *Не было бы всего этого!*»³⁰ Необходимым условием спасения Раскольникова становится освобождение его любви к людям от власти гордости, что и происходит на протяжении всего действия романа. Этот путь должен пройти и Смешной человек.

Преддверием к его спасению становится будто бы случайная встреча с девочкой поздним вечером на улице. Сначала Смешной человек не заметил в происшедшем ничего необычного, и только много позже понял его смысл: «Эта девочка спасла меня»³¹. Средства ко спасению, подаваемые Богом, всегда абсолютно тождественны духовному состоянию человека в данный момент, поэтому *только такой* облик девочки («девочка была лет восьми, в платочке и в одном платьишке, вся мокрая... мокрые разорванные башмаки»), при *таких условиях* («я возвращался тогда в одиннадцатом часу вечера домой, и... подумал, что уж не может быть более мрачного времени. Даже в физическом отношении. Дождь лил весь день, и это был самый холодный и мрачный дождь») и при *таких обстоятельствах* («ее мать где-то помирает или что-то там с ними случилось, и она выбежала позвать кого-то, найти что-то, чтоб помочь маме») был способен пробудить в душе Смешного человека остаток «живой жизни».

Главным событием встречи с девочкой стал момент, когда «в голосе ее прозвучал тот звук, который у очень испуганных детей означает отчаяние. Я знаю этот звук»³². Слова, интонации, внешний вид девочки — все было направлено к живой душе того человека, который однажды уже пережил сострадание к ближнему своему. И результат был достигнут: Смешной человек «вдруг почувствовал, что» ему «не все равно» и что он жалеет

³⁰ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 400–401.

³¹ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 108.

³² Там же. С. 106.

девочку³³. Более того, впервые за долгое время он ощутил нравственную боль и «чувство стыда после сделанной подлости»³⁴.

Пробуждение совести было необходимо для начала спасения. Но совесть не может существовать сама по себе, без постоянной и прочной связи со своим источником — Богом. «Совесть без Бога есть ужас, — сказал Достоевский, — она может заблудиться до самого безнравственного»³⁵. Вот и Смешной человек, следуя голосу совести, хотел помочь девочке и «непременно помог бы ей», но ослепленный гордостью разум немедленно подавил это желание: «Вдруг возник тогда передо мной вопрос, и я не мог разрешить его. Вопрос был праздный, но я рассердился...»³⁶. Совесть на какое-то время успокоилась, и Смешной человек нарушил важнейший духовный закон — закон любви к ближнему³⁷: «Я сначала ей сказал, чтоб она отыскала городского», а затем «топнул на нее и крикнул»³⁸.

Православие говорит, что если человек уже не способен делать добро, то Бог использует для его спасения и совершаемое им зло: преступление Смешного человека заставило совесть заговорить, и она «отдалила выстрел»³⁹, отсрочила самоубийство. Теперь, чтобы спасение стало окончательным, необходимо устранить причину, по которой герой рассказа оказался на краю гибели, — гордость. Гордость Смешного человека, как и всех прочих «прогрессистов», опирается на безоглядную веру во всемогущество человеческого разума. Об этой специфической «религии» образованного русского общества говорят слова Порфирия Петровича, обращенные к Раскольникову: «Вы... Родион Романович... человек еще молодой-с, так сказать, первой молодости, а потому выше всего ум

³³ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 107.

³⁴ Там же. С. 108.

³⁵ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Январь // ПСС. 1984. Т. 27. С. 56.

³⁶ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 107.

³⁷ См. Мф. 22, 37–39.

³⁸ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 106.

³⁹ Там же. С. 108.

человеческий цените, по примеру всей молодежи. Игривая острога ума и отвлеченные доводы рассудка вас соблазняют-с»⁴⁰.

Смешной человек также привык надеяться на разум и на собственные силы и способности, поэтому средством спасения для него мог стать только сон — состояние, в котором человеком руководит не разум, а что-то другое: «Сны, как известно, чрезвычайно странная вещь: одно представляется с ужасающею ясностью, с ювелирски-мелочною отделкой подробностей, а через другое перескакиваешь, как бы не замечая вовсе, например, через пространство и время. Сны, кажется, стремится не рассудок, а желание, не голова, а сердце»⁴¹.

Сон героя образует особое онтологическое пространство, «фантастическую реальность», в которой и осуществляется его спасение. Прежде всего разрушается привычное заблуждение о праве человека самому распоряжаться своей жизнью. Смешной человек «ждал совершенного небытия и с тем выстрелил себе в сердце», однако факт продолжающейся после смерти жизни был бесспорен: «А, стало быть, есть и за гробом жизнь!»⁴² Становится очевидным и обман разума, и то, что человек не властен ни над смертью, ни над жизнью.

Понимание этого обстоятельства высвобождает из-под гнета разума веру, которая является главным и необходимым условием спасения человека от смерти: «*Иже веру имет и креститъся, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет*»⁴³. Теперь становится возможным и молитвенное обращение «к Властителю всего того, что совершалось: “Кто бы Ты ни был, но если Ты есть и если существует что-нибудь разумнее того, что теперь совершается, то дозвожь ему быть и здесь”»⁴⁴.

⁴⁰ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 263.

⁴¹ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 108.

⁴² Там же. С. 110.

⁴³ Мк. 16, 16.

⁴⁴ Написание лексик, обращенной к имени Бога, восстановлено по изданию: Достоевский Ф. М. ПСС в 14 тт. СПб., 1906. Т. 12 (Дневник писателя за 1877 г.).

Молитва является актом признания Высшей воли, управляющей миром, и моментом восстановления веры в душе Смешного человека: «Целую почти минуту продолжалось глубокое молчание... но я знал, я беспредельно и нерушимо знал и *верил* (курсив автора статьи. — О. С.), что непременно сейчас все изменится»⁴⁵.

Дальнейшие события сна показывают Смешному человеку ничтожество его своеволия: «*Я был взят* каким-то темным и неизвестным мне существом... И вот я в *руках существа* (курсив автора статьи. — О. С.), конечно, не человеческого, но которое *есть*, существует...»⁴⁶. Однако гордость, взращиваемая всю жизнь, не может быть побеждена мгновенно, и временами она продолжает напоминать о себе: «Я не спрашивал того, который нес меня, ни о чем, я ждал и был горд. Я уверял себя, что не боюсь, и замирал от восхищения при мысли, что не боюсь»⁴⁷. Гордость была причиной и «глубокого отращения», которое герой испытывал к «неизвестному существу», и попытки вновь заявить своеволие: «И если надо *быть* снова... и жить опять по чьей-то неустрашимой воле, то не хочу, чтоб меня победили и унизили!»⁴⁸

Решающим фактором в разрушении гордости стало понимание того, что не она, а любовь является *естественным* состоянием человека. Прежде Смешной человек только мечтал о том, как хорошо было бы, если бы все люди любили друг друга, но не мог представить себе, как это может быть на самом деле. И лишь во сне он впервые в жизни увидел не «теоретическую», а реальную, осуществленную любовь людей друг к другу и ко всему миру. Он узнал, что любовь между людьми возможна не только как благое пожелание, но и как форма практического социального бытия.

⁴⁵ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 110.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

Оказавшись в мире, буквально наполненном любовью, Смешной человек впервые в жизни испытал подлинное счастье. Однако, напоминает Достоевский об одном из важнейших духовных законов, «человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье, и всегда страданием»⁴⁹. Счастье является результатом духовного труда человека, идущего путем спасения, а Смешной человек оказался *внутри* счастья безо всякого усилия и точно таким, каким был в обычной жизни, — тяжело больным духовно, поэтому когда с ним соприкоснулись люди, не имевшие духовного иммунитета, они немедленно заразились: «Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю»⁵⁰. Смешной человек сделал это, не желая зла и не ища корысти, а просто *привычно* прибегнул ко лжи в общении с этими людьми, и «они научились лгать, и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось *невинно*, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им»⁵¹.

Преступление Смешного человека имело важное значение и для него самого. Пораженный красотой и совершенством увиденного во сне мира, он успел полюбить его всем существом своим, и тем ужаснее было страдание, когда он понял, что стал причиной его гибели. С этого момента наступает следующий этап спасения — раскаяние: «Я развратил их всех!.. Я простирал к ним руки, в отчаянии обвиняя, проклиная и презирая себя. Я говорил им, что все это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь!»⁵² Гордость Смешного человека уже не имеет над ним власти, и раскаяние продолжается покаянием. Оно *начинается* во сне: «Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил

⁴⁹ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Рукописные редакции. Третья (окончательная) редакция. Подготовительные материалы // ПСС. 1973. Т. 7. С. 155.

⁵⁰ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 115.

⁵¹ Там же. С. 115–116.

⁵² Там же. С. 115, 117.

их, как сделать крест»⁵³, *продолжается* после него: «А ту маленькую девочку я отыскал...»⁵⁴ — и *завершается* открытием смысла своего бытия: «Я иду проповедовать, я хочу проповедовать»⁵⁵.

* * *

Мир, который Смешной человек увидел во сне, не был воплощением библейского рая или античного мифа, но он не был порождением и его больного сознания. Сон *был дан* Смешному человеку как средство ко спасению: духовная реальность, подчиняясь воле Спасителя, в малейших подробностях воплотила представление героя об идеальном устройстве жизни людей. Он (как и Раскольников, и многие другие персонажи Достоевского) сложил его из тех «недоконченных идей», которыми было наполнено общественное сознание Петербурга XIX в.⁵⁶ Особая притягательность этих идей заключалась в их демонстративном богоборчестве, которое Достоевский называл «правом на бесчестье». Идеи безбожия и всемогущества человеческого разума провоцировали национальный темперамент русского человека, стремящегося во всем «до последних столбов дойти»⁵⁷, заглянуть за край добра и зла. Другая причина заключалась в том, что эти идеи *вроде бы* отвечали на вопросы, которые всегда были близки и дороги русскому человеку. Они предлагали новые и, казалось бы, вполне осуществимые пути всеобщего благоденствия на основе счастья, любви, свободы, равенства и братства, и оставалось только дофантазировать некоторые детали, чем со страстью и занимались «мечтатели», подобные герою рассказа. В результате тот образ земного рая, который он создал в своем сознании, и был воплощен в его сне спасающей волей Творца.

⁵³ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 117.

⁵⁴ Там же. С. 119.

⁵⁵ Там же. С. 118.

⁵⁶ См. письмо М. Н. Каткову: Достоевский Ф. М. Письма. 1865 // ПСС. 1985. Т. 28. Кн. 2. С. 136.

⁵⁷ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 351.

Смешной человек оказался в собственном сне, как зритель, волей всемогущего Режиссера вдруг поставленный на сцену рядом с актерами. Главной целью этого «спектакля» было зримо, осязаемо, *реально* показать Смешному человеку возможность существования мира, о котором он раньше только мечтал, показать, что любовь людей друг к другу действительно возможна и что они «могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле»⁵⁸. И эта цель была достигнута.

Однако это только внешняя, сюжетная цель рассказа. Полагаем, у Достоевского была и иная цель: показать уже не столько Смешному человеку, сколько своим современникам глубокую ошибочность «прогрессивного» представления о человеческом братстве. Писатель верит, что без живой связи с Богом человеческое общество рано или поздно погибнет и что никаких «естественных» оснований для духовного братства нет и быть не может. Человеческое братство не появляется в процессе биологической или социальной эволюции и не становится результатом осуществления некоего проекта, созданного человеческим разумом, а возникает тогда, когда разные люди, любя одного Отца, любят и друг друга. Этот духовный закон и провозглашает Смешной человек в финале рассказа: «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо...»⁵⁹.

Характерной особенностью творчества Достоевского является то, что оно всегда говорит о самом главном в жизни человека, обращается к важнейшим религиозным, нравственным и аксиологическим вопросам, без ответа на которые жизнь человека не имеет смысла. При этом он предупреждает читателя, что иногда бывает крайне трудно отличить проявления подлинной любви, добра и красоты от их суррогатов. В своем последнем романе писатель говорит об этом словами Дмитрия Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что Бог задал одни загадки.

⁵⁸ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 118.

⁵⁹ Там же. С. 119.

Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»⁶⁰.

Это в полной мере относится и к такому понятию, как «любовь». Смешной человек много раз использует это слово для описания мира, увиденного им во сне. В своей обычной жизни он не знал ни любви, ни счастья и представлял их себе по книгам, в которых люди жили в естественной априорной гармонии друг с другом и со всем миром. Впервые увидев такую гармонию во сне, Смешной человек решил, что ее основанием является любовь. Но то, что выглядит как гармония, может и не быть следствием любви.

Любовь — это то, что рождает, развивает и спасает жизнь. Она возникает тогда, когда человек готов отдать ради того, кого (что) он любит, самое дорогое для себя. Настоящая любовь проявляется не в чувстве и не в мысли, а в жертвенном поступке, поэтому Священное Писание раскрывает ее сущность глаголами: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится»⁶¹ и т. д. Евангелие устанавливает ясный критерий любви, говоря, что *нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих*⁶², поэтому настоящая любовь всегда проявляется как подвиг самоотвержения по примеру Самого Бога, который *так возлюбил... мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную*⁶³.

Если в любви нет жертвы, то от нее остается только внешняя оболочка, состоящая из эстетических переживаний, которые и увидел Смешной человек в людях из своего сна: «Они окружили меня, целовали меня»⁶⁴.

⁶⁰ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. 3. 4 // ПСС. 1976. Т. 14. С. 100.

⁶¹ 1 Кор. 13, 4.

⁶² Ин. 15, 13.

⁶³ Ин. 3, 16.

⁶⁴ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 112.

Такая «любовь» удобна и приятна и тому, кого любят, и тому, кто любит, потому что не требует от него никаких усилий. Но в своей жизни Смешной человек не знал и такой любви, и потому «целовал при них ту землю, на которой они жили, и без слов обожал их самих, и они видели это и давали себя обожать, не стыдясь, что я их обожаю, потому что много любили сами»⁶⁵. Однако обожание — не любовь, а эстетическое отношение к какому-либо предмету, безопасное, не содержащее страха преклонение (поклонение) перед кем-то или чем-то. Наконец, редукция этического содержания понятия «любовь» достигает своего предела: «У них была любовь и рождались дети...»⁶⁶.

И в какой-то момент Смешной человек понимает главное: «Казалось, и всю жизнь свою они проводили лишь в том, что любовались друг другом. Это была какая-то влюбленность друг в друга, всецелая, всеобщая»⁶⁷. Влюбленность, то есть чувственное влечение к какому-либо предмету, была *естественной* средой существования этих людей, она давала им радость, спокойствие и душевный комфорт, поэтому они «не желали ничего и были спокойны»⁶⁸. Внезапное появление человека, не обладавшего этим свойством, немедленно привлекло их внимание: «Они... теснились ко мне и ласкали меня... и всякому из них хотелось успокоить меня... Им хотелось согнать поскорее страдание с лица моего»⁶⁹. Последние слова указывают на подлинную причину происходящего: самим фактом своего несовершенства Смешной человек разрушал гармонию мира этих людей, и они хотели побыстрее восстановить ее, «согнав страдание» с его лица.

Оказалось, что Смешной человек ошибся, приняв за любовь то, что ею не являлось. Однако осознание этого обстоятельства не имеет для него никакого значения, потому что он уже нашел единственно верный путь

⁶⁵ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 113.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. С. 114.

⁶⁸ Там же. С. 113.

⁶⁹ Там же. С. 112.

ко спасению: «Я видел Истину»⁷⁰. Заметим, что для нехристианского сознания слово «истина» обозначает некую абсолютную по отношению к человеку и потому непознаваемую, вполне объективную действительность. Но для христианина Достоевского это слово имело иное и совершенно конкретное значение — служило указанием на вторую ипостась Божественной Троицы, было одним из имен Христа, используемых в Евангелии: «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь»⁷¹. На то, что это слово употреблено Достоевским именно в таком значении, указывает его орфография. По свидетельству Н. А. Тарасовой, в рассказе слово «истина» только «один раз написано со строчной буквы, когда оно оказывается в составе устойчивого выражения “старая истина”»⁷².

Заметим, что этот прием непрямого указания на богочеловеческую личность Спасителя является одной из характерных черт поэтики Достоевского. Так, работая над «Преступлением и наказанием», писатель планировал включение в повествование сцены явления Христа главному герою, но затем отказался от этой идеи, почувствовав ее избыточность. Он поступил иначе — не изобразил богоявление, а сообщил о нем средствами православной поэтики. Первый раз это было сделано в сцене чтения Евангелия, в которой, помимо Раскольников и Сони, присутствует Христос, ибо там, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них⁷³. А второй раз — в эпилоге романа, где писатель говорит о том, что его герои спаслись от гибели и для них началась новая жизнь. Спасти человека от смерти может только Тот, Кто является источником жизни. Достоевский указывает на Его присутствие рядом с Раскольниковым и Соней словом, которым православие выражает сущность Бога, — любовь: «Их воскресила любовь»⁷⁴. Для христианского

⁷⁰ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 118.

⁷¹ Ин. 14, 6.

⁷² Тарасова 2007. С. 154.

⁷³ Мф. 18, 20.

⁷⁴ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // ПСС. 1973. Т. 6. С. 421.

сознания евангельский контекст вполне очевиден: «*Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем*»⁷⁵ и т. д.

Таким же образом Достоевский поступает и в рассказе, не описывая Богоявление, а сообщая о нем словами Смешного человека как о свершившемся факте: «*Я иду проповедовать... Истину*⁷⁶, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!.. Я видел Истину, — не то что изобрел умом, а видел, видел, и *живой образ* ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целостности...»⁷⁷. Курсивом Достоевский снимает все возможные двусмысленности, потому что в христианском понимании «живой образ Истины» не может быть ничем иным, как воплотившимся Богом, Иисусом Христом. Об этом говорит и то, что Смешной человек, как и всякий христианин, общается с Ним лично: «*Истина шепнула мне, что я лгу, и охранила меня и направила*»⁷⁸.

Христос — воплотившаяся любовь — добровольно принес Себя в жертву за всех людей, и Смешной человек готов взойти на крест ради спасения тех, кого любит: «*Я ходил между ними... и плакал над ними, но любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны... Я простираю к ним руки, в отчаянии обвиняя, проклиная и презирая себя. Я говорил им, что все это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь! Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест*»⁷⁹.

Путь ко спасению каждого человека индивидуален, хотя в силу единства человеческой природы и единства законов Божьего мира он не может быть принципиально разным у разных людей. Это значит, что путь Смешного человека к спасению мог быть только таким и никаким

⁷⁵ 1 Ин. 4, 16.

⁷⁶ Ср.: *Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6).

⁷⁷ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 118.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 117.

другим. И встреча с девочкой, и сон, и полет во сне, и «новые» солнце и земля, и новые люди этой земли — все это было создано Промыслом исключительно для спасения его одного. Благодаря сну Смешной человек *узнал и увидел* (то есть получил *полное* знание, не требующее дополнительных доказательств), что *Бог, бессмертие и любовь* действительно существуют: «Но неужели не все равно, сон или нет, если сон этот возвестил мне Истину? Ведь если раз узнал Истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она Истина и другой нет и не может быть, спите вы или живете... Сон мой, — о, он возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь!»⁸⁰

Достоевский уверенно следует традиции европейской литературы, герой которой зачастую является символом своего народа или какой-то значимой его части. В предисловии к русскому изданию романа Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери» писатель говорит: «Но кому не придет в голову, что Квазимодо есть олицетворение пригнетенного и презираемого средневекового народа французского, глухого и обезображенного, одаренного только страшной физической силой, но в котором просыпается наконец любовь и жажда справедливости, а вместе с ними и сознание своей правды и еще непчатых, бесконечных сил своих»⁸¹. Народ в целом никогда не становился героем художественного творчества Достоевского, потому что таким героем была наиболее значимая часть народа, способная влиять на самые разные его слои, — национальная интеллигенция. Именно она является главным героем художественного творчества писателя и адресатом его публицистики, а образ Смешного человека представляет собой только одно из ее художественных воплощений. Его судьбой Достоевский выражает веру в то, что как бы сильно русская интеллигенция ни заразилась идеями нигилизма, атеизма и эгоизма, она в конце концов найдет свой путь к Истине.

⁸⁰ Достоевский Ф. М. Сон смешного человека // ПСС. 1983. Т. 25. С. 109.

⁸¹ Достоевский Ф. М. Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери» // ПСС. 1980. Т. 20. С. 28–29.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антоний (Храповицкий), архиеп. 2007 — *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Избранные труды, письма, материалы. М., 2007. [*Anthony (Khrapovitsky), archbishop.* Izbrannye trudy, pis'ma, materialy. Moscow, 2007.]
- Ветловская 2002 — *Ветловская В. Е.* Анализ эпического произведения: Проблемы поэтики. СПб., 2002. [*Vetlovskaja V. E.* Analiz epicheskogo proizvedeniia: Problemy poetiki (Analysis of the epic work: Problems of poetics). Saint Petersburg, 2002.]
- Ветловская 2007 — *Ветловская В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб., 2007. [*Vetlovskaja V. E.* Roman F. M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy" (The novel by F. Dostoevsky "The Brothers Karamazov"). Saint Petersburg, 2007.]
- Дунаев 2001–2004 — *Дунаев М. М.* Православие и русская литература: в 6-ти частях. М., 2001–2004. [*Dunaev M. M.* Pravoslavie i russkaia literatura: v 6-ti chastiakh (Orthodoxy and Russian literature: in 6 parts). Moscow, 2001–2004.]
- Есаулов 2012 — *Есаулов И. А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2012. [*Esaulov I. A.* Russkaia klassika: novoe ponimanie (Russian classics: a new understanding). Saint Petersburg, 2012.]
- Захаров 2012 — *Захаров В. Н.* Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М., 2012. [*Zakharov V. N.* Problemy istoricheskoi poetiki. Etnologicheskie aspekty (Problems of historical poetics. Ethnological aspects). Moscow, 2012.]
- Иустин (Попович), прп. 2007 — *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Мк., 2007. [*Iustin (Popovich), prepodobnyi.* Filosofia i religia F. M. Dostoevskogo (Philosophy and religion of F. M. Dostoevsky). Minsk, 2007.]
- Сальвестрони 2001 — *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / Пер. с итал. СПб., 2001. [*Salvestroni S.* Bibleiskie i sviatootecheskie istochniki romanov Dostoevskogo (Biblical and patristic sources of Dostoevsky's novels) / Per. s ital'ianskogo. Saint Petersburg, 2001.]
- Степанян 2005 — *Степанян К. А.* «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф. М. Достоевского. М., 2005. [*Stepanian K. A.* "Soznat' i skazat'": "Realizm v vysshem smysle" kak tvorcheskii metod F. M. Dostoevskogo ("To understand and say": "Realism in the highest sense" as a creative method of F. M. Dostoyevsky). Moscow, 2005.]
- Тарасова 2007 — *Тарасова Н. А.* Значение заглавной буквы в наборной рукописи рассказа «Сон смешного человека» («Дневник писателя») Ф. М. Достоевского

за 1877 г.) // Русская литература. 2007. № 1. С. 153–165. [Tarasova N. A. Znachenie zaglavnoi bukvy v nabornoj rukopisi rasskaza “Son smeshnogo cheloveka” (“Dnevnik pisatelya” F. M. Dostoyevskogo za 1877 g.) (The meaning of the capital letter in the manuscript of the story “The Dream of a Ridiculous Man” (“The Diary of a Writer” by F. M. Dostoyevsky for 1877)) // Russkaia literatura. 2007. № 1 (Russian literature. 2007. № 1). P. 153–165.]

ИСТОЧНИКИ

ПСС — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1972–1990. [Dostoevskii F. M. Polnoe sobranie sochinenii v tridsati tomakh (Complete works in thirty volumes). Leningrad, 1972–1990.]

Abstract

Syromyatnikov O. I. Orthodox soteriology in the work by F. M. Dostoevsky. Using as an example the novella “The Dream of a Ridiculous Man,”

The article discusses the features of F. M. Dostoevsky's realism from the point of view of soteriology — the Orthodox doctrine of salvation. The subject of research is the book called “The Dream of a Ridiculous Man”, included in the April edition of “The Writer's Diary” of 1877. The theme of the story is formed by the main question of Dostoevsky's works — the question of what causes man's fall and the circumstances of his resurrection. It is shown that the story has a complex composition formed by the inclusion of one plot into the other one: the main story, which tells about the fall and subsequent salvation of the main character, includes the story about the fall and death of all mankind.

Keywords: Dostoevsky, “The Dream of a Ridiculous Man”, Ridiculous Man, soteriology, apostasy, fall, salvation, plot, character, God, Truth.

ОТДЕЛ II. ТВОРЕНИЯ СВЯТЫХ ОTCОВ
И ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ

ПЕРЕВОДЫ

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

Часть I (главы 1–20)

Перевод с древнегреческого иерея *Василия Дмитриева*

Редакция перевода, предисловие и примечания
иеромонаха *Феодора (Юлаева)*

УДК 239 (801.82)

Аннотация

Публикация представляет собой русский перевод вступительной части обширного полемического трактата свт. Кирилла Александрийского, входящего в группу догматических посланий «О правой вере». В предисловии сообщается об обстоятельствах написания трактата, рассматривается содержание его вступительной части, дается краткий обзор его изданий и древних переводов. В комментариях к переводу особое внимание уделено атрибуции сочинений, цитируемых святителем в патристическом флорилегии, который представлен во вступительной части трактата.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, Новый Завет, патристика, патристическая экзегеза, полемическая литература, христология, сотериология, несторианство, Вселенские соборы, патристический флорилегий, псевдоэпиграфы.

Три книги, или три догматических послания, «О правой вере», входящие в число крупнейших антинесторианских трактатов свт. Кирилла Александрийского, написаны прежде III Вселенского (Эфесского) Собора, весной или летом 430 г. Они были направлены императору Феodosию II и членам его семьи с тем, чтобы вскрыть перед ними лжеучение Нестория (без упоминания его имени) и тем самым заручиться их поддержкой в разгоревшемся догматическом споре¹. Ранней редакцией первой книги этого цикла «О правой вере к императору Феodosию»² является написанный за несколько лет до начала несторианской полемики диалог «О вочеловечении Единородного», русский перевод которого опубликован в «Богословском вестнике»³. Третья книга «О правой вере к царицам» также была представлена в нашем журнале⁴. Сейчас мы начинаем публикацию перевода наиболее объемной в ряду этих трактатов второй книги — «О правой вере к царевнам»⁵.

Кому именно она адресована, в самом тексте прямо не сказано, что прежде вызывало разноречивые суждения исследователей⁶. Уточнить это позволил составленный сторонниками Халкидонского Собора в конце V в. «Кириллов сборник» (*Florilegium Cyrillianum*). В нем эта книга названа «посланием к царицам Аркадии и Марине»⁷, то есть

¹ Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 68–69.

² *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide* (CPG 5218) // АСО 1, 1 (1). Р. 42–72. Рус. пер.: Дмитриев В., свящ. 1916. С. 13–62.

³ *Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione unigeniti* (CPG 5227) // Durand 1964. Р. 188–301. Рус. пер.: Юлаев 2006. С. 85–150. В нашей публикации дан исчерпывающий перечень разночтений между этими двумя сочинениями, что позволяет достаточно полно судить о содержании книги «О правой вере к императору Феodosию», за исключением ее вступительной части (гл. 1–4), специально написанной святителем для обращения к императору и не имеющей параллели с диалогом «О вочеловечении Единородного».

⁴ *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide* (CPG 5220) // АСО 1, 1 (5). Р. 26–61. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 83–141.

⁵ *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad ad Arcadium et Marinam augustas de fide* (CPG 5219).

⁶ Лященко Т., свящ. 1913. С. 280–281.

⁷ *Florilegium Cyrillianum. Cap. 156* // Hespel 1955. Р. 178.

к младшим сестрам императора Феодосия II, в отличие от третьей книги, обозначенной как «послание к благочестивейшим царицам Пульхерии и Евдокии»⁸, то есть к его старшей сестре и его супруге. Это хорошо согласуется с теми данными, которые можно извлечь из самого текста. В книге к царевнам святитель называет своих адресатов «невестами Христовыми» и говорит, что они украшены «славой девства» (гл. 1, 2, 20). В книге к царицам он очевидным образом различает адресатов обоих посланий, также обозначая предыдущую книгу, как написанную для «святых дев»⁹, а отмеченную самим автором ее сравнительную ясность и простоту¹⁰ естественно объяснить тем, что она была предназначена для «младших» цариц. В некотором противоречии с этим стоят слова императорской грамоты к свт. Кириллу, откуда можно заключить, что было лишь два послания святителя к царским особам, из которых одно написано для Феодосия II и его супруги, а другое — для св. Пульхерии¹¹. На основании этого свидетельства, а также ввиду отсутствия в книге к царевнам какого-либо заключения, иерей Т. Лященко (будущий

⁸ Florilegium Cyrillianum. Cap. 165 // Hespel 1955. P. 180–181. Ранее мы допустили неточность, указав, что имена адресатов книг к царицам сообщены Иоанном Кесарийским (Юлаев 2006. С. 66. Примеч. 6; Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 245). Хотя такое утверждение встречается в научной литературе, оно лишь отражает распространенную гипотезу о том, что именно Иоанн Кесарийский был составителем «Кириллова сборника». Однако издатель этого флорилегия Р. Эспель, специально остановившийся на вопросе о его происхождении, аргументированно показал, что об авторстве Иоанна Кесарийского говорить не приходится. Флорилегий был составлен в конце V в. в Александрии неизвестными лицами (Hespel 1955. P. 7–51). Это точка зрения в настоящее время является, по-видимому, общепринятой (см.: Grillmeier 1993. P. 41).

⁹ *Cyryllus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide.* Cap. 4 // ACO 1, 1 (5). P. 28. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 86.

¹⁰ Ibid.

¹¹ «Ибо какая была причина — иное писать к нам и к супруге моей благочестивейшей Августе Евдокии и иное к сестре моей благочестивейшей Августе Пульхерии?» (Sacra ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 8652) // ACO 1, 1 (1). P. 73. Рус. пер.: ДВС 1910. С. 209).

еп. Тихон) сделал вывод, что оба послания к царственным женам являются одним сочинением, разделенным на две части, или две книги (λόγοι), адресатами которого были св. Пульхерия и ее сестры¹². Иером. Пантелеимон (Успенский), в свою очередь, предположил, что свт. Кирилл изначально действительно задумывал написать к царицам одну книгу, но из-за разросшегося объема оборвал ее изложение и написал для Евдокии и св. Пульхерии особое сочинение, куда вошла оставшаяся часть предполагаемого плана. А поскольку первая книга «оказалась необработанной и довольно элементарной по содержанию», он посвятил ее младшим сестрам императора. Таким образом, он определил адресатов посланий к царственным женам именно так, как сообщает «Кириллов сборник», поставивший точку в этом вопросе еще прежде его публикации. Слова императорской грамоты иером. Пантелеимон удачно объясняет тем, что послы свт. Кирилла в Константинополе вручили одно послание императору, посчитавшему, что оно предназначено и его супруге, а два других — св. Пульхерии¹³.

Настоящий трактат состоит из вступления (гл. 1–20) и основной части (гл. 21–224), содержащей цитаты из Нового Завета с толкованиями, которые представляют собой, как правило, довольно краткие силлогизмы. Цитаты сгруппированы по тематическим отделам, а внутри каждого отдела даются в определенном порядке библейских книг¹⁴.

¹² Лященко Т., свящ. 1913. С. 281–283.

¹³ Пантелеимон (Успенский), иером. 2009. С. 144–146.

¹⁴ Этот порядок довольно своеобразен и не тождествен с тем, какой принят в современных изданиях Нового Завета (см.: Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 70. Примеч. 10). Подобную форму святитель использовал в 32-й книге своего раннего триадологического сочинения «Сокровище» (*Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (CPG 5215) // PG 75, 453 A–565 A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. 2014. С. 262–325). Тематика двух сочинений тоже близка: если в 32-й книге «Сокровища» святитель доказывает, что Сын является Богом по природе, то большинство глав основной части книги «О правой вере к царевнам» посвящены утверждению тезиса: «Христос — это Бог».

Во вступлении после похвального слова царевнам (гл. 1) святитель сообщает о намерении преподнести им свою новую «книжицу» (βιβλίδιον) и высказывает ключевой тезис всего сочинения: Еммануил — это Бог по природе, поэтому родившая Его Святая Дева является Богородицей (гл. 2). Далее следует исповедание веры, где после краткого изложения троического догмата, в виде своего рода перифраза положений Никейского Символа, свт. Кирилл переходит к христологии, подчеркивая тождество Сына и Слова Божия до и после Воплощения и, как следствие, необходимость говорить о Его рождении по плоти (гл. 3–5). Он указывает, что отрицание имени «Богородица» неизбежно приводит к учению о двух Сынах: Сыне Божиим и обычном человеке, — а это, в свою очередь, ставит под сомнение совершенное Христом спасение, поскольку смерть обычного человека искупительного значения иметь не может (гл. 6–8). В подтверждение того, что наименование Святой Девы Богородицей было «привычным» для предшествующих святых отцов (гл. 9), святитель предлагает 13 цитат из 9 сочинений разных авторов (гл. 10–18). Обычай подкреплять богословские рассуждения ссылкой на авторитетных церковных писателей уже вошел в употребление ко времени свт. Кирилла, но именно он в полемике с Несторием начал систематически подбирать цитаты из их творений, положив начало расцветшему в эпоху христологических споров жанру догматического флорилегия¹⁵, одним из первых образцов которого и является собрание, включенное в книгу «О правой вере к царевнам». Хотя имя «Богородица» встречается здесь только в трех случаях, это говорит лишь о том, что для святителя важен был не столько этот термин сам по себе, сколько выражаемое им христологическое учение¹⁶, тождество второго Лица Святой Троицы с Тем, Кто родился от Девы, что утверждается во всех приведенных им свидетельствах. Несколько представленных в этом флорилегии сочинений в настоящее время считаются псевдоэпиграфами, в частности, процитированное под именем свт. Афанасия Александрийского

¹⁵ Du Manoir 1944. P. 457; Richard 1951. S. 722.

¹⁶ Loon 2009. P. 434.

слово «О воплощении» (гл. 10), включающее знаменитую формулу «одна природа Бога Слова воплощенная» (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*), которое относят к числу аполинаристских подлогов¹⁷.

Завершая вступление, святитель считает нужным уточнить правильное употребление имени «Христос». Точку зрения противников (Нестория) он воспроизводит так: они прилагают имя «Христос» как по отдельности к Слову Божию и к рожденному от Девы «человеку», так и к Обоим вместе, поскольку в силу их «сочетания» (*συνάφεια*) Они связаны в одно лицо. Но это имя не может применяться к Слову до воплощения, ведь оно означает помазание Святым Духом, которое могло быть у Слова только по человечеству. Относить же его по отдельности «к Тому и Другому» недопустимо, потому что Христос — единый и нераздельный. Наконец, делается важное замечание, которое должно устранить все подозрения в его приверженности аполинарианству, уже высказанные в ходе полемики его оппонентами: Христос — это совершенный Бог и совершенный человек (гл. 19–20).

После этого святитель переходит к основной части трактата¹⁸.

* * *

Книга «О правой вере к царевнам» имеется в ряде рукописных собраний актов III Вселенского (Эфесского) Собора и неоднократно публиковалась в их составе, начиная с гейдельбергского *editio princeps* (1591) и продолжая изданиями Ф. Лаббе — Г. Коссара (1671) и Ж.-Д. Манси (1760)¹⁹. А вот Ж. Гардуэн прямо уведомил читателя, что он считал неуместным включать в свое собрание актов Эфесского Собора

¹⁷ Подробнее об атрибуции каждой из приведенных святителем цитат сказано в примечаниях к переводу.

¹⁸ Анализ содержания основной части книги «О правой вере к царевнам» предполагается дать при публикации ее русского перевода в следующем номере «Богословского вестника».

¹⁹ *Acta oecumenicae tertiae synodi Ephesi habitae*. [Heidelberg] E Typographeio Hieronymi Commelini, 1591. P. 30–68; Labbeus, Cossartius 1671. Col. 105–225 (T. 3². Venetiis, 1728. Col. 672–788); Mansi 1760. Col. 680–801.

(1715) книги «О правой вере» свт. Кирилла Александрийского, как и некоторые его крупные трактаты²⁰. Нет этого сочинения и в казанских «Деяниях Вселенских Соборов» в русском переводе²¹, где относящиеся к III Вселенскому Собору документы вообще представлены с большими лакунами²². Книга вошла также в печатные собрания творений александрийского святителя: Ж. Обера (1638), по которому она была воспроизведена в «Патрологии» Ж.-П. Миня (1859), и Ф. Пьюзи (1877)²³. Девять извлечений из книги вошли в «Кириллов сборник»²⁴, один фрагмент цитируется в «Точном изложении» прп. Иоанна Дамаскина²⁵. Частично книга сохранилась в древних переводах: эфиопском (геэз)²⁶ и армянском²⁷. Новейшее критическое издание греческого текста

²⁰ Harduinus 1715. Index.

²¹ См.: ДВС 1910; ДВС 1892.

²² См.: Бондач 2009. С. 507–508, 541

²³ Aubert 1638. P. 42–127; PG 76, 1201–1336; Pusey 1877. P. 154–262.

²⁴ Florilegium Cyrillianum. Cap. 156–164 // Hespel 1955. P. 178–180. Соответственно, они имеются и в сохранившемся в сирийском переводе трактате Севира Антиохийского «Филалет», куда полностью включен этот флорилегий (*Severus Antiochenus. Philaletes // Sévère d' Antioche. Le Philalèthe / Éd. R. Hespel (CSCO 133). Louvain, 1952. P. 89–91*), притом один из отрывков Сефир сопровождает особым комментарием (*Ibid. P. 333–334*). Вошедшие в «Кириллов сборник» места книги «О правой вере к царевнам» указаны в примечаниях к переводу.

²⁵ См. ниже примечание к соответствующему месту перевода (гл. 20).

²⁶ В сборнике догматического содержания «Кэрэлос», содержащем преимущественно сочинения свт. Кирилла Александрийского, а также других авторов. Обычно считают, что 1-я часть этого сборника, включающая книги «О правой вере», была переведена с греческого на рубеже V и VI вв. Но существует и гипотеза об изначальном переводе этого сборника ок. X в. с арабского языка (Французов 2015. С. 533–534). Вступительная часть книги «О правой вере к царевнам» с христологическим флорилегием в ее составе из этого сборника опубликована (Weischer 1993), а еще ранее — отдельно флорилегий в сопровождении немецкого перевода (Weischer 1980. S. 109–135).

²⁷ В важном для армянской богословской традиции памятнике, известном под названием «Печать веры», наряду с другими патристическими свидетельствами представлен

выполнено Э. Шварцем (1927) в его издании актов Эфесского Собора по рукописному Ватиканскому собранию середины XV в. с привлечением собрания Сегье XI в. (а также двух кодексов XVI в., относящихся к той же группе рукописей) и Афинского собрания XII в.²⁸

За основу публикуемого перевода взято кандидатское сочинение выпускника МДА 1916 г. свящ. Василия Дмитриева²⁹, текст которого полностью пересмотрен. Окончательный вариант приведен в соответствии с изданием Э. Шварца. Священное Писание, которое Дмитриев цитировал на церковнославянском языке, теперь дается на русском, Новый Завет — преимущественно по синодальному переводу, Ветхий Завет — по переводу проф. П. А. Юнгерова. Отличия библейских цитат у свт. Кирилла от имеющихся изданий греческого текста Священного Писания и его русских переводов отражены в примечаниях³⁰.

(не полностью и с изменением порядка глав) перевод основной части книги «О правой вере к царевнам» (Lebon 1929. P. 10–12). Эта антология была составлена при католикосе Комитасе Ахцеци (612–628) и сохранилась в рукописи XIII в., частично переписанной в 1629 г. Ее обнаружил в 1911 г. и опубликовал в 1914 г. в Эчмиадзине еп. Карапет Тер-Мкртчян (Ibid. P. 5–6). Кроме того, фрагменты книги «О правой вере к царевнам» в армянском переводе сохранились в составе обширного полемического трактата Тимофея Элура «Против тех, которые говорят о двух природах» (*Timotheus Aelurus. Contra eos qui dicunt duas naturas* (CPG 5475) // Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908). Здесь же имеется и большинство цитат из патристического флорилегия, которые вполне могли быть заимствованы из этого сочинения свт. Кирилла.

²⁸ Collectio Vaticana. Codex Vaticanus gr. 830 (s. XV); Collectio Segueriana. Codex Parisinus Coisilianus 32 (s. XI); Collectionis Seguerianae recensio altera. Codex Monacensis 115 (s. XVI). Codex Monacensis [Fuggeranus] 116 (s. XVI); Collectio Atheniensis. Codex Atheniensis societatis archaeologicae Christianae 9 (s. XII) (ACO 1, 1 (5). P. 2).

²⁹ Дмитриев В., свящ. 1916. С. 63–160. Об этом переводе см.: Пантелеимон (Успенский), иером. 2009; Феодор (Юлаев), иерод. 2009. С. 79–81.

³⁰ Были использованы следующие издания текстов и переводов Священного Писания:

1. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio nona. Vol. 1–2. Stuttgart, 1970 (далее — Rahlfs).
2. Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. Ed. 27. 2001 (NA).

КИРИЛЛА, ЕПИСКОПА
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, ОБРАЩЕНИЕ
К БЛАГОЧЕСТИВЕЙШИМ ВЛАДЫЧИЦАМ

(1) Гордостью вселенной и похвалой святых Церквей Спасителя всех нас Христа с полным правом можно назвать вас, святых и пренепорочных невест Его, благочестивейшие и боголюбезнейшие царицы, в коих блистает многоцветная краса добродетели, приятная и лучше всего ведомая очам Божества, а усердием и старанием [устраивается]³¹, а вернее, уже устроилось необходимое и для того, чтобы выделяться правою и никоим образом не поколебавшею верою. Говорит же негде в своих писаниях премудрый Павел, истинно сведущий в законе и священнодействовавший тайну Христову язычникам: «Итак, братья мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем»³². Ведь где правая и безукоризненная вера вполне сходится со славою благих дел и вступает наравне с ними, там непременно будет совершенство

3. The New Testament in the original Greek. Byzantine Textform / Ed. M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborough, Massachusetts, 2005 (RP).
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Юбилейное издание, посвященное двухтысячелетию Рождества Христова. М., 1999 (Син.).
5. Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами. Тиснение второе. СПб., 1900 [М., «2009»] (Елизав.).
6. Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. М., 2006.
7. Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Пророк Даниил. Малые пророки. М., 2006.
8. Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги. М., 2012 (Юнгеров).
9. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греческого подлинника под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М., 1997 (еп. Кассиан).

³¹ Здесь и далее в угловых скобках приводятся чтения, добавленные в текст издателем АСО.

³² 1 Кор. 15, 58.

во всяком добре и полнота освящения. Потому хотя всякое наше слово уступает присущей вам славе и ничуть не стыдится признать поражение, оно могло бы удостоиться извинения, коль скоро опасается восхвалять то, достоинства чего достигнуть не может. Ведь если оно имеет силы счастливо совершить желаемое, то подвергнется великому порицанию, поддавшись нерадению, и промедление в этом никто пусть не освобождает от обвинений в лени, ибо тех, кого оно [слово] способно было по справедливости разукрасить похвальными речами за добродетель, оно вместо этого огорчает, избрав молчание. Но если оно изнемогает, робеет и признает поражение, то причины этого мы вменим вовсе не ему, но вам, столь знаменитым, кои превосходством своих доблестей обнаружили ничтожество всех, кому привычно украшать свои речи. Ведь хотя род ваш издревле и с отдаленных времен достиг царского достоинства, простирается донныне и впредь будет, как мы веруем, но вот уже, премудро овладевая и царством во Христе, вы стремитесь и мыслить, и поступать как Ему угодно, с одной стороны выделяясь делами и безукоризненной верой, как сказал я, и украшая ваши царские дворы славой девства, с другой же — воздвигая многоценные храмы Христу, ибо и это вместе с прочим предоставлено Им святым вашим душам. (2) Поэтому (скажу, взяв нечто и из Священных Писаний) *«радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь. Кротость ваша да будет известна всем человекам»*³³. Итак, узнана была и провозглашена, и по всем странам и городам, словно некая писаная картина, просияла ясно краса благочестия во Христе, и у всякого она заслужила удивление. Но я посчитал нужным и вам, в полноте обладающим каким ни есть благом, преподать *некое дарование духовное*³⁴, как святым невестам Христа, а именно, эту только что написанную мною книжицу, которая, как я думаю, способна немалую пользу доставить тем, кто займется ею. Ведь кого наставили неправо мыслить о Спасителе всех нас Христе или же склонили к этому,

³³ Флп. 4, 4.

³⁴ Рим. 1, 11.

она возведет к исправлению и прекрасно наставит в таинстве. Ну, а кто утвердился в правом уме и охотно пребывает в учениях истины, тех она явит более стойкими благодаря вытекающим из благих размышлений многообразным выводам³⁵ и доказательствам из боговдохновенного Писания. Ведь станет понятным, что Еммануил — Бог по природе и истине, а благодаря Ему и родившая Дева — Богородица. А вот те, которые устрашились так говорить и мыслить, не уразумели должным образом глубокой тайны благочестия³⁶. Я же полагаю необходимым вкратце сообщить апостольское и евангельское предание, сложившееся о Христе, всех Владыке, цель сказанного о Нем во всем боговдохновенном Писании и к чему направлено значение истинных догматов.

(3) Итак, мы веруем «в одного Бога Отца Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого, и в одного Господа Иисуса Христа», Сына Его, по природе рожденного от Него прежде всякого века и времени. И Он собезначален по времени и совечен Своему Родителю, восседает с Ним и равен Ему в славе, и увенчан равенством во всем, ибо Он — *отображение*³⁷ и *сияние ипостаси Его*³⁸. Веруем же, подобно этому, «и в Духа Святого», считая Его не чуждым Божественной природе, ибо Он по природе от Отца, изливаясь через Сына на творение. Так мыслится единая, единосущная и пребывающая в тождестве славы святая и принимающая поклонение Троица. Говорим же мы, что Само неизреченно рожденное из сущности Бога и Отца Единородное Слово Его, Творец веков, *через Которого все*³⁹ и в Котором все, Свет истинный, оживляющая все природа (ведь Он — Жизнь, явившаяся от Жизни, Отца) в последние времена века, по благоволению Отца, дабы спасти

³⁵ *Εὑρημία*. Собственно «находка», «открытие», обязанные не случайности, но мыслительной деятельности (LSJ. P. 729).

³⁶ Ср. 1 Тим. 3, 16.

³⁷ *Χαρακτήρ*. Ср.: образ (Син.), отпечаток (еп. Кассиан).

³⁸ Ср. Евр 1, 3.

³⁹ Ср.: 1 Кор. 8, 6; Евр. 2, 10.

земной род, подпавший проклятию и через грех низведенный к смерти и тлению, восприняло *семя Авраамово*⁴⁰ и приобщилось *крови и плоти*⁴¹, согласно Писанию, то есть стало человеком и, приняв плоть и сделав ее собственной, родилось плотски через святую Богородицу Марию.

(4) Но хотя Он стал таким, как мы (*καθ' ἡμᾶς*), и по домостроительству облекся в образ раба, Он пребыл в Божестве и господстве по природе. Ведь Он не перестал быть Богом, пусть Он и стал плотью, то есть таким, как мы, человеком. Поскольку же Он, неизменный по природе, как Бог, пребывая тем, чем Он был вечно, и есть, и будет, нарекался и Сыном человеческим, (5) и поскольку Он добровольно снизошел в условия человечества (ибо низвел Себя до истощания), постольку Он неизбежно претерпел и рождение от жены. Притом не получила начала бытия Его Божественная природа, когда говорится, что Он родился по плоти, но Слово было и есть, как я сказал, от Бога Отца по природе и по истине. А так как Рожденного от Святой Девы мыслят не просто таким как мы человеком, но Самим Словом, воплотившимся и имеющим тело от Нее как Свое собственное, по этой причине о Нем говорится, что Оно родилось плотски⁴², как усваивающее Себе рождение собственной плоти.

(6) Те же, которые безрассудно утверждают, что Святая Дева — не Богородица, неизбежно вынуждены говорить о двух Сынах Божиих. Ведь если не родила плотски воплощенного Бога Святая Дева, то им совершенно необходимо даже против воли исповедовать, что Она родила обыкновенного человека, не имеющего ничего большего по сравнению

⁴⁰ Евр. 2, 16.

⁴¹ Евр. 2, 14.

⁴² *σαρκιῶς*. Встречающееся в 1-м анафематизме свт. Кирилла против Нестория утверждение, что Святая Дева «плотски» родила Бога Слова, вызвало критику выступавшего от лица «восточных епископов» Андрея Самосатского. Он усмотрел в этом отрицание чудесного и «богоприличного» рождения. Отвечая ему, святитель объяснил, что «плотски» указывает на истинное Воплощение и тождественно выражению «по плоти» (*κατὰ σάρκα*) (*Cyrrillus Alexandrinus. Apologia XII capitulorum contra Orientales. Cap. 18 (CPG 5221) // АСО 1, 1 (7). Р. 34, 36, 37. Рус. пер.: ДВС 1892. С. 24, 26, 27*).

с нами. Каким тогда образом преклонится пред Ним всякое колено и всякий язык исповедует, что *Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца*?⁴³ Почему поклоняются Ему ангелы и святое множество вышних сил?⁴⁴ Неужели тогда все небо стало служить вместе с нами простому человеку? Да не будет! Ибо мы поклоняемся Еммануилу как истинному Богу, а Ему надлежит поклоняться не иначе, как только если мы уверуем, что Само Слово Божие, Которому поклоняется все творение, *стало плотью*⁴⁵, по Писаниям, не преложившись в плоть, но приняв плоть от Святой Девы, как я сказал, и претерпев вместе с нами человеческое рождение, чтобы, став ради нас человеком, умереть по-человечески и воскреснуть Божески, поправ державу смерти. Ведь так возможно было и нам, как победившим во Христе, преодолеть грех, совлечь с себя тление, избежать смерти и так возгласить от великой радости о Христе: «Смерть! где победа⁴⁶ твоя? ад! где твое жало?»⁴⁷ Ибо как в Адаме мы пали, так мы победили во Христе. (7) Если же Еммануил был обыкновенным человеком, тогда как могла бы помочь человеческой природе смерть человека? Притом что прежде умерли многие святые пророки, тот прославленный Авраам, Исаак и Иаков, Моисей, и Самуил, и впоследствии бывшие святые, но никакой пользы не принесла

⁴³ Ср. Флп. 2, 10–11.

⁴⁴ Ср. Евр. 1, 6.

⁴⁵ Ин. 1, 14.

⁴⁶ Победа (*νίκη*): тяжба (*δίχην*) (Юнгеров = Rahlfs). Святитель обычно цитирует это место из пророка Осии именно в таком виде (Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Numerum // PG 69, 625 C; Commentarius in Isaiam prophetam. Lib. 3, 1 // PG 70, 564 B; Commentarius in XII prophetas minores. In Oseam. T. 7 // Pusey 1868. P. 272; Epistula paschalis 24, 4 // PG 77, 900 C), причем такое чтение встречается, кажется, только у него (см.: Holmes, Parsons 1827). Вероятно, он произвольно смешал цитату из пророка Осии с тем ее перифразом, который дан ап. Павлом (1 Кор. 15, 55). Ср.: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? (*τὸ ὄλεθρον*)» (Син. = RP); «Где, смерть, твоя победа (*τὸ ὄλεθρον*)? Где, смерть, твое жало?» (еп. Кассиан = NA).

⁴⁷ Ос. 13, 14 (Юнгеров).

находящемуся на земле человеческому роду их смерть, а Христова — спасла. Ведь Он принес за нас собственную плоть и, предав ее ради нас на смерть, всех изъял от уз смерти. Ибо достаточно было умереть за всех Одному, ценнейшему всех, поскольку Слово от Бога — Бог по природе, и Его собственным является тело, принесенное за нас *в благоухание приятное Богу*⁴⁸ и *Отцу*⁴⁹. Следовательно, нечестиво и крайне неуместно рассекать на двух Сынов одного Господа Иисуса Христа; но им противостанет и премудрый Павел, так говоря: «*Один Господь, одна вера, одно крещение*»⁵⁰. Ведь если Господь один и одного рассекают на двух Сынов, Кому тогда воздадим мы славу господства? Слову ли, рожденному от Отца? Ведь Ему более всего подобает господство и по имени, и в действительности, и Он поистине Владыка всех. Тогда куда поместим мы Другого? Ведь Он будет находиться вне того, чтобы быть Господом, уступая Тому, Кто существовал прежде и несравненно превосходит Его. Но как утверждают сами отделяющие, славу господства мы должны относить к Тому, Кто от жены? Почему тогда Господом будет Слово от Бога Отца, если, по Писаниям, Господь — один⁵¹, а мы отнесем имя господства простому человеку? И почему тогда одна вера? Или почему одно крещение? Ведь если, согласно некоторым, Сынов — двое, в Кого мы будем веровать? Говорить, что в Того, во имя Кого мы крещены, хотя крещение — одно, свойственно было бы их невежеству.

(8) Но ваша пронизательность видит, конечно же, что речь здесь нетрезвая и доходящая до непристойности, а лучше сказать, уже уклонив-

⁴⁸ Еф. 5, 2.

⁴⁹ Удовлетворительную цену искупительной жертвы Христа как бесспорное общее место святитель использует в качестве аргумента в пользу Его Божественного достоинства и Его единства также в гл. 154 настоящей книги (АСО 1, 1 (5). Р. 100) и в книге «О правой вере к царевнам» (*Cyrrillus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam. Cap. 7 // Ibid. Р. 29. Рус. пер.: Феодор (Юлаев), иером. 2009. С. 87–88*). В обоих случаях это — толкование слов ап. Павла: «*Христос искупил нас от клятвы закона*» (Гал. 3, 13).

⁵⁰ Еф. 4, 5.

⁵¹ Ср. Втор. 6, 4.

шаяся к крайнему нечестию. И уж вы-то, думаю, тщательно изучающие Его Божественное таинство, острым оком ума распознаёте тех, которые хотят уловить вас, и хотя придают благочестивое обличие своим словам, те у них острее всех копий. Ведь насколько речь идет об истинном их значении, они отвергают *искупившего их Владыку*⁵², то есть Христа, но, опасаясь вызванного этим огорчения тех, кто навьк к благочестию, и, конечно же, их достойной восхищения ревности, они исповедуют даже, что Рожденный от святой Девы — Бог, а также что Он — Господь и Сын Божий. И когда кто-нибудь из простецов послушает слова их, то подумает, вероятно, что говорят они правое, справедливое и не отступающее от истинных догматов. Но если взяться за их тщательное исследование и произвести точное испытание сказанного, не найдется простоты. Ведь хотя *«богов много и господ много на небе и на земле»*, как и пишет нам блж. Павел, *«но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все и мы Им»*⁵³. Только всякий раз, когда мы именуем Иисуса Христа, мы обозначаем Слово от Бога Отца, явившееся в человеческом образе, Которое имеет достоинство не в качестве благодати и не привнесенное извне, но поистине есть именно то, чем Оно, как уверовали, является. Ведь будучи Богом по природе еще без плоти, Он остался Богом и с плотью; и будучи Сыном по природе еще прежде плоти, Он остался Сыном и тогда, когда стал плотью; и будучи поистине Господом всего, Он в этой славе усматривается и оказавшись в человечестве. Поэтому если они говорят, что Рожденный от Святой Девы — это истинный Бог, то есть Слово от Бога Отца, по природе соединившееся с плотью, почему тогда они боятся исповедовать, что Святая Дева — Богородица? Однако цель у них такая — притворно заявлять, что да, Он и Бог, и Господь, и восседает вместе с Отцом. А на самом-то деле они, конечно, мыслят не так, но говорят, что рожденному от Святой Девы обыкновенному

⁵² 2 Пет. 2, 1.

⁵³ 1 Кор. 8, 5–6.

человеку, такому как мы, как бы в качестве благодати и по преуспеянию дана слава сыновства и господства.

(9) А что выражение «Богородица» стало привычным и для самих бывших прежде нас святых отцов, которыми восхищаются и за правую веру, да и для всех живущих по сей, можно сказать, поднебесной, это, рассудил я, нужно доказать на самом деле. Ведь дабы не подумали, что говорю я, не проверяя, просто то, что на ум взбредет, собрав из составленных ими в церквях книг пригодное для этого и представив в качестве доказательства, я запечатлею истину своих слов. Итак, поистине треблаженный и прославленный в благочестии Афанасий, бывший в свое время епископом Александрийской Церкви, в слове «О воплощении»⁵⁴ сказал о Христе следующее:

(10) «Исповедуем также, — говорит он, — что Он есть Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти»⁵⁵; что один Сын — не две природы, из которых одной надлежит поклоняться, а другой не надлежит

⁵⁴ В более кратком виде святытель приводит эту цитату в «Защитении 12 глав против восточных епископов» (*Cyrrillus Alexandrinus. Apologia XII capitulorum contra Orientales* // АСО 1, 1 (7). Р. 48. Рус. пер.: ДВС 1892. С. 37). Это сочинение известно теперь как «Послание к Иовиану» Аполлинария Лаодикийского (*Apollinaris Laodicenus. Ad Iovianum* (СРГ 3665) // Lietzmann 1904. S. 250–253) и как один из аполлинаристских подлогов. Что в действительности его автором является не свт. Афанасий, а «архиеписарх» Аполлинарий, в настоящее время считается бесспорным. А. Спасский и Г. Лицман доказали это, систематизировав аргументы ряда авторов VI–VII в., полемизировавших в пользу Халкидонского Собора (Спасский 2005. С. 183–196; Lietzmann 1904. S. 119–121). Среди древних православных авторов полного единодушия на сей счет не было: одни, подобно свт. Кириллу, полагали его подлинным творением свт. Афанасия Великого, а другие — что его написал Аполлинарий, соглашаясь, впрочем, что изложенное здесь учение вполне допускает православное понимание (Феодор (Юлаев), иером. 2010. С. 253–270). Тимофей Элур цитирует его в указанном выше сочинении (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 133, 187).

⁵⁵ Ср. Рим. 1, 3–4.

поклоняться, но одна природа Бога Слова воплощенная и принимающая поклонение вместе с плотью Его одним поклонением; и не два Сына, один Сын Божий истинный и принимающий поклонение, а другой — человек от Марии, не принимающий поклонения, ставший Сыном Божиим по благодати, как и люди. Но Тот, Кто от Бога, как сказал я, единый Сын Божий и Бог, Он Самый, а не другой родился и от Марии по плоти в последние дни, как на слова Богородицы Марии: «*Как будет это, когда Я мужа не знаю?*» — говорил Ангел: «*Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим*»⁵⁶. Поэтому Рожденный от Святой Девы — это Сын Божий по природе и Бог истинный, а не по благодати; и только через причастность (μετουσία) по плоти Он — человек от Марии, а по Духу Он — Сам Сын Божий и Бог. Хотя Он претерпел наши страдания по плоти, как написано: «*Христос пострадал за нас*⁵⁷ *плотью*»⁵⁸ — и еще: «*Тот, Который Сына Своего Сына не пощадил, но предал Его за нас всех*»⁵⁹, но по Божеству пребыл бесстрастным и неизменяемым, согласно сказанному пророком: «*Я Бог*⁶⁰ *и не изменяюсь*»⁶¹. Хотя Он умер по плоти нашей смертью за наши грехи, дабы чрез смерть за нас уничтожить смерть, по слову апостола: «*Поглощена смерть победою. Смерть! где твоя победа? ад! где твое жало?*»⁶² — и еще: «*Христос умер за грехи наши, по Писанию*»⁶³, но по Божеству пребывал бес- смертным и неодолимым смертью, как бесстрастная сила Отца, согласно Петру, говорящему, что смерти «*невозможно было удержать Его*»⁶⁴.

⁵⁶ Лк. 1, 34–35.

⁵⁷ За нас (= Син., RP) < (еп. Кассиан, NA).

⁵⁸ 1 Пет. 4, 1.

⁵⁹ Рим. 8, 32.

⁶⁰ Я Бог: Я Господь Бог ваш (Юнгеров, Rahlfs).

⁶¹ Мал. 3, 6.

⁶² 1 Кор. 15, 54–55. См. выше: Примеч. 46.

⁶³ 1 Кор. 15, 3.

⁶⁴ Деян. 2, 24.

Далее, поместив в середине иное нечто, он прилагает вот что: «Если же кто вопреки этому учит на основании Божественных Писаний, говоря, что один Сын — Божий, а другой — от Марии, получивший усыновление по благодати, как мы, будто есть два Сына, один Сын Божий по природе, от Бога, а другой — по благодати, человек от Марии, или если кто говорит, что плоть Господа нашего — свыше, а не от Девы Марии, или что Божество Господа превратилось в плоть, или что превратилось, или смешалось, или изменилось, или подвержено страданию Божество Господа, или что не подлежит поклонению плоть Господа, как плоть человека, и отрицает, что ей следует поклоняться, как плоти Господа и Бога, — сего анафематствует святая соборная Церковь, повинувшись божественному апостолу, говорящему: «Кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема»⁶⁵.

И это — блж. Афанасий; но я думаю, что нужно представить изречения и других святых епископов, имеющие ту же цель.

*Аттика епископа*⁶⁶

(11) «Сегодня Владыка Христос воспринял рождение человеколюбия, ибо по рождению Божественного достоинства Он существовал прежде»⁶⁷.

⁶⁵ Гал. 1, 9.

⁶⁶ Свт. Атик, патриарх Константинопольский (405—425). Цитируется его гомилия на Рождество (*Atticus Constantinopolitanus*. *Nomilia in navitatem* (CPG 5650)). Это единственные известные фрагменты оригинального греческого текста гомилии, которая сохранилась в сирийском переводе (Lebon 1933. P. 176—186), где она надписана именем свт. Аттика и имеет заглавие «О Святой Богородице» (ⲛⲟⲗⲓⲕⲉ ⲁⲗⲁⲗⲁ ⲛⲁⲗⲁⲛⲁ ⲛⲁ). Свидетельство свт. Кирилла является сильнейшим аргументом в пользу авторства свт. Аттика (*Ibid.* P. 173). Святитель приводит оба этих фрагмента и в «Защитении 12 глав против восточных епископов» (*Cyrillus Alexandrinus*. *Apologia XII capitulorum contra Orientales*. Cap. 50 // АСО 1, 1 (7). P. 45. Рус. пер.: ДВС 1892. С. 34). Кроме того, они были включены в патристический флорилегий, зачитанный на 6-м деянии Эфесского Собора (*Gesta Ephesina*. *Actio VI* (CPG 8721) // АСО 1, 1 (7). P. 94). Оба фрагмента

Далее к этому он прилагает: «Слово человеколюбия истощается, будучи по природе чуждым истощания, ибо Он *истощил*⁶⁸ *Себя Самого, приняв образ раба*⁶⁹. Сам по себе бесплотный воплощается, ибо *Слово стало плотью*⁷⁰; не подлежащий осязанию из-за бестелесности природы осязается; безначальный оказывается подчиненным телесному началу; совершенный возрастает; неизменный преуспевает; богатый рождается в хижине; покрывающий *небо облаками*⁷¹ пленяется; Царь полагается в яслях».

*Антиоха епископа*⁷²

(12) «Кого вчера непорочным разрешением от бремени рожала⁷³ Спасителем для нас Жизнеродица, Красотородица, Великородица, Светоносица, Надеждоносица, Богородица, Дивнородица Девоматерь Мария».

представлены у Тимофея Элуря (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 30) и в сирийском переводе у Севира Антиохийского (Lebon 1933. P. 195–198).

⁶⁷ Этот фрагмент отсутствует в сирийской версии гомилии (Ibid. P. 172–173).

⁶⁸ Ἐξένωσε. Ср.: «уничжил» (Син., еп. Кассиан); «умалил» (Елизав.).

⁶⁹ Флп. 2, 7.

⁷⁰ Ин. 1, 14.

⁷¹ Пс. 146, 8.

⁷² Антиох, еп. Птолемаиды Палестинской († 408). От его сочинений сохранились лишь отдельные фрагменты (СРГ 4296–4297). Приведенный свт. Кириллом отрывок вошел также в антинесторианский сирийский «Эдесский флорилегий» монофизитского происхождения, сохранившийся в рукописи VI в. (Rucker 1933. S. 52–53). В греческий христологический флорилегий, имеющийся в рукописи IX–X в. и включающий в себя сочинения авторов IV–V вв., вошел фрагмент гомилии еп. Антиоха на Рождество (Martin 1941. P. 56–57), но процитированных свт. Кириллом слов там нет (Loon 2009. P. 435).

⁷³ ὤδινε. Имперфект глагола ὠδίνω, обычно означающего «рожать в муках» или просто «терпеть мучения» (LSJ. P. 2030). Сам святитель в диалоге «О вочеловечении Единородного» порицает тех, которые не считают нужным говорить о родовых схватках (ὠδῖνα) при рождении Единородного (Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione unigeniti // Durand 1964. P. 204. Рус. пер.: Юлаев 2006. С. 93). То есть он готов употреблять в отношении этого рождения однокоренное с глаголом ὠδίνω существительное ἡ ὠδὶς

*Амфилохия, епископа Иконийского,
из (книги) о рождении по плоти⁷⁴*

(13) «Истина познана, благодать пришла и жизнь явилась; будучи Сыном Божиим, Слово от Бога стало плотью ради нас, чтобы восставить смертных к жизни вечной и воздвигнуть из мертвых. Творец всего, Который прежде всякого творения из числа видимых и невидимых с одним лишь Отцом и Духом сосуществовал бессмертным, вот сегодня рождается нам от Девы, помимо всякого греха, без человека или мужа».

(ὠδίν), означающее собственно «родовые муки», «страдания» или плод родовых мук (LSJ. P. 2030–2031). На основании этого издатель диалога Ж.-М. Дюран предположил, что святитель не разделял учения о безболезненных родах Святой Девы (Durand 1964. P. 204. Примеч. 1). Но можно заметить, что в его творениях это же существительное применяется и к рождению Сына Отцом, заведомо бесстрастному (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem. Lib. 6, 1 // Pusey 1872. P. 232. В рус. пер. М. Муретова: «порождение». См.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. М., 2002. С. 357). То есть он употребляет это существительное в значении реального, а не мнимого рождения, которое не обязательно сопровождается страданием. Это же можно сказать и о значении глагола ὠδίνω в приведенной им цитате. В сочинениях свт. Прокла и блж. Феодорита при указании на рождение от Святой Девы употребляется выражение ἀλόγιστος ὠδίν, то есть «рождение без мучений» (PGL. P. 79, 1555), откуда видно, что существительное ἡ ὠδίν может указывать и на рождение, не сопровождающееся болью. При этом, по крайней мере однажды, свт. Кирилл прямо отрицает мучения Святой Девы при родах. В 3-м послании к Несторию он пишет, что при рождении от Нее Слова «прекратилась наконец клятва над всем человеческим родом» и, в частности, упраздняется приговор: «в болезнях будешь родить детей» (Быт. 3, 16), вынесенный Богом праматери Еве (Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17, 11 // АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 40; рус. пер.: ДВС 1910. С. 197). См.: Феодор (Юлаев), иером. 2014. С. 279.

⁷⁴ Это сочинение свт. Амфилохия Иконийского сохранилось фрагментарно (СРГ 3245 (3)), по-гречески — исключительно в передаче свт. Кирилла. Два других фрагмента были зачитаны на 6-м деянии Эфесского Собора (Gesta Ephesina. Actio VI // АСО 1, 1 (7). P. 94–95). Процитированный здесь отрывок имеется у Тимофея Элуря (Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 32).

*Аммона, епископа Адрианопольского,
ведь и он где-то сказал о Боге Слове⁷⁵*

(14) «Если же Он был Самим Богом по природе как Единородный Сын Божий, то, родившись при восприятии образа раба⁷⁶ и соблаговолив наименоваться первородным Сыном Святой Девы, Он Самого Себя дал искуплением за всех».

А к этому он добавляет: «Я уже показал нечестие, в какое впадают ариане, говоря, что Богородица Мария имела нужду в жертвах, приносимых тогда по закону за жен-рожиц».

*Иоанна, епископа Константинопольского, о Божественном
Рождестве⁷⁷, говорит же он о Святой Деве*

(15) «Вместо солнца, говорит он, неописуемо вмести́в Солнце правды. И не исследу́й как, ведь, где хочет Бог, там побеждается порядок природы.

⁷⁵ Епископ конца IV в., из сочинений которого сохранились три небольших фрагмента (*Ammon Adrianopolitanus. Fragmenta* (СРГ 2540)). Цитируемые свт. Кириллом отрывки по-гречески имеются только здесь (Loop 2009. P. 435. Примеч. 71). Первый из них представлен также в сирийском «Эдесском флорилегии» (Rucker 1933. S. 53).

⁷⁶ Ср. Флп. 2, 7.

⁷⁷ *Iohannes Chrysostomus. In natalem Christi diem* [Dub.] (СРГ 4560). Тимофей Элур также цитирует эти фрагменты (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 28, 194). Принадлежность этой гомилии Златоусту подвергнута сомнению. Она существует во множестве редакций, одна из которых опубликована под именем свт. Афанасия Александрийского и ее атрибуция остается нерешенной критической проблемой (Войку 2010. С. 201). Любопытно, что в полемике с Несторием в ряду отеческих авторитетов свт. Кирилл помещает и Златоуста, хотя он был участником осудившего его Собора при Дубе (403) и еще в 415 г. в переписке со свт. Аттиком Константинопольским категорически отказывался внести его имя в диптихи Александрийской Церкви (Loop 2009. P. 435. Примеч. 72). Это отмечал и Несторий, видевший в своей борьбе с александрийским архиепископом зеркальное отражение столкновения Златоуста с Феофилом Александрийским. Он заочно обращается к свт. Кириллу в беседе, сказанной в дек. 430 г. в столице: «Я умалчиваю об Иоанне, которого ты считаешь теперь даже против воли» (*Nestorius. Sermo XVIII* (СРГ 5707) // АСО. Т. 1. Vol. 5 (1). P. 40).

Ибо Он восхотел, возмог, снизошел, спас; все следует за Богом. Днесь Сущий рождается, и Сущий становится тем, чем Он не был. Ведь, будучи Богом, Он становится человеком, не переставая быть Богом; ибо Он ни через отделение от Божества стал человеком, ни через преуспеяние стал из человека Богом, но, будучи Словом, Он по бесстрастию стал плотью так, что природа остается неизменной»⁷⁸.

И добавляет к этому: «Восседающий на престоле высоком и превознесенном»⁷⁹ полагается в яслях; неосязаемый, простой и бестелесный охватывается человеческими руками; расторгающий узы греха повивается пеленами»⁸⁰.

*Севериана епископа*⁸¹

(16) «Ибо Слово, родившееся свыше от Отца, неизреченно, невыразимо, непостижимо, вечно, Оно же рождается во времени снизу от Девы Марии, чтобы те, которые прежде родились снизу, повторно родились свыше, то есть от Бога».

⁷⁸ *Iohannes Chrysostomus*. In natalem Christi diem [Dub.] // PG 56, 385–386. Рус. пер.: Творения свт. Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, в русском переводе. Т. 6. Кн. 2. СПб., 1900 (М., 1999). С. 692 (с изменениями).

⁷⁹ Ис. 6, 1.

⁸⁰ *Ibid.* Col. 389. Рус. пер.: Там же. С. 695 (с изм.).

⁸¹ Подразумевается Севириан Гавальский (ум. после 408), но процитированный фрагмент входит в книгу «О воплощении Бога Слова и против ариан», написанную именем свт. Афанасия Александрийского, которая в настоящее время считается сочинением Маркелла Анкирского (ум. ок. 374) (*Marcellus Ancyranus*. De incarnatione et contra Arianos (CPG 2806). Cap. 8 // PG 26, 996 A). Интересно, что на месте слов «от Девы Марии» в печатном издании этого сочинения Псевдо-Афанасия стоит «от Девы Богородицы Марии» (Loon 2009. P. 435. Примеч. 73), хотя можно быть уверенным, что в данном контексте святитель не преминул бы возможностью лишний раз употребить термин «Богородица». Как и сочинение Севириана Гавальского, этот отрывок цитируется и у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 28).

*Виталия епископа из слова «О вере»*⁸²

(17) «Еще же мы веруем и о домостроительстве Спасителя по плоти, что, хотя Слово Божие пребывает неизменным и непреложным, для обновления человечества произошло воплощение. Ведь будучи поистине Сыном Божиим по вечному рождению от Отца, Оно стало и Сыном Человеческим по рождению от Девы, и один Тот же самый — совершенный Бог по Божеству, единосущный Отцу, и Он же — совершенный человек по рождению от Девы, единосущный людям по плоти. Если же кто говорит, что Христос имеет тело с неба, или что Он единосущен Богу по плоти, да будет анафема. Если кто не исповедует, что плоть Господа — от Святой Девы и единосущна людям, да будет анафема. Если кто говорит, что Господь наш и Спаситель родился от Духа Святого и Марии Девы по плоти бездушной, или бесчувственной, или бессловесной, или лишенной ума, да будет анафема. Если кто дерзает говорить, что Христос пострадал Божеством, а не плотью, как написано⁸³, да будет анафема. Если кто разделяет и расторгает Господа нашего и Спасителя и говорит, что один Сын — это Бог Слово, а другой — воспринятый человек, и не исповедует, что Он — один и Тот же самый, да будет анафема».

⁸² *Vitalis apollinarista. De fide (CPG 3705) // Lietzmann 1904. S. 273.* Этот текст, сохранившийся по-гречески только у свт. Кирилла Александрийского, отождествляется в настоящее время с исповеданием веры, которое Виталий II, патриарх Антиохийский (ум. ок. 375), представил святому папе Дамасу I (Du Manoir 1944. P. 475). Виталий был православным, но позднее стал приверженцем Аполлинария Лаодикийского. По свидетельству свт. Григория Богослова, его исповедание веры было одобрено святым папой Дамасом и самим свт. Григорием, но позднее, ввиду открывшейся приверженности Виталия к аполлинаризму, он был осужден папой (*Gregorius Nazianzenus. Epistula 102, 5–16 // Gallay 1974. P., 1974. P. 72–78*). В армянском переводе цитируется у Тимофея Элура (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 7, 191) и в упомянутой антологии «Печать веры» (Lebon 1929. P. 30), причем и там и там автор сочинения назван «Виталием, архиеп. Римским» (CPG 3705).

⁸³ Ср. 1 Пет. 4, 1.

*Феофила епископа, из обращения к тем, которые мыслят согласно с Оригеном*⁸⁴, сказал же он так о Христе

(18) «Чтобы верили⁸⁵, что не на словах только, но и в силе истинный Бог — Тот, Кто явился, достоверность этого доказывая величием совершаемых дел, будучи Богом в полной мере, но по собственной воле вочеловечившись и ничего из человеческого подобия не упустив, кроме одной не имеющей сущности порочности. Ведь Он стал Младенцем, а Его исповедовали Еммануилом, когда приходили к Нему волхвы и поклонением возвещали, что Тот, Кто явился — Бог. И когда Он распинался плотью, Он затмевал лучи солнца, этим невиданным чудом ясно обнаруживая Свое Божество, нигде не рассеивая и не расторгая Себя на двух Спасителей. Но и ученикам Он говорил: "Не называйте никого учителем на земле, ибо один у вас Наставник — Христос"⁸⁶. Ведь ни тогда, когда Он возвещал это апостолам, Он не отделял Своего Божества от доступного зрению тела, ни тогда, когда свидетельствовал о Себе, что Он — Христос, не отграничивал Себя от души и плоти, оказываясь, Тот же самый, обоими — Богом и человеком, видимым рабом и познаваемым Господом, величие Божества скрывая смиренным мудрованием вочеловечения, смирение же видимого тела возвышая действием Божества»⁸⁷.

⁸⁴ *Theophilus Alexandrinus*. Epistula fest. 16 (CPG 2585). Знаменитое пасхальное послание 401 г. архиеп. Феофила Александрийского, направленное против оригенистов. По-гречески оно сохранилось лишь фрагментарно, но имеется его полный латинский перевод, выполненный блж. Иеронимом (*Hieronimus*. Epistula 96 // S. Eusebii Hieronymi opera (Sect. I pars II). Epistularum pars II (Leipzig, 1912. P. 159-181 (CSEL 55)). Этот фрагмент также приводится Тимофеем Элуром (Ter-Mekertschian, Ter-Minassiantz 1908. S. 30).

⁸⁵ Латинский перевод (Ibid. P. 161) подсказывает, что это придаточное предложение. Главное предложение здесь: «И сам пророк возвещает песнь...» (*Et ipse propheta canticum signat*), то есть приведенный тут же выше псаломский стих: «Ты владычествуешь над силою моря, воздымающиеся волны его Ты укрощаешь» (Пс. 88, 10).

⁸⁶ Ср. Мф. 23, 9–10.

⁸⁷ Этот фрагмент, начиная со слов: «и ученикам Он говорил», вошел в «Кириллов сборник» (*Florilegium Cyrillianum*. Cap. 156 // Hespel 1955. P. 178), открывая серию

(19) Так вот, хотя к этому легко приложить и другие весьма многочисленные истинные свидетельства, но я опускаю их, зная, что написано: *«Дай мудрому наставление, и он будет мудрее; вразуми праведного, и он с охотою послушает»*⁸⁸. Скажу только, что ведь вот все превосходнейшие и премудрые бывшие в свое время отцы наши именуют Святую Деву Богородицей. А утверждая, что Слово от Бога соединилось с плотью по природе, они говорят, что Оно возникло в девической утробе и из Нее произошло по плоти, хотя и получило безначальное и прежде всякого века и времени рождение от Отца. Поскольку же естественно было бы уму, который становится небрежным в продолжительных сочетаниях идущих подряд стихов, пожелать скорее вкратце и сжато видеть чистейшую красу догматов о Христе, собрав по отдельности самые, так сказать, сердцевины мыслей из боговдохновенного новозаветного Писания, я выслал это вашему по Богу благочестию, чтобы и сами вы, читая их кратко и по частям, еще более озаряли ум, а приводя к свету истины и тех, кому решите доставить пользу, апостольскими похвалами, украшали преподобные ваши главы. А награда за это весьма обильна, ведь написано: *«Обративший грешника от ложного пути его спасет душу свою»*⁸⁹ от смерти и покроет множество грехов»⁹⁰. В выводах же, то есть заключениях мыслей, всякий раз, когда мы говорим: «следовательно, Христос — это Бог» — или: «следовательно, Христос — это один Сын и Господь», утверждаем не так, как эти (еретики), будто Еммануил наименован Богом, или Сыном, или Господом по благодати или что Он достиг такой славы в силу преуспевания или развития (ἐπίδοσις), как один из подобных нам обыкновенный и освященный человек, но, напротив, что Слово, будучи Богом, хотя низвело Себя до истощания и сошло в образ раба, от этого ничуть не менее является Богом истинным и по природе

приводимых в нем цитат из книги «О правой вере к царевнам», причем о принадлежности этих слов Феофилу Александрийскому не сообщается.

⁸⁸ Притч. 9, 9 (Юнгеров).

⁸⁹ Свою (= NA): < (Елизав., Син., еп. Кассиан).

⁹⁰ Иак. 5, 20.

будет Господом всех и единственным в особенном смысле (ἰδιῶς) Сыном, становясь сообразным Которому и мы по данной через Него благодати восходим к славе сыновства. (20) Некоторые же, не знаю почему, настаивают, что имя «Христос» приличествует, с одной стороны, обособленно и по отдельности Слову, рожденному от Отца, Которое существует и мыслится вне плоти, а, подобно этому, оно приличествует и Рожденному от Святой Девы, хотя они и полагают, что Он существует по отдельности и Сам по себе. В третьих же, оно приличествует Обоим как одному, поскольку образ сочетания (ὁ τῆς συναφείας λόγος)⁹¹, как говорят они, связывает их в одно лицо⁹². Ибо о единении по природе и истинном у них нет и речи, хотя именно такой путь таинства — правый и чуждый заблуждения, притом отговорка у них не простая, но исполненная горечи и обмана. Ведь поскольку Боговдохновенное Писание, именуя Христа, все приличное Божеству относит к Нему (ибо точно знает, что Слово Божие явилось в человеческом образе и воплотилось), а цель у тех, которые решили мыслить иначе, вопреки этому, состоит в том, чтобы показать, что Тот, Кто от жены, — это обыкновенный человек, которому, как я сказал, в силу его развития и как бы по причине его

⁹¹ Термин *συναφεια*, в употреблении которого Несторием свт. Кирилл усмотрел одну из главных примет его ереси, стал одним из ключевых в полемике. Е. Заболотный со ссылкой на словарь Г. Лампе (PGL. P. 1308–1310) отмечает, что «вопреки распространенному мнению это понятие обозначает в богословском (в том числе в христологическом) контексте не соприкосновение, а предельно тесный союз» (Заболотный 2016. С. 108). Он полагает его перевод как «соприкосновение», «сопряжение» или «связь» не вполне корректным (Там же. С. 20, 26), предпочитая передавать его по-русски как «соединение» (Там же. С. 108, 169, 354, 369) или как «союз» (Там же. С. 110, 113).

⁹² По замечанию Г. Лоона (Loon 2009. P. 436. Примеч. 76), свт. Кирилл подразумевает здесь слова ереснарха, которые он опровергал во 2-й книге «Против богохульств Нестория»: «Когда Божественное Писание намеревается говорить или о рождении Христа от блж. Девы, или о смерти, оно, как кажется, нигде не помещает (имени) “Бог”, но или “Христос”, или “Сын”, или “Господь”, поскольку эти три (имени) являются обозначением двух природ, иногда — одной, иногда — другой, иногда же — той и другой» (*Cyrrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium* (CPG 5217). Lib. 2, 2 // ACO 1, 1 (6). P. 36).

собственной человеческой добродетели надлежало быть почтенным также сочетанием лица со Словом от Бога и быть избранным по предведению, постольку они и говорят вот это, что имя «Христос» приличествует даже взятому в отдельности и особо Самому по Себе мыслимому и существующему Слову, рожденному от Бога Отца. Мы же не так научены думать или говорить. Ибо мы утверждаем, что когда Слово стало плотью, тогда Оно и было наименовано Христом Иисусом. Ведь поскольку Он получил от Бога Отца помазание *елеем радости*⁹³, то есть Святым Духом, постольку-то Он и именуется Христом⁹⁴. А что помазание было по человечеству, не сможет усомниться никто из тех, кто привык мыслить право⁹⁵. Ведь в той мере как Он есть Бог и Слово, Он не нуждался бы в помазании, ибо никак нельзя сказать, что Слово Божие помазано и освящено собственным Духом, как иным для Него по природе, высшим и превосходящим. Ведь *без всякого прекословия меньший благословляется большим*⁹⁶. Поскольку же

⁹³ Пс. 44, 8; Рим. 1, 9.

⁹⁴ Т. е. «Помазанником».

⁹⁵ Прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении веры» приводит этот фрагмент, начиная со слов «имя Христос приличествует», в подтверждение того, что «Слово Божие сделалось Христом с тех пор, как вселилось во чреве Святой Приснодевы и, не изменившись, стало плоть, и плоть была помазана Божеством» (*Iohannes Damascenus. Expositio fidei* (СРГ 8043). Сар. 79 // Kotter 1973. S. 177–178. Рус. пер.: Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. с древнегреческого и комментарии Д. Афиногенова и др. М., 2002. С. 290). Здесь же прп. Иоанн цитирует и книгу свт. Кирилла «О правой вере к императору Феодосию» (*Ibid.*): «Ведь лично я утверждаю, что не следует именовать Христом Иисусом ни Слово от Бога без человечества, ни храм, рожденный от жены, если он не стал единым со Словом. Ибо Христом мыслится Слово от Бога, неизреченно совмещенное с человечеством по домостроительственному единению» (*Cyrrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide*. Сар. 28 // АСО 1, 1 (1). Р. 60). Эти слова без изменений повторяют соответствующее место диалога «О вочеловечении Единородного» (*Cyrrillus Alexandrinus. De incarnatione unigeniti* // Durand 1964. Р. 250. Рус. пер.: Юлаев 2006. С. 121), то есть святитель прежде несторианской полемики уже использовал этот аргумент против более ранней формы христологического дуализма.

⁹⁶ Евр. 7, 7.

освящение и помазание соответствует пределам человеческой природы, постольку совершенно необходимо Слову от Бога именоваться Христом не тогда, когда Оно еще было нагим и не воплотилось, но тогда, когда, став таким, как мы, то есть человеком, Оно было помазано по человечеству, так что имя «Христос» никоим образом не может приличествовать рожденному от Бога Отца Слову, еще не ставшему таким, как мы. Если же Оно где-нибудь именуется Христом, то полагай Его вочеловечившимся; и если услышишь о Слове уже по совершении вочеловечения, то не забывай соединенной с Ним плоти. Думать же, что это наименование по отдельности относится к Тому и Другому, совершенно неразумно, а вернее, даже нечестиво так мыслить или говорить. Ибо *один Господь Иисус Христос*⁹⁷, и Он не разделился⁹⁸, как (пишет) и сам премудрый Павел, имея в себе Христа, говорящего ему Божественное таинство⁹⁹. Перейдя же к последующим главам, вы найдете речь мою правой и изложенной безупречно с точки зрения истины. Но я думаю, что хорошо заблаговременно засвидетельствовать и следующее: как в Божестве совершенно Слово от Бога Отца, так и в человечестве Оно совершенно, по отношению к определению человечества, приняв тело не бездушное, но, напротив, одушевленное разумной душой¹⁰⁰. Бог же всех, раздающий любящим Его небесные блага, да исполнит преподобные души ваши Своими дарованиями, чтобы и вы, восходя в меру полного возраста *Христовы*¹⁰¹, славной и похвальной явили достойную удивления жизнь вашу, святые невесты Христовы.

(Продолжение следует)

⁹⁷ 1 Кор. 8, 6.

⁹⁸ Ср. 1 Кор. 1, 13.

⁹⁹ Ср. 2 Кор. 13, 3.

¹⁰⁰ Этот фрагмент, начиная со слов: «Но я думаю, что хорошо заблаговременно засвидетельствовать», включен в «Кириллов сборник» (Florilegium Cyrillianum. Cap. 157 // Hespel 1955. P. 178–179).

¹⁰¹ Еф. 4, 13.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бондач 2008 — Бондач А. Библиографический указатель к «Деяниям Вселенских соборов». Ч. 1. Соборы I—III // БВ. 2008. № 7. С. 401—436. [*Bondach A. Bibliograficheskii ukazatel' k "Deianiiam Vselenskikh soborov"*. Chast' 1. Sobory I—III (Bibliographic index to the "Acts of Ecumenical Councils". Part 1. Councils I—III) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2008. № 7. P. 401—436.]
- Бондач 2009 — Бондач А. Библиографическая роспись «Деяний Вселенских соборов». Ч. 1. Соборы I—III (продолжение) // БВ. 2009. № 8—9. С. 507—550. [*Bondach A. Bibliograficheskaiia rospis' "Deianii Vselenskikh soborov"*. Chast' 1. Sobory I—III (prodolzhenie) (Bibliographic list of the "Acts of the Ecumenical Councils". Part 1. Cathedrals I—III (continuation)) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2009. № 8—9. P. 507—550.]
- Войку 2010 — Войку С. Иоанн Златоуст, свт. Сочинения. Приписываемые // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 199—204. [*Voiku S. Ioann Zlatoust, sviatitel' Sochineniia. Pripisyvaemye* (John Chrysostom, St. Works. Attributed) // *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Orthodox Encyclopedia). 2010. Tom 24. P. 199—204.]
- Заболотный 2016 — Заболотный Е. История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV—VIII вв. М., 2016 (Дисс.). [*Zabolotny E. Istoriia konfessional'nogo razdeleniia siriiskogo khristianstva i razvitie khristologii v IV—VIII vekakh* (The history of confessional division in Syrian Christianity and the development of Christology in the IV—VIII centuries). Moscow, 2016 (Diss.).]
- Лященко Т., свящ. 1913 — Лященко Т., свящ. [еп. Тихон]. Св. Кирилл, архиеп. Александрийский. Его жизнь и деятельность. К., 1913. [*Lyashchenko T., priest [bishop Tikhon]*. Sv. Kirill, arkhiep. Aleksandriiskii. Ego zhizn' i deiatel'nost' (St. Cyril, Archbishop of Alexandria. His life and work). Kiev, 1913.]
- Пантелеимон (Успенский), иером. 2009 — Отзыв иером. Пантелеимона [Успенского] на студенческую (кандидатскую) работу В. Дмитриева «Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*» // БВ. 2009. № 8—9. С. 142—150. [Отзыв иеромонаха Пантелеимона [Успенского] на студенческую (кандидатскую) работу В. Дмитриева «Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*» (Hieromonk Panteleimon's [Uspensky] review of V. Dmitriev's student

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

- (candidate) thesis “Translation and analysis of St. Cyril's of Alexandria work *Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*”) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2009. № 8–9. P. 142–150.]
- Спасский 2005 — *Спасский А. А.* Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария с кратким очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895 (СПб., 2005). [*Spassky A. A.* Apollinarii Laodikiiskii. Istoricheskaia sud'ba sochinenii Apollinariia s kratkim ocherkom ego zhizni (Apollinaris of Laodicea. The historical fate of the works of Apollinarius with a brief outline of his life). Sergiev Posad, 1895 (Saint Petersburg, 2005).]
- Феодор (Юлаев), иером. 2010 — *Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V–VIII вв. // БВ. 2010. № 10. С. 235–292. [*Theodor (Yulaev), hieromonk.* Zashchita sviatilem Kirillom Aleksandriiskim vyrazheniia “odna priroda Boga Slova voploshchennaia” s tochki zreniia pravoslavnykh polemistov V–VIII vekakh (St. Cyril's of Alexandria apology of the expression “one nature of God the Word incarnate” from the point of view of Orthodox polemicists of the V–VIII centuries) // *Bogoslovskii Vestnik* (Theological Herald). 2010. № 10. P. 235–292.]
- Феодор (Юлаев), иером. 2014 — *Феодор (Юлаев), иером. и др.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–291. [*Theodor (Yulaev), hieromonk and others* Kirill, sviatitel', arkhiepisop Aleksandriiskii (St. Cyril, archbishop of Alexandria // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox Encyclopedia). 2014. Tom 34. P. 225–291.]
- Французов 2015 — *Французов С. А.* «Кэрэллос» // ПЭ. 2015. Т. 39. С. 533–534. [*Frantsuzov S. A.* “Kerellos” (“Kerellos”) // *Pravoslavnaia entsiklopedia* (Orthodox Encyclopedia). 2015. Tom 39. P. 533–534.]
- Du Manoir 1944 — *Du Manoir H.* L'argumentation patristique dans le controverse nestorienne // *Idem.* Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1944. P. 454–490.
- Grillmeier 1993 — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle. P., 1993.
- Lebon 1929 — *Lebon J.* Les citations patristiques grecques du “Sceau de la foi” // *RHE.* 1929. Vol. 25. P. 5–32.
- Lietzmann 1904 — *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904 (Hildesheim — New York, 1970).

Loon 2009 — *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden — Boston, 2009.

Richard 1951 — *Richard M.* Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 721–748.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Дмитриев В., свящ. 1916 — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского

Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Курсовое сочинение студента 71-го курса свящ. В. Дмитриева по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год // ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 4. 122 лл.]. [Perevod i analiz sochineniia sv. Kirilla Aleksandriiskogo Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Kursovoe sochinenie studenta 71-go kursa sviashchennika V. Dmitrieva po II-i kafedre Patrologii za 1915/1916 uchebnyi god (Translation and analysis of the work of St. Cyril of Alexandria Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Course essay of priest V. Dmitriev, 71th course at the II-nd Department of Patrology in the 1915/1916 academic year) // Otdel rukopisei Rossiiskoi Gosudarstvennoi biblioteki (Moskva) (Department of Manuscripts of the Russian State Library (Moscow)). F. 172. K. 235. Ed. 4. 122 ll.)]

Иоанн Дамаскин, прп. 2002 — *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. с древнегр. и ком. Д. Афиногенова и др. М., 2002. [*Ioann Damaskin, prepodobnyi.* Istochnik znaniia (Source of knowledge) / Perevod s drevnegrecheskogo i kommentarii D. Afinogenova i drugikh. Moscow, 2002.]

Иоанн Златоуст, свт. 1900 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1901 (М., 1999). Т. 6. Кн. 2. [*Ioann Zlatoust, sviatitel'.* Tvoreniiia. Saint Petersburg, 1901 (Moscow, 1999). Том 6. Книга 2.]

Кирилл Александрийский, свт. 2014 — *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и единосущной Троице / Пер. Р. В. Яшунского. СПб. — Краснодар, 2014. [*Kirill Aleksandriiskii, sviatitel'.* Книга sokrovishch o Sviatoi i edinosushchnoi Troitse (Book of treasures on the Holy and consubstantial Trinity) / Perevod R. V. Iashunskogo. Saint Petersburg — Krasnodar, 2014.]

Феодор (Юлаев), иерод. 2009 — *Свт. Кирилл Александрийский.* О правой вере к царицам / Пер. с древнегреч. свящ. Василия Дмитриева, ред. перевода и вступ. статья

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

- перод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 68–141. [*Svitiatel' Kirill Aleksandriiskii*. О pravoi vere k tsaritsam (То queens: on the true faith) / Perevod s drevnegrecheskogo sviashchenika Vasiliia Dmitrieva, redaksiia perevoda i vstupil'naia stat'ia ierodiakona Feodora (Iulaeva) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2009. № 8–9. P. 68–141.]
- Юлаев 2006 — *Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о воплощении Единородного* / Пер. с древнегреч., вступ. статья и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5–6. С. 65–150. [*Svitiatel' Kirill Aleksandriiskii*. Dialog o voche lovechenii Edinorodnogo (Dialogue on the incarnation of the Only-Begotten) / Perevod s drevnegrecheskogo, vstupil'naia stat'ia i primechaniia K. B. Iulaeva // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). 2006. № 5–6. P. 65–150.]
- Aubert 1638 — *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera* / Ed. J. Aubert. P., 1638. T. 5. Pars 2.
- Kotter 1973 — *Die Schriften des Iohannes von Damaskos II* / Hrsg. B. Kotter B., 1973 (PTS 12).
- Durand 1964 — *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* / Introduction, texte critique, traduction et notes par G.-M. de Durand P., 1964. (SC 97).
- Gallay 1974 — *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay P., 1974 (SC 208).
- Harduinus 1715 — *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum* / Ed. J. Harduinus. P., 1715.
- Hespe1 1955 — *Hespe1 R. Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique*. Louvain, 1955.
- Holmes, Parsons 1827 — *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus* / Ed. R. Holmes, R. Parsons. Oxford, 1827. T. 4.
- Labbeus, Cossartius 1671 — *Sacrosancta concilia ad reginam editionem exacta* / Ed. Ph. Labbeus, G. Cossartius. T. 3. P., 1671 (T. 3². Venetiis, 1728).
- Lebon 1933 — *Lebon J. Discours d'Atticus de Constantinople "Sur la Sainte Mère de Dieu"* // Mus. 1933. Vol. 46. P. 167–202.
- Mansi 1760 — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. J.-D. Mansi. T. 4. Florentiae, 1760.
- Martin 1941 — *Martin Ch. Un florilège grec d'Homélie christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité* (P. Gr. 1491) // Mus. 1941. Vol. 54. P. 17–57.

О ПРАВОЙ ВЕРЕ К ЦАРЕВНАМ

- Pusey 1868 — *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1868 (Br., 1965). Vol. 1.
- Pusey 1872 — *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (Br., 1965). Vol. 2.
- Pusey 1877 — *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad imperatorem, De Incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad principissas, De recta fide ad augustas, Quod unus Christu dialogus, Apologeticus ad imperatorem* / Ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1877 (Br., 1965).
- Rucker 1933 — *Rucker I. Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562)*. München, 1933.
- Ter-Mekerttschian, Ter-Minassiantz 1908 — *Ter-Mekerttschian K., Ter-Minassiantz E. Timotheus Älurus, des Patriarchen von Alexandrien. Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*. Leipzig, 1908.
- Weischer 1980 — *Weischer B. M. Das christologische Florilegium in Q̄erellos II // Oriens Shristianus*. 1980. Bd. 64. S. 109–135.
- Weischer 1993 — *Q̄erellos II: Der Prosphonetikos «Über den rechten Glauben» des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina. Teil I: Einleitung mit christologischem Florilegium* / Hrsg. B. M. Weischer. Stuttgart, 1993 (Athiopistische Forschungen 31).

Abstract

St. Cyril of Alexandria. To Queens: on the true faith. Part I (chapter 1–20) / Translation by priest Basil Dmitriev. Edition, preface and commentary by hieromonk Theodore (Yulaev)

This publication constitutes the Russian translation of the introductory part of the extensive polemical treatise of St. Cyril of Alexandria, part of the group of dogmatic messages “On the Right Faith”. The foreword informs about the circumstances of the writing of the treatise, examines the content of its introductory part and gives a brief overview of its publications and ancient translations. In the comments to the translation, special attention is paid to the attribution of works quoted by the saint in patristic florilegia, which is presented in the introductory part of the treatise.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, New Testament, patristics, patristic exegesis, polemical literature, Christology, soteriology, Nestorianism, Ecumenical Councils, patristic florilegia, pseudoepigraphs.

СЕВЕРИАН ГАВАЛЬСКИЙ
НА СЛОВА: ПО ОБРАЗУ И ПОДОБИЮ
(БЫТ. 1, 26), СРГ 4234

Часть I

Введение, *editio princeps*, русский перевод С. С. Кима¹

УДК 82.522 (82.091)

Аннотация

Вниманию читателя предлагается первая часть исследования проповеди «Об образе и подобии» Севериана, еп. Гавальского (ум. после 408). Во вступительной статье автор излагает историю исследования сочинения, дает обзор рукописей и немногочисленных свидетельств косвенной традиции. Приводятся аргументы в пользу принадлежности гомилии Севериану Гавальскому, которые разделяются на три группы — аргументы внешнего, содержательного и стилистического характера. Автор формулирует гипотезу о причинах исключения проповеди «Об образе и подобии» из цикла Севериана «На Шестоднев». Впервые публикуется древнегреческий текст проповеди (*editio princeps*) и его русский перевод. Издание и перевод сопровождается списком параллелей из других подлинных сочинений Севериана Гавальского, посвященных теме о сотворении мира.

Ключевые слова: Севериан Гавальский, о сотворении мира, гомилетика, издание текстов, патрология.

ВВЕДЕНИЕ

Проповедь Севериана, еп. Гавальского (ум. после 408), греческий текст которой мы впервые представляем ниже, до настоящего времени

¹ Автор выражает благодарность проф. Северу Войку (Рим) за ценные замечания при подготовке настоящей публикации, а также библиотекарю собрания Гроттаферрата за предоставленные снимки фрагмента G (см. ниже).

оставалась неизданной. В ряде публикаций конца XX — начала XXI вв. патрологи указывали на ее существование в полном виде в одной парижской рукописи (Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 758) и в нескольких фрагментах высказывались в пользу ее принадлежности Севериану и использовали ее текст при анализе корпуса сочинений этого автора².

При подготовке диссертации, посвященной древнеармянским и древнегрузинским переводам сочинений Севериана Гавальского³, автор настоящей публикации заинтересовался этим редким неизданным текстом в надежде найти древние переводы этой гомилии на языки христианского Востока. К сожалению, поиски не увенчались успехом. Крайне скудны оказались и данные об этой проповеди с греческой стороны — мы представляем результаты наших изысканий ниже.

Проповедь «Об образе и подобии» входила в план критического издания полного корпуса сочинений Севериана Гавальского, который был анонсирован в 1988 г. голландским патрологом Корнелием Датема⁴ (текст № 7), но, к сожалению, остался неосуществленным⁵. В ноябре 2016 г. Берлинско-Бранденбургская академия наук объявила о начале нового проекта критического издания текстов Севериана⁶.

Проповедь не была учтена в патристическом справочнике *Clavis patrum graecorum*, вышедшем в 1974 г., но ее внесли в дополнительный

² Datema 1988; Voicu 1989; Villadsen 1991 (переиздано с некоторыми исправлениями в: Villadsen 2010. P. 101–127); Voicu 1995; Uthemann 2000 (перепечатано в: Uthemann 2017. S. 138–174); Ким 2011; Voicu 2015; Kim 2017a.

³ Защищена в 2014 г.: Kim 2014.

⁴ См.: Datema 1988. P. 110. Ученый также сделал предварительную транскрипцию текста по парижской рукописи; мы не были знакомы с его работой.

⁵ Несколько критических изданий гомилий Севериана были тем не менее осуществлены в рамках диссертаций, защищенных фламандскими учеными: Regtuit 1987; Horst 1988; Stehouwer 1990; Regtuit 1992; Stehouwer 1995; Oosterhuis-den Otter 2015. К сожалению, эти диссертации крайне труднодоступны.

⁶ См. наш отчет ниже: С. 718

том (Supplementum) в 1998 г. под номером 4234. Сочинение отсутствует в справочнике по псевдозлатоустовским текстам Хосе Антонио де Алдама⁷.

1. РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ

Греческий текст проповеди Севериана сохранился в полном виде только в одной рукописи:

P — Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 758⁸, X в. F. 45^R–52^V.

Также известны несколько фрагментов. Во-первых, это части одной рукописи, использованные в качестве охранных листов в двух манускриптах, которые находятся ныне в Амброзианской библиотеке в Милане. Фрагменты были идентифицированы при составлении справочника по псевдозлатоустовским сочинениям *Codices Chrysostomici Graeci*⁹.

S — Milan, Bibliotheca Ambrosiana, S 23 sup.¹⁰, XI в. F. 168^V–169^V;

D — Milan, Bibliotheca Ambrosiana, D 62 sup.¹¹, XI в. F. 2^{R–V}.

К сожалению, фотография листа 169^V в рукописи S, которая была нам доступна в базе данных Института новозаветных исследований¹² (Мюнстер, Германия), не была нами использована из-за крайне плохого качества, что обусловлено его неудовлетворительной сохранностью.

⁷ Aldama 1965.

⁸ См. суммарные описания в: Catalogus codicum 1740. P. 137; Omont 1886. P. 127. Присутствие проповеди «Об образе и подобии» не указывается. Отметим, что текст парижской рукописи P, несмотря на свою полноту, содержит несколько пропусков и искажений, некоторые из них можно исправить благодаря фрагментам и свидетельствам косвенной традиции (см. ниже).

⁹ Carter 1983. P. 103 (№ 131).

¹⁰ См. описания рукописи: Martini, Bassi 1906b. P. 847–848; Lafleur 2013. P. 109–112, а также см.: URL: <http://pinakes.irht.cnrs.fr//notices/cote/43209/> (дата обращения 16.06.2017).

¹¹ Martini, Bassi 1906a. P. 270–271.

¹² См.: URL: <http://ntvmr.uni-muenster.de/manuscript-workspace/?docid=30346> (дата обращения 16.06.2017).

Сравнительно недавно, в 2003 г., проф. Севером Войку был идентифицирован¹³ еще один фрагмент нашего текста в нижнем слое палимпсеста, который хранится в библиотеке монастыря Гроттаферрата в предместьях Рима:

G — Grottaferrata, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale, A.δ.XI (gr. 79¹⁴), XI в. F. 28^{R-V} (scriptio inferior).

2. КОСВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ

Два отрывка из проповеди Севериана «Об образе и подобии» в древности цитировались в латинском переводе и в греческом оригинале.

2.1. Послание папы Адриана

В послании папы Адриана к императору Карлу Великому, датированном началом 791 г.¹⁵, отрывок из нашей гомилии цитируется на латинском языке под именем Севериана Гавальского¹⁶. Эта идентификация была сделана в 1991 г. датским литургистом Хольгером Вилладсеном¹⁷, который, таким образом, исправил ошибку в определении источника цитаты, сделанную Иоганном Целлингером в 1916 г.¹⁸

Данное свидетельство важно в вопросе определения авторства проповеди: наряду с множеством литературных и стилистических параллелей с другими сочинениями Севериана Гавальского атрибуция проповеди «Об образе и подобии» этому автору в латинском памятнике

¹³ Lucà 2003. P. 172–174. Tav. 15.

¹⁴ См. описание в: Rocchi 1883. P. 47–48 (fragm. V); см. также: Lucà 2003. P. 172–174.

¹⁵ См. датировку и издание в: MGH 1899. S. 25.

¹⁶ См. ниже: § 28, l. 212–214.

¹⁷ Villadsen 1991. P. 252. Примеч. 14 (переиздано с некоторыми исправлениями в: Villadsen 2010. P. 107. Примеч. 14). Латинская цитата обсуждается также в: Uthemann 2000. P. 17–18 (перепечатано в: Uthemann 2017. S. 147–148).

¹⁸ Целлингер, которому был неизвестен текст «Об образе и подобии», указывает источником цитаты в послании Адриана шестое слова Севериана «На Шестоднев» (De mundi creatione, oratio 6. CPG 4194.6), см.: Zellinger 1916. S. 37.

свидетельствует о бытовании текста под именем ее настоящего автора еще в конце VIII в.

Нельзя не отметить также ценную деталь, которую содержит заголовок латинской цитаты: в нем уточняется, что речь идет о проповеди Севериана, произнесенной в субботу. Мы рассмотрим это указание ниже.

*Hadrianus papa. Epistula ad Carolum imperatorem*¹⁹.

Item sancti Seueriani Gabalanensis episcopi de homilia quae in sabbato dicta est, Ad imaginem et similitudinem, inter cetera:

Et sicut nos, si non adest imperator, honoramus imaginem imperatoris, sic et creatura et non videns inuisibilem, qui ad imaginem factus est, honorabat, etc.

2.2. *Doctrina patrum*

В 2000 г. немецкий патролог Карл-Хайнц Утеманн установил²⁰, что в греческом догматическом флорилегии, известном под именем «Учение отцов о Воплощении Слова» (*“Doctrina patrum de incarnatione Verbi”*. СРГ 7781), содержится цитата из интересующей нас гомилии Севериана под именем свт. Иоанна Златоуста. Так, цитата XIV из гл. 40 «Учения отцов»²¹ находит прямое соответствие с фразой из § 17 нашего издания.

В связи с этой идентификацией цитаты из редкой проповеди Севериана во флорилегии *“Doctrina patrum”* укажем на недавнее исследование грузинского ученого Давида Шенгели²², который открыл древнегрузинский перевод этого флорилегия, включенный Арсением Икалтойским († 1127) в «Догматикон»²³. Оказалось, что древнегрузинский перевод

¹⁹ MGH 1899. S. 25, l. 27–30.

²⁰ Uthemann 2000. P. 17–18. Примеч. 76 (перепечатано в: Uthemann 2017. S. 148. Примеч. 76).

²¹ По изданию: Diekamp 1907. S. 300, строки 17–24.

²² Chenguelia 2011.

²³ О «Догматиконе» Арсения Икалтойского см., например: Кекелидзе, Барамидзе 1969. зб. 162–164; Outtier 2001; см. также: Габидзашвили 2001.

сохраняет архаичный состав из 31 главы, что неожиданным образом подтвердило теоретические предположения Франца Дикампа, издателя «Учения отцов»²⁴, еще в 1907 г. высказавшего сомнения в подлинности глав 32–45. Таким образом, древнегрузинскому переводчику была знакома форма текста флорилегия без позднейших добавок.

Создание древнего ядра флорилегия (главы 1–31) относится ко времени до 681 г.²⁵, а глав 32–45 — ко времени до 726 г.²⁶ Однако, цитата из проповеди Севериана Гавальского в главе 40, то есть текст XIV, отсутствует в самой древней сохранившейся рукописи «Учения отцов» — Vaticano, gr. 2200²⁷, рубеж VIII–IX вв. (рукопись А у Дикампа) — и засвидетельствована только в более поздних рукописях Oxford, Bodleian Library, Auct. T. 1.06 (Miscell. 184), XII в., и Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1144, XV в. (С и D соответственно в издании Дикампа²⁸).

Таким образом, текст цитаты из проповеди Севериана в указанных двух рукописях хронологически является более поздним (минимум XII в.), чем основная рукопись полного текста гомилии Р, датируемая X в. Тем не менее цитата из «Учения отцов» в одном случае дает, как представляется, лучшее чтение, чем Р, которое мы принимаем в основной текст²⁹.

²⁴ Diekamp 1907. S. XXXVII.

²⁵ См. аргументацию: Diekamp 1907. S. LXXIX–LXXX. Отметим также интересную гипотезу Севера Войку о присутствии в VII в. в Риме некоей греческой рукописи с сочинениями Севериана Гавальского, которая предположительно послужила физическим источником для цитирования его текстов в эпоху монофелитских и моноэнергитских споров: Voicu 2015. P. 80–84.

²⁶ См. аргументацию: Diekamp 1907. S. LXXX.

²⁷ См. датировку в работе: Perria 1983–1984. P. 25–68. Фотографии этой уникальной рукописи целиком выложены на сайте Ватиканской библиотеки (URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2200 (дата обращения 16.06.2017)).

²⁸ См.: Diekamp 1907. S. XV–XVIII.

²⁹ См. ниже, критический аппарат к строкам 124–125.

Цитата из проповеди «Об образе и подобии» приводится во флорилегии “*Doctrina patrum*” под именем свт. Иоанна Златоуста, что сближает ее в некотором роде с рукописью S прямой традиции, которая приписывает гомилию свт. Иоанну в заголовке.

Doctrina patrum de incarnatione Verbi, cap. 40, 14³⁰.

Τοῦ ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ τοῦ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν (Быт. 1, 26).

Ἐπειδὴ γὰρ τοῖς μὲν ἄλλοις ἄπασιν ἐν τῇ φύσει τοὺς ὄρους ἔπηξε, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς φύσεως ἔδωκε, τὸ μὲν «κατ'εἰκόνα» (Быт. 1, 26) τῇ φύσει συνέξευξε, τὸ δὲ «καθ'ὁμοίωσιν» (Быт. 1, 26) τῇ ἐξουσίᾳ συεχώρησεν, ἵνα οἰκείους πόνοις κατορθώσῃ τὸ τῆς δημιουργίας ἐπάγγελμα.

2.3. Скрытые цитаты у Псевдо-Кесария

Следуя указанию проф. Севера Войку³¹, мы обнаружили серию скрытых цитат из исследуемой проповеди Севериана Гавальского «Об образе и подобии» в «Вопросоответах» Псевдо-Кесария³² (*Quaestiones et responsiones*. CPG 7482) — сочинении, которое, по мнению его издателя Рудольфа Ридингера, должно происходить из Константинополя VI в.³³

Издатель «Вопросоответов» установил большой объем цитат и перифразов из цикла гомилий Севериана Гавальского «На Шестоднев»³⁴ (*De mundi creatione*. CPG 4194.1–6). Скрытые цитаты из проповеди «Об образе и подобии» содержатся в следующих главах «Вопросоответов»³⁵: 91, 174, 175, 178, 179, 181–184, 205. Более точные соответствия приведены в аппарате источников и параллелей нашего издания и в указателе источников и параллелей в конце публикации.

³⁰ Diekamp 1907. S. 300:17–24.

³¹ Письмо от 27.05.2017.

³² См. критическое издание: *Ps.-Caesarius*. *Quaestiones et responsiones*.

³³ См. монографию Ридингера: Riedinger 1969.

³⁴ См. указатель источников и параллелей: *Ps.-Caesarius*. *Quaestiones et responsiones*. S. 246.

³⁵ *Ps.-Caesarius*. *Quaestiones et responsiones*.

Заемствования «Вопросоответов» из проповеди Севериана не до- словны. Это, скорее, вольные перифразы мыслей и естественнонаучных образов епископа Гавальского. Таким образом, эти цитаты оказываются непригодными для установления критического текста. Автор или источник этих образов в «Вопросоответах» не называется. Для иллюстрации сте- пени зависимости «Вопросоответов» от гомилии «Об образе и подобии» ограничимся одним параллельным местом.

**Severianus Gabalensis. In illud:
Secundum imaginem, § 22, l. 160—163**

Ἡ θάλασσα ἀπλοῦν τι ἐστὶ στοιχεῖον
καὶ φαινόμενον, καὶ ἀπλῆ τις οὐσα κατὰ
τὴν ὄψιν τὴν ἡμετέραν πολλὰ καὶ μεγάλα
ἐργάζεται καὶ διατίθησιν· βοᾷ ἄνευ
στόματος, τρέχει ἄνευ ποδῶν, εἰς ὕψος
μετεωρίζεται ἄνευ πτερῶν, κατέχει τοὺς
πλέοντας ἄνευ χειρῶν, ἀρπάζει πολλοὺς
καὶ πνίγει ἄνευ ἀγκάλων.

Море — стихия и явление простое, но хотя оно и просто для нашего зрения, однако оно совершает и производит много разных действий: безо рта оно воеет, без ног бежит, без крыльев поднимается ввысь; не имея рук, оно обнимает тех, кто плавает; хотя и не имеет объятий, оно хватается и топчет многих.

**Ps.-Caesarius. Quaestiones
et responsiones, resp. 175, 42—45**

ἀλλ' οὖν ὁμῶς (ἡ θάλασσα — С. К.) ἀπλῆ
τις ὑπάρχουσα καὶ ἀσχημάτιστος βοᾷ χωρὶς
στόματος, τρέχει ἄνευ ποδῶν, ἐπάλλεται
καὶ ἐπιτωθάζει ἄνευ σκελῶν οἰδαίνουσα,
κατέχει τοὺς πλωτῆρας μὴ κεκτημένη χεῖρας,
εἰς ὕψος μετεωρίζεται ἄνευ πτερῶν, πνίγει
πολλοὺς ἄνευ ταρσῶν ἢ δακτύλων ἢ ἀγκάλων.

Но впрочем (море — С. К.), хотя оно и просто, и несоставно, безо рта воеет, без ног бежит, насакаивает и насмежается, взбивая (воду) без ног, хватается пловцов, не имея рук, поднимается ввысь без крыльев, топчет многих без весел, пальцев или объятий.

3. АВТОРСТВО СЕВЕРИАНА ГАВАЛЬСКОГО

Атрибуция гомилии «Об образе и подобии» Севериану Гавальскому устанавливается на основании свидетельства латинской цитаты под его именем, и, главным образом, благодаря наличию большого количества содержательных и стилистических параллелей с подлинными сочинениями Гавальского епископа.

3.1. Свидетельства внешнего характера

Выше мы видели, что проповедь «Об образе и подобии» эксплицитно приписывается Севериану Гавальскому в латинской цитате папы Адриана. Из внешних свидетельств необходимо указать также на физическое местоположение гомилии в цикле бесед Севериана «На Шестоднев» (De mundi creatione. CPG 4194.1–6): в двух рукописях P и S–D проповедь «Об образе и подобии» следует за 6-й беседой «На Шестоднев» (De mundi creatione, or. 6. CPG 4194.6).

Литургист Хольгер Вилладсен, исследуя порядок библейских перикоп, комментируемых Северианом, также помещает эту проповедь внутри его цикла бесед «На Шестоднев», однако не после 6-й беседы, а между 4-й и 5-й беседами³⁶. Ниже мы воспроизводим его таблицу мест из книги Бытия, истолкованных Северианом³⁷.

Таблица 1 (по Вилладсену)

Проповеди Севериана	Бытие
De creatione 1 (CPG 4194)	гл. 1, ст. 1–5
De creatione 2 (CPG 4194)	гл. 1, ст. 6
De creatione 3 (CPG 4194)	гл. 1, ст. 9–19
De creatione 4 (CPG 4194)	гл. 1, ст. 20–26
Ad imaginem (CPG 4234)	гл. 1, ст. 26
De creatione 5 (CPG 4194)	гл. 1, ст. 26 + гл. 2, ст. 7–25
Quomodo animam (CPG 4195)	гл. 2, ст. 7 + ст. 21–22
De creatione 6 (CPG 4194)	гл. 3, ст. 1–19
De cherubim (CPG 4232)	гл. 3, ст. 24 / гл. 6–8
De sacrificiis Caini (CPG 4208)	гл. 4–6
De Noe et de arca (CPG 4271)	гл. 8–9

³⁶ Villadsen 1991. P. 236 (переиздано с некоторыми исправлениями в: Villadsen 2010. P. 107).

³⁷ Ibid.

Как косвенный аргумент в пользу принадлежности проповеди «Об образе и подобии» к циклу «На Шестоднев» можно, с определенной долей осторожности, рассматривать тот факт, что в «Вопросоответах» Псевдо-Кесария именно она из всех других сочинений Севериана используется наряду с данными беседами Гавальского епископа (см. выше).

3.2. Литературные параллели

Для определения авторства Севериана Гавальского недостаточно прямой атрибуции ему какого-либо текста в рукописях или древних переводах. Такая атрибуция должна быть подтверждена наличием литературных и стилистических пересечений с подлинными сочинениями этого автора. Севериан часто ссылается на свои предыдущие тексты, поэтому подлинный текст епископа Гавальского всегда содержит множество параллелей с другими его текстами. Именно такую картину мы наблюдаем в проповеди «Об образе и подобии».

Ниже мы кратко приводим наиболее явные совпадения с текстами Севериана, относящимися к циклу «На Шестоднев», к которому относится проповедь «Об образе и подобии», оставляя будущим исследователям задачу идентифицировать дальнейшие параллели в корпусе его произведений³⁸.

1. § 3, l. 20–21: οὐχ ἕλη προῦπαρχοῦση καταχρησάμενος, ἀλλ'οικεῖα δυνάμει τὴν ἕλην αὐτὴν ἐξ οὐκ ὄντων προαγαγών = De mundi creatione, or. 1, 3–4 // PG 56, 433.
2. § 3, l. 21–22: προβεβλημένην αὐτὴν τελείαν διὰ τοῦ κοσμηῆσαι μωρῶσας: De mundi creatione, or. 4, 1 // PG 56, 457–458.
3. § 6, l. 32–39 = De mundi creatione, or. 1, 2 // PG 56, 431–432.
4. § 11, l. 52–53 = De mundi creatione, or. 2, 3 // PG 56, 441; De mundi creatione, or. 3, 1 // PG 56, 447; De mundi creatione, or. 4, 5 // PG 56, 462; De mundi creatione, or. 5, 2 // PG 56, 472; Quomodo Adam acceperit animam (Savile 1611. P. 649).

³⁸ См. также полные цитаты из параллельных текстов в примечаниях к русскому переводу и в указателе источников и параллелей в конце публикации.

5. § 12, l. 71—77 = De mundi creatione, or. 4, 3 // PG 56, 460; De mundi creatione, or. 4, 5 // PG 56, 462.
6. § 15, l. 101—103: Εἶπεν ὁ θεός· «Γενηθήτω φῶς», καὶ εἶπε· «Γενηθήτω σπερέωμα», καὶ ὁ λόγος ἔργον ἐγένετο = De mundi creatione, or. 2, 2 // PG 56, 441; De mundi creatione, or. 3, 6 // PG 56, 454.
7. § 15, l. 104—105: Εἶπεν· «Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα πετεινά», καὶ τῆ κελεύσει συνέδραμεν ἡ ποίησις = De mundi creatione, or. 4, 1 // PG 56, 458.
8. § 15, l. 106—109: Ἀλλὰ τὰ μὲν ἄλλα λόγῳ προήγαγεν, τὸν δὲ ἀνθρωπον μέλλων κατασκευάζειν βλέπε, τί λέγει· «Ποίησωμεν ἀνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν», ἵνα δείξῃ, ὅτι ἴδιον τὸ κατασκευαζόμενον βουλευτήριον εισάγει, ὅτε κατασκευάζει = De mundi creatione, or. 4, 5 // PG 56, 463; De mundi creatione, or. 4, 6 // PG 56, 464.
9. § 17, l. 126—127 = In Genesim sermo 2 // PG 56, 522.
10. § 18, l. 137 = De mundi creatione, or. 5, 4 // PG 56, 475.
11. § 25, l. 190—191: Τὸ δὲ πρῶτον τῆς εἰκόνας ἐνέχυρον καὶ πρῶτον τοῦ «κατ'εἰκόνα» σημεῖον ἡ κατὰ πάντων αὐτῶ δοθεῖσα τιμὴ καὶ ἡγεμονία = In Genesim sermo 2 // PG 56, 522.
12. § 25, l. 193—196: καὶ βουληθεὶς δεῖξαι ἐν τίνι αὐτὸν κατ'εἰκόνα ποιεῖ, εὐθέως ἐπήγαγεν· «Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς», ὃ ἐστὶν ἡγεμονία = De mundi creatione, or. 5, 4 // PG 56, 475.
13. § 28, l. 208—209 = De mundi creatione, or. 5, 7 // PG 56, 480.
14. § 29, l. 217—220 = In Genesim sermo 2 // PG 56, 522.

Из этих литературных параллелей внутри цикла бесед Севериана «На Шестоднев» нужно выделить начальные строки проповеди In Genesim sermo 2 (CPG 4197)³⁹. Как представляется, здесь епископ Гавальский

³⁹ В русском переводе она носит название «Изъяснение, что образ, состоявший в подобии Божию, первый человек утратил преслушанием» (Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 845—450).

прямо ссылается на проповедь «Об образе и подобии» и чрезвычайно точно резюмирует главную ее идею⁴⁰: «Вы, по крайней мере более усердные из слушателей, помните, конечно, что мы начали говорить о том, что выражение “по образу” (Быт. 1, 26) указывает преимущественно на господство человека и на его власть над всеми, а рядом с этим “подобие” (Быт. 1, 26) означает совершенствование в добродетелях»⁴¹. Таким образом, Севериан ссылается на ранее произнесенную проповедь «Об образе и подобии».

Возможно, что следующие слова Севериана в 4-й беседе (§ 8), напротив, выражают намерение проповедника, которое было осуществлено им при произнесении гомилии «Об образе и подобии»: «Однако о человеке можно бы сказать многое, но отложим речь до дальнейшей беседы о шестом дне, в который человек и создан, чтобы с помощью благодати Божией совершеннее и яснее, по мере наших сил, было слово»⁴².

Несколько проблематичной представляется нам одна литературная параллель с подлинным текстом свт. Иоанна Златоуста — восьмой проповедью на «Бытие» (СРГ 4409.8):

⁴⁰ См. краткое обсуждение этого соответствия: Voicu 1995.

⁴¹ *Severianus Gabalensis*. In *Genesim sermo* 2, 1 // PG 56, 522.

⁴² *Severianus Gabalensis*. *De mundi creatione*, or. 4, 8 // PG 56, 468. Рус. пер. по: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 779.

**Severianus Gabalensis. In illud:
Secundum imaginem, § 14, l. 96–99**

Ἐποίησε τὴν κτίσιν καὶ τότε εἰσήγαγε τὸν ἄνθρωπον. Καὶ ὡσπερ βασιλέως προηγούνται δορυφόροι, τελευταῖος δὲ ἔπεται ὁ βασιλεύς, τῇ μὲν ὄψει τελευταῖος, τῇ δὲ δυνάμει πρῶτος· οὕτως ὁ θεὸς ἐποίησε προλαμβάνειν μὲν τοῦ ἀνθρώπου τὴν κτίσιν, ἀκολουθεῖν δὲ τὸν γενόμενον τῆς κτίσεως ἄρχοντα.

Он завершил творение и только тогда ввел человека. И как перед царем шествуют копыеносцы, а последним следует царь, последний по внешности, но первый по силе, подобным образом и Бог сделал так, что человеку Он предпосылает творение, а тот, кто станет правителем над тварью, следует за ней.

**Iohannes Chrysostomus. In Genesisim,
hom. 8, 2 // PG 53, 71**

Καὶ τίνος ἔνεκεν, φησὶν, εἰ τούτων ἀπάντων τιμιώτερον τυγχάνει, ὕστερον παρήχθη; Εἰκότως. Καθάπερ γὰρ βασιλέως μέλλοντος εἰς πόλιν εἰσελαύνειν, τοὺς δορυφόρους ἀνάγκη προηγείσθαι καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ἵνα εὐτρεπισμένων τῶν βασιλείων, οὕτως ὁ βασιλεὺς εἰς τὰ βασίλεια παραγίνηται· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ νῦν, καθάπερ βασιλεὺς τινὰ καὶ ἄρχοντα μέλλοντα ἐφιστᾶν πᾶσι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, πᾶσαν αὐτὴν τὴν διακόσμησιν πρότερον ἐτεκτήνατο, καὶ τότε τὸν μέλλοντα ἐφίστασθαι παρήγαγε, δεικνὺς ἡμῖν δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὅσον τιμᾶται τοῦτ' ἐ το ζῶον.

Почему же, скажут, он произведен последним, если он превосходнее всех этих тварей? По справедливой причине. Когда царь намеревается вступить в город, то нужно оруженосцам и всем прочим идти вперед, чтобы сначала были приготовлены чертоги, а потом бы царь вошел в чертоги; так точно и теперь Бог, словно Он намеревался поставить царя и владыку над всем земным, сперва устроил все это украшение, а потом уже создал и того, кто должен был стать владыкой, показывая нам на деле, какой чести Он удостоивает это животное⁴³.

Образ царя и его копыеносцев и его применение в контексте обсуждения творения человека почти идентичны у Златоуста и у Севериана,

⁴³ Несколько адаптированный нами рус. пер. по: *Иоанн Златоуст, свт.* 1898. С. 60.

вероятно, по причине обыденности тех реалий Константинопольского царского двора, к которым отсылает этот образ⁴⁴. Тем не менее, отметим близость экзегетического материала и аргументации севериановской проповеди «Об образе и подобии» и златоустовских бесед 8 и 9 на книгу Бытия (СРГ 4409.8–9).

3.3. Стилистические параллели

Из стереотипных выражений Севериана отметим лишь основные, выделенные в его сочинениях стараниями патрологов, специализировавшихся на этом авторе, главным образом, Севера Войку⁴⁵:

- a) *πρόσεχε ἀκριβῶς* — § 16, l. 115;
- b) *ἀδελοί* — § 12, l. 81; 13, l. 87; 16, l. 110; 29, l. 222; 37, l. 277; 40, l. 296; 41, l. 302;
- c) *ἀδελοί* — § 34, l. 258;
- d) *καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν* — § 7, l. 43; 33, l. 249;
- e) *καθὼς ἐφθημεν εἰπόντες* — § 13, l. 95;
- f) *ὡς ἐφθην εἰπὼν* — § 33, l. 249;
- g) *ἴθεν ἴδε* — § 2, l. 12;
- h) *καὶ ὅπως ἄκουε* — § 23, l. 168; 24, l. 180–181.

4. СТРУКТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ЦИКЛЕ

«НА ШЕСТОДНЕВ». ГИПОТЕЗА

Для понимания проблематики структурных сложностей в «Шестоднев» Севериана сопоставим несколько фактов касательно собственно шести бесед «На Шестоднев», их древнегрузинского перевода, а также проповедей «Об образе и подобии» и «О том, как Адам получил душу» (*Quomodo Adam acceperit animam*. СРГ 4195). К сожалению,

⁴⁴ См. нашу документацию отсылку к реалиям императорского двора в Константинополе в нашей статье: Kim 2017a.

⁴⁵ Voicu 1980–1982, Voicu 1983–1984, Voicu 2016.

нам был пока недоступен арабский перевод цикла «На Шестоднев»; славянский материал повторяет картину греческой рукописной традиции в ее разных ветвях⁴⁶.

Эти проблемы можно резюмировать в десяти пунктах (некоторые из них мы видели выше).

1. Греческие рукописи иногда включают в состав цикла «На Шестоднев» проповедь «Об образе и подобии» после 6-й беседы.
2. Проповедь «О том, как Адам получил душу» иногда встречается в рукописях между 5-й и 6-й беседами «На Шестоднев»⁴⁷.
3. Исходя из последовательности библейских чтений из книги Бытия необходимо, чтобы гомилия «Об образе и подобии» стояла между 4-й и 5-й беседами «На Шестоднев»⁴⁸.
4. На основании последовательности библейских чтений из Бытия гомилия «О том, как Адам получил душу» помещается между 5-й и 6-й беседами «На Шестоднев»⁴⁹.
5. Проповедь «Об образе и подобии» была произнесена в субботу, согласно самому древнему эксплицитному упоминанию этого текста папой Адрианом в 791 г.
6. Проповедь «О том, как Адам получил душу» была произнесена в пятницу⁵⁰.
7. Древнегрузинский перевод цикла «На Шестоднев»⁵¹ содержит только пять бесед (отсутствует 6-я).

⁴⁶ Бельгийские ученые Лара Сельс (Lara Sels) и Сара Ван Пи (Sarah Van Pee) готовят сравнение славянских переводов бесед «На Шестоднев» с новым критическим изданием этого цикла, осуществленным Сарой Ван Пи.

⁴⁷ См. обзор рукописей в: Villadsen 1991. P. 252. Примеч. 15 (переиздано с некоторыми исправлениями в: Villadsen 2010. P. 107. Примеч. 15); Ким 2011. С. 267.

⁴⁸ См. выше таблицу 1.

⁴⁹ См.: Там же.

⁵⁰ См.: Там же.

⁵¹ См. редкое издание Чкония 1960; о древнегрузинском переводе см.: Kim 2017b.

8. В составе древнегрузинского перевода цикла на «Шестоднев» Севериана присутствует, по крайней мере, один подлинный отрывок, который не засвидетельствован в сохранившихся греческих рукописях цикла⁵² (во 2-й беседе).
9. Существует еще несколько подлинных гомилий Севериана⁵³, посвященных тематике книге Бытия, которые в известных ныне греческих рукописях не включаются в «Шестоднев».
10. В проповеди «Об образе и подобии» говорится об определенных инцидентах в среде слушателей, которые стали препятствием при произнесении предыдущей проповеди о сотворении мира («волнение толп», см. § 1–2). Севериан называет себя даже «заложником учения» (§ 1). Кроме того, Севериан был вынужден прерываться в произнесении бесед «На Шестоднев» из-за недомогания голоса, на которое он часто жалуется⁵⁴.

Сопоставление этих фактов показывает, что на первый взгляд наибольшей стабильностью обладает последовательность от первой до четвертой гомилий «На Шестоднев». Впрочем, эта кажущаяся стабильность поддается наличию в грузинской версии более обширной формы второй беседы. Как бы то ни было, после четвертой беседы начинаются более серьезные структурные вариации внутри цикла. Литургическая последовательность перикоп говорит в пользу следующего исходного порядка гомилий: «Шестоднев» 1–4, «Об образе и подобии», «Шестоднев» 5,

⁵² См. описание открытия, публикация грузинского текста и французского перевода этого отрывка в моей статье: Kim 2017b.

⁵³ «О жертвоприношении Каина» (De sacrificiis Caini. CPG 4208), «О Ное и ковчеге» (De Noe et de arca. CPG 4235.4, olim 4271), «На Бытие, слово 2» (In Genesim sermo 2. CPG 4197).

⁵⁴ См. целую серию мест в 3-й (PG 56, 450, 456), 4-й (PG 56, 457), 5-й (PG 56, 477, 478), 6-й (PG 56, 487, 493) беседах «На Шестоднев», а также в проповеди «О том, как Адам получил душу» (Savile 1611. P. 648).

«О том, как Адам получил душу», «Шестоднев» 6⁵⁵. Однако этот теоретический порядок не засвидетельствован в рукописной традиции, а грузинская версия вовсе не имеет 6-й беседы. Теоретическая последовательность перикоп также противоречит сведениям о дне произнесения проповедей «Об образе и подобии» и «О том, как Адам получил душу» — теоретически текст «Об образе и подобии» должен стоять до гомилии «О том, как Адам получил душу», однако мы видели, что он был произнесен в субботу, а «О том, как Адам получил душу» — в пятницу.

В связи с этим представляется возможным высказать следующую гипотезу.

Существующий ныне в греческой рукописной традиции цикл о «Шестодневе» является результатом редакционной правки и структурного реформирования более широкого корпуса гомилетических материалов Севериана, которые относятся к нескольким неделям активного толкования Северианом книги Бытия в начале Великого поста. Эта отредактированное «издание» было позднее контаминировано более ранними элементами цикла «На Шестоднев», сохранившимися наряду с отредактированным «изданием».

Причиной такой редакции могла послужить необходимость сгладить большое количество отвлечений и импровизаций, вошедших в текст цикла из-за разных событий исторического и личного плана. Нет никаких данных о возможном авторе этой структурной правки. Ввиду полного отсутствия документации нельзя исключать, что редакция была произведена самим Северианом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение проповеди Севериана Гавальского «Об образе и подобии» должно быть продолжено с филологической и экзегетической точки зрения. В первой части публикации мы постарались дать наиболее важные элементы формального описания текста, необходимые для введения этого

⁵⁵ См. выше таблицу 1.

неизданного текста в научный оборот. Вторая часть настоящей публикации будет посвящена анализу его содержания в контексте всего корпуса произведений этого автора, дошедшего до нас на языках Христианского Востока. Также мы надеемся дать комментарий различным темам богословского характера, которые Севериан затрагивает в гомилии, — его естественно-научным воззрениям, экзегетической, апологетической и полемической методологии, а также обращению Севериана к агиографическому досье св. первомуч. Феклы⁵⁶ (см. § 44, л. 325–327).

Ниже помещено критическое издание греческого текста и русский перевод гомилии Севериана Гавальского «Об образе и подобии», мы снабдили их аппаратом источников и параллелей и разделили на параграфы.

⁵⁶ Укажем, что упоминание св. первомуч. Феклы в данной проповеди не учтено в исследовании Корнелия Датема, посвященном агиографическим мотивам в текстах Севериана: Datema 1989.

| Εἰς τὸ «κατ'εἰκόνα» καὶ «καθ'ὁμοίωσιν».

P 45rb,

1. Πρῶν ἡμῖν ὁ λόγος ἤφατο μὲν ἐν μέρει τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρημάτων, ὑπὸ δὲ τῆς τῶν ὄχλων συγχύσεως ἐξωλίσθησε τῆς οἰκειᾶς καταστάσεως. Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐλαττοῖ τὴν δύναμιν τῶν λεγομένων, ὡς ἡ τῶν ὄχλων ἀνωμαλία,

S 168v

P 45va

5 καὶ οὐδὲν οὕτως τρέφει τὴν παρρησίαν τοῦ λέγοντος, ὡς εὐστάθεια καὶ γαλήνη καὶ ἡσυχία, καὶ τῷ λέγοντι σχολὴν καὶ τοῖς ἀκούουσιν αἰσθησιν χαριζομένη. Ὑπόσχετε τοῖνυν τὰς ἀκοὰς τοῖς λεγομένοις καὶ τὴν σιωπὴν ὡσπερ γῆν ἀπλώσατε τῷ ὁμήρῳ τῆς διδασκαλίας. Ὡσπερ γὰρ ἐὰν μὴ βαθεῖαν ὁ γεωργὸς τὴν αὐλακα τέμῃ, οὐ δύναται τῷ βάθει τῆς γῆς ἐνθεῖναι τὰ σπέρματα· οὕτως ἐὰν
10 μὴ βαθεῖα σιωπῇ χῶραν δῶ τῷ κηρύγματι, καὶ τοῦ λέγοντος τὸν νοῦν ἐθάλωσεν καὶ τῶν ἀκουόντων τὰς ψυχὰς ἐζημίωσεν.

2. Ὅθεν ἴδε. Καὶ Μωϋσῆς καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λευῖται, καθὼς φησὶ τὸ Δευτερονόμιον, μέλλοντες καταγγέλλειν, ἐβῶν τῶν θείων δογμάτων ἀντικρυς, ὡσπερ μαρτυρεῖ λαμπρᾶ τῇ φωνῇ: «Σιώπα καὶ ἄκου, Ἰσραήλ». Ὁμοίως δὲ
15 καὶ ὁ μακάριος Δαυὶδ βουλόμενος δεῖξαι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλως δέχεσθαι τὰ θεῖα λόγια ἢ | μετὰ σχολῆς, βοᾷ καὶ λέγει διὰ τοῦ τεσσαρακοστοῦ καὶ πέμπτου φαλμοῦ· «Σχολάσατε καὶ γινῶτε, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός». Δότε τοῖνυν σχολὴν τῇ διδασκαλίᾳ διὰ τῆς σιωπῆς, ᾧ φιλόχριστοι.

S 169r

P 45vb

1 Gen. 1, 26 1 Gen. 1, 26 14 Deut. 27, 9 17 Ps. 45, 11

1 Εἰς: Τοῦ αὐτοῦ praem. P, Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσστόμου λόγος praem. S || ὁμοίωσιν + εὐλόγησον πάτερ S 3 ἐξωλίσθησε: ἐξωλίσθησα S 5 οὐδὲν < S 5–6 καί² — ἀκούουσιν < S 8 ἐὰν — γεωργός: ὁ γεωργός, ἐὰν μὴ βαθεῖαν S 9 ἐνθεῖναι: ἐνθῆνα P 10 λέγοντος: λέγειν S 12 ἴδε: αἶδε S || Μωϋσῆς: Μωσῆς S || οἱ² < S 13 ἐβῶν — δογμάτων: τῶν θείων δογμάτων ἐβῶν S 14 ἄκου: ἄκουε S 16 τεσσαρακοστοῦ — πέμπτου: με¹ S

НА СЛОВА «ПО ОБРАЗУ»⁵⁷ И «ПО ПОДОБИЮ»⁵⁸

1. Хотя прежде слово наше и коснулось отчасти соображений о сотворении мира, однако из-за волнения толп оно утратило подобающий порядок. И действительно, ничто так не ослабляет силы речей, как беспокойствие толп, и ничто так не питает дерзновения говорящего, как покой, тишина и безмолвие, которые и говорящему доставляют усердие, и слушающим разумение. Посему подчините слух речам и расстелите молчание, словно почву, перед заложником учения: ведь если земледелец не вонзит глубоко своего плуга, то не сможет всеять семена в глубь земли, так и ты если своим глубоким молчанием не уступишь места проповеди, то и ум говорящего смутится, и души слушающих повредятся.

2. Смотри, почему так: и Моисей, и священники, и левиты, как говорит Второзаконие, когда должны были провозгласить нечто, перед Божественным назиданием они восклицали: «*Умолкни и слушай, Израиль!*»⁵⁹ Подобным образом и блж. Давид, желая показать, что нет другого способа принимать Божественные словеса, кроме как только с усердием, восклицает и говорит в сорок пятом псалме: «*Усердствуйте и познайте, что Я есмь Бог*»⁶⁰. Так покажите же усердие к учению через молчание, о христороубцы!

⁵⁷ Быт. 1, 26.

⁵⁸ Быт. 1, 26.

⁵⁹ Втор. 27, 9.

⁶⁰ Пс. 45, 11.

3. Πρώην μὲν ἡμῖν εἴρηται, ὅτι «ὁ θεὸς ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»,
 20 οὐχ ὕλη προϋπαρχοῦσα καταχρησάμενος, ἀλλ' οἰκεία δυνάμει τὴν ὕλην αὐτὴν
 ἐξ οὐκ ὄντων προαγαγών, προβεβλημένην αὐτὴν τελείαν διὰ τοῦ κοσμησῆσαι
 μορφώσας.

4. Δεύτερον ἡμῖν ἐγυμνάζετο, ὅτι οὐδὲ παραπλησίως ἀνθρώποις κατασκευ-
 25 ἀζει οὖν ὁ θεὸς τὴν ἑαυτοῦ δημιουργίαν, οὐδὲ πρῶτον θεμελίου πηγνυσι καὶ
 τότε τὴν ὀροφὴν ἐπιτίθησιν. Ἄλλ' ἐπειδὴ τῶν γινομένων αὐτὸς καὶ τεχνίτης
 καὶ θεμελίος καὶ σύστασις, πρῶτον ἐποίησε τὸν ὄροφον καὶ τότε τὴν γῆν
 ὑπέστρωσεν.

5. Τρίτον ἡμῖν προέκειτο, ὅτι τῷ μὲν οὐρανῷ τὸν ἀέρα ὑπέβαλεν, τῇ δὲ
 30 γῆ τὸ ὕδωρ ὑπέθηκεν, οὐκ ἂν ἀναλόγως, οὐδὲ συμφωνοῦντας τῷ με|γέθει τῶν
 ὀρωμένων θεμελίου καταβαλλόμενος, ἀλλὰ θεία δυνάμει κραταιομένους καὶ
 συνεστῶτας καὶ μαρτυροῦντας ὡς ἀληθῶς τὴν ἐνέργειαν τοῦ ποιήσαντος.

6. Τέταρτον ἡμῖν ἐξέθετο ὁ θαυμαστός Μωϋσῆς καὶ οὔτε ἀγγέλων, οὔτε
 35 ἀρχαγγέλων, οὔτε ὅλων τῶν ἄνω δυνάμεων ἐμνημόνευσεν ἐν τῷ καταλόγῳ
 τῆς κτίσεως. Ὁ γὰρ σκοπὸς ἦν αὐτῷ τὴν τῶν ὀρωμένων ἀπάντων διορθώ-
 σασθαι πλάνην. Ἐπεὶ γὰρ τὰ φαινόμενα προσεκυνεῖτο (ἥλιός τε καὶ σελήνη

S 169r

19 Gen. 1, 1 20–21 cf. Severianus Gabalensis, De mundi creatione, or. I, 3–4, PG 56, 433
 21–22 cf. Severianus Gabalensis, De mundi creatione, or. IV, 1, PG 56, 457–458
 25–27 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 91, 18 28–31 cf. Ps.-Cae-
 sarius, Quaestiones et responsiones, § 91 32–39 cf. Severianus Gabalensis, De mundi
 creatione, or. I, 2, PG 56, 431–432

21 τοῦ: τῷ S 24 οὐδὲ: οὔτε S 25 ὀροφῆν: ὄροφον S 26 τὸν < S 29 ἂν < S
 30 κραταιομένους: κραταιούμενος S 31 ὡς < S 32 Τέταρτον: τετάρτην S 32–33 οὔτε
 ἀρχαγγέλων < S 33 ἄνω: ἀνωτάτων S 34 ὀρωμένων ἀπάντων ~ S

3. Ранее нами было сказано о том, что «Бог сотворил небо и землю»⁶¹, не воспользовавшись предсуществовавшим веществом, а производя собственной силой это самое вещество из ничего⁶² и придав этому посредствующему [веществу] совершенный вид через украшение⁶³.

4. Во-вторых, нам довелось рассмотреть, что Бог производит Свое творение совсем не так, как люди. Он не полагает сначала основание, а потом кровлю; напротив, поскольку Он Сам и зодчий, и основание, и крепеж всего сотворенного, сначала Он сделал кровлю, а уже потом подставил под нее землю⁶⁴.

5. В-третьих, мы обсудили то, что под небо Он поместил воздух, а под землю — воду, положив в основание зримых вещей не то, что соразмерно и соответственно их величине, а то, что держится и стоит благодаря Божественной силе и является подлинным свидетелем о действии Творца.

6. В-четвертых, нам давал отчет досточудный Моисей, но в своем списке творения он не упомянул ни об ангелах, ни об архангелах, ни о каких-либо горних силах. Действительно, его цель состояла в том, чтобы исправить заблуждение, касающееся всех зримых вещей. И по той причине, что зримым вещам воздавалось поклонение (и солнцу, и луне,

⁶¹ Быт. 1, 1.

⁶² Ср. *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 1, 3–4 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 737: «В первый день Бог сотворил из не-сущего; начиная же со второго дня Бог ничего уже не творил из не-сущего, а изменял только, как хотел, то, что сотворил в первый день... Итак, Бог сотворил не существовавшее раньше небо, не существовавшую землю, не существовавшие бездны, ветер, воздух, огонь, воду — словом, в первый день Он сотворил вещество всего существующего»).

⁶³ Ср. *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 4, 1 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 766: «Итак, этот всеумудрый Творец, как мы раньше ска-зали, что сотворил первым, то прежде и украсил; что создал вторым, второму дал и украшение; подобным же образом и третьему, и четвертому, и всему дальнейшему по порядку творения давал и украшение»).

⁶⁴ Быт. 1, 9–10.

καὶ τὰ ἄστρο καὶ ποταμοὶ καὶ πηγαὶ καὶ ὄρη καὶ θάλασσα), εἰκότως ὁ θαυμαστὸς ἀνὴρ, ἀκολουθῆναι καὶ τάξει τὸν τῆς δημιουργίας λόγον ὑφαίνων, μόνον ἐκτίθεται τὰ ὀρώμενα, σιωπῆσας τὰ ἀόρατα, ἵνα ἐν τῷ προσχῆματι τῆς διδασκαλίας καὶ τὸν ἐργασάμενον δείξῃ καὶ τὰ ἔργα καταγγείλῃ.

- 40 7. Πάλιν ἡμῖν εἴρηστο, ὅτι ὁ θεὸς τὸν κόσμον τοῦτον διδασκάλιον τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν, ἵνα διὰ τῶν στοιχείων, ὡσπερ διὰ γραμμάτων, ἐκμανθάνωμεν P 46rb τὴν πάνσοφον ἐπιστήμην, οἱ γὰρ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ, καὶ πᾶσα ἢ κτίσις ἀναγγέλλει τὴν τοῦ τεχνίτου σοφίαν. Καὶ ὅρα τὸ θαυμαστόν· οὐκ ἔδωκεν ὁ θεὸς τῷ οὐρανῷ στόμα καὶ γλῶτταν ἕναρθρον, εἰ γὰρ ἔλαβε τὸν | S 169v
- 45 προφορητικὸν λόγον, πάντως ἂν μίαν ἔμελλεν ἔχειν <γλῶτταν> ἢ διδασκαλία, καὶ συνέβαινε ἐκείνους μόνους ὠφελεῖσθαι τοὺς τῆς μιᾶς ἐκείνης γλώττης ἐν πείρᾳ καθεστῶτας. Ἀλλὰ δέδωκεν ὄψιν ἀντι φωνῆς καὶ γλώττης, τὴν εὐπρέπειαν τῶν ὀρωμένων· καὶ οὐ τισιν ἑτέρως, τισὶ δὲ ἄλλως ὁρᾶται, ἀλλὰ ὑπὸ πάντων ὁρᾶται ἴσος καὶ καταλάμβανεται.

42 Ps. 18, 2 43 cf. Ps. 18, 3

40 τοῦτον: τοῦτο S 40—41 τοῖς — ἔδωκεν: δέδωκεν τοῖς ἀνθρώποις S 41 ὡσπερ — γραμμάτων S: τούτων P 43 ἀναγγέλλει scripsi: ἀναγγελεῖ P S || τὴν — σοφίαν: τοῦ τεχνίτου τὴν σοφίαν S 44 τῷ οὐρανῷ S: τῶν οὐρανῶν P || καὶ: ἢ S 45 γλῶτταν suppleui: < P 48 ἑτέρως scripsi: ἑτέροις P

и звездам, и рекам, и источникам, и горам, и морю), сей досточудный муж, составляя свое последовательное и упорядоченное повествование о Творении, по справедливости упоминает только о зримом и умалчивает о невидимом, чтобы под предлогом учения показать, Кто творит, а кто — творение⁶⁵.

7. В другой раз мы говорили, что Бог дал этот мир людям как учебник, чтобы с помощью стихий, как при помощи букв, мы обучались премудрой науке, ибо «небеса поведают славу Божию»⁶⁶ и вся тварь возвещает⁶⁷ о мудрости Зодчего. И посмотри на удивительную вещь: Бог не дал небу рта и вразумительного языка; ведь если б оно получило устную речь, то преподавание велось бы только на одном <языке> и доставляло бы пользу только тем, кто владеет этим одним языком. Но вместо голоса и языка Он дал внешний вид, то есть красоту видимых вещей, и эта внешность зрима не как-то по-особому одними и по-другому другими, а всеми видится и воспринимается одинаково.

⁶⁵ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа I, 2 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 735: «Почему блж. Моисей упомянул о небе, о земле, о море, о водах и о том, что произошло из них, а об ангелах, архангелах, серафимах и херувимах не упомянул? Потому что он приспособлял законодательство к тогдашнему времени. Он знал, с кем говорил, именно с людьми, вышедшими из Египта и познакомившимися с египетским заблуждением, с почитанием солнца, луны и звезд, рек, источников и вод. Ввиду этого, умолчав о творении невидимого, он и говорит только о видимых творениях, чтобы убедить поклоняющихся им признавать их не богами, а делами Бога. Тогда не было нужды говорить им об ангелах и архангелах, чтобы не дать опять пищи их болезни. Если они и не видя ангелов говорили о них, то услышав, что ангелы и архангелы существуют, тем более сочли бы их за богов. [Вот почему Моисей и не упоминает о них], а говорит о небе и земле, горах и водах, равно как о всем, что из них произошло, чтобы чрез видимое дать мысль о невидимом и чрез дела указать на Зиждителя»).

⁶⁶ Пс. 18, 2.

⁶⁷ Ср. Пс. 18, 3.

50 8. Ἐκτον ἡμῖν εἶρητο, ὅτι αὐτὴ ἡ κτίσις καὶ τύπτει τοὺς ἀγνώμονας.

9. Ἐβδομον, ὅτι πάντα τὰ κάλλη τῆς κτίσεως ἀπανθουμένην εὐσεβῆς ψυχὴ δεικνυσι πάσης δημιουργίας τὴν εὐπρέπιαν. Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἄνθρωποι καὶ «φωστῆρες» ὀνομάζονται, καθὼς φησὶν ὁ Παῦλος· | «Ἐν οἷς φαίνεσθε, ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, λόγον ζωῆς ἐπέχοντες καὶ ὡς ἥλιος λάμπουσι καὶ ὡς ἡ σελήνη εἰς τὸν αἰῶνα». Καθὼς μαρτυρεῖ καὶ ὁ θεὸς πρὸς τὸν Ἀδάμ, ἐπαγγελία ὧδε λέγων· «Καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος ἐναντίον μου καὶ ὡς ἡ σελήνη κατηρτισμένη εἰς τὸν αἰῶνα».

P 46va

10. Μιμεῖται δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐπὶ γῆς κάλλη ὁ τῶν δικαίων χορός, κατὰ τὸ εἰρημένον· «Ὡς καλοὶ σου οἱ οἴκοι, Ἰακώβ, αἱ σκηναὶ σου, Ἰσραήλ, ὥσει νάπαι σκιάξουσαι καὶ ὡς παράδεισος ἐπὶ ποταμῶν καὶ ὥσει κέδροι παρ' ὕδασι». Μιμοῦνται πάλιν οἱ ἅγιοι καὶ τοῦ ἀετοῦ τὴν ταχύτητα· «Ἀνακαισιθῆσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου», καὶ λεόντων ἔχουσι τὴν ἰσχύνη· «Δίκαιος γὰρ ὡς λέων πέποιθεν». Ἀναβαίνει δὲ ἡ μίμησις καὶ μέχρις ἀγγέλων· μιμοῦνται δὲ καὶ τῶν ἐπουρανίων χορῶν οἱ ἐπὶ γῆς | τὰ θεῖα χορεύματα, καθὼς καὶ ὁ μακάριος Δαυὶδ, τὴν πρὸς ἀγγέλους τῶν ἀγίων ὁμοσιμίαν ἐνδεικνύμενος, φησὶν· «Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὄλῃ καρδίᾳ μου καὶ ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι». Καὶ οὐ μέχρι τῆς τῶν ἀγγέλων μιμήσεως ἴστανται, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ μιμηταὶ γίνονται τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθὼς φησὶν ὁ Παῦλος· «Μιμηταὶ μου γίνεσθε, καθὼς ἀγὼ Χριστοῦ».

P 46vb

70 11. Ἐνόησον εἰς ὅσην ἄνθρωπος φθάνει τιμὴν κατ' εἰκόνα θεοῦ γενόμενος, ὡς ἀκηκόαμεν ἰστοροῦντος τοῦ μεγάλου νομοθέτου τὸν ἄνθρωπον. Ὅτε γὰρ ἔδειξεν, ὡς ἐν εἰκόνι τῷ λόγῳ, τὸν οὐρανὸν <διὰ> τῶν ἰδίων ἄστρον πεποικιλμένον καὶ τὴν γῆν | ἄνθεσι διηνηθημένην, τῶν ὀρέων τὰς κορυφὰς ὕλη βαθεῖα κατασχίους καὶ πᾶσαν ἀπλῶς τὴν ὀρωμένην εὐκοσμίαν διέγραψεν·

G 28ra

52–53 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 205, 6 53–54 Phil. 2, 15–16

54–55 cf. Ps. 88, 37–38 56–57 Ps. 88, 37–38 59–61 Num. 24, 5–6 62 Ps. 102, 5

63 Prov. 28, 1 66–67 Ps. 137, 1 69 I Cor. 11, 1 || Gen. 1, 26

53 φαίνεσθε: φαίνεσθα P 59 καλοὶ scripsi: καλοῖς P 67 ψαλῶ scripsi: ψαλλῶ P 72 διὰ suppleui: < P 73 ἄνθεσι: [...] σοις κάλλει [...] λειμῶσι G || κορυφὰς: post verbum des. S

8. В-шестых, нами было сказано, что само творение уличает неблагодарных.

9. В-седьмых, о том, что благочестивая душа показывает всему творению такое благолепие, которое затмевает все красоты творения. Ведь такие люди именуются «светилами», как говорит Павел: *«Сияйте в них, как светила в мире, принимая слово жизни, и как луна во век»*⁶⁸; как свидетельствует и Бог перед Адамом, говоря в данном месте с обетованием: *«Престол Его, словно солнце предо Мною и словно луна, украшенная во век»*⁶⁹.

10. Лик праведников подражает также и всем другим красотам на земле, согласно реченному: *«Как прекрасны дома твои, Иаков, скинии твои, Израиль, словно деревья тенистые, словно сад при реке, словно кедры при водах»*⁷⁰. Святые подражают быстроте орла: *«Обновится, словно орлиная, юность твоя»*⁷¹ — и обладают силою львов: *«Праведник уверен, словно лев»*⁷². Подражание достигает и до ангелов: земные лики подражают божественным манованиям небесных ликов, как и блж. Давид говорит, показывая равночестность святых с ангелами: *«Исповедаюсь Тебе, Господи, всем сердцем моим и посреди ангелов воспою Тебе»*⁷³. Но они не останавливаются на подражании ангелам, а становятся подражателями и Самого Господа нашего Иисуса Христа, как говорит Павел: *«Подражатели мне бывайте, как и я — Христу»*⁷⁴.

11. Подумай, какой чести достигает человек, созданный *«по образу»*⁷⁵ Божию, как мы слышали из повествования великого законодателя о человеке. Ведь когда он изобразил своим словом, словно на картине, небо, украшенное звездами, и землю, расцветшую цветами, вершины гор, осененные глубоким лесом, когда он описал без прикрас все зримое благолепие,

⁶⁸ Фил. 2, 15–16.

⁷⁰ Числ. 24, 5–6.

⁷² Притч. 28, 1.

⁷⁴ 1 Кор. 11, 1.

⁶⁹ Пс. 88, 37–38.

⁷¹ Пс. 102, 5.

⁷³ Пс. 137, 1.

⁷⁵ Быт. 1, 26.

75 τότε λοιπόν ἄγει τελευταῖον τὸν ἄνθρωπον, πάντων μέλλοντα προτιμᾶσθαι
τῶν ὀρωμένων. Κατασκευάζεται τοίνυν ἄνθρωπος, τελευταῖος μὲν τῆς δημι- P 47ra
ουργίας, πρῶτος δὲ τῆς ἀξίας.

12. Ἀναγκαῖον δὲ σοὶ δοκεῖ σκοπῆσαι μεθ' ἡμῶν περὶ τοῦ ζητουμένου· διὰ τί
μὴ πρότερον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, τὸν μέλ|λοντα ἄρχοντα χειροτονεῖσθαι; G 28rb
80 Ὅτι οὐ δίκαιον ἦν ἔρημον τὸν κόσμον παραδοθῆναι τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἀνθρο-
ντα καὶ λάμποντα καὶ μηδὲν τῶν ἄλλων λειπόμενον. Ὡσπερ γάρ, ἀδελφοί, ὁ
καλῶν εἰς ἐστίασιν φίλον πρῶτον εὐτρεπίζει τὸν οἶκον καὶ διακοσμεῖ, καὶ
πάντα περὶ τὴν τράπεζαν ἐπιτήδεια παρασκευάσας, οὕτως εἰς ἔτοιμον εὐ-
φροσύνην εἰσάγει τὸν κεκλημένον· οὕτως καὶ ὁ θεὸς πάντα προκατασκευάσας

71–77 cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. II, 3, PG 56, 441; or. III, 1, PG 56, 447; or. IV, 5, PG 56, 462; or. V, 2, PG 56, 472; Quomodo Adam acceperit animam, Savile. 1611. P. 649 81–86 cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. IV, 3, PG 56, 460; or. IV, 5, PG 56, 462

81 ἄλλων λειπόμενον G: ἄλλων ἐλλειπόμενον P

тогда, наконец, он вводит человека, который будет предпочтен всем видимым вещам. Так, человек создается последним в творении, но первым по достоинству⁷⁶.

12. Не кажется ли тебе необходимым рассмотреть вместе с нами вопрос: почему Он не сотворил первым человека, которому предстояло принять посвящение в правителя? Потому что правильно было передать человеку мир не пустой, а цветущий, и блистающий, и не лишенный ничего из всего, [что в нем есть]. Ведь точно так же, братья, как человек, приглашающий на обед своего друга, сначала приводит дом в порядок и украшает его, а когда приготовит все необходимое для трапезы, тогда уже вводит приглашенного в готовое веселье, так и Бог, сначала приготовив все,

⁷⁶ Ср. *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 2, 3 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 747: «Она не была еще разукрашена растениями, не была еще увенчана плодами, не была еще опоясана реками и источниками, не была еще украшена остальными разнообразными видами благолепия»); *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 3, 1 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 753: «Создатель мира украсил небо солнцем, луною и звездами, одел землю в убор цветов и растений, и все создание наполнил разнообразными видами благолепия»); *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 4, 5 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 772: «Наполнилась земля, украсилась плодами, произвела животных; не доставало только домовладыки. Небо было украшено; земля одета в пестрый убор, море наполнено, воздух украсился множеством птиц; все было готово, доставало лишь человека. Впрочем, то, что он является последним, служит не к унижению его, а к чести»); *Севериан Гавальский*. О сотворении мира. Беседа 5, 2 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* 1900. С. 784: «Украсилось небо, увенчалась плодами земля, разделились воды моря, произрасли растения, явились бессловесные животные, наполнилась вселенная, украшен был дом; доставало только домовладыки и господина всего происшедшего»); *Севериан Гавальский*. О том, как Адам получил душу, и о страдании Христовом, 4 (рус. пер.: *Ким* 2011. С. 268: «Когда Бог создал вселенную и украсил небо солнцем, луной и звездами, облек подобным образом в наряды и землю, опоясав ее реками и ручьями, увенчав ее цветами и растениями и оградив морем, [когда] одел здешний мир во всю возможную красоту, как я часто говорил, после этого он устроил и сотворил того, кто наречен владыкой этого мира»).

- 85 εισάγει τὸν ἄνθρωπον εἰς τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν, τὸν ἑαυτοῦ | φίλον, τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα, καὶ πᾶσαν αὐτῷ παραδίδωσι τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν. G 28va
13. Ἄλλωστε, ἀδελφοί, καὶ καθ' ἕτερον λόγον ἀναγκαίως ὁ θεὸς οὐ προεδημιούργησε | τῶν ἄλλων τὸν ἄνθρωπον. Οὐ γὰρ ἐχρῆν τὸν Ἀδάμ ὀρᾶν, πῶς γίνεται τὰ γινόμενα, ἵνα μὴ ἐπαίρεται. Διὰ τοῦτο οὐκ εἶδε τῆς κατασκευῆς P 47rb
- 90 τὴν ποικιλίαν, οὐκ εἶδε γῆν ἐδραζομένην, οὐκ οὐρανὸν ὑψούμενον, οὐ θάλασσαν ἀφοριζομένην· οὐκ εἶδε γῆν γεννώσαν κτήνη καὶ τὰ ἄλλα θηρία, ἵνα μὴ ἐπαίρεται, ὡς ὑπὸ ὄψιν αὐτῷ | τῆς δημιουργίας παραδιδομένης. Διὰ τοῦτο G 28vb
- αὐτοῦ πάντα τὰ κτίσματα ποιεῖ πρεσβύτερα τοῦ κεκτημένου, ἵνα διὰ μὲν τοῦ πρεσβύτερα εἶναι τὰ γινόμενα τὴν ἑαυτοῦ εὐτέλειαν ἐπιγινώσκῃ, διὰ δὲ τῆς
- 95 χορηγίας τὴν εὐεργεσίαν θαυματουργοῦ θαυμάζῃ, καθὼς ἔφηθμεν εἰπόντες.
14. Ἐποίησε τὴν κτίσιν καὶ τότε εἰσήγαγε τὸν ἄνθρωπον. Καὶ ὡσπερ βασιλείως προηγοῦνται δορυφόροι, τελευταῖος δὲ ἔπεται ὁ βασιλεὺς, τῇ μὲν ὄφει
- τελευταῖος, τῇ δὲ δυνάμει πρῶτος· οὕτως | ὁ θεὸς ἐποίησε προλαμβάνειν μὲν P 47va
- τοῦ ἀνθρώπου τὴν κτίσιν, ἀκολουθεῖν δὲ τὸν γενόμενον τῆς κτίσεως ἄρχοντα.
- 100 15. Ἄλλ' ἐπ' αὐτὴν ἔλθωμεν τοῦ δημιουργοῦ τὴν φωνήν· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον». Τὰ ἄλλα πάντα λόγῳ κατασκευάζει, ὡσπερ ἀκρηχόμεν· «Εἶπεν ὁ θεός· “Γενηθήτω φῶς”, καὶ εἶπε· “Γενηθήτω στερέωμα”», καὶ ὁ λόγος

92–105 cf. *Iohannes Chrysostomus*, In *Genesim*, hom. VIII (PG 53, 71), IX (PG 53, 78–79)

100 Gen. 1, 26 101–103 cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. II, 2, PG 56, 441; or. III, 6, PG 56, 454 102 Gen. 1, 3 || Gen. 1, 6

89 εἶδε: σῖδε P 90 εἶδε: σῖδε P 92 ὑπὸ ὄψιν: ὑπ' ὄψιν G 95 θαυματουργοῦ G: < P || θαυμάζῃ: θαυμάζειν G || ἔφηθμεν: ἔφημεν G 98 δυνάμει: post verbum des. G

вводит в Свое творение человека — Своего друга, Свой образ — и отдает ему в наслаждение все блага⁷⁷.

13. Но еще, без сомнения, и по другой причине, братья, Бог не создал человека прежде всего остального. Действительно, Адаму не следовало видеть, как происходит то, что получило происхождение, дабы не возгордиться. Потому он и не видел разнообразия создания, не видел, как была утверждена земля⁷⁸, как было поднято небо⁷⁹, как было отделено море⁸⁰; он не видел, как земля родила диких зверей и других животных, дабы не возгордиться оттого, что его взгляду было вверено сотворение. И для этого Он делает всех подвластных старше своего владельца, дабы тот, с одной стороны, познал свою скудость из того, что все сотворенное старше его, а с другой стороны, чтобы он восхищался благодеянием Чудотворца из-за Его щедрости, как мы уже говорили в беседах.

14. Он завершил творение и только тогда ввел человека. И как перед царем шествуют копьеносцы, а последним следует царь, последний по внешности, но первый по силе, подобным образом и Бог сделал так, что человеку Он предпосылает творение, а тот, кто станет правителем над тварью, следует за ней.

15. Впрочем, обратимся к самим словам Создателя: «Сотворим человека»⁸¹. Все остальное Он создает словом, как мы слышали: «Сказал Бог: да будет свет... и сказал: да будет твердь»⁸², и слово

⁷⁷ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 4, 3 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 769–770: «Так Он сделал и в отношении к человеку: сначала изготовил дом, и затем ввел владыку дома»); Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 4, 5 (рус. пер. по: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 772: «Приготавливается дом, и вводится домовладыка»).

⁷⁸ Ср. Быт. 1, 1.

⁷⁹ Ср. Быт. 1, 7–8.

⁸⁰ Ср. Быт. 1, 9–10.

⁸¹ Быт. 1, 26.

⁸² Быт. 1, 3.6.

105 ἔργον ἐγένετο. Καὶ εἶπε· «Βλαστησάτω ἡ γῆ», καὶ προῆλθε τὸ πρᾶγμα καὶ φύσιν εἰργάσατο. Εἶπεν· «Ἐξαγαρέτω τὰ ὕδατα πετεινά», καὶ τῇ κελύσει συνέδραμεν ἡ ποίησις. Εἶπεν· «Ἐξαγαρέτω ἡ γῆ τετράποδα καὶ θηρία καὶ ἔρπετά», καὶ τῷ πράγματι πάντα γέγονεν. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἄλλα λόγῳ προήγαγεν, τὸν δὲ ἄνθρωπον μέλλων κατασκευάζειν βλέπε, τί λέγει· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν», ἵνα δείξῃ, ὅτι ἴδιον τὸ | Ρ 47vb κατασκευαζόμενον βουλευτήριον εισάγει, ὅτε κατασκευάζει.

103 Gen. 1, 11 **104–105** cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. IV, 1, PG 56, 458 **104** Gen. 1, 20 **105–106** Gen. 1, 24 **106–109** cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. IV, 5, PG 56, 463; or. IV, 6, PG 56, 464 **107–108** Gen. 1, 26

стало делом⁸³. «И сказал: да произрастит земля плод»⁸⁴ — и это произошло на деле и создало природу. Он сказал: «Да изведут воды пернатых»⁸⁵ — и повеление совпадает с исполнением⁸⁶. Он сказал: «Да изведет земля четвероногих, зверей и пресмыкающихся»⁸⁷ — и все они действительно произошли. И тогда как все остальное Он произвел посредством слова, посмотри, что Он говорит, когда собирается заняться устройением человека: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию»⁸⁸, дабы показать, что при устройении [человека] Он созывает Свой устроенный для этого Совет⁸⁹.

⁸³ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 2, 2 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 746: «Рече Бог: да будет свет» (Быт. 1, 3) — произошло то, что раньше не существовало. Слово превратилось в дело, как будто сам произнесенный звук стал светом»); Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 3, 6 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 762: «Бог сказал: да будет твердь» (Быт. 1, 6) — и слово тотчас же совершило дело, ставшее для нас удостоверением того, что Он именно сотворил»).

⁸⁴ Быт. 1, 11.

⁸⁵ См. Быт. 1, 20.

⁸⁶ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 4, 1 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 767: «Смотри, как Слово Бога приводит изречения в действия и превращает изречения в дела. Смотри, как слоги и краткие слова исполнены Божественной силы. “Да изведут воды” (Быт. 1, 20). Слово Божие есть дело. Я думаю, что дела предупреждали слово; могущество было быстрее изречений. Слово еще не было сказано, а дело получило уже свое устройство»).

⁸⁷ См. Быт. 1, 24.

⁸⁸ Быт. 1, 26.

⁸⁹ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 4, 5 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 774: «Небо Он творит одним повелением; точно так же и землю, и все прочее. Когда создает человека, тогда, желая прикровенно дать познание божества Сына, говорит: сотворим человека, дабы показать, что Он имел Его сотрудником в самом начале творения»); Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 4, 6 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 774: «Творя одного человека из земли, совещается, рассуждает, делает совет»).

110 16. Καὶ ἀναγκαῖον, ἀδελφοί, ζητῆσαι, τίνος ἔνεκεν ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων
δημιουργημάτων πρὸς τὴν διατύπωσιν τοῦ πράγματος καὶ ἀπόδειξις τῶν
ἔργων ἐπιφέρεται (οἷον· «*Εἶπεν ὁ θεός· “Γενηθήτω στερέωμα”*», καὶ ἐγένετο
οὕτως», καὶ· «*Εἶπεν ὁ θεός· “Γενηθήτω φῶς”*», καὶ ἐγένετο οὕτως», καὶ ἐπὶ
115 τῶν ἄλλων ὁμοίως), ἐπὶ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἠκολούθησε διΐλου τῆ
ὑποσχέσει ὁ τῆς κατασκευῆς λόγος; Πρόσεχε ἀκριβῶς. *Εἶπεν ὁ θεός· «Ποι-
ήσωμεν ἄνθρωπον κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν»*. Δέον καὶ ἐπὶ τούτου
κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ἀκολουθίαν εἰπεῖν τοῦ ιστοριογράφου· «*Καὶ ἐγένετο
οὕτως*». Τοῦτο μὲν οὐκ εἶπεν, τὰ δὲ ἡμίση ἐπήγαγε τῆς ὑποθέσεως. Ἄρα
μὲν οὖν ἐτέρως μὲν ποιεῖ ἐπαγγελίαν, ἐτέρως δὲ παρασκευάζει; Μὴ γένοιτο.
120 Ἄλλ’αἱ ἀκριβεῖς ἐξετάσεις | δεικνύουσιν ἡμῖν τῆς δημιουργίας τὴν θεωρίαν.

P 48ra

17. Ἐπηγγείλατο «*κατ’εἰκόνα καὶ καθ’ὁμοίωσιν*» κατασκευάζειν τὸν ἄν-
θρωπον, οὐκ ἐπήγαγε δὲ καὶ τὸ «*ἐγένετο οὕτως*», πολλὴν καὶ ἀκριβῆ θεωρίαν
τῷ φιλομαθεῖ καταλιμπάνων, ἐπειδὴ τοῖς μὲν ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῇ φύσει
τοὺς ὅρους ἐπηξεν, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς φύσεως ἔδωκε.
125 Τὸ μὲν «*κατ’εἰκόνα*» τῇ φύσει συνέξευξεν, τὸ δὲ «*καθ’ὁμοίωσιν*» τῇ ἐξουσίᾳ
συνεχώρησεν, ἵνα οἰκείοις πόνοις κατορθώσῃ τὸ τῆς δημιουργίας ἐπάγγελμα.
Ὡς πληροῦται τὸ «*καθ’ὁμοίωσιν*» διὰ τῆς ἐναρέτου πολιτείας καὶ τῆς κατὰ τὰ
ἔργα φιλοπονίας. Καὶ ἵνα ἀπὸ μέρους δείξω τὸ πᾶν, φησὶν ἡ θεία γραφή· «*Γίνου
ὁρφανοῖς ὡς πατὴρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῆ μητρὶ αὐτῶν, καὶ ἔσῃ υἱὸς ὑψίστου*».

112–113 Gen. 1, 6 113 Gen. 1, 3 115–116 Gen. 1, 26 117–118 Gen. 1, 6.9.11.15.20.24.30
121 Gen. 1, 26 122 Gen. 1, 6.9.11.15.20.24.30 123–126 *Doctrina patrum*, cap. 40, 14 (p. 300,
17–24): Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ τοῦ «*ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’εἰκόνα ἡμετέραν καὶ
καθ’ὁμοίωσιν*». Ἐπειδὴ γὰρ τοῖς μὲν ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῇ φύσει τοὺς ὅρους ἐπηξε, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ
αὐτεξούσιον μετὰ τῆς φύσεως ἔδωκε, τὸ μὲν «*κατ’εἰκόνα*» τῇ φύσει συνέξευξε, τὸ δὲ «*καθ’ὁμοίωσιν*» τῇ
ἐξουσίᾳ συνεχώρησεν, ἵνα οἰκείοις πόνοις κατορθώσῃ τὸ τῆς δημιουργίας ἐπάγγελμα. 124 Gen. 1, 26
125 Gen. 1, 26 126–127 cf. *Severianus Gabalensis*, In *Genesim sermo* 2, PG 56, 522;
Ps.-Caesarius, *Questiones et responsiones*, § 184, 9–10 || Gen. 1, 26 128–129 Sir. 4, 10

113 καὶ¹ — οὕτως²: bis scripta expugnit P 120 δεικνύουσιν scripsi: δείχνουσιν P 124 δὲ
Doctrina patrum: < P || φύσεως ἔδωκε *Doctrina patrum*: ἀρετῆς P 126 συνεχώρησεν
Doctrina patrum: οὐ praem. P

16. Также необходимо, братья, исследовать, почему в случае с другими творениями к осуществлению дела прибавляется свидетельство о деянии (например: «Сказал Бог: да будет твердь, и стало так»⁹⁰; «Сказал Бог: да будет свет, и стало так»⁹¹, и в случае со всем другим так же), а в случае с человеком за намерением не последовало никаких слов о сотворении. Вслушайся внимательно! «Сказал Бог: сотворим человека по образу и подобию нашему»⁹². Вслед за этим бытописателю следовало по прежнему порядку сказать: «И стало так»⁹³. Но Он не сказал этого, а произнес только половину фразы. Неужели Он объявляет одно, а делает по-другому? Нет, да не будет! Внимательное исследование откроет нам смысл Сотворения.

17. Он объявил, что устроит человека «по образу и по подобию», но не добавил: «И стало так»⁹⁴, уготовляя для всех любознательных глубокое и изысканное зрелище. Действительно, всему остальному Он установил границы в природе, а человеку дал вместе с природой самовластие⁹⁵. «По образу» он сочетал с природой, а «по подобию» Он закрепил⁹⁶ за властью, дабы [человек] осуществлял собственными трудами то, к чему призвано творение. «По подобию» достигается здесь через добродетельный образ жизни и через усердие в трудах⁹⁷. И чтобы мне показать из части целое, вот что говорит об этом Божественное Писание: «Стань сиротам отцом, а для их матери мужем, и будешь сыном Вышнего»⁹⁸.

⁹⁰ Быт. 1, 6.

⁹¹ Быт. 1, 3.

⁹² Быт. 1, 26.

⁹³ Быт. 1, 6.9.11.15.20.24.30.

⁹⁴ Быт. 1, 6.9.11.15.20.24.30.

⁹⁵ Дал вместе с природой самовластие *Doctrina patrum*: в самовластии с добродетелью Р.

⁹⁶ Закрепил: не закрепил Р.

⁹⁷ Ср. Севериан Гавальский. Изъяснение, что образ, состоявший в подобии Божию, первый человек утратил преслушанием, 1 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 845: «Подобие» (Быт. 1, 26) означает совершенствование в добродетелях).

⁹⁸ Сир. 4, 10.

- 130 18. Ὅρα, πῶς τὸ «καθ'ὁμοίωσιν» ἐν ταῖς ἐντολαῖς ἀπαρτίζεται καὶ τῇ
 προαιρέσει | δικαίως συγκεχώρηται. Ἄκουε τοῦ εὐαγγελιστοῦ ταῦτα ὑποτι- P 48rb
 θεμένου καὶ παιδεύοντος· ὁ γὰρ κύριος βουλόμενος τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας στῆσαι
 τὴν ὁμοιότητα, λέγει τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· «Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς
 ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος», καί· «Ἔσεσθε τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν». Καὶ ὁ
 135 ἀπόστολος· «Μιμηταὶ γίνεσθε τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ περιπατεῖτε
 ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς». Καὶ διὰ μυρίων ἀποδείξεων
 ἔστιν ἰδεῖν, ὅτι ἡ τῆς εἰκόνας ὁμοίωσις ἔστιν ἡ τῶν ἀρετῶν τελείωσις.
19. Φέρε δὴ πάλιν σκοπήσωμεν τὴν τῶν προειρημένων δύναμιν καὶ φιλοπό-
 νως ἐξετάσωμεν, τίς ἡ εἰκὼν αὐτῆ καὶ ἐν τίνι τὸ «κατ'εἰκόνα»; «Ἐποίησεν ὁ θεὸς
 140 κατ'εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον», ὡς φησὶν ἡ γραφή. Ἐν τίνι οὖν κατ'εἰκόνα
 θεοῦ ἄνθρωπος; Ἄρα κατὰ τὴν τοῦ σώματος πλάσιν; Μὴ γένοιτο. Ἀνθρώ|πινον σῶμα P 48va
 μέλεσιν ἀναγέγραπται καὶ σχήμασιν ὑποβέβληται, ὁ δὲ θεὸς ἀπλοῦς καὶ ἀμερῆς

130 Gen. 1, 26 133–134 Lc. 6, 36 134 Mt. 5, 48 135–136 Eph. 5, 1–2 137 cf. Seve-
 rianus Gabalensis, De mundi creatione, or. V, 4, PG 56, 475 139–140 Gen. 1, 27
 140 Gen. 1, 26 141–147 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 174

132 εἰκόνας στῆσαι: εἰκόνοστῆσαι P 137 δὴ scripsi: δὲ P

18. Посмотри, что «*по подобию*» уравнивается с заповедями и по справедливости закрепляется за способностью выбирать. Послушай, как об этом рассуждает и наставляет евангелист. Действительно, Господь, желая установить подобие Своего образа, говорит Своим ученикам: «*Будьте милосердны, как и Отец ваш небесный*»⁹⁹ — и еще: «*Будьте совершенны, как и Отец ваш*»¹⁰⁰. Также и апостол [говорит]: «*Будьте подражателями Божиими, как чада возлюбленные, и ходите в любви, как и Христос возлюбил вас*»¹⁰¹. И можно привести тысячу доказательств в пользу того, что подобие образа — это совершенство добродетелей¹⁰².

19. Но, с другой стороны, давай посмотрим на силу сказанного выше и трудолюбиво исследуем, что это за образ и в чем именно состоит то, что «*по образу*»¹⁰³. «*Сотворил Бог по образу Своему человека*»¹⁰⁴, как говорит Писание. В чем же человек «*по образу*» Божию? Неужели по форме тела? Нет, да не будет. Человеческое тело может быть расписано по частям и разложено на формы, а Бог прост и неделим,

⁹⁹ Лк. 6, 36.

¹⁰⁰ Мф. 5, 48.

¹⁰¹ Еф. 5, 1–2.

¹⁰² Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 5, 4 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 788: «*Сотворим человека по образу Нашему*» (Быт. 1, 26). Бог хочет, чтобы мы были подражателями Ему в добродетели. Что значит «*по образу*»? Бог свят. Если мы святые, то мы — по образу Божию. «*Святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш*» (Лев. 19, 2). Бог праведен. Если мы поступаем по правде, то мы — образ Божий. «*Праведен Господь и правду возлюбил*» (Пс. 10, 7). Если мы человеколюбивы, милостивы, то мы — образ Божий. «*Будьте милосерды, — говорит Спаситель, — как и Отец ваш милосерд*» (Лк. 6, 36). Видишь, в чем образ? И Павел показывает, в чем состоит образ, когда говорит: «*Совлекитесь ветхого человека, и облечитесь в нового, созданного по Богу в познание истины, по образу создавшего его*» (Кол. 3, 9–10). Видишь, что «*по образу Нашему*» относится к добродетелям?»).

¹⁰³ Быт. 1, 26.

¹⁰⁴ Быт. 1, 27.

καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος. Καὶ ὡσπερ τὸ φῶς τὸ ὀρώμενον τοῦτο τὸ
κοινὸν σχήμασι καὶ μέλεσιν οὐ διαγέγραπται, ἀλλὰ ὅλον ἐστὶ δι' ὅλου λαμπρόν,
145 ἀπαράλλακτον τὴν ἰσότητα δι' ὅλου καὶ τὴν ὁμοίότητα φαῖνον· οὕτως καὶ ὁ
θεὸς ἀπλοῦς τὰ πάντα καὶ ἀμερῆς καὶ ἀσύνθετος ὅλος δι' ὅλου, φῶς νοερὸν
ἀστράπτων.

20. Δεῖ δὲ εἰδέναι, ὡς αἱ παραβολαὶ καὶ τὰ παραδείγματα οὐ καθ' ὅλου φέ-
ρουσι τὸ ἀπαράλλακτον· οὐ γὰρ ὅμοιον ἐστὶ τῇ παραβολῇ τὸ παραβαλλόμενον,
150 ἀλλ' ἀπὸ μικρᾶς καὶ ἀμυδρᾶς εἰκόνοσ παραστᾶ πολλάκις τὸ ζητούμενον.

21. Ἄλλ' εἰς τὸ προκείμενον ἔλθωμεν, ὅτι εἰ τὸ αἰσθητὸν τοῦτο φῶς ἀπλοῦν
καὶ ἀμερές, πολλῶ μᾶλλον ὁ τοῦ φωτὸς ἐργάτης πᾶσαν ἀπλότητα ὑπερβαί-
νει | λόγῳ κηρυττομένην καὶ παρέρχεται. Μὴ τοίνυν ὅταν ἀκούσης· «Κλίνον,
κύριε, τὸ οὔς σου καὶ ἀνοιξον τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ ἴδε», νομίσης εἶναι
155 ὧτα καὶ ὀφθαλμούς καθ' ἡμᾶς. Παρὰ γὰρ τῷ θεῷ τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἀκοή, τὸ αὐτὸ
ἐστὶν ὄρασις· καὶ ἀπλῶς ἅπαντα, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τὰ περὶ θεοῦ λεγόμενα κατὰ
δύναμιν κηρύττεται, κατὰ χάριν δὲ οὐχ ἐρμηνεύεται.

P 48vb

22. Εἰ δὲ δισχερές σοι τοῦτο νενόμισται πρὸς κατάληψιν τοῦ ἀκούειν καὶ
βλέπειν, ἀπὸ πράγματος οἰκτροῦ λάβε τὴν κατάληψιν, μὴ καθ' ὅλου τῇ παραβολῇ
160 δουλεύων. Ἡ θάλασσα ἀπλοῦν τι ἐστὶ στοιχεῖον καὶ φαινόμενον, καὶ ἀπλῆ τις
οὔσα κατὰ τὴν ὄψιν τὴν ἡμετέραν πολλὰ καὶ μεγάλα ἐργάζεται καὶ διατίθησιν·
βοᾷ ἄνευ στόματος, τρέχει ἄνευ ποδῶν, εἰς ὕψος μετεωρίζεται ἄνευ πτερῶν,
κατέχει τοὺς πλέοντας ἄνευ χειρῶν, ἀρπάζει πολλοὺς καὶ πνίγει ἄνευ ἀγκάλων.
Εἰ τοίνυν τὸ στοιχεῖον τοῦτο, ἀπλοῦν | τῇ ὄψει φαινόμενον, τσαῦτα ἐργάζεται,
165 πόσῳ μᾶλλον ὁ θεός, ἀπλοῦς ὢν καὶ ἀμερῆς καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ ὄρᾳ καὶ ἀκούει
καὶ ἐργάζεται, πᾶσαν ὑπερβαίων γλώττης ἐρμηνείαν καὶ λογισμῶν ἐνθύμησιν.

P 49ra

23. Εἰ τοίνυν ἀπλοῦς ὁ θεός, οὐκ ἂν ᾗ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν θεοῦ κατὰ
τὸ σῶμα. Ἄλλὰ μὴν οὔτε κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ὅπως ἄκουε. Ἡ ψυχὴ ἀλ-
λοιοῦται πολλάκις· ποτὲ μὲν γὰρ σώφρονα λογίζεται, ποτὲ δὲ ἀκόλαστα,

153–154 Dan. 9, 18 160–163 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 175, 40–45

143 τὸ³: s.l. P 147 ἀστράπτων: scripsi, ἀστράπτων P

несоставен и неизобразим. И как привычный нам видимый свет не разлагается на формы и на части, а весь целиком является блистающим и сияющим в ничем не различающейся равномерности и подобности, так и Бог прост во всем, неделим и весь целиком несоставен, будучи мысленным сияющим Светом.

20. Впрочем, нужно иметь в виду, что сравнения и примеры не достигают во всем точного соответствия, ведь пример не равен вещи, для которой он служит примером, и часто искомым предмет изображается с помощью маленького и незначительного образа.

21. Но возвратимся к предыдущей теме о том, что если даже этот подвластный чувствам свет прост и неделим, то насколько Создатель света выше и больше, чем любая простота, которую только можно выразить словами! Поэтому, когда ты услышишь: «*Приклони, Господи, ухо Твое, отверзи очи Твои и виждь*»¹⁰⁵, не подумай, что это такие же уши и глаза, как у нас. Ибо у Бога и слух, и зрение есть одно и то же; и говоря проще, все, что произносится о Боге, высказывается по силе, однако [этим Он] не описывается по красоте.

22. Если же тебе представляется трудным для восприятия пример о слухе и зрении, то возьми пример с грубой вещи, но не следуй сравнению по-рабски. Море — стихия и явление простое, но хотя оно и просто для нашего зрения, однако оно совершает и производит много разных действий: безо рта оно воет, без ног бежит, без крыльев поднимается ввысь; не имея рук, оно обнимает, тех, кто плавает; хотя и не имеет объятий, оно хватается и топчет многих. Итак, если эта стихия, которая на вид кажется простой, совершает столько всего, тем более Бог, будучи прост, неделим и неизобразим, и видит, и слышит, и действует, превосходя все, что язык может описать и мысли могут уразуметь.

23. Итак, если Бог прост, то не телом человек стал образом Божиим. Впрочем, и не душой тоже; и послушай, почему. Душа часто изменяется; так, иногда она помышляет о благоразумном, а иногда — о распутном,

¹⁰⁵ Дан. 9, 18.

170 ποτέ δίκαια, ποτέ ἄδικα, ποτέ ὀρθά, ποτέ διεστραμμένα. Τὸ δὲ μεταβαλλόμενον καὶ ἀλλοιούμενον οὐκ ἂν εἶη εἰκὼν ἐκείνου τοῦ λέγοντος· «Ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι».

24. Ἐπειδὴ δὲ τινὲς ἐκτὸς τῆς ψυχῆς ὀρίζονται τὸν νοῦν καὶ λέγουσιν, ὡς κατ'εἰκόνα θεοῦ γεγένηται, ἀναγκαῖον καὶ τοῦτον τὸν λόγον μὴ παρελθεῖν
 175 ἀνεξέταστον. Πρῶτον μὲν οὖν ἐκεῖνο λέγω τό· παρὰ πᾶσιν ὡς συν|τρόφοις P 49rb
 τῆς εὐσεβείας ἐν τῷ τῆς ψυχῆς λόγῳ ὁ νοῦς θεωρεῖται, ὃ γὰρ ἐστὶν ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ. Ἐπειδὴ τινὲς πειρῶνται διαστρέφειν τὴν ψυχὴν καὶ ἐτέραν εισάγειν ὑπόστασιν τοῦ νοῦ καὶ φασὶν ἐκ τριῶν συνεστᾶναι τὸν ἄνθρωπον (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ νοῦ), πείσωμεν αὐτούς, ὡς οὐδὲ
 180 κατὰ τὸν νοῦν ἄνθρωπος ἂν γίνοιτο κατ'εἰκόνα, ὅσον εἰς τὴν φύσιν. Καὶ ὅπως ἄκουε. Τὰ γὰρ φαῦλα καὶ τὸ οἶστρον καὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ ἄδικα, ὅσα ταῖς ἀρεταῖς ἐναντία, τῷ νῷ φορητά, καθὼς ὁ Παῦλος μαρτυρεῖ, ὧδε περὶ τῶν διεστραμμένων φθεγγόμενος· «Ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστην». Εἰ ὁ νοῦς κατεφθαρμένος ἀνθρώπου, ὁ νοῦς τοῦ ἀφθάρτου
 185 θεοῦ ἄφθαρτος, εἶπατε, πῶς ἂν εἶη εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις;

25. Εἰ τοίνυν μῆτε κατὰ τὴν ψυχὴν, μῆτε κατὰ τὸν νοῦν | εἰκὼν θεοῦ P 49va
 ὁ ἄνθρωπος ἔστιν τὸ «κατ'εἰκόνα» ἐν ταῖς ἐντολαῖς. Δῆλον, ὅτι καὶ ἐν τοῖς πράγμασιν ὅταν ἔχη κατάφυσιν, λαμβάνει διὰ τὴν τῶν ἀρετῶν τελείωσιν. Τὸ μὲν οὖν, ὡς ἀληθῶς, αὐτοῦ «κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὁμοίωσιν» ὁ λό-
 190 γος ἀπέδωκε ταῖς ἀρεταῖς. Τὸ δὲ πρῶτον τῆς εἰκόνας ἐνέχυρον καὶ πρῶτον

167–170 cf. *Ps.-Caesarius*, *Quaestiones et responsiones*, § 175, 8–14 170–172 cf. *Ps.-Caesarius*, *Quaestiones et responsiones*, § 175, 65–67 || Mal. 3, 66 174 Gen. 1, 26
 180 Gen. 1, 26 183–184 II Tim. 3, 8 184–185 cf. *Ps.-Caesarius*, *Quaestiones et responsiones*, § 178, 6–7 187 Gen. 1, 26 189 Gen. 1, 26 190–191 cf. *Severianus Gabalensis*, In *Genesim sermo* 2, PG 56, 522

174 γεγένηται scripsi: γεγέννηται P D 181 οἶστρον: sic P D

порой о честном, а порой — о незаконном, иногда о правильном, а подчас — о порочном. Изменчивое же и переменяющееся не может быть образом Того, Кто говорит: «Аз есмь и не пременяюся»¹⁰⁶.

24. Поскольку же некоторые отделяют ум от души и говорят, что именно он был произведен «*по образу*» Божию, то нельзя и этот предмет оставить без рассмотрения. Во-первых, скажу вот что: всеми ревнителями благочестия ум рассматривается в контексте души, ибо чем в теле является глаз, тем в душе является ум. Но поскольку некоторые пытаются расчленивать душу и ввести дополнительную сущность ума и говорят, что человек состоит из трех частей (из души, тела и ума), то мы постараемся убедить их, что человек не мог быть устроен «*по образу*»¹⁰⁷ [Божью] и в отношении ума, насколько это касается природы. И послушай почему: злые дела, вожделение¹⁰⁸, вещи постыдные и бесчестные, какие только могут быть противоположны добродетелям, — носителем всего этого является ум, как свидетельствует Павел, когда говорит здесь о людях развращенных: «*Люди, развращенные умом, неискушенные в вере*»¹⁰⁹. Если же ум человека растлен, а ум нетленного Бога нетленен, скажите, как он может быть образом и подобием?

25. Итак, если человек не является образом Божиим ни душой, ни умом, то «*по образу*» состоит в заповедях. Очевидно, что когда он будет иметь укоренение в делах, тогда получит совершенство посредством добродетелей. Поистине, «*по образу Его и по подобию*»¹¹⁰ слово связало с добродетелями. А первым удостоверением образа и первым

¹⁰⁶ Мал. 3, 6.

¹⁰⁷ Быт. 1, 26.

¹⁰⁸ Мы не находим в доступных нам лексикографических материалах существительного τὸ οἴστρον в среднем роде; вероятно, этот гапакс является вариацией существительного ὁ οἴστρος «жало насекомого; (в переносном значении) вожделение, похоть, безумное желание».

¹⁰⁹ 2 Тим. 3, 8.

¹¹⁰ Быт. 1, 26.

τοῦ «κατ'εἰκόνα» σημείον ἢ κατὰ πάντων αὐτῶ δοθεῖσα τιμὴ καὶ ἡγεμονία. Τοῦτο αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρμηνεύει, εἰπὼν γάρ· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὀμοίωσιν», καὶ βουληθεὶς δεῖξαι ἐν τίνι αὐτὸν κατ'εἰκόνα ποιεῖ, εὐθέως ἐπήγαγεν· «Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς», ὃ ἐστὶν ἡγεμονία.

195 26. Ἐπιγράφη τὸ «κατ'εἰκόνα» καὶ σὺ εἰς τὴν ἡμετέραν φύσιν; Μιαίνη τὸ ὀμοίωμα; Ἐν τῷ οὖν ἄρχειν τῶν ἀπάντων τὸν ἄνθρωπον εἰκὼν θεοῦ· | «Ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων καὶ πάσης τῆς γῆς».

P 49vb

200 27. Ἀλλ'ἴσως ἐρεῖ ὁ ἀκροατής· «Καὶ ποῦ τὸ “κατ'εἰκόνα”; Διὰ τί μὴ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἀνθρώπῳ; Εἰ ἤμεν ἄρχοντες τῶν ἀπάντων καὶ τῶν θηρίων, λέων ἐπεβούλευσε τῇ εἰκόνι ἢ ἄρκος ἐπήρχετο ἢ πάρδαλις ἢ ὄς ἄγριος ἢ τὰ ἄλλα τὰ μικρότερα; Εἰ ἤμεν ἄρχοντες, μὴ δράκων ἔδακνε, ὃν ἔλαβεν ἄρχοντα, μὴ ἔχις ἢ σκορπίος ἔπληττεν, μὴ θηρίον τι πονηρὸν ἐπεβούλευσε τῇ εἰκόνι. Πολεμούμεθα ὑπὸ πάντων». Ἀλλὰ σὺ μὴ ζῆτει τὸν τῆς εἰκόνας ὄρον μετὰ τὴν παραβάσιν, ἀλλὰ ζῆτει αὐτῆς τὴν κατάστασιν τὴν πρὸ τῆς παραβάσεως.

191 Gen. 1, 26 192–193 Gen. 1, 26 193–196 cf. Severianus Gabalensis, De mundi creatione, or. V, 4, PG 56, 475 193 Gen. 1, 26 194–196 Gen. 1, 26 197 Gen. 1, 26 198 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 179, 10–11 198–200 Gen. 1, 26 201 Gen. 1, 26 202–206 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et responsiones, § 181, 1–3

признаком этого «по образу»¹¹¹ является данная ему честь и власть над всеми¹¹². Это объясняет и сам Бог, ведь сказав: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию»¹¹³ — и желая показать, в чем Он создает его «по образу», Он тотчас прибавил: «И да владеют они рыбами морскими и птицами небесными, зверями и животными и всей землей»¹¹⁴, что и есть власть¹¹⁵.

26. Неужели и ты приписываешь «по образу» нашей природе? Неужели ты порочишь подобие? Ведь именно в том, что человек властвует надо всем, и состоит образ Божий: «Да владеют они рыбами морскими, птицами, зверями и всей землей».

27. Но, возможно, слушатель скажет: «И где же это “по образу”?» Почему же не все подчиняется человеку? Если бы мы были правителями надо всем и над зверями, то разве лев нападал бы на образ [Божий], разве набрасывался бы медведь, или рысь, или вепрь, или другие животные поменьше? Если бы мы были правителями, то змея не кусала бы того, кто поставлен над ней правителем, не жалила бы ни гадюка, ни скорпион и никакой злой зверь не нападал бы на образ [Божий]. А против нас враждуют все!» Но ты не ищи меру образа после преступления [Адама], а ищи его нормальное состояние до преступления.

¹¹¹ Быт. 1, 26.

¹¹² Ср. Севериан Гавальский. Изъяснение, что образ, состоявший в подобии Божиим, первый человек утратил преслушанием, 1 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 845: «Вы, по крайней мере более усердные из слушателей, помните, конечно, что мы начали говорить о том, что выражение “по образу” указывает преимущественно на господство человека и на его власть над всеми»).

¹¹³ Быт. 1, 26.

¹¹⁴ Быт. 1, 26.

¹¹⁵ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира, беседа 5, 4 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 788: «Далее, в чем образ? Во власти. “Да обладают рыбами морскими, и птицами небесными, и зверями, и гады, и скотами, и всею землею” (Быт. 1, 26). Какая последовательность у Бога! Какая точность в словах! “Да обладают рыбами морскими”»).

28. Ὅτε μήπω παρέβη ὁ Ἀδάμ, ἤγαγεν ὁ θεὸς πάντα τὰ κτήνη | καὶ πάντα D 2r
 τὰ θηρία, καὶ ὀνόματα πάσιν ἐπέθηκεν, ὡς οἰκοδεσπότης τοῖς ἑαυτοῦ οἰκέταις.
 210 Παρῆν ὁ λέων, ὑποσαίνων τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην· παρῆν τὰ θηρία, ὑποκύπτοντα
 τὴν κεφαλὴν τῷ ἑαυτῶν | ἄρχοντι· παρῆν πάντα τὰ ἔρπετά, βλέποντα καὶ P 50ra
 τιμῶντα τοῦ θεοῦ τὴν εἰκόνα. Ὡσπερ ἡμεῖς κἄν μὴ παρῆ βασιλεύς, τιμῶμεν
 τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως· οὕτως καὶ ἡ κτίσις, μὴ ὀρώσα τὸν ἀόρατον, τὸν
 κατ'εἰκόνα γενόμενον ἐτίμα. Ἦδεῖτο αὐτὸν τὸ ὕδωρ καὶ ἐνετρέπετο, ἤδεῖτο
 215 αὐτὸν πῦρ καὶ ἐνετρέπετο καὶ αἰσχύνετο· ἐγνώριζεν αὐτὸν πάντα τὰ θηρία
 καὶ τὴν τιμὴν ἀπένεμεν.
 29. Ὅτε δὲ παρεχάραξεν ὁ ἐν εἰκόνι θεοῦ γενόμενος τὴν ἑαυτοῦ ἀξίαν καὶ
 ἐπιλαθόμενος τῆς ἑαυτοῦ τιμῆς ἀπώλεσε τὸ πρωτότυπον κάλλος τῆς δημιουργ-
 220 γίας, ἑαυτὸν ἐποίησεν ὅμοιον τοῖς δεσποζομένοις. «Ἄνθρωπος γὰρ ἐν τιμῇ ὧν
 οὐ συνῆκε, παρασυμβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς».
 Ὅτε ἐξωλίσθησε τῆς εἰκόνας καὶ πρὸς τὴν τῶν ἀλόγων ὁμοιότητα κατηρέχθη,

208–209 cf. *Severianus Gabalensis*, De mundi creatione, or. V, 7, PG 56, 480 ||
 cf. Gen. 2, 19 **212–214** *Hadrianus papa*. Epistula ad Carolum imperatorem, MGH
 1899. S. 25, l. 27–30: Item sancti Seueriani Gabalanensis episcopi de homilia quae in sabbato
 dicta est, Ad imaginem et similitudinem, inter cetera: Et sicut nos, si non adest imperator,
 honoramus imaginem imperatoris, sic et creatura et non videns inuisibilem, qui ad imaginem
 factus est, honorabat, etc. **214–216** cf. Ps. 113, 5 **217–220** cf. *Severianus Gabalensis*,
 In Genesim sermo 2, PG 56, 522 **219–220** Ps. 48, 13.21

211 ἑαυτῶν· πάντων D || βλέποντα + τὸν ἔρποντα D **212** τοῦ — εἰκόνα: τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα D ||
 κἄν: καὶ D || παρῆ: παρῆν D **213** μὴ < D **214** τὸν² < D || κατ'εἰκόνα γενόμενον D:
 qui ad imaginem factus est *lat.*, κατ'εἰκόνα θεοῦ P || Ἦδεῖτο scripsi: αἰδεῖτο P, αἰδεῖτω D ||
 ἤδεῖτο scripsi: αἰδεῖτο D **214–216** ἤδεῖτο — ἀπένεμεν D: < P **220** παρασυμβλήθη:
 παρεσυμβλήθη D **221** Ὅτε: ἄτε D || κατηρέχθη: κατηνέρχθη D

28. До того как Адам совершил преступление, Бог привел к нему всех диких зверей и всех животных, и тот дал им всем имена¹¹⁶, словно хозяин дома своим домашним¹¹⁷. Там стоял лев и ластился к своему хозяину, там стояли звери, склоняя головы перед своим правителем¹¹⁸, были там и все пресмыкающиеся, взирая и воздавая почтение образу Божию. И как мы в отсутствие царя почитаем царское изображение, так и творение, не видя Невидимого, воздавало честь тому, кто произошел «по [Его] образу»¹¹⁹. Вода благоговела перед ним и уважала его, огонь благоговел перед ним и держался с почитательностью и стыдливостью¹²⁰, все животные узнавали его и воздавали ему честь.

29. Но когда тот, кто произошел по образу Божию, унизил свое достоинство и, забыв о своей чести, уничтожил первозданную красоту творения, тогда сделал себя равным с теми, кто был ему подвластен. «Ибо человек, в чести сый, не разуме, приложися скотом несмысленным и уподобися им»¹²¹. Когда же он истребил образ и низвергся к подобию с бессловесными,

¹¹⁶ Ср. Быт. 2, 19.

¹¹⁷ Ср. Севериан Гавальский. О сотворении мира. Беседа 5, 7 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 794: «Приведе я, — говорит Писание, — ко Адаму видети, что наречет я. И всяко, еже нарече Адам, сие имя ему» (Быт. 2, 19). Смотри. Так как Бог сотворил человека по образу Своему, Он пожелал явно представить и его достоинство и поистине показать, что он носит образ премудрости»).

¹¹⁸ Своим правителем: правителем всех Д.

¹¹⁹ Быт. 1, 26.

¹²⁰ Ср. Пс. 113, 5.

¹²¹ Пс. 48, 13.21. Ср. Севериан Гавальский. Изъяснение, что образ, состоявший в подобии Божиим, первый человек утратил преслушанием, 1 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. 1900. С. 845: «Но необходимо показать, братие, необходимо уяснить себе, как человек, удостоенный большей чести пред всеми созданиями Божиими, мог ниспасть от высшей и первообразной красоты Божественного происхождения до состояния бессловесных, до уподобления им. Будучи по своему началу образом человеколюбивого Бога, человек омрачил себя пороками, ослабил преступлениями и воистину «сравнялся с несмысленными скотами и уподобился им» (Пс. 48, 21)).

εικότως αὐτοῦ καὶ τὰ ἄλογα ὡς ὁμοίου κατεφρόνησαν. Οὐδὲν γάρ, ἀδελφοί, τὸ ὅμοιον αἰδεῖται, ἀλλ' ἢ ἄρα τιμᾶ τὸν ὑπερέχοντα, ἐκεῖνον φοβεῖται, ἐκεῖνο δουλεύει, ἐκεῖνου τοῖς ἔχουσιν ὑποκύπτει, ἐκεῖνου τὸν θυμὸν ἐρυθριᾶ.

225 30. Ἔως τοίνυν | Ἀδὰμ ἐφύλαττε τὸν χαρακτηῖρα τῆς θείας εἰκόνας, ἐφοβεῖτο P 50rb

αὐτὸν τὰ θηρία καὶ αἰεὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ὡσπερ εἰς δεσπότην ἤρχοντο. Καὶ ὡσπερ νῦν κύων ἄγριος μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις, ἡμερος δὲ τοῖς ἰδίοις, οὕτως τὰ μὲν θηρία, ἕως μὲν ἐδέσποζεν ἔχων τὴν εἰκόνα, καὶ ὑπέσαιεν αὐτὸν καὶ ἔτρεμεν αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν καὶ τὸ δεσποτικὸν ἠδεδεῖτο πρόσωπον, ὡς εἰκόνα θεοῦ.

230 Ὅτε μὲν ἐξωλίσθησεν, κατεπατήθη λοιπὸν ὑπὸ τῶν ἀλόγων καὶ διεπτύσθη.

31. Ὡς εἰ παρέμενον ἐν τῷ ἀρχαίῳ ἀξιώματι, παρέμενον ἂν τὰ ἄλογα ἐν τῇ οἰκείᾳ ὑποταγῇ. Καὶ εἰς τοῦτο ὁ μαρτυρῶν μὴ νομισθῆ πιθανὸς εἶναι καὶ σεσοφισμένος ὁ λόγος· μὴ ἐπειδὴ τὰ παρελθόντα ἄλογα, νομισθῶμεν ἀπλῶς καταστοχάζεσθαι τῶν πραγμάτων.

235 32. Ἄλλ' εἰ θέλεις μαθεῖν, ὅτι εἰ ἐνέμενον ἐν τῇ ὑπακοῇ, πάντα τῷ αὐτῷ P 50va

ὑπετάττετο, λάβε μοι ἐνέχυρα τοὺς ἀγίους τῆς ἀποδείξεως. | Κατώρθωσε Δανιὴλ

τὴν εὐσέβειαν, καὶ λέοντες ὑπέσαινον· εἶδον γὰρ ἀνασταθέντα τὸν χαρακτηῖρα. Κατώρθωσαν οἱ περὶ Ἀνανίαν, καὶ τὸ πῦρ ὑπέστρωσε τὰ νῶτα καὶ ἡ μὲν καιο-

240 μένη φλόξ ἔστειλε τὴν ἐνέργειαν, εἶδε <δὲ> τὴν εὐσέβειαν καὶ ἐτίμησεν. Ἐρω-
τήσωμεν καὶ ἡμεῖς τὸ πῦρ, μιμησάμενοι τὴν τοῦ Δαυὶδ φωνήν· «Τί ἔστιν σοι, τὸ πῦρ, ὅτι ἀπέφυγες· καὶ σοί, ἡ φλόξ, ὅτι ἐστράφης εἰς τὰ ὀπίσω;» Ἀποκριθήσεται γὰρ ἡμῖν ἀκολούθως τὸ πῦρ, ὅτι «ἀπὸ πρῶσπου κυρίου ἐφυγον». Πρόσωπον

225–229 cf. *Ps.-Caesarius*, *Quaestiones et responsiones*, § 182, 1–3 236–237 cf. *Dan.* 6, 18 (LXX) 238–239 cf. *Dan.* 3, 49–50 (LXX) 241–242 cf. *Ps.* 113, 5 242 cf. *Ps.* 113, 7 242–243 *Ps.* 113, 7

222 γάρ: οὖν D 223 ἐκεῖνο: ἐκεῖνον D 224 ἐκεῖνου¹ D: ἐκεῖνο P 225 Ἀδὰμ ἐφύλαττε ~ D 226 καί² — ἤρχοντο: ὡς πρὸς δεσπότην D 227 νῦν < D 228 μὲν¹ < D || ὑπέσαιεν: ὑπέσαινον D 229 ἔτρεμεν: ἔτρεμον D || ἠδεδεῖτο scripsi: αἰδεῖτο P, αἰδοῦντο D 230 μὲν: μέντοι D 231 παρέμενον² D: παρέμενον P || ἂν < D 235 Ἄλλ' D < P || εἰ² D < P || ἐν < D 236 ὑπετάττετο D: ὑποτέτακται P || λάβε μοι: λάβοι μὲν D || ἐνέχυρα — ἀποδείξεως: ἐνέχυρα ὑποδείξεως τοὺς ἀγίους D 238 Ἀνανίαν + καὶ Μισαήλ D || μὲν < D 239 εἶδε — εὐσέβειαν < D || δὲ supplevi: < P 242 ἡμῖν: ἡμᾶς D

тогда естественно, что бессловесные стали презирать его, как равного. Ибо ни у кого, братья, нет благоговения к равному, а с почтением относятся только к тому, кто занимает более высокое положение, только его боятся, только ему служат, только ему кланяются в ноги, только его гнева страшатся.

30. Итак, пока Адам сохранял черты образа Божия, звери боялись его и всегда приходили к нему, и приходили как к хозяину. И как теперь бывает, что собака зла с чужими, а со своими спокойна, так и звери, пока над ними властвовал тот, кто имел образ [Божий], ласкались к нему, трепетали перед его властью и благоговели перед его владычным лицом, как перед образом Божиим. А когда он уничтожил его, тогда в конце концов был попран и отвергнут даже бессловесными.

31. А если бы он пребыл в древнем достоинстве, то и бессловесные остались бы в его подчинении. Впрочем, никто пусть не считает, что речи, свидетельствующие об этом, — лишь предположение или вымысел. Пусть никто не думает, что из-за того, что прошлое не говорит, мы просто гадаем о событиях.

32. Но если ты хочешь убедиться в том, что если бы [человек] пребыл в повиновении, то всё повиновалось бы ему, я приведу тебе в свидетели святых для удостоверения этого. Даниил отличился благочестием — и львы были ласковы с ним¹²², ибо они увидели воспрянувшие черты [образа Божия]. Отличился и сподвижник Анании — и огонь отвернулся от них, а языки пламени, хотя и производили действие, однако увидели благочестие и почтили его¹²³. Давайте и мы спросим у огня, подражая голосу Давида: «*Что с тобой, огонь, что ты побегал? И с тобой, пламя, что ты обратилось вспять?*»¹²⁴ Огонь ответит нам соответственно: «*Я убежал от лица Господня*»¹²⁵. Ибо праведники —

¹²² Ср. Дан. 6, 18.

¹²³ Ср. Дан. 3, 49–50. 124.

¹²⁴ Ср. Пс. 113, 5.

¹²⁵ Ср. Пс. 113, 7. 125.

γὰρ κυρίου οἱ δίκαιοι, ἡ εἰκὼν τῆς ἀληθείας· τούτοις ὑπέστρωσε τὰ νῶτα
 τὸ πῦρ. Καὶ ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐ μετέβαλε τὴν φύσιν, ἀλλ' αὐτοὺς τοὺς ἔχοντας
 245 τὸν χαρακτήρα τῆς εὐσεβείας διεφύλαξεν, ἠδέσθη ἔσω τὸν δεσπότην, ἔξω δὲ
 ἔξεληθὼν τοὺς Χαλδαίους κατέφαγεν. Καὶ τοὺς μὲν μάρτυρας ἡ φλόξ ἔνδον | P 50vb
 ἀκεραίους ἐφύλαξεν, τοὺς δὲ Χαλδαίους προελθοῦσα ὀξέως προσελάβετο, ἵνα
 | δείξῃ, ὅτι οὐ τὴν φύσιν μετέβαλεν, ἀλλὰ τὴν εὐσέβειαν ἐτίμησεν. D 2v

33. Καὶ ὄρα τὸ θαυμαστόν· ἐπειδὴ, ὡς ἔφθην εἰπὼν πολλάκις ἐν ἡμῖν, τὸ
 250 πῦρ ἐκ δύο δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν συγκεκράται, ἀπὸ τῆς καυστικῆς καὶ
 φωτιστικῆς (τὸ γὰρ πῦρ, ὡς ἴσμεν ἅπαντες, καὶ καίει καὶ φωτίζει), μερίζει
 τὸ πῦρ τὴν ἐνέργειαν. Ἐτῆρει μὲν τοῖς ἀγίοις τὸ φῶς· «Φῶς γὰρ ἀγίοις διὰ
 παντός», ἀπονέμει δὲ τοῖς ἀσεβέσι τὴν φλόγα· «Πεσοῦνται γὰρ εἰς αὐτοὺς
 ἀνθρακες πυρός, ἐν πυρὶ καταβαλεῖς αὐτούς».

255 34. Ὡ τῆς θείας χάριτος· ὅσα δύναται. Τέμνει τὸ πῦρ εἰς φλόγα καὶ φῶς·
 καὶ τὸ μὲν φῶς τοῖς δίκαιοις περιέθηκεν, τὴν δὲ φλόγα τοῖς ἀσεβέσιν ἐπαφῆκε.
 Καὶ τότε, ὡς ἀληθῶς, ἐπλήρωσε τὰ ὑπὸ τοῦ Δαυὶδ εἰρημένα· «Φωνὴ κυρίου,
 διακόπτοντος φλόγα πυρός». | Ὁρᾷς, ἀδελφέ, ὅτι ἡ κτίσις τὸν χαρακτήρα P 51ra
 τὸν βασιλικὸν αἰδεῖται; Ἡ θάλασσα πόσους κατεπόντισεν; Καὶ εἶδε Μωϋσέα
 260 καὶ ἐσχίσθη. Ἐκεῖνοι γὰρ ἀνάξιοι ἦσαν τῆς ξένης διαβάσεως· οὐ γὰρ διὰ δι-
 καιοπραγίαν εἰσῆλθον εἰς θάλασσαν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίαν.
 Καὶ ὅτι ἀνάξιοι ὄντες εἰσῆλθον, μαρτυρεῖ Δαυὶδ, λέγων· «Καὶ παρεπίκρανον
 ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυσθρᾷ θαλάσῃ». Ὁρᾷς τὴν θάλασσαν μαινομένην

244–247 cf. Dan. 3, 47–48 (LXX) 249–251 cf. Ps.-Caesarius, Quaestiones et respon-
 siones, § 205, 6 252–253 Prov. 13, 9 253–254 Ps. 139, 11 257–258 Ps. 28, 7
 259–260 cf. Ex. 14 262–263 Ps. 105, 7

246 ἡ < D 247 ἐφύλαξεν: διεφύλαξεν D || προελθοῦσα scripsi: προσελθοῦσα P, προσελ-
 θῶν D || προσελάβετο: προσελάβετο D 249 πολλάκις — ἡμῖν < D 249–250 τὸ² —
 συγκεκράται: ἐκ δύο δυνάμεων καὶ ἐνεργειῶν συγκεκράσθαι τὸ πῦρ D 251 ὡς < D ||
 ἅπαντες + ὅτι D 252 ἀγίοις²: δίκαιοις D 254 ἐν: καὶ praem. D 255 ὅσα: πόσα D ||
 εἰς: τὴν D || καὶ φῶς < D 258 διακόπτοντος: διακόπτον D 259 Μωϋσέα: Μωσέα D
 262 εἰσῆλθον < D 263 ἀναβαίνοντες: αὐτὸν D

это «лицо Господне»¹²⁶, образ Истины; это от них отворачивается огонь. И чтобы показать, что он не природу свою изменяет, а оберегает тех, кто имеет черты благочестия, он внутри [печи] благоговеет перед Владыкой, а вырвавшись наружу, пожирает халдеев. Внутри [печи] пламя оставило мучеников невредимыми, а выйдя наружу, тотчас устремилось на халдеев¹²⁷, дабы показать, что оно не природу [свою] изменяет, а оказывает уважение благочестию.

33. И посмотри на удивительную вещь: я часто говорил вам в беседах, что огонь сосредотачивает в себе две силы и [два] действия, воспаляющее и освещающее (ибо огонь, как мы все знаем, и жжет, и освещает), но здесь огонь разделяет свое действие. Для святых он оставляет свет, ибо «[Бог —] свет святым во век»¹²⁸, а нечестивым уготовляет пламя, ибо «падут на них раскаленные угли, в огонь Ты ввергнешь их»¹²⁹.

34. О Божественная благодать! Сколь много она сильна сделать! Она рассекает огонь на пламя и на свет; и свет она отделяет для святых, а пламя оставляет для нечестивых. И тем самым она поистине исполнила сказанное Давидом: «Глас Господа, разделяющего язык огня»¹³⁰. Видишь, брате, что творение благоговеет перед царскими чертами? Скольких людей поглотило море! Моисея же оно увидело и расступилось¹³¹. Действительно, они¹³² были недостойны чудесной переправы и вошли внутрь моря не ради своих добрых дел, а по человеколюбию Божию. А о том, что они вошли [в море] будучи недостойными, свидетельствует Давид, говоря: «И огорчили они [Тебя], входя в Красное море»¹³³. Видишь, как море неистовствует,

¹²⁶ Ср. Пс. 113, 7.

¹²⁸ Притч. 13, 9.

¹³⁰ Пс. 28, 7.

¹³² Т. е. евреи.

¹³³ Пс. 105, 7.

¹²⁷ Ср. Дан. 3, 47–48.

¹²⁹ Пс. 139, 11.

¹³¹ Ср. Исх. 14.

καὶ αἰδομένην τὸν νομοθέτην· Ὑπέστρωσε τὰ νῶτα τῷ Μωϋσῆ, ἐπειδὴ φίλος
 265 ἦν τοῦ δεσπότου· «Ἐλάλησεν, φησί, ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν», ὡσεὶ τις λαλεῖ
 φίλος πρὸς ἑαυτοῦ φίλον.

35. Βλέπε τὴν θάλασσαν ἡρεμοῦσαν, βλέπε τοὺς πλέοντας ἡσυχάζοντας,
 βλέπε τὸ πῦρ ἡρεμοῦν. Ἔγχυσον, εἰ βούλη, καὶ τοῖς ποταμοῖς καὶ ὄρα τῆς
 ἀληθείας πανταχόθεν λάμπουσαν τὴν ἀπόδειξιν.

270 36. Εἶδεν ὁ ποταμὸς Ἰορδάνης Ἰησοῦν φέροντα τὴν εἰκόνα τοῦ σωτήρος καὶ
 ἰδὼν τὸν τρόπον καὶ τὴν προσηγορίαν ἔσχισεν ἑαυτὸν καὶ ἐπὶ τῆς | ξηρᾶς ἔδωκε
 τὴν διάβασιν. Καὶ οὐ ταῦτα μόνον δεῖκνυται τῷ ἀνθρώπῳ ὑποτετάχθαι. Εἰ γὰρ
 ἐνέμεινε τῇ εἰκόνι, καὶ ὁ ἥλιος αὐτῷ ὑπετάσσετο καὶ ἡ σελήνη αὐτῷ ἐδούλευ-
 εν. Καὶ τούτου μάρτυς ἡ πείρα, ἀληθεύει ἡ γραφή· Ἰησοῦς γὰρ ἄνθρωπος, ἐν
 275 ἀρετῇ κατορθώσας τὸν χαρακτήρα, βοᾷ μετὰ παρρησίας· «Στήτω ὁ ἥλιος κατὰ
 Γαβαώθ», καὶ εὐθέως ἔστησε φωνὴ ἀνθρώπου τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν.

P 51rb

37. Ὁμοίως, ἀδελφοί, νῦν ὅφεις καὶ σκορπίοι καὶ δράκοντες ἐπιβουλεύουσιν,
 οὐ τὴν φύσιν μισοῦντες, ἀλλὰ τὴν παράβασιν στηλιτεύοντες. Κατόρθωσον τὴν
 ἀρετὴν καὶ πατεῖς ταῦτα. Καὶ λέγει πρὸς σέ ὁ ψαλμὸς· «Ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βα-
 280 σιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα». Ὁμοίως, ἀδελφοί,
 εἰσελθόντα ποτὲ τὸν μακάριον Παῦλον εἰς τὴν νῆσον τῶν βαρβάρων ὁ θεὸς
 βουληθεὶς διὰ σημείου δεῖξαι τοῖς ἀγνοοῦσιν ὠκονόμησεν ἔχιδναν ἐξεληθοῦσαν
 τῶν φρυγάνων ἐνάφασθαι | τῆς δεξιᾶς τοῦ ἀγίου καὶ μηδὲν ἀδικῆσαι, ἵνα ἐξ
 αὐτῆς μάθωσι τῆς πείρας τὴν δύναμιν τῆς ἀρετῆς τῶν ἁγίων.

P 51va

265 Ex. 4, 30; Lev. 4, 1 270–272 cf. Jos. 3, 9–17 270–276 cf. Ps.-Caesarius,
 Quaestiones et responsiones, § 183, 10–15 275–276 Jos. 10, 12 279 cf. Luc. 10, 19
 279–280 Ps. 90, 13 281–283 cf. Ac. 28, 3–6

264–265 ἐπειδὴ — Μωϋσῆν D: < P 265 ὡσεὶ τις D: ὡς P 266 ἑαυτοῦ D: < P
 268 ἡρεμοῦν D: ἡρεμοῦντα P || Ἔγχυσον: ἔγχυμσον P || τοῖς ποταμοῖς: τοὺς ποταμούς D
 272 οὐ: ὡς D || ὑποτετάχθαι: ὑποτετάχται D 273–274 ὑπετάσσετο: ὑπετάττετο D ||
 ἐδούλευεν: ἐδούλευσεν D 274 τούτου: τούτων D 275 βοᾷ — παρρησίας: μετὰ παρρη-
 σίας εἶπεν D || ὁ < D 275–276 κατὰ Γαβαώθ D: < P 276 καὶ — μέγαν D: καὶ
 φωνὴ ἀνθρώπου ἔστησε τὸν ἥλιον P 281 εἰς — νῆσον: ἐν τῇ νήσῳ D || νῆσον: νίσσον P
 282 διὰ: post verbum des. D

но перед законодателем благоговеет? Оно повернулось вспять перед Моисеем, потому что тот был другом Владыки: «Говорил, — сказано, — Бог с Моисеем»¹³⁴, как, бывает, друг говорит со своим другом.

35. Посмотри, что спокойно море; посмотри, спокойны плывущие; посмотри, спокоен и огонь! Склонись, если желаешь, и к рекам и узри, что доказательство истины сияет отовсюду.

36. Река Иордан увидела, что Иисус¹³⁵ несет образ Спасителя и, видя его образ жизни и его имя, разделила себя надвое и дала ему пройти посуху¹³⁶. Впрочем, есть свидетельства того, что не только эти вещи подчиняются человеку. Ведь если бы он сохранил образ, то и солнце бы повиновалось, и луна бы служила ему. Свидетельством тому является опыт; истинно Писание, ибо Иисус, человек, исправивший черты [образа Божия] посредством добродетели, восклицает с дерзновением: «*Да встанет солнце против Гаваофа!*»¹³⁷ И тотчас голос человека остановил великое светило¹³⁸.

37. Подобным образом, братья, ныне змеи, скорпионы и гадюки нападают не потому, что ненавидят природу, а потому, что обличают преступление [Адама]. Отличись в добродетели — и будешь попирать их¹³⁹. Это к тебе обращается псалом: «*На аспида и василиска ты наступишь, затопчешь льва и змею*»¹⁴⁰. Подобным образом, братья, когда Бог пожелал с помощью знамения указать заблуждающимся на Павла, сошедшего на остров варваров, тогда устроил так, что из хвороста выползла гадюка и ужалила святого за правую руку, однако не причинила никакого вреда¹⁴¹, дабы [все] из самого опыта узнали силу добродетели святых.

¹³⁴ Исх. 4, 30; Лев. 4, 1.

¹³⁵ Т.е. Иисус Навин (ср. Нав. 3, 9–17).

¹³⁶ Ср. Нав. 3, 9–17.

¹³⁷ Нав. 10, 12.

¹³⁸ И тотчас голос человека остановил великое светило D: и голос человека остановил солнце P.

¹³⁹ Ср. Лк. 10, 19.

¹⁴⁰ Пс. 90, 13.

¹⁴¹ Ср. Деян. 28, 3–6.

- 285 38. Διὰ τί πάλιν ἔδακε τὸν Παῦλον ἔχιδνα, τὸν δὲ Δανιήλ λέοντες οὐκ ἔδα-
κον; Ἄλλ' ἐκεῖ μὲν ὁμολογουμένως, ὅτι εἰς ὄλεθρον ἐδώθη Δανιήλ, ἐνταῦθα δὲ
εἰ μὴ ἐφάνη τὸ θηρίον καὶ ἔδακεν, οὐκ ἐδείκνυτο ἡ τοῦ πιστοῦ κήρυκος ἀξία.
Διὰ τοῦτο ἤψατο μὲν τῆς χειρὸς ἡ ἔχιδνα, ὁ δὲ ἅγιος οὐδὲν ἀειδὲς ἔπαθεν, ἵνα
δείξῃ, ὅτι τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ οὐδὲν ὄλως ἀδικεῖν οὐδὲ βλάπτειν δυνήσεται.
- 290 Ὅρᾳς, ὅτι εἰ ἔμεινεν ἐν τῇ εἰκόνι, ἅπανα ἡ κτίσις ὑποτεταγμένη ἦν αὐτῷ;
39. Ἄλλ' ὅταν ἀκούῃ ταῦτα Ἰουδαῖος, ὁ ἐχθρὸς τῆς ἐκκλησίας, ὁ τῆς πα-
λαιᾶς σύντροφος· «Ὅρᾳς, ὅπως οἱ τοῦ νόμου κήρυκες ἐπάτησαν πῦρ, φησίν,
πῶς Δανιήλ ἐνίκησε λέοντας, πῶς οἱ τρεῖς παῖδες ἐπάτησαν φλόγα πυρός; Διὰ
τί μὴ καὶ οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ περιεγέγοντο ὁμοίως τοῖς μάρτυσι τοῦ P 51vb
- 295 νόμου;»
40. Ὁ γὰρ ἐχθρὸς, ἀδελφοί, οὐ ζητεῖ τὴν ἐκ τῶν λόγων ὠφέλειαν, ἀλλὰ
λαβεῖν τινα κατὰ τοῦ λέγοντος, εὐρεῖν καὶ ἐπινοῆσαι τι κατὰ τῆς ἀληθείας. Ἐὰν
ἢ Ἰουδαῖος, ἢ ἄλλος τις ἐχθρὸς εὐθέως ἐρεῖ· «Πολλὴ ὑπεροχὴ τῶν δικαίων τῶν
ἀρχαίων πρὸς τοὺς μάρτυρας τοῦ Χριστοῦ. Τούτους μὲν γὰρ θῆρες ἀνήλωσαν
καὶ βασιλεῖς ἐξήτασαν καὶ θάλασσα κατεπόντισε καὶ ποταμοὶ κατέπιον, τοὺς
300 δὲ τῆς παλαιᾶς διαθήκης μάρτυρας πᾶσα ἡ κτίσις ἠδέσθη».
41. Οὐκοῦν, ἀδελφοί, εἰ ἀπὸ <τοῦ> τοὺς μάρτυρας παραδίδοσθαι ταῖς θλι-
ψεσιν κατηγοροῦσιν ἀσθένειαν τοῦ δεσπότη, εἴπωμεν πρὸς αὐτούς· «Καὶ εἰ δι' ἀ-
σθένειαν τοῦ Χριστοῦ παρεδώθησαν οἱ μάρτυρες, οὐ παιδεύη κατὰ τὸν σὸν ὄρον
305 <...> δι' ἀσθένειαν τοῦ Χριστοῦ; Οἱ Μακκαβαῖοι τῆς παλαιᾶς διαθήκης εἰσίν. Εἰ
δι' ἀσθένειαν τοῦ Χριστοῦ | καθηρέθησαν ὑπὸ τῶν τὴν ἐκκλησίαν διωκόντων καὶ οἱ P 52ra
μάρτυρες <...> ἀνηροῦντο, πῶς καθηρεῖτο τὰ θυσιαστήρια, πῶς δὲ καὶ προφῆται

285 cf. Ac. 28, 3 285–286 cf. Dan. 6, 18 (LXX) 288 cf. Ac. 28, 3–6 293 cf. Dan. 6, 18 (LXX) || cf. Dan. 3, 92 (LXX)

291 παλαιᾶς: coniecti: πάλαι ὡς P D 299 ἀνήλωσαν scripsi: ἀναλώσαν P 301–302 πᾶσα — μάρτυρας bis repetit P 302 τοῦ supplevi: < P 305 <...>: lacunam supposui 307 <...>: lacunam supposui ἀνηροῦντο: ἀναιροῦντο P || καθηρεῖτο: scripsi, καθαίρει P || καὶ bis P

38. И напротив, почему гадюка Павла ужалила¹⁴², а Даниила львы не укусили¹⁴³? Но там всем было понятно, что Даниил предан на погибель, а здесь если бы животное не выползло и не укусило, то достоинство верного проповедника не было бы явлено. Потому-то, с одной стороны, гадюка жалит в руку, а с другой стороны, со святым не случается ничего страшного¹⁴⁴, дабы показать, что образу Божию ничто не способно навредить или нанести ущерб. Видишь, если бы он пребыл в образе [Божием], то все творение было бы ему подчинено.

39. Но когда услышит это иудей, враг Церкви, приверженец [Церкви] ветхой, тогда скажет: «Видишь, как проповедники Закона попрали огонь, как Даниил победил львов¹⁴⁵, как три отрока попрали языки пламени¹⁴⁶? Почему же мученики за Христа не оставались невредимыми, подобно мученикам за Закон?»

40. Но враг, братья, ищет не пользы от слов, а лишь то, что можно применить против говорящего, [стараясь] выискать и выдумать что-нибудь против истины. Если иудей или какой-нибудь другой противник скажет так: «Древние праведники намного выше мучеников за Христа. Ибо этих и звери пожирали, и цари допрашивали, и море поглощало, и реки потопляли, а перед мучениками Ветхого Завета благоговело все творение!»

41. Итак, братья, если они станут пренебрегать немощью Владыки из-за того, что мученики предавались на муки, то мы скажем им: «Даже если по причине немощи Христовой мученики были преданы [на муки], то не учит ли тебя твое собственное определение? <...>¹⁴⁷ Если из-за немощи Христовой мученики были уничтожены теми, кто гнал Церковь, <...>¹⁴⁸ истреблялись, почему опустошены жертвенники, почему пророки

¹⁴² Ср. Деян. 28, 3.

¹⁴³ Ср. Дан. 6, 18.

¹⁴⁴ Ср. Деян. 28, 3–6.

¹⁴⁵ Ср. Дан. 6, 18.

¹⁴⁶ Ср. Дан. 3, 92.

¹⁴⁷ Место испорчено.

¹⁴⁸ Место испорчено.

310 ἀναιροῦνται καὶ ἀπεσφάγησαν; Λέγει γὰρ Ἡλίας· «Κύριε, τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχὴν μου». Καὶ εἰ δι' ἀσθένειαν τοῦ Χριστοῦ παρεδόθησαν οἱ μάρτυρες, ἀκαεῖνοι δι' ἀσθένειαν.

42. Ἀλλὰ μὴ γένοιτο ἀσθένειαν τῆς τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως καταψηφίσασθαι, δυνατὸς γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ μέγας ὁ κύριος ἡμῶν καὶ μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ. Ἡ αὐτὴ διατύπωσις καὶ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων καὶ ἐπὶ τῶν νέων, ὁ γὰρ αὐτὸς θεὸς
315 ὁ τὰ παλαιὰ καὶ τὰ νέα διατυπώσας. Οὐ τὰ μὲν ἀρχαῖα τοῦ πατρός, τὰ δὲ νέα τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ ἀκαεῖνα καὶ ταῦτα τῆς αὐτῆς εἰσι θεότητος καὶ τῆς αὐτῆς εἰσιν οἰκονομίας. Τί γὰρ φησὶν ὁ πατήρ; «Τὰ σὰ ἐμὰ ἐστὶν καὶ τὰ ἐμὰ σὰ ἐστὶν».

43. Ἐρρώσθησαν οἱ τρεῖς παῖδες ἐκ καμίνου, παρεδόθησαν διαφόροις
320 βασιανιστηρίοις οἱ Μακκαβαῖοι. Καὶ διὰ μὲν τῶν ῥυσθέντων ἐκ τῶν κινδύνων ἐδείκνυε τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν, διὰ δὲ τῶν τελειωθέντων ἐκήρυττε τῆς εὐσεβείας τὴν ἕνστασιν. Ὁμοίως καὶ τὰ νέα ἔστιν ἰδεῖν· ἐκαύθησαν οἱ μάρτυρες, ἀλλ' ἕτεροι διέφυγον μάρτυρες φλόγα.

P 52tb

44. Τὰ γενόμενα ἐπὶ τεσσάρων ἀγίων ἐπὶ δύο ἱστοριῶν ὁ θεὸς εἰς μίαν εὐαγγελικὴν παρθένον ἤγαγεν. Δανιὴλ αὐτὸς καὶ οἱ τρεῖς παῖδες μερίζονται
325 τὰ θαύματα, ὁ μὲν τοὺς λέοντας φιμώσας, οἱ δὲ τὸ πῦρ πεπατηκότες· μία δὲ κόρη, παρθένος εὐαγγελική, τῶν δύο ἀγίων τοὺς στεφάνους ἀνεδήσατο. Ἡ γὰρ ἀγία Θέκλα καὶ θήρας κατεπάτησε καὶ πυρὸς φλόγα ἔσβεσεν.

45. Πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι μάρτυρες ἐρρώσθησαν, ὁ δὲ ἅγιος Παῦλος μυρίου
330 μὲν ἀπωθήσατο κινδύνους, πάντας δὲ αὐτοὺς ἀπέφυγεν· πολλάκις παρεδόθη θανάτῳ καὶ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ ἐξήλατο τὸν ἑαυτῆς θεράποντα.

P 52va

308—310 I Reg. 19, 10.14; Rom. 11, 3 312 cf. II Cor. 12, 9 313 cf. Ps. 88, 9 ||
Ps. 146, 5 || Nah. 1, 3 317 Io. 17, 10 318 cf. Dan. 3, 19—94 (LXX) 318—319 cf.
II Mach. 6, 18—7, 42 325 cf. Dan. 6, 18 (LXX) || cf. Dan. 3, 92 (LXX)

318 Ἐρρώσθησαν: ἐρύσθησαν P 324 Δανιήλ: Δανὶλ P 326 τοὺς στεφάνους: τοῦστεφάνου P 328 ἐρρώσθησαν: ἐρύσθησαν P

были истреблены и убиты? Ведь Илия говорит: «Господи, они срыли жертвенники Твои и пророков Твоих убили, остался я один, и они ищут душу мою»¹⁴⁹. И если по причине немощи Христовой мученики были преданы [на муки], то и те тоже по причине немощи.

42. Но никто пусть не порочит немощь силы Христовой¹⁵⁰, ибо «силен Бог»¹⁵¹ наш, и «велик Господь наш»¹⁵², и «велика сила Его»¹⁵³! Одинаково устроена и древность, и настоящее время, ибо один и тот же Бог, устроивший древнее и новое. Нет такого, что древнее принадлежит Отцу, а новое — Сыну, но и первое, и второе принадлежит одному Божеству и одному Домостроительству. Ведь что говорит Отец? «[Все] Твое — Мое, и Мое — Твое»¹⁵⁴.

43. Три отрока спаслись из печи¹⁵⁵, а Маккавеи были преданы на разные истязания¹⁵⁶. На примере тех, кто избежал опасности, Он явил Свою силу, а на примере тех, кто был умерщвлен, Он проповедал о сопротивлении во имя благочестия. Подобным образом надлежит относиться и к недавним событиям: некоторые мученики были сожжены, а другие мученики были сохранены от пламени.

44. То, что произошло с четырьмя святыми из двух повествований, Бог соединил в одной евангельской деве. Даниил и трое юношей делят между собой чудеса: один укротил львов¹⁵⁷, а другие попрали огонь¹⁵⁸, тогда как одна девушка, евангельская дева, получила венцы сразу за два состязания. И действительно: св. Фекла и зверей попрали, и языки пламени погасила.

45. Были избавлены и многие другие мученики, а св. Павел избежал тысячи опасностей и во всех остался невредимым; его часто предавали на смерть, но сила Христова защищала Своего служителя: «Если по

¹⁴⁹ 1 Цар. 19, 10.14; Рим. 11, 3.

¹⁵¹ Ср. Пс. 88, 9.

¹⁵³ Наум 1, 3.

¹⁵⁵ Ср. Дан. 3, 19–94.

¹⁵⁷ Ср. Дан. 6, 18.

¹⁵⁰ Ср. 2 Кор. 12, 9.

¹⁵² Пс. 146, 5.

¹⁵⁴ Ин. 17, 10.

¹⁵⁶ Ср. 2 Мак. 6, 18 — 7, 42.

¹⁵⁸ Ср. Дан. 3, 92.

«Εἰ κατὰ ἄνθρωπον, φησί, ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ», καὶ πάλιν· «Καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω τὸ ὅσον ἐν ἀνθρώποις». Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς κηρύττει που λέγων· «Ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογία οὐδεὶς μοὶ συμπαρεγένετο, ἀλλὰ πάντες μὲ ἐγκατέλιπον, ὁ δὲ κύριος παρέστη καὶ ἐδυνάμωσέ με καὶ ἐρρύσατό με ἐκ
 335 στόματος λέοντος καὶ ῥύσεται με ἐκ παντὸς εἴδους πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν».

331 I Cor. 15, 32 331–332 I Cor. 15, 31 333–337 II Tim. 4, 16–18

334 ἐρρύσατό: ἐρύσατο P

[рассуждению] человеческому, — говорит он, — боролся со зверями в Ефесе»¹⁵⁹ — и еще: «Я каждый день умираю¹⁶⁰, если [судить] по-человечески». И опять он же в другом месте проповедует, говоря так: «При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили. Господь же предстал мне и укрепил меня, и я избавился из львиных челюстей. И Он избавит меня от всякого зла и сохранит для Своего Небесного Царства. Ему слава и держава во веки веков. Аминь»¹⁶¹.

¹⁵⁹ 1 Кор. 15, 32.

¹⁶⁰ 1 Кор. 15, 31.

¹⁶¹ 2 Тим. 4, 16–18.

БИБЛИОГРАФИЯ.

- Габидзашвили 2001 — *Габидзашვილი* Э. Арсений Икалтойский // ПЭ. Т. 3. С. 429–430. [*Cabidzashvili E. Arsenii Ikaltoiskii (Arsenius of Iqalto) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Tom 3. P. 429–430.*]
- Кекелидзе, Барамидзе 1969 — კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1969. [*Кекелидзе К., Барамидзе А. История древнегрузинской литературы. Тб., 1969.*]
- Aldama 1965 — *Repertorium pseudochrysostomicum / Ed. J. A. de Aldama. P., 1965 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10).*
- Carter 1983 — *Carter R. E. Codices chrysostomici graeci. V. Codicum Italiae pars prior. P., 1983 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes).*
- Catalogus codicum 1740 — *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae. P., 1740. T. 2.*
- Chenguélia 2011 — *Chenguélia D. Les témoignages choisis dans le Dogmatikon d'Arsen d'Iqaltho. Une traduction géorgienne de la Doctrina Patrum // Mus. 2011. Vol. 124. P. 59–75.*
- Datema 1988 — *Datema C. Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1988. Vol. 19. P. 107–115.*
- Datema 1989 — *Datema C. The Rôle of the Martyr in the Homilies of Severian of Gabala // Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixantecinquième anniversaire / Ed. A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, C. H. J. M. Kneepkens. Turnhout, 1989. P. 61–67 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 19).*
- Horst 1988 — *Horst J. Severianus van Gabala, "De sacrificiis Caini": Tekst, inleiding en vertaling. Amst., 1988 (Diss.).*
- Kim 2014 — *Kim S. Sévérien de Gabala dans les littératures arménienne et géorgienne. P., 2014 (Diss.).*
- Kim 2017a — *Kim S. Severian of Gabala as a Witness to Life at the Imperial Court in Fifth-Century Constantinople // Papers Presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. The Second Half of the Fourth Century — From the Fifth Century Onwards (Greek Writers) / Ed. by M. Vinzent // StP. 2017 Vol. 94 (в печати).*
- Kim 2017b — *Kim S. Un passage inédit du "De mundi creatione" (CPG 4194) de Sévérien de Gabala conservé dans sa version géorgienne (в печати).*

- Lafleur 2013 — *Lafleur D.* La Famille 13 dans l'évangile de Marc. Leiden — Boston, 2013 (New Testament Tools, Studies and Documents 41).
- Lucà 2003 — *Lucà S.* Su origine e datazione del Crypt. Bβ.VI (ff. 1—9) // Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio et l'Italia / A cura di L. Perria. R., 2003. P. 145—224 (Testi e Studi Bizantino-Neellenici 14).
- Martini, Bassi 1906a — *Martini E., Bassi D.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. Mediolani, 1906. T. 1.
- Martini, Bassi 1906b — *Martini E., Bassi D.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. Mediolani, 1906. T. 2.
- Omont 1886 — *Omont H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. P., 1886. Vol. 1.
- Oosterhuis-den Otter 2015 — *Oosterhuis-den Otter J.* Four Pseudo-Chrysostomian Homilies on Job (CPG 4564, BHG 939d-g): Transmission, Critical Edition, and Translation. Amst., 2015 (Diss.).
- Outtier 2001 — *Outtier B.* Le “Dogmatikon” d'Arsen d'Iqalto et ses modèles grecs // Mus. 2001. Vol. 114. P. 217—226.
- Perria 1983—1984 — *Perria L.* Il Vat. gr. 2200. Note codicologiche e paleografiche // RSN. 1983—1984. Vol. 20—21. P. 25—68.
- Regtuit 1987 — *Regtuit R. F.* Severianus van Gabala, Contra Iudaeos et Graecos et haereticos. Tekst, inleiding en vertaling. Amst., 1987 (Diss.).
- Regtuit 1992 — *Regtuit R. F.* Sévérien de Gabala, Homily on the incarnation of Christ. Amst., 1992.
- Riedinger 1969 — *Riedinger R.* Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage. München — Beck, 1969 (Byzantinisches Archiv 12).
- Rocchi 1883 — *Rocchi A.* Codices cryptenses seu abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano. Tusculani, 1883.
- Stehouwer 1990 — *Stehouwer P.* Severianus van Gabala. In qua potestate. Amst., 1990 (Diss.).
- Stehouwer 1995 — *Stehouwer A. P.* Severian von Gabala, In illud: Pone manum tuam, et in diversa testimonia (CPG 4198). Kritische Edition mit Einleitung und Übersetzung; im Anhang zwei Fallstudien zur Sprache Severians. Amst., 1995 (Diss.).
- Uthemann 2000 — *Uthemann K.-H.* Severian von Gabala in Florilegien zum Bilderkult // OCP. 2000. Vol. 66. P. 1—43.

- Uthemann 2017 — *Uthemann K.-H.* Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I von Antiochien. B. - Boston, 2017.
- Villadsen 1991 — *Villadsen H.* Det tidlige perikopesystem i Konstantinopel ifølge Severian af Gabala // *Florilegium patristicum. En festskrift till Per Beskow / Ed. G. Hallonsten. Delsbo, 1991. P. 233–257.*
- Villadsen 2010 — *Villadsen H.* Perikoper og kirkeår i oldkirken: Jerusalem, Konstantinopel og Rom. Køb., 2010.
- Voicu 1980–1982 — *Voicu S. J.* In illud: Quando ipsi subiciet omnia (CPG 4761), una omelia di Severiano di Gabala? // *RSBN. 1980–1982. Vol. 17–19. P. 5–11.*
- Voicu 1989 — *Voicu S. J.* Sévérien de Gabala // *Dictionnaire de Spiritualité. 1989. Vol. 14. Col. 752–763.*
- Voicu 1995 — *Voicu S. J.* Confusioni e restituzioni: Severo e Severiano // *Orpheus. 1995. Vol. 16. P. 434–440.*
- Voicu 2015 — *Voicu S. J.* Roma e l'ultimo manoscritto del corpus omiletico di Severiano di Gabala // *Roma e il suo territorio nel medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Roma, 25–29 ottobre 2012) / A cura di C. Carbonetti, S. Lucà, M. Signorini. Spoleto, 2015. P. 73–87 (Studi e ricerche. Collana dell'Associazione italiana dei paleografi e diplomatisti 6).*
- Voicu 2016 — *Voicu S. J.* L'Encomium in Sanctos Martyres di Severiano di Gabala (CPG 4950): l'autenticità e altre note // *Prometheus. Rivista di studi classici. 2016. Vol. 42. P. 231–248.*
- Zellinger 1916 — *Zellinger J.* Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster — W., 1916 (*Alttestamentliche Abhandlungen 7, 1*).

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Иоанн Златоуст, свт.* 1898 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1898. Т. 4. Кн. 1. [*Ioann Zlatoust, sviatitel'*. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1898. Tom 4. Kniga 1.]
- Иоанн Златоуст, свт.* 1900 — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 2. [*Ioann Zlatoust, sviatitel'*. Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1900. Tom 6. Kniga 2.]
- Ким 2011 — *Ким С. С.* Проповедь Севериана, еп. Гавальского, из цикла гомилий о сотворении мира (CPG 4195) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011.*

- T. 2. С. 262—275. [*Kim S. S. Propoved' Severiana, episkopa Gaval' skogo, iz tsikla gomilii o sotvorenii mira (CPG 4195) (A sermon of Severian, Bishop of Gabala, from the cycle of homilies on the creation of the world (CPG 4195)) // Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii (Herald of the Ekaterinburg Theological Seminary). 2011. Tom 2. P. 262—275.*]
- Чкония 1960 — ჭყონია თ. სვევერიანე გაბალოვნიელი და მისი თხზულება «ექუსტა დღეთათჳს». თბ., 1960 (მანქანაზე გადაბეჯდილი). [*Чкония Т. Севериан Гавальский и его сочинение «О шести днях». Тб., 1960 (Машинопись)*].
- Diekamp 1907 — *Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Münster, 1907.*
- MGH 1899 — *Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum T. 5. Karolini aevi 3. Berolini, 1899.*
- Ps.-Caesarius. Quaestiones et responsiones — Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis / Hrsg. R. von Riedinger. B., 1989 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte).*
- Savile 1611 — *Savile. H. Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος Ε΄. Etonae, 1611.*

Abstract

Severianus Gabalensis. In illud: Secundum imaginem et similitudinem (Gen. 1, 26), CPG 4234 / Introduction, editio princeps, Russian translation by S. S. Kim

Readers are offered a first part of the study of the sermon “On the image and the likeness” of Severian, Bishop of Gabala (died after 408). In the introductory article the A. sets out a survey of previous studies, gives an overview of manuscripts and evidence of the indirect tradition. There are solid arguments for attributing the homily to Severian of Gabala, which are divided into three groups — arguments of external, content and stylistic nature. The A. formulates a hypothesis about the reasons for the exclusion the sermon “On the image and the likeness” from the Severian's cycle “In Hexaemeron.” For the first time the ancient Greek text of the sermon (editio princeps) and its Russian translation are published. The publication and translation are accompanied by indications to parallels from other authentic works of Severian of Gabala, devoted to the theme of the creation of the world.

Keywords: Severian of Gabala, on the creation of the world, homiletics, edition of texts, patrology.

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

СЛОВА 3, 4 ИЗ КОРПУСА
«33 СЛОВ» (ORATIONES [DUB.]

Критический текст, перевод с греческого,
предисловие А. С. Творогова

УДК 248.14 (801.82)

Аннотация

В данной публикации читателю предлагается *editio princeps* греческого текста и русский перевод третьего и четвертого Слов корпуса «33 Слов» (*Orationes* или *Or.*), приписываемого в рукописной традиции прп. Симеону Новому Богослову. Основная тема Слов корпуса — духовное рождение и возрастание христианина, его освящение и преображение Божественной благодатью. Большая часть корпуса представляет собой компиляцию из «Огласительных Слов» прп. Симеона, однако пятнадцать Слов, которые составляют примерно 40 % общего объема корпуса, являются оригинальными. Греческий текст Слов ранее не издавался, опубликованы были лишь полный латинский перевод, сделанный на основании поздней (XVI в.) рукописи, и новогреческий перевод отдельных Слов. Атрибуция оригинальной части «33 Слов» подвергается сомнению современными исследователями, поскольку она содержит выражения, приписываемые Константину Хрисомалу, осужденному в середине XII в. за богомильские и мессалианские взгляды. В предлагаемой публикации греческий текст и разночтения приводятся на основании шести наиболее важных рукописей, самая ранняя из которых датируется концом XI — началом XII в. Публикация включает таблицу общих фрагментов публикуемых Слов и других произведений прп. Симеона.

Ключевые слова: Симеон Новый Богослов, Константин Хрисомалл, критический текст, аскетика, мессалиане, богомилы, Крещение, благодать, *Orationes*.

Данная статья является продолжением начатой в предыдущем номере «Богословского вестника» публикации оригинальной части корпуса

«33 Слов»¹. Согласно выводам архиеп. Василия (Кривошеина), к оригинальным, то есть не пересекающимся с известными подлинными сочинениями прп. Симеона, относятся пятнадцать Слов, а именно: Слова 1–3, 5–6, 8–18². Сомнения в их подлинности возникли в конце XX в. после открытия, сделанного Ж. Гуйяром³: оказалось, что некоторые выражения из них буквально совпадают с тезисами из акта Константинопольского Собора 1140 г., на котором был осужден Константин Хрисомалл, а восьмое Слово содержит довольно пространный фрагмент, совпадающий с единственным приписываемым Хрисомаллу сочинением, сохранившимся в рукописи *Parisinus gr. 2087*. Сделанное на этом основании предположение о принадлежности Хрисомаллу всей оригинальной части корпуса в настоящее время принимается большинством ученых, хотя единственными исследованиями, посвященными этой проблеме, остаются две статьи Ж. Гуйяра, датированные 70-ми годами прошлого века⁴. В вышедшей в 2008 г. монографии Р. М. Парринелло “*Santità, eresia e politica a Bizanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*”⁵ вопрос авторства Слов подробно не исследуется, автор соглашается с гипотезой Ж. Гуйяра и для анализа учения Хрисомалла в качестве источника использует текст Слов.

Хрисомалл был обвинен в ересьх богомилства, мессалианства и энтузиазма. В этой связи публикуемое третье Слово, а точнее его первая часть, представляет особый интерес, потому что в нем наиболее подробно излагаются богословские положения, исповедуемые автором. Стоит заметить, что фрагмент этого пространного богословского пассажа совпадает с началом 16-го Алфавитного Слова⁶, что позволяет говорить о принадлежности, как минимум, отдельных фрагментов из обоих корпусов одному автору.

¹ Творогов 2016.

² См. таблицу: Catéchèses 1963. P. 194–199.

³ См.: Gouillard 1973.

⁴ Gouillard 1973, 1978.

⁵ Parrinello 2008.

⁶ Alph. 16, 9–35.

Был ли им прп. Симеон или Константин Хрисомалл, ответить на данный момент сложно, можно лишь утверждать, что положения, исповедуемые автором в приводимых Словах, вполне православны и не имеют ничего общего ни с мессалианской доктриной, ни с богомилством. Один Бог, невидимый, непознаваемый и вышестественный, признается Творцом мира; говорится о водном Крещении во Святую Троицу, которое делает человека чистым и подвластным Богу⁷. В исповедании заметны явные аллюзии из святоотеческой мысли: различие ипостасей, выражаемое терминами «иная и иная», вероятно, отсылает к первому посланию Кледонию свт. Григория Богослова⁸, термины *ὑπερούσιος* и *ὑπερφύης* происходят из Ареопагитского корпуса, о неподвижности и неизменности Божества в выражениях *ἄτρεπτον* и *ἀναλλοίωτον* писали Ориген, свт. Григорий Нисский, Василий Великий и др. Автор пользуется традиционной богословской терминологией, единение природ во Христе описывается с использованием выражений Халкидонского ороса (*ἀσυγχύτως, ἀδιαρέτως*). Тем не менее отдельные выражения в этом исповедании не вполне точны. Так, например, слова о сотворении или, точнее, ипостазировании (*ὑποστήσας*) Богом Словом для Себя совершенной человеческой природы⁹, взятые вне контекста, могут быть истолкованы в несторианском смысле как утверждение о сотворении отдельной человеческой ипостаси Христа. Можно предположить, что это неточная цитата из антинесторианского сочинения прп. Иоанна Дамаскина¹⁰, где похожее выражение приведено с подробным истолкованием. Интересно, что в двух рукописях, а именно *Vatopedi 667* и *Mon. gr. 177*, это выражение уточнено: как и в антирритике прп. Иоанна Дамаскина, добавлен предлог *ἐν* (*ἐν ἑαυτῷ ὑποστήσας*). Далее, выглядит избыточным использование по отношению к Лицам Святой Троицы выражения *τρεῖς*

⁷ Ог. 3, 65; Ог. 4, 32–35.

⁸ *Gregorius Theologus. Epistola CI.* (Gallay 1974. P. 44–46).

⁹ Ог. 3, 48.

¹⁰ Ср.: *Joannes Damascenus. De fide contra Nestorianos 23* (Kotter 1981. S. 244 (PTS 22)).

Прп. Иоанн использует выражение *ὑπεστήσατο ἐν ἑαυτῷ*.

ἐνυπόστατοι ἰδιότητες. Термин *ἰδιότης* использовался или для обозначения сущностных и ипостасных свойств, или как синоним слов «лицо» и «ипостась»¹¹. В первом случае более традиционной формой было бы выражение *ὑποστατικά ἰδιότητες* или *ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων*, при употреблении же во втором смысле приведенное выражение содержит явную тавтологию и ко времени написания Слов могло быть признано догматически небезупречным¹². Выражение *ἐνυπόστατοι ἰδιότητες* в подлинных сочинениях прп. Симеона ни разу не встречается, слово *ἰδιότης* встречается в них всего три раза, причем дважды оно обозначает свойства Божественной сущности, а в пятнадцатом Гимне используется не как богословский термин, а как синоним слов «отношение» или «принадлежность»¹³. Для указания на Лица Святой Троицы прп. Симеон использует термины *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*, в то же время в оригинальных Словах, наоборот, *πρόσωπον* ни разу не используется как богословский термин.

Четвертое Слово не входит в список полностью оригинальных, однако объем заимствований из известных сочинений прп. Симеона¹⁴ в нем не очень велик и составляет всего около 20 %. К его особенностям можно отнести частое использование цитат из молитв и богослужебных текстов: присутствует аллюзия на молитву «Царю Небесный»¹⁵, цитируются и толкуются стихи из молитвы «Отче наш»¹⁶, гимна «Воскресение Христово видевшие» (большая часть этого толкования заимствуется

¹¹ Ср.: *τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἶπουν ὑποστάσεις*. См.: *Gregorius Theologus. In sancta lumina.* (PG 36, 345D). *Τὴν γὰρ ὑπόστασιν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ἰδιότητα ταῦτὸν σημαίνειν φαμὲν τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὅροις ἀκολουθοῦντες.* *Theodoretus Cyrri.* Eranistes. (Ettlinger 1975. P. 65, 14–16).

¹² Правомерность использования термина *ἰδιότης* как синонима термина «ипостась» была предметом спора свт. Петра Антиохийского с Дамианом Александрийским в контексте полемики с тритеитами: Болотов 1918. С. 355–356.

¹³ Гимн 15, 125: *τῇ ἰδιότητι τῇ σῆ, τῇ πρὸς σε συγγενείᾳ* (по изд.: Kambylis 1976).

¹⁴ Точнее, из тринадцатого Огласительного Слова (Cat. 13).

¹⁵ Ор. 4, 23.

¹⁶ Ор. 4, 17; 46.

из Sat. 13)¹⁷, стихи на «Бог Господь» на утрени¹⁸. Также дословно цитируется выражение из 24-го Послания прп. Максима Исповедника, что вообще нехарактерно для подлинных сочинений прп. Симеона, как правило, избегавшего точных цитат¹⁹. В то же время в оригинальной части этого Слова, как и в некоторых других Словах, содержится выражение, буквально совпадающее с одним из тезисов, приписываемых Хрисомаллу²⁰. Из такой сложной структуры Слова можно заключить, что подход составителя корпуса²¹ допускал сочетание фрагментов произведений разных авторов, и вполне вероятно, что и прочие оригинальные Слова, наряду с принадлежащими Хрисомаллу фрагментами, могут содержать подлинный материал, автором которого является прп. Симеон.

Ниже приводятся таблицы общих фрагментов, опубликованных Слов и других сочинений прп. Симеона.

Таблица общих фрагментов опубликованных Слов (Ог. 1, 2²², 3, 4) и Алфавитных Слов²³

33 Слова (Orationes)		Алфавитные Слова
Ог. 2	70–81 (Πᾶσα — ἐλεήμονα εἶναι)	Alph. 11, 108–119
Ог. 3	43–65 (πιστεύειν — ἀποκρούσασθαι)	Alph. 16, 9–35
Ог. 4	33 (πρῶτον — Ἀγίω)	Alph. 1, 107–108
	104–107 (Πᾶς γὰρ — ἐστίν)	Alph. 8, 23–26
	180–184 (ζωογονοῦντα — ζωοποιήσει αὐτόν)	Alph. 3, 87–91

¹⁷ Ог. 4, 137–162.

¹⁸ Ог. 4, 102–104; 168–171.

¹⁹ Иларион (Алфеев), еп. 2008. С. 180.

²⁰ Ог. 4, 37–39. Также: Gouillard 1973. P. 318 (пункт III); Gouillard 1978. P. 60, 76–78.

²¹ Слова из неоригинальной части корпуса представляют собой компиляцию Огласительных Слов прп. Симеона; можно предположить, что такой же подход был использован и при составлении оригинальных Слов.

²² По изданию: Творогов 2016.

²³ По изданию: Ἀλφαβητικά κεφάλαια 2005.

Таблица общих фрагментов (Ог. 4)
и 13-го Огласительного Слова

Ог. 4	Cat. 13
145–152 (Ἐκεῖνος — ἐπιγράφεται)	57–65
152–162 (ὁ Χριστὸς — ὁμολογουμένως αὐτάς)	41–53
163–166 (Ἀνάστασις — αἰωνία ζωῆ)	65–70
166–168 (Θεῶ δὲ ἐνωθεῖσα — ἀναστάσεως)	53–55
168–171 (Διὸ — ὀνόματι Κυρίου)	114–117
172–176 (Ὅ δὲ μὴ — προσκυνεῖν)	92–97
178–185 (πίστις — κατιδεῖν)	136–145
185–187 (Ὅταν — ἀνώλεθρον)	119–121
187–189 (Πρὸ γὰρ — ἀθάνατος)	70–72

Используемые рукописи и их обозначения (*Siglae*):

- A — Paris, Bibliothèque nationale de France, *Coislinianus 291*, XIV в.²⁴;
 B — Paris, Bibliothèque nationale de France, *Coislinianus 292*, XI–
 XII вв.²⁵;
 C — Athous, *Vatopedi 667*, XIV в.²⁶;
 D — Milano, Bibliotheca Ambrosiana, *graecus Q 50 sup.*, XIV в.²⁷;
 G — Genève, Bibliothèque de la Ville 4, *graecus 46*, XVI в.²⁸;
 M — München, Bayerische Staatsbibliothek, *graecus 177*, XVI в.²⁹

²⁴ См. описание рукописи: Devreesse 1945. P. 273. Также: Catéchèses 1963. P. 101.

²⁵ Описание: Devreesse 1945. P. 274. Также: Catéchèses 1963. P. 78.

²⁶ Описание: Eustratiades 1924. P. 133. Также: Catéchèses 1963. P. 82.

²⁷ Описание: Martini, Bassi 1906. P. 761–765. Также: Catéchèses 1963. P. 107.

²⁸ Описание: Omont 1891. S. 24. Также: Catéchèses 1963. P. 108.

²⁹ Описание: Hardt 1812. P. 210–211; Hajdú 2003, P. 310–316. Также: Catéchèses 1963. P. 105.

Условные обозначения, используемые в критическом аппарате:

- Закрывающая квадратная скобка (]) отделяет вариант чтения, присутствующий в тексте, от комментариев и альтернативных вариантов;
- Двоеточие (:) разделяет различные альтернативные варианты чтений;
- > или om. — omissit, пропущено;
- + или add. — addidit, добавлено;
- ~ — transposuit, изменен порядок слов;
- [— ante, перед (используется совместно с +);
- gl. — gloss, глосса;
- mg, in marg. — in marginem, на полях;
- ac, ante corr. — ante correctionem, до исправления;
- pc, post corr. — post correctionem, после исправления;
- sl, supra lin. — supra lineam, над строкой;
- sr, supra ras. — supra rasuram, поверх стертого;
- cancel. — cancellavit, зачеркнуто;
- ins. — inseruit, вставлено;
- codd. — codices, (все) рукописи;
- cet. — ceteri, прочие (рукописи);
- lin. — linea, строка.

Примеры обозначений:

- ἔστι] ἔστιν ὁ D — вместо слова ἔστι в рукописи D стоит ἔστιν ὁ;
- ὁς + ἄν C M — в рукописях C, M после слова ὁς добавлено ἄν;
- μὴ [μάλλον + G — в рукописи G перед словом μάλλον добавлено μὴ;
- ἄλλου ἐφαπτομένης ~ M^{ac} — В рукописи M изначальный порядок слов был ἄλλου ἐφαπτομένης. После коррекции порядок слов совпадает с основным текстом;
- αἰτήσει B : ἐτήση A — в рукописи B стоит αἰτήσει, в рукописи A — ἐτήση (в остальных рукописях используется то же чтение, что в основном тексте, в данном случае — αἰτήση).

Λόγος γ´.

Ὅποια καὶ ὅσα εἶδη εἰσὶ τῆς θεογνωσίας. Καὶ ὅτι δεῖ γινώσκειν ὅτι ἔστι Θεός, τί δέ ἐστι ζητεῖν οὐ δεῖ. Καὶ πῶς χρῆ πιστεῦειν εἰς Θεὸν τὸν χριστιανὸν καὶ βαπτίζεσθαι. Τίς δὲ καὶ λέγεται καὶ ἔστι χριστιανός· καὶ τίς λέγεται μὲν, οὐκ ἔστι δέ· ὁ γὰρ μὴ ποιῶν τὸ θελημα τοῦ Χριστοῦ οὐκ ἔστι χριστιανός. Καὶ ὅτι τῶν ἀδίκων ἰουδαίων οἱ ἄδικοι χριστιανοὶ χειρὸν εἰσίν. f.12

Πέντε εἶδη εἰσὶ θεογνωσίας· πρῶτον μὲν, ὅτι οὐδὲν ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐκ πάντων τῶν ὄντων, ὅσα ἢ ὄραται ἢ λέγεται ἢ νοεῖται· δεύτερον δέ, ὅτι εἴ τί ἐστὶν ὀρώμενον ἢ λεγόμενον ἢ νοούμενον, παρ' αὐτοῦ γέγονε μὴ πρότερον ὄν· τρίτον, ὅτι πάντα ταῦτα οὐ χρεῖαν ἔχων οὐδενὸς τούτων, ἀλλὰ δι' οἰκειάν ἀγαθότητα παρήγαγεν ἐκ μὴ ὄντος, ἵνα μᾶλλον ἀπολαύῃ τῆς αὐτοῦ δόξης καὶ δυνάμεως καὶ τῆς ἐν αὐτῷ διαμονῆς· τέταρτον, ὅτι ἀγαθὸς ὢν πᾶν εἴ τι ἀγαθὸν καὶ καλόν, τοῦτο βούλεται μισῶν πονηρίαν καὶ πᾶσαν κακίαν· καὶ πέμπτον, ὅτι ἐν αὐτῷ πᾶσα πολιτεία καὶ βίος ἐνάρετος καὶ θεοσπερῆς κατορθωθῆναι δύναται καὶ οὐκ ἄλλως, εἰ μὴ συνεφαπτομένης αὐτοῦ τῆς τὰ πάντα περιεχοῦσης δυνάμεως ἀοράτως καὶ νοητῶς καὶ πάντα ὑπερεχοῦσης καὶ μηδενὸς ἐφαπτομένης ἄλλου, ἀλλ' ἢ μόνου τοῦ πανάγως αὐτὴν ἐπικαλουμένου.

Ἔστι δὲ ἡ θεότης ὡς εἰπεῖν δυνατόν ἀνθρωπίνως ὅσον ἀπὸ μεταφορᾶς οὐσίας καὶ φύσεως, μία οὐσία καὶ φύσις ὑπερούσιος καὶ ὑπερφύης, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις· ἄλλη καὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, μιᾶς ἐνώσεως, τριῶν διαιρέσεων· τῆς ἐνώσεως διηρημένης καὶ τῶν διαιρέσεων ἡνωμένων, ὡς εἶναι τὴν αὐτὴν θεότητα οὐχὶ ἕν, οὐδὲ τρία, ἀλλὰ καὶ ἕν καὶ τρία ἐν ταῦτῳ, οὔτε τοῦ ἐνὸς συγκεχυμένου διὰ τὴν ἔνωσιν, οὔτε τῶν τριῶν κεχωρισμένων διὰ τὴν διαιρέσιν· ἔχουσα γὰρ ἡ θεότης τὸ ὑπερούσιον ἔχει καὶ τὸ ἄτρεπτον μόνῃ καὶ ἀναλλοίωτον. Καὶ ἔστιν ὡς νοῦς λόγον ἔχων καὶ πνεῦμα καὶ λέγεται Πατὴρ Υἱοῦ τοῦ Λόγου καὶ προβολεὺς τοῦ Πνεύματος, ὥσπερ καὶ γεννήτωρ τοῦ f.12^v

1—5 Titulus secundum B, non legitur in A | ἔστι] ἔστιν ὁ D || 2 χρῆ] δεῖ M | εἰς Θεὸν > M || 5 ἰουδαίων [...]δαίων D | χριστιανοὶ — εἰσίν] χρι[...] εἰσίν D | χεῖρονες M^{pe} (εἰς supra lin. M) | εἰσὶ M || 6 + λόγος λα'·λδ' in marg. C || 7 τί > M || 9 οὐδενὸς] B M : οὐδ' ἐνὸς cet. || 10 μῆ] μᾶλλον + G | ἀπολάβῃ B C D G^{ac} || 11 καὶ δυνάμεως > M || 13 πέπτον A C D || 16 ἄλλου ἐφαπτομένης ~ M^{ac} | μόνου C M || 21 τῆς ἐνώσεως — ἡνωμένων] in marg. B || 22 οὐχ' M || 23 καιχωρισμένων B

Слово 3.

Сколько есть видов богопознания, и каковы они. И о том, что следует знать, что Бог есть, но что Он есть, изыскивать не должно. И как нужно христианину верить в Бога и креститься. Кто и называется, и на самом деле является христианином; и кто называется, но не является им, поскольку не исполняющий волю Христа — не христианин. И о том, что неправедные христиане хуже неправедных иудеев.

Есть пять видов знания о Боге: первый — что Бог не является ничем из всего сущего, что видимо, произносимо или помышляемо; второй — что все видимое, произносимое или помышляемое произошло от Него и не существовало прежде; третий — что не имея нужды ни в чем из этого, но по собственной благодати, все это Он произвел из ничего [с той целью], чтобы оно вполне вкусило Его славы, силы и постоянства в Нем; четвертое — что Он благ и поэтому желает всего, что благо и хорошо, и ненавидит лукавство и всякий порок; и пятое — что только в Нем можно проводить всякий добродетельный и богоугодный образ жизни, и никак иначе, кроме как через приобщение невидимым и умопостигаемым образом Его всеобъемлющей силе, которая превыше всего и не прикасается ни к кому, кроме того, кто призывает ее в совершенной чистоте.

Но Божество, как [о Нем] можно сказать человеческим [языком], насколько [это позволяют] выражения «сущность» и «природа», это одна сущность и природа, сверхсущностная и вышестественная, и три ипостаси: иная, иная и иная, в одном единстве и трех разделениях, так что и единство разделено, и разделения соединены, почему одно и то же Божество ни одно, ни три, но и одно, и три одновременно, причем ни одно не оказалось слитным через единение, ни три не были разъединены через разделение, ведь поскольку Божество сверхсущностно, Оно одно и неподвижно, и неизменно. И Оно подобно уму, который

30 Λόγου· και ὅταν μὲν ὀνομάζεται Θεὸς ὁ Πατήρ, νοεῖται ἅμα τῷ Υἱῷ και
 τῷ Πνεύματι· ὅταν δὲ ὀνομάζεται ὁ Υἱὸς Θεός, νοεῖται ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ·
 ὅταν δὲ ὀνομάζεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον Θεός, νοεῖται ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς
 35 ἐκπορευόμενον και τοῦ Υἱοῦ Πνεῦμα ὑπάρχον, ἀρρήτου και τῆς ἐνώσεως
 ὑπαρχούσης και τῆς διαιρέσεως. Εἰδέναι οὖν χρῆ μόνον, ὅτι ἔστι Θεός, τί δὲ
 ἔστι ζητεῖν οὐ μόνον τολμηρόν, ἀλλὰ και πάνυ μωρόν· κεραμεὺς γὰρ ἀγγεῖα
 ποιῶν ἐκ πηλοῦ και ταῦτα τούτῳ τυγχάνοντα ὁμοούσια, — ἐκ πηλοῦ γὰρ
 40 και αὐτός, — οὐδέποτε τὸ παρ' αὐτοῦ δημιουργούμενον ἄγγος πρὸς αὐτὸν
 ἤκουσε λαλοῦν περὶ τοῦ ποιητοῦ αὐτοῦ. Και εἰ τοσοῦτον διαφέρει κεραμεὺς
 κεραμείου ἀγγείου τὰ ὁμοούσια, πόσῳ διαφέρει Θεὸς ἀνθρώπου; Εἰ γὰρ οὐκ
 ἔστιν ὁ Θεὸς ἐκ πάντων τῶν ὄντων, ὅσα ἢ ὀράται ἢ λέγεται ἢ νοεῖται, πᾶς
 ὁ βουλόμενος Θεοῦ ζητῆσαι οὐσίαν και νοῆσαι, ἀλογώτερος ὀστράκου. Τί
 οὖν ἔστι Θεός, τὸ ἔργον αὐτοῦ· ὁ οὐρανὸς και τὰ λοιπά, ἥλιος και σελήνη
 45 και ἀστέρες και γῆ και θάλασσα και ἄνθρωπος στοχάσασθαι παρεξοῦσι τῷ
 σύνεσιν ἔχοντι.

Διὰ τοῦτο σιωπῆ χρῆ τιμᾶσθαι και προσκυνεῖσθαι τὸν μόνον Θεόν, ὃν
 οὐδεὶς εἶδεν ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, πιστεύειν τε εἰς Πατέρα και Υἱὸν
 και Πνεῦμα Ἅγιον, μίαν φύσιν και τρεῖς ἐνυποστάτους ἰδιότητας· και εἰς τὸ
 45 μέγα τῆς οἰκονομίας μυστήριον, ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ και Υἱός, ὁ ἔμφυτος
 τῷ Πατρὶ και ἐνυπόστατος, μὴ χωρισθεὶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐχωρήθη ἐν τῇ
 γαστρὶ τῆς Παρθένου και πρὸ τόκου και μετὰ τόκον Μαρίας και ἐσαρκώθη,
 τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τελείαν ἑαυτῷ ὑποστήσας¹ και μείνας Θεὸς ἄτρε-
 50 πτος· και γεννηθεὶς ἐξ αὐτῆς ὡς ἄνθρωπος, εἷς ἐν δυσι τελείαις ταῖς φύσεσι
 και ταύταις κεκραμμέναις ἀσυγχύτως και ἡνωμέναις ἀδιαιρέτως· και ὅτι
 ἐκὼν ἔπαθε και ἐκὼν ὑπὸ φονέων ἀπέθανε και ἐκὼν ἐτάφη, τῆς θεότητος
 αὐτοῦ μηδαμῶς χωρισθείσης ἐν τῇ διαιρέσει τοῦ θανάτου μήτε τῆς οἰκειίας
 ψυχῆς αὐτῆς, μήτε τοῦ οἰκείου σώματος αὐτῆς· εἶτα και ἀνέστη τριήμε-
 ρος και μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας ἀνελήφθη ὡς ἄνθρωπος εἰς οὐρανοὺς

f.13

¹ Cf. *Joannes Damascenus*. De fide contra Nestorianos 23 (Kotter 1981. S. 244 (PTS 22)).

28 ὀνομάζεται | B C M : ...εται *cel.* | Θεὸς ὁ Υἱὸς ~ M^{ac} || 30 ὑπάρχων M || 32
 καιραμεὺς B || 35—36 καιραμεὺς καιραμείου B || 37 ὀρατὰ G || 38 ζητεῖσαι B |
 νοεῖσαι G || 43 οἶδεν M | τε] ται B || 47 τοῦ [τόκου + M || 48 ἐν [ἑαυτῷ + C^{pc}
 (*ins.* C) M || 50 κεκραμμέναις B | ἀσυγχύτως G M || 54 τοὺς [οὐρανοὺς + M

имеет слово и дух, и называется Отцом Сына Слова и испустителем Духа, а также Родителем Слова. И когда Богом называется Отец, о Нем помышляют вместе с Сыном и Духом; когда Богом называется Сын, о Нем помышляют как о Сыне Божиим; когда же Богом называется Святой Дух, о Нем помышляют как об исходящем от Отца и принадлежащем Сыну, так что и единство, и разделения неизреченны. Итак следует знать лишь, что Бог есть, но что Он есть — изыскивать не только дерзко, но и крайне безрассудно. Ведь горшечник, делающий глиняные горшки, которые единосущны ему, — поскольку и сам он [сотворен] из праха, — никогда не слышал, чтобы сделанный им горшок говорил с ним о своем создателе. И если при единосущии горшечник настолько превосходит глиняного горшка, то насколько [более] Бог превосходит человека? Поэтому если Бог не является ничем из всего сущего, что видимо, произносимо или помышляемо, то всякий, кто желает исследовать и представить себе божественную сущность, несмысленнее черепка. А что есть Бог, — поможет уразуметь тому, кто имеет разум, его творение, то есть небо и все прочее, солнце, луна и звезды, земля и море и человек.

Поэтому следует почитать молчанием и поклоняться одному Богу, Которого никто из людей не видел и видеть не может; также верить в Отца, Сына и Святого Духа, в одну природу и в три ипостасные лица; и в великое таинство домостроительства: что Слово и Сын Божий, ипостасный и природный [Сын] Отца, не отлучившись от Отца, вместился в утробе [бывшей] прежде рождества и после рождества девою Марии и воплотился, ипостазировав Себе совершенную человеческую природу и оставшись неизменным Богом; и Он родился от Нее как Человек, один в двух совершенных природах, смешанных неслитно и соединенных нераздельно; и что Он по Своей воле пострадал и по Своей воле умерщвлен убийцами и по Своей воле погребен, так что в разделении смерти Его божество не отделилось ни от Своей собственной души, ни от Своего собственного тела. Затем Он и воскрес на тре-

55 καὶ κάθηται ἐπὶ θρόνου τῆς θεότητος αὐτοῦ ὑμνούμενος μετὰ τοῦ Πατρὸς
αὐτοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὑπὸ πάντων τῶν οὐρανίων ταγματῶν σὺν
τῇ σαρκὶ αὐτοῦ· καὶ ὅτι γέγονε ταῦτα, ἵνα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὅπερ ἐξ-
εδύθη ὁ πρωτόπλαστος Ἄδὰμ παραβάτης γενόμενος, ἐνδύσωνται πάλιν δι'
60 αὐτὸν τὸν Χριστὸν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστὸν· καὶ κοινω-
νοὶ γενόμενοι τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι μετὰ τοῦ Πνεύματος τούτου δύνανται καὶ
τὰς ἐντολάς τὰς θείας ἐνεργεῖν ὡς οἱ ἅγιοι πρότερον διὰ πίστεως· καὶ τὸν
διάβολον καταγωνίσασθαι καὶ τοὺς δαίμονας τοὺς ἀοράτους· ἄνευ γὰρ τοῦ
Πνεύματος τοῦ Ἁγίου οὔτε μὴ ἀμαρτάνειν δυνατὸν, οὔτε τὰς ἱεράς μετα-
χειρίζεσθαι ἐντολάς, οὔτε τὴν καθ' ἡμῶν ἐξουσίαν τῶν δαιμόνων καὶ ἰσχὺν
65 ἀποκρούσασθαι· βαπτίζεσθαι δὲ εἰς τριάδα ὁμοούσιον, ὡς καὶ πιστεύομεν
κατὰ τὴν ἐντολὴν αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰπόντος τοῖς ἀπο-
στόλοις· «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς
εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, διδάσκον-
τες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν»¹. ἄπερ τηροῦντες μὲν, τὴν
70 εἰς αὐτὸν ἀγάπην ἐπιδεικνύμεθα καὶ ἐν αὐτῇ μένειν καταξιούμεθα, καθὼς
γέγραπται ὅτι «ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου,
καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ Πατρὸς μου τηρήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ
ἀγάπῃ»². μὴ τηροῦντες δὲ ἐναντίως ἔχοντες ἐλεγχόμεθα· «Ὁ γὰρ μὴ ἀγα-
πῶν με, — φησὶν ὁ Κύριος, — τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ»³. καὶ πάλιν· «Ὁ
75 ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με»⁴. ὥστε
ὁ πιστεύων εἰς Χριστὸν οὐκ ἔχει τρόπον ἕτερον δεῖξαι τὴν πίστιν αὐτοῦ, εἰ
μὴ ἐκ τοῦ φεύγειν μὲν ἃ ἀπηγόρευσε, ποιεῖν δὲ ἃ ἐνετειλάτο.

Καλὸν γὰρ τὸ πιστεύειν εἰς Χριστὸν, ἀλλὰ δεῖ καὶ πιστεύειν Χριστῷ· ὁ
γὰρ μὴ πιστεύων Χριστῷ οὐδὲν ὠφελεῖται πιστεύων εἰς Χριστὸν. Πιστεύειν
80 μὲν οὖν δεῖ εἰς Χριστὸν ὡς Θεὸν ὁμοούσιον τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, σεσαρκωμέ-
νον δι' ἡμᾶς ὡς προεῖρηται· πιστεύειν δὲ αὐτῷ δεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσιν οἷς εἶπε·

f.13^v

¹ Mat. 29, 19–20. ² Joan. 15, 10. ³ Joan. 14, 24. ⁴ Joan. 14, 21.

55 κάθηται D | τῆς > M || 56 οὐρανίων] ἁγίων M || 58 ἐνδύσονται B || 61 τὰς
θείας ἐντολάς ~ M | οἱ > D || 62 καταγωνίζεσθαι G || 63 Ἁγίου Πνεύματος ~ M |
οὔτε² — ἐντολάς > M || 66 αὐτοῦ] τοῦ M^{ac} (ad supra lin. M) || 71 τηρήρηται D |
μενεῖται D || 72 μένω] M: μενώ *cel.* || 76 οὐ καίχει B | τρόπον] πρότερον M ||
77 ἀπηγόρευσεν B || 79 ὠφελεῖται D || 80 οὖν > M || 81 δεῖ αὐτῷ ~ M | αὐτό D

тий день и после сорока дней вознесся как Человек на небо и сидит на престоле Своего божества, воспеваемый со Своим Отцом и Святым Духом от всех небесных чинов вместе со Своей плотью. И это все было для того, чтобы в Святого Духа, от Которого обнажился Адам, когда стал преступником [заповеди], снова через Христа облечься те, кто верует в Самого этого Христа. И когда они станут причастниками Святого Духа, вместе с этим Духом смогут они исполнять и божественные заповеди, как прежде — святые по вере, и одолевая диавола и невидимых демонов. Ведь без Духа Святого невозможно ни [удержаться] от греха, ни упражняться в священных заповедях, ни отвергнуть силу демонов и их власть над нами. [И следует] креститься в Троицу единосущную, как мы и веруем по заповеди Самого Господа нашего Иисуса Христа, сказавшего апостолам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам»¹. И когда мы соблюдаем это, то обнаруживаем нашу любовь к Нему и удостоиваемся пребывания в ней, как написано: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви»²; когда же не соблюдаем, обличаем себя в противоположном [устроении]. Потому что Господь говорит: «Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих»³ и еще: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня»⁴, и поэтому у верующего во Христа нет другого способа обнаружить свою веру кроме того, чтобы избегать того, что Он запретил и исполнять то, что Он заповедал.

Хорошо верить во Христа, но надо и верить Христу, потому что тот, кто не верит Христу, не получит никакой пользы от того, что верит во Христа. Итак, нужно верить во Христа как Бога, единосущного Богу Отцу, воплотившегося ради нас, как сказано ранее; верить же

¹ Мф. 29, 19–20. ² Ин. 15, 10. ³ Ин. 14, 24. ⁴ Ин. 14, 21.

τουτέστιν οἷς ἐπηγγέιλτο ἀγαθοῖς καὶ οἷς ἠπέιλησε κολαστηρίοις. Οἱ μὲν γὰρ μάρτυρες οἱ εἰς αὐτὸν πιστεύσαντες, πιστεύσαντες αὐτῷ εἰπόντι, ὅτι «ὁς ἀρνήσεται με, ἀρνήσομαι καὶ ὡς αὐτόν»¹. καὶ ὅτι «ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται»², διὰ τοῦτο ὑπέμειναν μέχρι θανάτου τὰ κολαστήρια· ἐπεὶ πῶς ἂν ἀπέθανον εἰ μὴ ἐπὶ τούτοις ἐπίστευον αὐτῷ; Καὶ πάντες οἱ ὁσίως βιώσαντες ταῖς θείαις ὑποσχέσεσι καὶ ταῖς ἐπαγγελίαις ταῖς μεγάλαις καὶ ταῖς ἀπειλαῖς πιστεύσαντες, οὕτως ἐβίωσαν ὁσίως καὶ δικαίως. Ὁ δὲ πιστεῶν εἰς Χριστὸν καὶ λέγων πιστεῦειν αὐτῷ καὶ μήτε ἀπὸ τῶν κακῶν ἐκκλίνων, μήτε τῶν ἀρετῶν ἐχόμενος, ἄπιστός ἐστι καὶ ἀρνητῆς τοῦ Χριστοῦ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι «διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν Θεὸν ἀτιμάζεις»³. Εἰ δὲ λέγει πιστεῦειν μὲν Χριστῷ, ἐπειδὴ καὶ πιστεῦει εἰς αὐτόν, τὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐπίπονον, — τουτέστι τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τὴν πρᾶξιν, — ἐξ ἀσθενείας οὐ κέκτησθαι, φεύστης ἐστί· πάντα γὰρ ὅσα τοῖς ἀποστόλοις καὶ ἡμῖν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἐνετείλατο φυλάττειν, δυνάμεθα μὲν ἐν τῷ κόσμῳ φυλάξαι, οὐ προαιρούμεθα δὲ διὰ τὸ ἀσθενεῖν ἡμᾶς τῇ πίστει καὶ τῇ ἀγάπῃ τῇ εἰς Χριστόν. Ἐπεὶ ποῦ θήσομεν τὴν τοῦ ἀποστόλου ῥῆσιν τὴν λέγουσαν περὶ Χριστοῦ· «Ὁς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις»⁴; Χριστὸς γὰρ Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία. Δῆλον οὖν ὅτι τούτῳ οὐκ ἐκοινωνήσεν· ἢ γὰρ δύναμις τοῦ Χριστοῦ διττὴ τίς ἐστι τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς εἰ καὶ τὴν ὑπόστασιν εἷς, ἀλλὰ διπλοῦς ἐστί· καὶ ὡς μὲν ἡμῖν ὁμοούσιος καὶ ὁμογενὴς ἀδελφός, χαρίζεται ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρότερον κατάστασιν τιοαύτην, οἶαν ἔχειν ἐπάναγκες τὸν κυρίως ἄνθρωπον· ποιεῖ γὰρ τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα κοινωνίαν μετ' αὐτοῦ μετανοοῦντα, συντετριμμένον, τεταπεινωμένον, νήφοντα, κατανευγμένον, ἵνα τιοιούτῳ διατεθέντα πρότερον μὴ ἐξουδενώσῃ δεόμενον, ὡς καὶ ὁ προφήτης λέγει· «Καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ Θεὸς

f.14

¹ Mat. 10, 33. ² Mat. 10, 22. ³ Rom. 2, 23. ⁴ Cf. 1 Cor. 1, 30.

82 ἀπέιλησε G || 83 οἱ > M | ὁς + ἂν C M || 85 ἐπεὶ | ἐπὶ D || 88 ἐβίωσαν B || 92 πιστεῦειν | πιστεύει G | ἐπειδὴ D | πιστεύει | πιστεῦειν B || 93 πρᾶξιν | C M : πρᾶξιν cet. || 96 τῇ πίστει καὶ > M || 97 τὴν¹ > B M | τοῦ > C | τὴν [ῥῆσιν + M || 98 ἐγενήθη] scripsi : ...νήθη codd. | καὶ¹ > G || 100 τούτῳ C | οὐκακοινωνήσεν B || 105 μετανοοῦν D || 106 διατιθέντα M | ἐξουδενώσῃ] ...σει M || 107–108 εἰνωμένην ὁ Θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει] in marg. B

Ему нужно и во всем, что Он сказал, то есть в тех благах, которые Он обещал, и в тех наказаниях, которыми Он угрожал. Ведь уверовавшие в Него мученики претерпели мучения до смерти потому, что поверили Ему, сказавшему: «*Кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я*»¹, и «*претерпевший до конца спасется*»²; и как бы они умерли, если бы не поверили Ему в этом? И все, жившие непорочно, прожили [жизнь] так непорочно и праведно потому, что поверили божественным обещаниям и великим обетованиям и угрозам. Но кто верит во Христа и заявляет, что верит Ему, но ни уклоняется от зла, ни держится добродетелей, тот неверен и отрекся от Христа, как и апостол говорит: «*Преступлением закона бесчестишь Бога*»³. И если он говорит, что верит Христу, поскольку верит во Христа, но тяжести добродетелей, то есть, исполнения Его заповедей, не приобрел из-за немощи, то он лжец: ведь все, что Христос заповедал соблюдать апостолам и нам, мы, [живя] в мире, можем соблюдать, однако предпочитаем этого не делать, потому что немощны мы в вере и любви ко Христу. Иначе что нам делать с апостольским изречением, говорящим о Христе: «*[Он] сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением*»⁴? Ведь Христос — Божия сила и Божия премудрость. Итак очевидно, что он Ему непричастен, поскольку сила Христа [действует в отношении нас] двояким образом, потому что и Сам Он, хотя и един по ипостаси, но двойствен; и как единосущный и родственный нам Брат, Он дарует прежде всего нашим сердцам такое устройство, какое необходимо иметь настоящему человеку: Он делает причастного Ему человека кающимся, сокрушенным, смиренным, трезвенным, удрученным, чтобы расположив его прежде

¹ Мф. 10, 33. ² Мф. 10, 22. ³ Рим. 2, 23. ⁴ Ср. 1 Кор. 1, 30.

οὐκ ἐξουδενώσεται»¹. ὁ γὰρ μὴ ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη καὶ τεταπεινωμένη
 δεόμενος ἐξουδενούται. Ἐπὰν δὲ γένηται ὁ χριστιανὸς τοιοῦτος, τότε δε-
 110 ομένῳ καὶ αἰτοῦντι χαρίζεται αὐτῷ Χριστὸς καὶ τὰς ἀρετὰς ὡς γὰρ ἤδη
 πρῶτον γενομένῳ καὶ ἐτοίμῳ διδασχθῆναι τὰς ὁδοὺς Κυρίου· πραεὶς γὰρ μό-
 νοι ταύτας διδάσκονται². Ποιεῖ τοῦτον ἀγνόν, σὴφρονα, δίκαιον, ἀνδρεῖον ἐν
 115 πειρασμοῖς, σοφὸν τὰ θεῖα, εὐσπλαγγνον, συμπαθεῖ, ἐλεήμονα οἰκτίρμονα,
 φιλάνθρωπον, ἀγαθὸν καὶ χριστιανὸν φέροντα τοῦ Χριστοῦ χαρακτηῖρα καὶ
 πιστόν· πιστεύεται γὰρ τὴν χάριν τοῦ Παναγίου Πνεύματος αὐτοῦ, δι' ἧς
 καὶ ἐν ἧ ταῦτα ἐκτήσατο· παρὰ Θεοῦ γὰρ μόνου ἀνθρώποις αἱ ἀρεταί. Καὶ
 γίνεται ὅμοιος τῷ ἐπουρανήῳ Πατρί, ὡς καὶ ὁ θεὸς ἀπόστολος Ἰωάννης ὁ
 θεολόγος λέγει· «*Τεκνία, οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἶδαμεν δὲ ὅτι ἐάν*
 120 *φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*»³, τουτέστι Χριστῷ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ. Ἡ
 γὰρ βασιλεία τῶν οὐρανῶν τοιοῦτους προσδέχεται, οἷοι τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ
 εἰσιν ὅμοιοι· ὁμοίωσις δὲ Θεῷ ἐν τῇ ἀποπληρώσει γίνεται τῶν ἐντολῶν τοῦ
 Θεοῦ· ἡ δὲ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ τήρησις ἐκ τῆς ἀγάπης γίνεται τοῦ Χρι-
 στοῦ. «*Ὁ γὰρ ἀγαπῶν με, — φησὶν ὁ Κύριος, — τὰς ἐντολάς μου τηρήσει*»⁴,
 125 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς τοῦ Χριστοῦ γίνεται καθ' ὁμοίωσιν⁵ αὐτῷ· μορ-
 φοῦται γὰρ ἐν αὐτῷ ὁ Χριστὸς, ὡς φησὶν ὁ ἀπόστολος· «*Τεκνία, οὐς πάλιν*
ὠδίνῳ ἄχρις οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν»⁶. Εἰ μὴ γὰρ εὐρεθῆ Χριστὸς
 ἐκάστῳ χριστιανῷ μεμορφωμένος, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν αὐτῷ οὐκ ἀνοί-
 γεται.

f.14^v

Μηδεὶς οὖν ἀπατάσθω χριστιανός, νομίζων μερίδα ἔχειν μετὰ Χριστοῦ⁷,
 130 μὴ ποιῶν τὰ θελήματα τοῦ Χριστοῦ. «*Οὐ γὰρ πᾶς ὁ λέγων μοι, — φησί, —*
Κύριε Κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν
τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς»⁸. καὶ πάλιν· «*Ἐγὼ καταβέ-*

¹ Ps. 50, 19. ² Cf. Ps. 24, 9. ³ Cf. 1 Jn. 3, 2. ⁴ Cf.: Joan. 14, 15; 21; 23. ⁵ Cf. Gen. 1, 26. ⁶ Gal. 4, 19. ⁷ Cf. Joan. 13, 8. ⁸ Mat. 7, 21.

108 ἐξουδενώσεται | B G M : ...ση *cel.* || **109** γένοιται D || **110** αὐτῷ > M | ὁ [Χρι-
 στοῦ + D || **113** θεία A | εὐσπλαγγνον B || **114** τοῦ > M || **117–118** ἀπόστολος —
 θεολόγος | Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος B || **118–119** ἐσόμεθα | M : ἐσόμεθα *cel.* | δὲ > M
 | ὅτι | ὅ D | ἐάν | ἂν M || **119** Χριστῷ + τῷ Θεῷ M || **124** αὐτῷ | αὐτοῦ M || **125**
 ὡς | καθὰ M || **127** ἐν | ἐκάστῳ + M | χ[...]ανῶ B | μεμορφωμένος | μεταμορφώμε-
 νος M || **129** χριστ[...]ομίζων [...]ρίδα B | τοῦ [Χριστοῦ + B || **130** φησί > C M ||
132–133 καταβέβυγμα B

таким образом, не унижить его, когда он будет просить, как и пророк говорит: «Сердце сокрушенное и смиренное Бог не унижит»¹; а тот, кто просит не с сердцем сокрушенным и смиренным, бывает унижен. И когда христианин станет таким, то, если он молится и просит, дарует ему Христос и добродетели, поскольку он стал уже кротким, и готов к тому, чтобы научиться путям Господним, ведь Он научает им только кротких². И Он делает его непорочным, целомудренным, праведным, мужественным в искушениях, мудрым в божественном, милосердным, сострадательным, милостивым, щедрым, человеколюбивым, благим, христианином, носящим черты Христовы, и верным, потому что ему вверяется благодать Пресвятого Его Духа, через которую и в которой он получил все это, ведь только от Бога [подаются] людям добродетели. И он становится подобным небесному Отцу, как говорит и божественный апостол Иоанн Богослов: «Дети, еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему»³, то есть Христу, Сыну Божию. И Царство Небесное ожидает таких, кто подобен Сыну Божию, подобие же Богу заключается в исполнении заповедей Божиих, а хранение заповедей Божиих происходит от любви ко Христу, потому что Господь говорит: «Кто любит Меня, тот соблюдет заповеди Мои»⁴, и исполняющий заповеди Христовы становится по подобию⁵ Его, потому что изображается в нем Христос, как говорит апостол: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!»⁶ Ведь если не окажется в каждом христианине изображен Христос, Царство Небесное ему не откроется.

Итак, пусть не заблуждается никто из христиан, думая иметь часть со Христом⁷, но не исполняя волю Христа. Ведь [Он] говорит: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного»⁸, и еще:

¹ Пс. 50, 19. ² Ср. Пс. 24, 9. ³ Ср. 1 Ин. 3, 2. ⁴ Ср.: Ин. 14, 15; 21; 23. ⁵ Ср. Быт. 1, 26. ⁶ Гал. 4, 19. ⁷ Ср. Ин. 13, 8. ⁸ Мф. 7, 21.

βηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα
 135 τοῦ πέμφαντός με Πατρὸς»¹, καίτοι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ θέλημα τὸ
 αὐτό. Εἰ οὖν αὐτὸς ὁ Κύριος λέγει ταῦτα, πῶς ἔσται χριστιανὸς ὁ τὰ οἰκειὰ
 θελήματα ποιῶν καὶ τὰ τοῦ Χριστοῦ παραβλέπων, ἢ ἐπὶ ποίαις ἐλπίσιν ὁμο-
 λογεῖ τὸν Χριστὸν Κύριον; Ποῖος ὁμολογεῖ τὸν Κύριον αὐτοῦ Κύριον ἑαυτοῦ
 καὶ τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου αὐτοῦ οὐ ποιεῖ; Οἱ δαίμονες οὐ ποιοῦσι θέλημα
 140 τοῦ Χριστοῦ καὶ μὴν ὁμολογοῦσιν αὐτὸν καὶ οἴδασιν Θεόν, λέγουσι γάρ· «Οἶ-
 δαμέν σε, τίς εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ»². Ἄλλ' ἐπειδὴ ἀπεστάτησαν καὶ οὔτε
 θέλουσιν, οὔτε δύνανται Κύριον ἑαυτῶν εἰπεῖν τοῦτον, οὔτε θέλημα τούτου
 ποιῆσαι δύνανται, ὥστε μόνος ἐκεῖνος ἐστὶ χριστιανός, ὁ σὺν τῷ ὁμολογεῖν
 τὸν Χριστὸν Κύριον ποιῶν καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ. Ὁ γὰρ ἔχων καὶ ὁμολο-
 γῶν τὸν Χριστὸν Κύριον ἑαυτοῦ τῇ δυνάμει τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ὀνόματος
 145 τοῦ Χριστοῦ ἐνισχύεται ποιεῖν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ· εἰ δὲ οὐκ ἐνι-
 σχύεται, δῆλός ἐστιν, ὅτι μόνῳ στόματι τὸν Χριστὸν ὁμολογεῖ, τῇ δὲ καρδίᾳ
 πόρρῳ ἀπέχει ἀπ' αὐτοῦ³. ἀδύνατον γὰρ τὸν ἐν ὄλῃ καρδίᾳ Κύριον ἑαυτοῦ
 τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦντα μὴ καὶ ἰσχύειν τοῦτον τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημα αὐ-
 τοῦ· καθὼς γὰρ πιστεύομεν, καὶ τὴν ἐπὶ τὸ πράττειν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ
 150 τῆς προθυμίας ἐπίδοσιν ἔχομεν.

Ὁ γοῦν πράττων τὰς ἐντολὰς κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πράξεως ἐπι-
 δείκνυται τὸ μέτρον τῆς πίστεως, δεχόμενος ὡς ἐπίστευσε τὸ μέτρον τῆς
 χάριτος· ὁ δὲ μὴ πράττων τὰς ἐντολὰς κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἀπραξίας
 ἐπιδείκνυται τὸ μέτρον τῆς ἀπιστίας, δεχόμενος ὡς ἠπίστησε τῆς χάριτος
 155 τὴν στέρησιν. Χωρὶς γὰρ Χριστοῦ ποιῆσαι θέλημα Χριστοῦ ἀδύνατον, κα-
 θὼς αὐτός φησιν, ὅτι «χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν»⁴. Ὁ δὲ μὴ
 ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ χωρὶς Χριστοῦ ἐστὶ καὶ οὐδὲν αὐτὸν ὠφελή-
 σει τὸ ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν· τὸ γὰρ ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν καὶ τὸ ποιεῖν

f.15

¹ Cf. Joan. 6, 38. ² Cf.: Marc 1, 24; Luc. 4, 34. ³ Cf. Mat. 15, 8. ⁴ Joan. 15, 5.

135 οἰκειὰ A || 137 αὐτοῦ] ἑαυτοῦ B || 138 τοῦ Κυρίου > M | τὸ [θέλημα + C
 || 139 οἴδασιν G || 141 δύναντε B | ἑαυτὸν A C^{ac} D || 142 τῷ] τὸ D || 143
 καὶ¹ > M || 145 εἰ δὲ οὐκ [ἐνισχύεται + G^{ac} (cancel. G) | καὶ > M || 146 μόνον
 B | στόματι] τὸ ὄνοματι D || 147 τὸν] τῶν B || 148 καὶ μὴ ~ G | καὶ > M ||
 153 τῆς + αὐτῆς D || 154 ἀπιστίας M^{ac} || 156 δύνασθαι B D G M || 158 τὸ γὰρ
 ὁμολογεῖν τὸν Χριστὸν] *in marg.* C

«Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца»¹, хотя у Отца и Сына воля одна. Но если это говорит Сам Господь, то как может быть христианином тот, кто исполняет свои пожелания, а волю Христа оставляет без внимания? И на что он надеется, исповедуя Христа Господом? Кто называет Господа своим Господом и не исполняет волю своего Господа? Демоны не исполняют волю Христа, однако исповедают Его и знают, что Он — Бог, раз говорят: «Знаем Тебя, кто Ты, Святой Божий»². Но поскольку они отступили [от Бога], и нет у них ни желания, ни возможности назвать Его своим Господом, не могут они исполнять и волю Его. И поэтому только тот — христианин, кто вместе с исповеданием Христа Господом творит и волю Его. А для кого Христос является Господом, и кто исповедает это, тот, благодаря силе от призвания имени Христа, укрепляется, чтобы творить и волю Его. Если же не укрепляется, то очевидно в отношении него, что только устами исповедает он Христа, сердцем же своим далеко отстоит от Него³. Ведь невозможно тому, кто от всего сердца исповедает Христа своим Господом, не получить силу на то, чтобы творить волю Его, потому что насколько мы веруем, [настолько] возрастает наше стремление к исполнению воли Божией.

Следовательно, тот кто исполняет заповеди, в соответствии с исполнением их показывает меру своей веры, принимая, поскольку он уверовал, меру благодати. Тот же, кто не исполняет заповеди, в соответствии со [своим] бездействием показывает меру [своего] неверия, лишаясь благодати, поскольку не уверовал. Ведь невозможно без Христа исполнять волю Христову, как и Сам Он говорит: «Без Меня не можете делать ничего»⁴. А не исполняющий волю Христа лишен Христа, и не будет ему никакой пользы от исповедания Христа, по-

¹ Ср. Ин. 6, 38. ² Ср.: Мк. 1, 24; Лк. 4, 34. ³ Ср. Мф. 15, 8. ⁴ Ин. 15, 5.

160 τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ, εἰ καὶ δύο, ἀλλ' ἓν εἰσι καὶ οὐ δύο, οὐ γὰρ ἴστα-
 ται τὸ ἓν τοῦ ἄλλου διὰ καὶ δοκῆ τισι τοῦτο ἐξ ἀγνοίας, καθὼς φησιν ὁ
 ἀπόστολος· «Ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν»¹, καὶ ὁ
 Κύριος· «Τί με καλεῖτε· Κύριε Κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;»² Ἀμὴν ἀμὴν
 λέγω ὑμῖν· πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔστι δοῦλος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ
 165 δοῦλος τῆς ἁμαρτίας. Ὁ δὲ δοῦλος τῆς ἁμαρτίας εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ Θεοῦ
 καὶ Πατρὸς οὐ δύναται μένειν εἰς τὸν αἰῶνα³, ἀλλ' ὁ Υἱὸς καὶ ὃν ὁ Υἱὸς
 ἐλευθερώσει ἐκ τῆς δουλείας τῆς ἁμαρτίας· οἰκία δὲ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς
 ἡ βασιλεία αὐτοῦ.

f.15^v

Εἴ τις οὖν χριστιανὸς ὀνομαζόμενος λέγει, ὅτι «ὁμολογῶ τὸν Χριστὸν
 Θεὸν καὶ πιστεύω εἰς αὐτόν», καὶ ἐν τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ μόνῃ νομίζει χριστι-
 170 ανὸς εἶναι καὶ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν, ἑαυτὸν ἀπατᾷ· πῶς γὰρ
 ἔσται χριστιανὸς ὁ καθ' ἑκάστην ἡμέραν, μᾶλλον δὲ καθ' ἑκάστην ὥραν ἀρ-
 νούμενος τὸν Χριστὸν τοῖς ἔργοις, ὃν ὁμολογεῖ Θεὸν τοῖς λόγοις; Καὶ ἄκουε,
 τί ὁ ἀπόστολος Παῦλος περὶ τῶν τοιούτων λέγει· «Θεόν, — φησίν, — ὁμο-
 λογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται, βδελυκτοὶ ὄντες καὶ ἀπειθεῖς
 175 καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι»⁴. Ὁ γὰρ τῶν τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν
 καταφρονῶν μὴ νομιζέτω μὴ τὸν Χριστὸν ἀρνεῖσθαι· καθ' ἑκάστην γὰρ πα-
 ράβασιν τῆς Χριστοῦ ἐντολῆς Χριστὸν ἀρνεῖται, ὥσπερ καθ' ἑκάστην ἐρ-
 γασίαν τῆς Χριστοῦ ἐντολῆς ὁ ταύτην ἐκπληρῶν Χριστὸν ὁμολογεῖ· ὥσπερ
 γὰρ τοῖς ἔργοις ἀρνούμενοί εἰσιν οἱ τοῖς λόγοις μόνον πιστεύοντες, οὕτως
 180 τοῖς ἔργοις βεβαιῶσι τὴν πίστιν οἱ λόγοις αὐτὴν ὁμολογοῦντες, ἐπειδὴ φο-
 βοῦνται ὃν ὠμολόγησαν ὡς Θεόν. Τὸ δὲ φοβεῖσθαι τὸν Θεὸν οὐδὲν ἕτερον
 ἐστίν, ἀλλ' ἡ τὸ μηδὲν ποιεῖν πονηρόν, ὅταν μηδεὶς ὄρᾳ. Πολλοὶ γὰρ διὰ
 φόβον ἀνθρώπων, δι' αἰδῶ, δι' ἀρέσκειαν οὐ ποιοῦσι τὸ πονηρόν, ὅπερ ἴσόν
 ἐστὶ τοῦ ποιῆσαι· ὥσπερ δὴ ποιοῦσι πάλιν τὸ καλὸν ὡσαύτως ἴσόν ἐστὶ τοῦ

¹ Cf.: Jac. 2, 17; 26. ² Luc. 6, 46. ³ Cf. Joan. 8, 34–35. ⁴ Tit. 1, 16.

160 δοκεῖ D M || 162 καλεῖται D : λαλεῖτε A B^{pc} C^{ac} | ἀμὴν > G || 163 ἡμῖν D ||
 164 οἰκίαν] οἰκειάν B^{ac} || 165 ὁ² > D || 166 ἐλευθερώσει] B M : ...ση cet. || 169
 ὁμολογεία B^{ac} | νομίζει B || 171 δὲ] καὶ D G || 172 Θεὸν > G || 173 ὁ > G
 | Παῦλος > M || 174 βδελυκτοὶ B || 178 πληρῶν D G || 179 ἀρνούμενός G^{ac} |
 τοῖς — μόνον] τ[...]όνον B | μόνους M | πιστεύσαντες D | οὕτω M || 180 βεβαιῶσι
 B | πίστην D || 181 ὠμολόγησαν] G M : ὁ... cet. || 182 τὸ + το D || 184–185
 ὥσπερ — ποιῆσαι] in marg. C | πάλιν ποιοῦσι ~ C M | ἴσόν M

тому что исповедать Христа и исполнять волю Христа — хоть и два дела, но [на самом деле] одно, а не два, потому что одно без другого не устоит, хотя бы и казалось это кому-то возможным по неведению, как говорит апостол: «*Вера без дел мертва сама по себе*»¹, и Господь: «*Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?*»² *Истинно говорю вам: всякий, делающий грех, не есть раб Христов, но раб греха. Раб греха не может пребывать в доме Бога и Отца вечно*³», но [пребывает вечно] Сын и тот, кого Сын освободит из рабства греху. Дом же Бога и Отца — это Его Царство.

Итак, если тот, кто носит имя христианина, говорит: «Исповедую Христа Богом и верую в Него», и думает, что благодаря только этому исповеданию он уже христианин и достиг Царства Христова, то он обманывает сам себя. В самом деле, как будет христианином тот, кто каждый день или даже каждый час [своими] делами отрекается от Христа, Которого на словах исповедует Богом? И послушай, что апостол Павел говорит о таких: «*Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются, будучи гнусны и непокорны и не способны ни к какому доброду делу*»⁴. И пренебрегающий заповедями Христовыми пусть не думает, что он не отрекается от Христа: ведь с каждым преступлением заповеди Христовой он отрекается от Христа, подобно тому, как каждым исполнением заповеди Христовой тот, кто ее исполняет, исповедует Христа. И как отрекаются делом те, кто верит только на словах, так делами утверждают веру те, кто исповедуют ее словом, потому что боятся они Того, Кого исповедуют Богом. А бояться Бога — не что иное, как не делать зла, когда никто не видит. Ведь многие из-за страха перед людьми, из-за стыда или ради угождения не дела-

¹ Ср.: Иак. 2, 17; 26. ² Лк. 6, 46. ³ Ср. Ин. 8, 34–35. ⁴ Тит. 1, 16.

- 185 μὴ ποιῆσαι· πᾶς γὰρ ὁ τὸ καλὸν ποιῶν διὰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἀρέσκειαν ἢ
 δι' ἄλλο τι πάθος, ἀδόκιμός ἐστι παρὰ τῷ Θεῷ· ἀλλ' ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ
 καὶ διανοήματι σκοπὸν ἔχειν τῷ Θεῷ ἀρέσαι καὶ δοξάσαι κατὰ τὸ εἰρημένον f.16
 ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου· «*Εἴτε ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς*
 190 *δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε*»¹. Εἰ δὲ ἀληθῆς ὁ λόγος οὗτος καὶ βέβαιος ὥσπερ οὖν
 καὶ ἔστιν, — ἀπόφασις γὰρ ἐστὶ τοῦ βασιλέως καὶ κριτοῦ καὶ Θεοῦ καὶ Κυ-
 ρίου Ἰησοῦ παντοκράτορος ὁ λέγων, ὅτι «*ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη*
ὑμῶν πλέον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βα-
σιλείαν τῶν οὐρανῶν»², — τί ἔσται τοῖς περισσεῖαν ἔχουσιν ἀδικίας πλέον
 τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων; Εἰ γὰρ ἐκεῖνοι ἔξω τῆς χάριτος ὄντες εἶχον
 195 δικαιοσύνην, οἱ δὲ Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, τουτέστι Θεόν, ἐὰν περισσεύσωσιν
 ἐν ἀδικίᾳ μᾶλλον, ποίας ἄξιοι ἐξορίας εἰσὶν ἀπὸ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν!

¹ 1 Cor. 10, 31. ² Mat. 5, 20.

186 ἀλλ' ἔτι G | παρὰ + τὸ D || 187 κατὰ τὸ) κατὸ D || 188 ἐσθίεται D |
 τι + ἄλλο M || 191 τοῦ [παντοκράτορος + B C D | λέγειν M^{pc} | περισσεύσῃ B ||
 192 γραμματέων] ...αίων D | φαρισαίων M || 193 περισίαν B | ἔχουσι G || 194
 γραμματέων] ...αίων C | φαρισαίων M || 195 περισσεύσωσιν B

ют зла, и это то же самое, что делать [его]; так же и для тех, кто таким же образом творит добро, это то же самое, что его не делать. Ведь всякий, кто делает добро ради угождения людям или ради другой какой-нибудь страсти, перед Богом оказывается негодным. Но в каждом деле, слове или помышлении [следует] иметь целью угождение Богу и прославлять [Его], согласно с изречением апостола: «*Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию*»¹. Если же истинно и твердо это слово, как и есть на самом деле, — ведь есть изречение Царя, Судии, Бога и Господа Иисуса Вседержителя, которое говорит: «*Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное*»², — то что будет с теми, кто превосходит книжников и фарисеев нечестием? Ведь если те, быв вне благодати, имели праведность, а облеченные во Христа, то есть Бога, превосходят их нечестием, то насколько достойны они изгнания из Царствия Небесного!

¹ 1 Кор. 10, 31. ² Мф. 5, 20.

Λόγος δ΄.

Ἵτι πᾶς ὁ αἰτῶν μὴ εἰδῶς τί αἰτεῖ, μάτην αἰτεῖ· εἰ δὲ καὶ οἶδε τί αἰτεῖ, οὐ φθᾶσει δὲ ὕπερ αἰτεῖ λαβεῖν, οὐδὲν ὠφελεῖται. Τίς δὲ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ πῶς λαμβάνουσιν αὐτήν οἱ χριστιανοί. Τίς δὲ ὁ πονηρός, καὶ πῶς δύνανται τις ῥυσιθῆναι ἐκ τῆς τοῦ πονηροῦ δουλείας. Πῶς δὲ καὶ διὰ ποίων ἔργων ἡ ἀνάστασις γίνεται τῆς ψυχῆς.

Οἱ πολλοὶ τῶν χριστιανῶν, εἴτε τὸ σχῆμα φοροῦντες τῶν μοναχῶν, εἴτε κατὰ κόσμον διάγοντες εὐσεβεῖς, νομίζουσιν ὄφελος ἔχειν ψυχικόν ὅταν ἄδωσι τοὺς δαιμονικοὺς ψαλμοὺς καὶ τὰ λοιπὰ ἄσματα ἐκ τοῦ μόνου αὐτὰ λέγειν ἀπλῶς καὶ οὕτως οἴονται δοξάζειν τὸν Θεόν, ἀγνοοῦντες ὅτι τοῦτον μὲν παροξύνουσιν, αὐτοὶ δὲ οὐδὲν ὠφελούονται, μεγάλως ἐντεῦθεν ἀμαρτάνοντες. Λόγος γὰρ ἅπας πράγματός ἐστι λόγος, οὐχ' ἀπλῶς λόγος μόνον· εἴ τις γὰρ πεινᾷ καὶ διψᾷ ἢ γυμνηθεύει, ἐὰν αἰτήσῃ ἄρτον καὶ οἶνον καὶ ἱμάτιον, ἄρα ἀρκεῖται τὸ μόνον εἰπεῖν· Ἦ ἐὰν μὴ λάβῃ, αὐτὸς μὲν πεινῶν καὶ διψῶν ἔτι μένει καὶ γυμνός, ὁ δὲ λόγος αὐτὸν οὐδὲν ὠφέλησεν, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἀσμάτων ἀπάντων· τὰ γὰρ ψαλλόμενα ἢ αἰτήσεις εἰσίν, ἢ εὐχαριστίαι τῶν λαμβανόντων τὰς αἰτήσεις.

Ὁ λέγων οὖν πρὸς τὸν Θεόν· «Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου»¹, ἐὰν μὴ τὸν τρόπον τῆς βασιλείας μάθοι, πῶς ἐκείνη ἐλεύσεται; Εἰ δὲ καὶ μάθοι μὲν τὸν τρόπον ὃν ἐκείνη ἔρχεται, αὐτὸς δὲ ὁ καλῶν αὐτήν καὶ ὑπὲρ αὐτῆς δεόμενος ὑπ' αὐτῆς οὐκ ἐβασιλεύθη, ποῖον τὸ κέρδος ἐκ τοῦ λέγειν· «Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου»; Φησὶ γὰρ ὁ Κύριος ἐν εὐαγγελίοις· «Μετανοεῖτε· ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ»². Ποῦ οὖν ἀπῆλθεν ὁ πάντα ἐκ μὴ ὄντων παραγαγὼν Θεὸς καὶ τὰ πάντα πληρῶν καὶ πανταχοῦ ὢν³ καὶ πάντων βασιλεύων, καὶ

f.16^v

¹ Mat. 6, 10. Oratio «Πάτερ ἡμῶν». ² Cf. Mat. 4, 17. ³ Cf. «ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν» (oratio «Βασιλεῦ Οὐράνιε»).

1—5 *Tutulus secundum B, C, non legitur in A.* | οἶδε M || 3 λαμβάνουσιν C G : λαμβάνουσιν B || 4 ῥισθῆναι B || 5 γίνεται ἡ ἀνάστασις ~ C | ἢ > M || 6 + Λόγος λβ' : λε' *in marg.* C | εἴτε] οἴ τε C D G M || 7 εὐσεβεῖς B || 8 δαιμονικοὺς B M || 9 οἴονται] *in marg.* B || 10 παροξύνουσιν] M : παρω... *cet.* | ὠφελούονται D | μεγάλως ἐντεῦθεν ἀμαρτάνοντες > D || 12 ἢ] καὶ M | γυμνηθεύει M | αἰτήσῃ B : ἐτήσῃ A || 13 λάβοι M || 14 οὐδὲν αὐτὸν ~ M^{ac} | αὐτὸν] αὐτὸς B | τῶν > M || 15 εὐχαριστία] C G M : ...εἶαι *cet.* || 16 λαμβανόντων B || 18 μάθη M || 19 ἔρχεται C || 20 τὸ > B || 23 πληρῶν] ἐκπληρῶν D

Слово 4.

О том, что всякий просящий, если не знает, о чем просит, просит напрасно. Если же и знает, что просит, но не сможет получить того, о чем просит, то не будет ему никакой пользы. Что такое Царство Божие и как христиане получают его. Кто такой лукавый и как можно освободиться от рабства лукавому. И каким образом и при помощи каких дел совершается воскресение души.

Большинство христиан, как носящих монашеский образ, так и благочестиво живущих в миру, считают, что получают душевную пользу, когда поют давидовы псалмы и прочие песнопения, уже только от того, что просто их произносят, и они думают так прославлять Бога, не зная, что [на самом деле] они раздражают Его, сами же не получают никакой пользы и потому сильно согрешают. Ведь всякое слово — это не только лишь слово, но слово, [говорящее о] деле. Например, если кто-то голоден, жаждет или не имеет одежды, то когда попросит он хлеба, вина или одежды, разве достаточно ему лишь [что-то] сказать? И когда он ничего не получит, сам останется и алчущим, и жаждущим, и нагим, а от слов нет ему никакой пользы, точно так же случается и со всеми песнопениями. Ведь то, что поется, — или прошения, или благодарения получающих просимое.

Если тот, кто говорит Богу: «*Да придет Царствие Твое*»¹, не узнает характер этого Царствия, то как оно придет? Но если и узнает, как оно приходит, но, хотя и призывает его и просит о нем, оно не воцарилось над ним, что за польза ему говорить: «*Да придет Царствие Твое*»? Вот Господь говорит в Евангелиях: «*Покайтесь, приблизилось Царствие Божие*»². Итак, куда же отошел Бог, произведший все из ничего, *вся исполняй и везде Сый*³ и царствующий над все-

¹ Мф. 6, 10. Молитва «Отче наш». ² Ср. Мф. 4, 17. ³ Ср. Молитва «Царю Небесный»

25 νῦν ἐγγίξει ἡμῖν ἡ βασιλεία αὐτοῦ; Ἄρα εἰ μὴ ἀνεχώρησεν καὶ νῦν ὑπέστρε-
 φεν, οὐκ ἂν εἶπεν ὅτι ἤγγικεν· οὐκ ἀνεχώρησεν οὖν ἐκεῖνος, ἀλλ' ἡμεῖς ἀπε-
 σχίσασαμεν ἑαυτοὺς ἀπ' αὐτοῦ, ἠνωμένος γὰρ ἦν ἡμῖν ἀπ' αὐτῆς τῆς πρώτης
 πλάσεως τοῦ Ἀδάμ· ὡς ἐπλανήθη δὲ καὶ ἐποίησε τὸ πονηρὸν ὁ πρωτόπλα-
 30 στος, διέστη ἀφ' ἡμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον
 τοῦ Θεοῦ. Ἀδύνατον γὰρ τὸν ἅγιον καὶ ἀγαθὸν Θεὸν πονηρῶς μίγνυσθαι, ὡς
 35 δὲ ἀδύνατον ἦν ἡμᾶς ἀγαθοὺς ὑφ' ἑαυτῶν πάλιν γενέσθαι, ὥσπερ καὶ ῥά-
 κος βορβόρω κεκυλισμένον καὶ σήψει ἀδύνατον ὑφ' ἑαυτοῦ πλύνεσθαι καὶ
 ἄνευ ὕδατος. Διὰ τοῦτο ἤλθεν αὐτὸς πάλιν ὁ δυνάμενος ἡμᾶς ἀποπλῦναι,
 ἵνα πρῶτον πλύνῃ ἡμᾶς δι' ὕδατος, κεράσας τὸ ὕδωρ Πνεύματι Ἁγίῳ· καὶ
 35 τότε βασιλεύσῃ ἐπὶ καθαρῶς ὁ καθαρὸς, ὅπως βασιλεύων ἐφ' ἡμᾶς αὐτὸς
 ἐνεργεῖ δι' ἡμῶν τὰ θελήματα αὐτοῦ. Εἰ μὴ γὰρ ἡμῶν αὐτὸς βασιλεύει,
 ἀμήχανον τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ δι' ἡμῶν τελείσθαι.

f.17

Ὅστις οὖν οὐ πρότερον ὑπὸ Θεοῦ ἐβασιλεύθη καὶ νοεραῖς αἰσθήσει νοε-
 ρῶς αἰσθάνεται ποιοῦντος ἐν αὐτῷ τοῦ Θεοῦ τὸ θέλημα αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ
 Χριστοῦ, εἰς κενὸν κοπιᾷ καὶ εἰς κενὸν ζῆ· βασιλεύεται ἔτι ὑπὸ τοῦ ἀπα-
 40 τεῶνος καὶ οὐκ αἰσθάνεται. Εἰ μὴ γὰρ λάβῃ νοερά ψυχὴ νοητὴν αἰσθησιν
 τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀψαμένης αὐτῆς, οὐκ ἔστι σωτηρίας ἐλπίς. Εἰδέ-
 ναι δὲ χρὴ τὴν βασιλευομένην λογικὴν ψυχὴν τῆς βασιλευούσης θεότητος
 τὰς χάριτας καὶ ἐνεργείας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· ἀγάπην, χαράν, εἰρήνην,
 μακροθυμίαν¹, καὶ τὰ ἐξῆς. Ὅπου γὰρ βασιλεύει ὁ Θεός, ἐκεῖ δουλεία τοῦ
 45 διαβόλου οὐκ ἐνεργεῖται, ἀλλὰ πᾶσα ἡ ὑπηρεσία τοῦ Θεοῦ ἐστίν.

Οἱ λέγοντες πάλιν πρὸς τὸν Θεὸν ὅτι «*ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*»²,
 ἐὰν μὴ γινώσκωσι τίς ἐστὶν ὁ πονηρὸς καὶ πῶς κατέχονται ὑπὸ τοῦ πονη-
 ροῦ, καὶ τίνα τὰ ἐκεῖνου δεσμά, καὶ τίς ἡ κατὰ τῶν κρατουμένων ὑπ' αὐτοῦ
 ἐξουσία αὐτοῦ, πῶς αὐτοὺς ὁ Θεὸς ῥύσεται; Εἰ δὲ καὶ ταῦτα μὲν οἶδασιν,

¹ Cf. Gal. 5, 22. ² Mat. 6, 13. Oratio «Πάτερ ἡμῶν».

24 ἐγγίξει ἡμῖν > C^{pc} (cancel. C) M | Ἄρα | C^{pc} M : Ἄρα cet. | ἀνεχώρησεν | ἀνεχώρησε
 C || **25** ἀνεχώρησεν | ἂν ἐχώρησεν G || **26** πρώτης > M || **28** δι' ἔστη M || **29**
 μύγνυσθαι D || **30—31** ῥάκος | post corr. C || **31** καικυλισμένον B || **33** πλύνει B
 | τὸ | τῷ A C || **34** βασιλεύσει B || **35** τὰ θελήματα | τὸ θέλημα G | βασιλεύη M
 || **37** νοερά A B D G || **39—40** ἀπαταιῶνος B || **40** ἐσθάνεται B | λάβοι M || **44**
 βασιλέβει B || **45** οὐκ ἐνεργεῖται | οὐκαινεργεῖται B | ἡ > C | ἐστίν | G^{ms} : ἐνεργεῖται
 G^{ac} || **47** κατέχονται C

ми, так что приблизилось сейчас Царствие Его? Ведь если бы Он не удалился [прежде], а сейчас [не] возвратился, не сказал бы, что оно приблизилось. Конечно же, не Он удалился от нас, а мы сами отделились от Него, потому что Он был соединен с нами с самого первого сотворения Адама. Но поскольку первозданный [человек] впал в заблуждение и сотворил лукавое, отступило от нас Царствие Божие, которое есть Святой Дух Божий, потому что невозможно святому и благому Богу соединиться с лукавством, как и нам невозможно было опять самостоятельно стать добрыми подобно тому, как лохмотьям, валяющимся в грязи и гнили, невозможно отстираться самостоятельно и без воды. Для того пришел Сам, Могущий вновь нас отмыть, чтобы омыть нас сначала водой, смешав воду с Духом Святым, и после этого царствовать Ему, Чистому, над чистыми, чтобы, царствуя над нами, Он сам совершал через нас Свою волю. Потому что, если Он не царствует над нами, то невозможно нам самим по себе творить угодное пред Ним.

Итак всякий, над кем не воцарился Бог, и кто не ощущает разумно разумным чувством, что Бог совершает в нем Свою волю через Иисуса Христа, напрасно трудится и напрасно живет, еще подвластен он обманщику и не чувствует этого. Потому что если не получит разумная душа умного ощущения, что коснулось ее Царствие Божие, то нет надежды на спасение. Но подвластная разумная душа должна знать дары царствующего [над ней] Божества и действия Святого Духа: любовь, радость, мир, долготерпение¹ и прочее. Потому что где царствует Бог, там не действует рабство диаволу, но [совершается] всякое служение Богу.

Далее, если говорящие: «Избавь нас от лукавого»² не узнают, кто такой лукавый и как они одержимы лукавым, каковы его узы и какова его власть над одержимыми им, то как их освободит Бог? Если же и знают это, но не были избавлены от лукавого, какая польза для них по-

¹ Ср. Гал. 5, 22. ² Мф. 6, 13. Молитва «Отче наш».

50 οὐκ ἐρύσθησαν δὲ ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, τί τὸ κέρδος ἐκ τοῦ λέγειν διηνεκῶς·
 «*Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*»; Πονηρὸς γάρ ἐστιν ὁ τὸν νόμον τῆς
 ἀμαρτίας ἐν τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἐμφύρας διάβολος· ἕως ἂν δὲ διὰ τῶν
 πονηρῶν πράξεων αὐτῷ δουλεύωμεν, οὐκ ἔστιν ἡμῖν ὁ ἀγαθὸς μερίς, οὐδὲ
 55 τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν ἄξιοι ὡς ψευδῶς Θεὸν καὶ πατέρα αὐτὸν ὀνο-
 μάζοντες, ἀλλὰ τὸν διάβολον ἔχομεν ἄρχοντα καὶ πατέρα καὶ κύριον καὶ
 θεόν, οὗ καὶ τοὺς χαρακτηῖρας ἐν ἑαυτοῖς διὰ τῶν ἔργων τοῦ ἡμετέρου βίου
 φέρομεν, καθά που λέγει πρὸς ἰουδαίους ὁ Κύριος· «*Ῥεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς
 60 ὑμῶν τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποι-
 εῖν*»¹ καὶ· «*Ἵψ τις ἤττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται*»². Ὡς γὰρ πᾶς υἱὸς ὁμοίος
 ἐστὶ τῷ πατρί, ὅτι καὶ υἱὸς οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκ φύσεως τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
 οὕτω δεῖ καὶ τὸν χριστιανὸν ὁμοίωσιν ἔχειν τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ Χριστοῦ διὰ
 τῶν ἀρετῶν τοῦ πνεύματος καὶ μὴ ὁμοίωσιν τοῦ πονηροῦ διὰ τῶν παθῶν
 τῆς ἀμαρτίας.

f.17^v

Χρῆ οὖν ἐν γνώσει γενέσθαι τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καὶ πῶς μετὰ
 65 δόλου τυραννεῖ, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς καταλύσεως τῆς αὐτοῦ τυραννίδος, ἵνα
 τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ διδαχθέντες καὶ ἐπιγνόντες, ζητήσωμεν αὐτὴν
 ἐν ἀληθείᾳ ἐλθεῖν καὶ ῥύσασθαι ἡμᾶς ἐκ τῶν δεσμῶν τῶν παθῶν καὶ τῆς
 δουλείας τοῦ πονηροῦ, ἥτις ἐπὶ μόνους ἔρχεται τοὺς ἐπιγνώμονας αὐτῆς.
 Καὶ ἐπειδ' ἂν βασιλεύσῃ ἐπ' αὐτούς, ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους ὑπ' αὐτῆς
 70 συμπολίτας τῶν ἀγγέλων. Ἐγένετο γὰρ ἐκ τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου ἀν-
 θρώπου κατάρρα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τῆς κατάρρας φθορά, ἐκ τῆς
 φθορᾶς θάνατος· ἐκ τῆς ὑπακοῆς τοῦ δευτέρου ἀνθρώπου Χριστοῦ ἀντεσι-
 ἠχθη εὐλογία, ἐκ τῆς εὐλογίας ἀφθαρσία, ἐκ τῆς ἀφθαρσίας ἀθανασία, ἐκ
 τῆς ἀθανασίας ζωὴ, ὡσπερ πάλιν πρῶτην ἢ ζωὴ ἐκ Θεοῦ. Ὅπου Θεός, πέ-
 75 φευγεν ὁ διάβολος καὶ οἱ δαίμονες· οὕτως ἡ ἐλευθερία ἐκ τοῦ πονηροῦ καὶ
 τῶν δαιμόνων αὐτοῦ καὶ ἡ λύτρωσις τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων διὰ Ἰησοῦ Χρι-

¹ Joan. 8, 44. ² Cf. 2 Pet. 2, 19.

50 οὐκ ἐρύσθησαν] οὐκαιρίσθησαν B | ἐρρύσθησαν G M || 51 *gl. altera manu* Τίς ὁ
 πονηρὸς. A^{mg} || 52 τῶν ἀνθρώπων φύσει ~ M || 55 ἔχομεν G || 56 αὐτοῖς M ||
 57 φέρομεν A C D G | τοὺς [ἰουδαίους + D || 58 θέλεται D || 59 τοῦτο B || 61
 ὁμοίωσιν] ὁμοίωμα G | τοῦ [Χριστοῦ + M || 65 αὐτοῦ] αὐτῆς D || 66 ἐπιγνόντες
 G M || 69 ἐπιδ' ἂν B : ἐπειδὴν M | βασιλεύσει B || 74 Ὅπου + γὰρ M | πέφυγεν M

стоянного повторять: «*Но избавь нас от лукавого*»? Ведь лукавый — это примешавший к человеческой природе закон греха диавол. И до тех пор, пока мы находимся в рабстве ему через лукавые дела, нет для нас благой части, и недостойны мы Царствия Божия, потому что лживо называем [Бога] Богом и отцом, но для нас и начальник, и отец, и господин, и бог — диавол, свойства которого мы носим в себе по делам нашей жизни, как говорит иудеям Господь: «*Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего*»¹ и «*кто кем побежден, тот тому и раб*»². Ведь как всякий сын подобен своему отцу, поскольку нет сына, не происходящего из естества отца, так и христианину следует быть подобным своему отцу Христу через духовные добродетели, а не подобным диаволу через греховные страсти.

Итак нужно узнать о тирании лукавого, как коварно он властвует, и какой есть способ освободиться от его тирании, чтобы узнав о Царстве Христовом и познав его, взыскать нам его истинного пришествия и нашего избавления от оков страстей и рабства лукавому; а приходит оно только к познавшим его. И когда оно воцаряется над ними, то делает подвластных ему согражданами ангелов. Потому что из-за преслушания первого человека пришла клятва на человеческий род, из-за клятвы — тление, из-за тления — смерть. Из-за послушания второго Человека, Христа, вместо нее пришло благословение, от благословения — нетление, от нетления — бессмертие, от бессмертия — жизнь, как и прежде жизнь произошла от Бога. Где Бог, там бегут диавол и демоны: такова свобода от диавола и его демонов и избавление человеческому роду через Иисуса Христа. Но прежде свободы никто пусть не считает себя человеком, потому что лучше бы ему и не родиться³.

¹ Ин. 8, 44. ² Ср. 2 Пет. 2, 19. ³ Ср. Мк. 14, 21.

στοῦ. Πρὸ δὲ τῆς ἐλευθερίας μηδεὶς ἑαυτὸν οἰέσθω ἄνθρωπον εἶναι· καλὸν γὰρ αὐτῷ μᾶλλον, εἰ μὴ δὲ ἐγεννήθη¹.

80 Δύο δὲ εἰσιν ἐν τοῖς μὴ εἰδόσι τί τὸν Θεὸν αἰτοῦσιν· ἡ ἄγνοια, ἡ ἀναισθησία. Καὶ ὁ μὲν ἀγνοῶν οὐκ οἶδε τί λέγει, ὁ δὲ ἀναισθητος οὐκ οἶδε τί αἰτεῖται. Τίς δὲ τῶν ἀρχόντων τῷ αἰτοῦντι μὲν ἔλεος, ἀγνοοῦντι δὲ τὸ εἰς αὐτὸν γι-
νόμενον ἔλεος ἢ ἀναισθητῶ ὄντι ὧν λέγει, δίδωσιν ἃ χεῖλεσιν ἀπλῶς λέγει f.18
καὶ ὡς ἐκ συνηθείας μόνης ὡς χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον²; Διὰ
τοῦτο κρατύνεται ἡ βασιλεία τοῦ διαβόλου καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ κατὰ τῶν
85 χριστιανῶν· καὶ εὐρίσκονται ἐντεῦθεν καὶ μοναχοὶ καὶ κοσμικοὶ χριστιανοὶ
φεῦσται, λοιδοροὶ, διαβολεῖς, ἐπίσκοποι, ζηλότυποι, φθονεροὶ, μεμφίμοιροι,
καταλαλοῦντες, πλεονεκτοῦντες, ἄρπαγες, ἄδικοι, ὑποκριταί, πόρνοι, μοι-
χοί, ἀσελεγεῖς, ἀκάθαρτοι, ὑπερήφανοι καὶ παράνομοι, καὶ ταῦτα καὶ λέ-
γεσθαι καὶ εἶναι χριστιανοὶ καυχώμενοι· λαὸς ἀνόητος, ἀσύνετος, ἀπειθής,
90 ἀχάριστος, ἄστοργος, ἄσπονδος³, μισάνθρωπος, μισάδελφος, μισοπάτωρ,
μισότεκνος, μισόφιλος καὶ τῷ Θεῷ μισητός. Οὐαὶ ὅταν οἱ τοιοῦτοι ψάλλουσι
τῷ Θεῷ· οὐαὶ ὅταν προσεύχωνται τῷ Θεῷ· οὐαὶ ὅταν προσκυνοῦσι τῷ Θεῷ·
οὐαὶ ὅταν ποιῶσιν ἐλεημοσύνας· οὐαὶ ὅταν προσφέρωσι δῶρα τῷ Θεῷ· καὶ
γὰρ ὠδὴ ἀσεβοῦς βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, καὶ προσευχὴ ὀργίλου καὶ
95 μνησικακού ρυπαρὰ δυσωδία· ἐλεημοσύνη ὑπερηφάνου κυνὸς ἐστὶν ὀλοκάρ-
πωσις, καὶ εὐποιΐα ἀκολάστου μίσθωμα πόρνης, πλεονέκτου δῶρον θυσία
ἀκάθαρτος καὶ αἷμα ὕειον.

100 Ἄλλ' ἐρωτήσῃ τις· καὶ τί δεῖ ποιεῖν τοὺς τοιοῦτους ἕτερον; Ποιήσῃ τού-
των ἕκαστος τὸ ἀνῆκον αὐτῷ· ἐπιγνοὺς τὸ ἑαυτοῦ ἀνάξιον προσελεύσεται
ἱερεῖ, κατηχηθήσεται δι' αὐτοῦ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἄχρις ἂν ἀποκαλυ-
φθῇ τούτῳ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δικαιοσύνης· καὶ τότε τὴν χριστιανῶν προσή-
κουσαν ἀναλήψεται πολιτείαν. Δεῖ οὖν μαθεῖν πρότερον τί ἐστὶ τὸ «δόξα ἐν

¹ Cf. Marc 14, 21. ² Cf. 1 Cor. 13, 1. ³ Cf. Rom. 1, 31.

78 δὲ > C^{pc} M | ἐγεννήθη B || 79—80 ἡ ἄγνοια, ἡ ἀναισθησία | ἡ ἄ., καὶ ἡ ἄ. M || 80 οἶδε | εἶδε G || 83 ἀλαλάζων A B || 86 λοιδοροὶ B | ζηλότυποι B | μεμφίμοιροι B || 89 καυχώμενοι C | ἀσύνετος | in marg. B || 91 οἱ τοιοῦτοι | οὔτοι B | οἱ > G | ψάλλωσι M || 92—93 οὐαὶ, ὅταν ποιῶσιν ἐλεημοσύνας· οὐαὶ, ὅταν προσφέρωσι δῶρα τῷ Θεῷ· οὐαὶ ὅταν προσκυνοῦσι τῷ Θεῷ· οὐαὶ ὅταν προσεύχωνται τῷ Θεῷ ~ M | προσεύχονται B C D || 94 ὠδὴ ἀσεβοῦς | ὄδοι ἀσεβῶν M | ἀσεβοῦς B | βδέλυγμα B || 98 ἐρωτήσῃ εἰ τις M || 100 τῷ [ἱερεῖ + M | καὶ [κατηχηθήσεται + D || 102 τὸ > M

А у тех, кто не знает, чего просит у Бога, могут быть две [причины]: или неведение, или нечувствие. Кто в неведении, тот не знает, что говорит; а бесчувственный не знает, чего просит. Но кто из начальствующих подаст просящему помилования, но не знающему проявляемой к нему милости или не чувствующему того, о чем говорит, то, о чем он просит лишь устами и как бы только по привычке, подобно *меди звенящей или кимвалу звучащему*¹? Поэтому имеют силу над христианами царство диавола и его власть. И поэтому оказываются и монахи, и мирские христиане лжецами, хулителями, клеветниками, клятвопреступниками, завистниками, недоброжелателями, ропотниками, злословящими, любостыжателями, похитителями, неправедными, лицемерами, блудниками, прелюбодеями, распутниками, нечестыми, гордецами и беззаконниками и при этом хвалящимися христианским званием и принадлежностью к христианам; люди неразумные, безрассудные, непокорные, неблагодарные, не имеющие любви, непримиримые², человеконенавистники, ненавидящие братьев, отца, детей, друзей и ненавистные Богу. Горе, когда таковые поют Богу, горе когда молятся Богу, горе, когда поклоняются Богу, горе, когда творят милостыню, горе, когда приносят дары Богу, потому что пение нечестивых — мерзость перед Богом, и молитва гневливого и злопамятного — гнусное зловоние, милостыня гордого — всесожжение псов, благодеяние распутника — плата блудницы, дар любостыжателя — жертва нечистая и кровь свиной.

Но спросит кто-то: «Что же еще делать таковым?» Пусть каждый из них делает то, что ему прилично: познав свое недостойство, придет к священнику, примет от него оглашение в слове истины, пока не откроется ему Евангелие правды, и тогда воспримет он подобающий христианину образ жизни. И сначала надо узнать, что такое «*слава в вышних Богу и на земли мир, в человеках благоволение*»³. Какое

¹ Ср. 1 Кор. 13, 1. ² Ср. Рим. 1, 31. ³ Лк. 2, 14. Также см. Великое, Малое Славословие на утрене.

ὑψίστοις Θεῷ και ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία»¹. Τίς ἡ εὐδοκία;
 Τί τὸ «Θεὸς Κύριος και ἐπέφανεν ἡμῖν»²; Τίς ἡ ἐπιφάνεια; Πᾶς γὰρ χριστι-
 105 ανὸς ὁ μὴ δοξάζων τὸν Θεὸν διὰ τῆς πράξεως τῶν αὐτοῦ προσταγμάτων και f.18^v
 τῆς φυλακῆς τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ, οὐδὲν ἔλαττον ἔχει τῶν μὴ πιστευόντων
 εἰς Θεὸν εἰ μὴ και χεῖρων ἐκείνων ἐστίν. «Εἰ γὰρ πατὴρ εἰμι, — ποῦ
 ἐστίν ἡ δόξα μου; Και εἰ κύριός εἰμι, ποῦ ἐστίν ὁ φόβος μου;»³ Εὐδόκησε
 110 δὲ ὁ Θεὸς και Πατὴρ τὴν ἐκ τῆς θείας ζωῆς ἐκπεσοῦσαν διὰ τὴν ἀμαρτίαν
 ἀνθρωπίνην φύσιν και ἐχθρὰν αὐτῷ γενομένην ἀποκαταλλάξει διὰ τῆς ἐν-
 ἀνθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ και τῆ θεία ζωῆ ταύτην πάλιν ἐνώσει, ὡς
 και ὁ ἀπόστολός φησι· «Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
 Χριστοῦ, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν»⁴ διὰ τῆς κατὰ Χριστὸν πολιτείας.
 115 Αὐτὸς γὰρ ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν και τὸ μεσότοι-
 χον τοῦ φραγμοῦ λύσας τὴν ἐχθρὰν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ⁵· εἰρηνοποιήσας διὰ
 τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ δι' ἑαυτοῦ εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἶτε τὰ ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς· και ἡμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους και ἐχθροὺς τῇ δια-
 νοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς
 120 σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστῆσαι ὑμᾶς ἀγίους και ἀμώμους και
 ἀνεγκλήτους κατ' ἐνώπιον αὐτοῦ, εἴ γε και ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελι-
 ωμένοι και ἐδραῖοι και μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου
 οὗ ἠκούσατε τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ
 ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος»⁶.

Χριστιανὸς γὰρ ὁ διὰ τῆς παραβάσεως τῶν ἐντολῶν τοῦ εὐαγγελίου τοῦ
 125 Χριστοῦ ἀνθιστάμενος και πολεμῶν τῷ Θεῷ, ἐχθρὸς ἐστίν ἑαυτοῦ και τοῦ
 Θεοῦ και ἀδύνατον εἰρήνην ἔχειν αὐτὸν μετὰ Θεοῦ. Μέχρι γὰρ τότε ἐχθροὶ
 και πολέμιοι τοῦ Θεοῦ καθεστήκαμεν, καὶ πιστῶν προσηγορίαν ἡμῖν αὐτοῖς
 περιπλάττωμεν, ἕως οὗ πάθεισιν ἀτιμίας δουλεύειν βουλόμεθα⁷. «Ἐπεφάνη f.19

¹ Luc. 2, 14. ² Ps. 117, 27. ³ Cf. Mal. 1, 6. ⁴ Cf. Rom. 5, 1. ⁵ Eph. 2, 14. ⁶ Col. 1, 20–23. ⁷ Cf. *Maximus Confessor*. Epistolae. 24. (PG 91, 609A).

103 Τίς ἡ εὐδοκία;] *in marg.* B || **104** ἐπέφενεν C || **107** χεῖρον A D G || **110**
 ἀποκατάλαξαι B : ἀποκαταλλάξας G | ἐνανθρωπίσεως C || **111** ζωῆ B || **114–115**
 μεσότοιχον A D B^{ac} || **116–117** εἶτε τὰ — εἶτε τὰ — οὐρανοῖς] τὰ τε ἐν οὐρανοῖς, τὰ τε
 ἐπὶ γῆς M || **117** τοῖς > D || **118** δὲ > M || **119** παραστῆσας M | ἡμᾶς B M |
 αἰμώμους D || **120** κατενώπιον C : καθ' ἐνώπιον M | ἐπιμένεται D || **122** τῶν οὐρανῶν
 B || **126** τοῦ [Θεοῦ + C

благоволение? Что такое «Бог Господь и явился нам»¹? Что это за явление? Ведь каждый христианин, не прославляющий Бога исполнением Его повелений и хранением Его заповедей, ничем не отличается от неверующих в Бога, если не хуже их. «Если Я Отец, то где почтение ко Мне? — говорит [Бог], — и если Я Господь, то где благоговение предо Мною?»² Но благоволил Бог и Отец отпавший из-за греха от божественной жизни и ставший враждебным Ему человеческий род примирить [с Собой] через вочеловечение Сына Своего и вновь соединить ее с божественной жизнью, как говорит и апостол: «Оправдавшись верою в Господа нашего Иисуса Христа, мы имеем мир с Богом через жизнь по Христу³. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею⁴, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное. И нас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою, если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали, которое возведено всей твари поднебесной, которого я, Павел, сделался служителем»⁵.

В самом деле, христианин, через преступление заповедей Евангелия Христова противящийся и враждующий против Бога, — враг и себе самому, и Богу, и невозможно ему быть в мире с Богом. Ведь до тех пор мы находимся в противлении и вражде с Богом, хотя и прикрываемся наименованием верных, пока желаем быть в рабстве у бесчестных страстей. «Ибо явилась, — говорит [апостол], — спасительная

¹ Пс. 117, 27. Также см. «Бог Господь» на утрене. ² Ср. Мал. 1, 6. ³ Ср. Рим. 5, 1.

⁴ Еф. 2, 14. ⁵ Кол. 1, 20–23.

130 γάρ, — φησί, — ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρη-
 σάμενοι τὴν ἀσεβείαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως
 καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι»¹. ὥστε ὁ μὴ εὐσεβῶς ζῶν, ἀσεβῆς·
 καὶ ὁ μὴ σωφρόνως καὶ δικαίως ζῶν, πόρρω τῆς ἐπιφανείας ἐστὶ τῆς σωτη-
 ρίου χάριτος τοῦ Θεοῦ, καὶ πῶς οὗτος χριστιανός; Εἰσερχόμενος δὲ εἰς ναὸν
 135 Κυρίου τί ἐρεῖ, εὐχαριστίαν ἢ αἴτησιν; Εἰ μὲν εὐχαριστίαν, ἑαυτὸν ἀπατᾷ
 μὴδὲν ἔχων ὡς μὴ λαβὼν καὶ εὐχαριστῶν μάτην. Εἰ δὲ αἴτησιν, ποίαν· ἦν
 οὐκ οἶδε καὶ ἦν ἀγνωεῖ; Ὁ τοιοῦτος ἄχρηστος ὡς ἄπιστος καὶ νεκρὸς καὶ
 ἄθεος. Ἄπιστος ὅτι ἀνάστασιν οὐ παρεδέξατο, ψευδόμενος μάλιστα ὁπότεν
 λέγει· «*Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι*»· αὐτὸς δὲ μετὰ τῶν νεκρῶν ἐστιν
 140 ἴαμα².

Ἄναστασις γὰρ Χριστοῦ καὶ δόξα ἡ ἡμετέρα ὑπάρχει ἀνάστασις τῶν
 κάτω κειμένων ἢ διὰ τῆς ἐν ἡμῖν αὐτοῦ ἀναστάσεως γινομένη καὶ δεικνυ-
 μένη καὶ ὀρωμένη ἐν ἡμῖν, ὡς καὶ τὸ ἱερώτατον λέγει λόγιον, ὃ καθ' ἐκάστην
 145 ἐπὶ στόματος φέρομεν· «*Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι, προσκυνήσωμεν
 ἄγιον Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν μόνον ἀναμάρτητον*». Ἐκεῖνος γὰρ μὴ
 πεσὼν εἰς ἁμαρτίαν ποτέ, καθὰ γέγραπται, μὴ δὲ ἀλλοιωθεὶς τῆς ἰδίας δό-
 ξης κἂν ὅποσοῦν, πῶς ἀναστήσεται ποτε ἢ δοξασθῆσεται ὁ ἀεὶ ὢν ὑπερδεδο-
 ξασμένος καὶ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας³ διαμένων ὡσάυτως; Ἄλλ'
 150 ἀνάστασις Χριστοῦ καὶ δόξα ἡ ἡμετέρα, καθάπερ εἴρηται, δόξα ὑπάρχει ἢ
 διὰ τῆς ἐν ἡμῖν αὐτοῦ ἀναστάσεως γινομένη καὶ δεικνυμένη καὶ ὀρωμένη ἐν
 ἡμῖν. Ἄπαξ γὰρ οἰκειωσάμενος τὰ ἡμέτερα, ἃ ποιεῖ ἐν ἡμῖν, αὐτὸς ταῦτα
 ἑαυτῷ ἐπιγράφεται. Καὶ ὡσπερ αὐτὸς ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν ἐπὶ σταυροῦ
 κρεμασθεὶς καὶ προσηλώσας ἐν ἑαυτῷ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, θανάτου

f.19^v

¹ Cf. Tit. 2, 11–12. ² Cf. Is. 26, 19. ³ Cf. Eph. 1, 21.

129 σωτήριος + πᾶσιν ἀνθρώποις M || **130** gl. Ἀληθῆς A^{ms} || **131** εὐσεβῶς¹] εὐσευῶς B | εὐσεβῶς²] εὐσευῶς B | ἀσευῆς B || **132** δικαίως καὶ σωφρόνως ~ M^{nc} || **134** εὐχαριστίαν¹] εὐχαριστείαν G M | εὐχαριστίαν²] εὐχαριστείαν G M || **135** μὴ δὲ M | ὡς] ὁ C^{nc} || **136** Ὁ τοιοῦτος] ὅτι οὗτος B || **138** λέγει B D M || **139** νοητῆν] *supra lin.* D || **142** τῆς] τοῖς D || **144** φέρωμεν G || **146** ἰδίας] θείας B || **147** ὅποσοῦν M | ποτέ *supra lin.* M || **148** ὑπὲρ ἅνω C | διαμένων] μένων M || **150** γινομένην B || **151** gl. Πῶς ἡ ἀνάστασις γίνεται τῆς ψυχῆς. A^{ms} B^{ms} D^{ms} || **152** αὐτὸς > D || **153** κρεμασθεὶς G M | αὐτῷ D M

благодать Божия, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке»¹. Поэтому кто не живет благочестиво, тот нечестив, и кто не живет целомудренно и праведно, тот далек от явления спасительной благодати Божией, и как он [может быть] христианином? Что он произнесет, когда войдет в храм Господень, благодарение или прошение? Если благодарение, то он сам себя обманывает, поскольку ничего не получил и благодарит напрасно. Если же прошение, то какое? Которого сам не знает и не понимает? Таковой негоден, потому что он неверный, мертвец и безбожник. Неверный, поскольку он не воспринял воскресения и поэтому более всего лжет, когда говорит: «*Воскресение Христова видешие*»², хотя сам еще с мертвыми, потому что не принял умную росу, исходящую от Бога, которая есть исцеление для мертвых³.

Ведь Христово воскресение и слава — это воскресение нас, лежащих, которое совершается через Его воскресение в нас, и проявляется и созерцается в нас, как говорит и священное выражение, которое каждый день у нас на устах: «*Воскресение Христова видешие, поклонимся святому Господу Иисусу, единому безгрешному*». И если Он никогда не впал в грех, как написано, и нисколько не изменился в Своей славе, то как Он воскреснет или прославится, будучи всегда препрославлен и пребывая неизменно превыше всякого начальства и власти⁴? Но воскресение Христово и Его слава, это, как было сказано, наша слава, которая приходит через Его воскресение в нас, и проявляется и созерцается в нас. Ведь после того, как Он однажды усвоил Себе наше [естество], все, что Он производит в нас, то Сам приписывает Себе. И как Сам Христос и Бог наш, повешенный на Кресте и пригвоздивший в Самом Себе грех мира, вкусил смерть и

¹ Ср. Тит. 2, 11–12. ² См. последование воскресной утрени. ³ Ср. Ис. 26, 19. ⁴ Ср. Еф. 1, 21.

γευσάμενος καὶ κατελθὼν ἐν τοῖς κατωτάτοις τοῦ ἄδου, εἶτα ἐξ ἄδου πάλιν
 155 ἀνελθὼν εἰς τὸ ἄχραντον αὐτοῦ σῶμα εἰσηλθὼν, οὗ κατελθὼν ἐκεῖσε οὐδα-
 μῶς ἐχωρισθῆ· καὶ εὐθύς ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ μετὰ ταῦτα ἀνήλθην εἰς
 οὐρανοῦς μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς· οὕτω δὴ καὶ νῦν ἐξερχομένων
 ἡμῶν ἐκ τοῦ κόσμου καὶ εἰσερχομένων διὰ τῆς τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου
 160 ἐξομοιώσεως ἐν τῷ τῆς μετανοίας καὶ ταπεινώσεως μνήματι, αὐτὸς ἐκεῖνος
 ἐξ οὐρανῶν κατερχόμενος εἰσέρχεται ὡς ἐν τάφῳ ἐν τῷ ἡμῶν σώματι· καὶ
 ἐνούμενος ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ἐξανιστᾷ νεκρὰς οὐσας ὁμολογουμένως
 αὐτάς.

Ἀνάστασις δὲ ψυχῆς ἢ ἔνωσις ἐστὶ τῆς ζωῆς· ὡς γὰρ τὸ νεκρὸν σῶμα
 εἰ μὴ δέξηται ἐν ἑαυτῷ τὴν ζωσαν ψυχὴν καὶ ἀμίκτως ταύτη μιγεῖ, ζῆν οὐ
 165 λέγεται οὐδὲ δύναται, οὕτως οὐδὲ ψυχὴ μόνῃ ζῆν αὐτῇ καθ' ἑαυτὴν δύναται
 εἰ μὴ ἀρρήτως καὶ ἀσυγχύτως ἐνωθῆ Θεῷ, τῇ ὄντως αἰωνία ζωῇ. Θεῷ δὲ
 ἐνωθεῖσα τηνικαῦτα βλέπει ἐμπαρέχει τῷ οὕτως ἀναστάντι σὺν τῷ Χρι-
 170 στῷ τὴν δόξαν τῆς μυστικῆς αὐτοῦ ἀναστάσεως. Διὸ καὶ λέγομεν· «Θεὸς
 Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν»¹· καὶ τὴν δευτέραν αὐτοῦ ὑποσημαίνοντες πα-
 ρουσίαν, ἐπιφέροντες οὕτω λέγομεν· «*Ἐυλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι
 Κυρίου*»².

Ὁ δὲ μὴ θεασάμενος ταύτην τὴν ἀνάστασιν καθαρῶς, ἄπιστος καὶ ἄθεος
 ὢν καὶ νεκρὸς, οὐδὲ προσκυνεῖν δύναται ὡς ἅγιον καὶ Κύριον τὸν Χριστὸν
 Ἰησοῦν. «Οὐδεὶς γάρ, — φησί, — δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν
 175 Πνεύματι Ἁγίῳ»³· καὶ ἀλλαχού· «Πνεῦμα ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ τοὺς προσ-
 κυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν»⁴, τουτέστιν ἐν
 τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ Υἱῷ. Οὗτος δὲ ἄπιστός ἐστιν
 180 ὡς τὴν πίστιν διὰ τῶν ἔργων μὴ ἐπιδεικνύμενος· πίστις γὰρ κατὰ τὸν θεῖον
 ἀπόστολον δίχα τῶν ἔργων νεκρά ἐστὶ καθ' ἑαυτὴν⁵ ὡσπερ καὶ τὰ ἔργα
 δίχα πίστεως. Νεκρὸς δὲ ὅτι τὸν ζωογονοῦντα Θεὸν οὐκ ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ὅτι

f.20

¹ Ps. 117, 27. ² Ps. 117, 26. ³ Cf. 1 Cor. 12, 3. ⁴ Cf. Joan. 4, 24. ⁵ Cf. Jac. 2, 26.

154 ἐξάδου A B D || 160 τῷ [τάφῳ + G || 164 αὐτῷ M | μιγεῖ C G M || 165
 αὐτῇ C G M || 166 αἰωνίῳ M || 167 τηνικαῦτα B : τινικαῦτα D | ἀναστήσαντι M ||
 169 τῆν > M | αὐτοῦ > M || 170 οὕτω B : οὕτως M | λέγομεν M || 173 καί² > C
 || 174 φησὶν D || 177 μονογενῆ A : ...ῆ C D || 178 gl. Τίς ὁ ἄπιστος. A^{mg} B^{mg} ||
 180 gl. Τίς ὁ νεκρός. A^{mg} B^{mg} G^{mg} | αὐτῷ M

сошел в глубины ада, а затем опять восшел из ада и вошел в Свое пречистое тело, от которого нисколько не отлучался и когда сходил [в ад]; и тотчас воскрес из мертвых и после этого восшел на небеса с великой силой и славой, точно так же когда и мы исходим из мира и через уподобление страстям Господа входим в гроб покаяния и смирения, Сам Он, сходя с неба, входит, как в гроб, в наше тело и соединившись с нашими душами, воскрешает их, потому что, как все признают, они мертвы.

И воскресение души — это ее соединение с жизнью. Ведь если и мертвое тело не примет в себя живую душу и не смешается с ней несмешанно, то не может ни жить, ни называться живым. Так же и душа не может жить одна сама по себе, если не соединится неизреченно и неслитно с Богом, истинной вечной Жизнью. Но когда соединится с Богом, тогда дает возможность воскресшему таким образом со Христом видеть славу Его таинственного воскресения. Поэтому мы и говорим: «Бог Господь и явился нам»¹, и, указывая на Его второе пришествие, добавляем: «Благословен грядущий во имя Господне»².

Но кто не увидел ясно это воскресение, тот, оставаясь неверным, безбожником и мертвецом, не может даже поклоняться Иисусу Христу как Святому и Господу. Потому что [Писание] говорит: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»³ и в другом месте: «Бог и Отец есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине»⁴, то есть во Святом Духе и Его едиnorodном Сыне. А этот [остается] неверным, поскольку не показал веру через дела, ведь вера без дел, согласно божественному апостолу, мертва сама по себе⁵, так же как и дела без веры. Мертв же он потому, что не имеет в себе дарующего жизнь Бога, поскольку не

¹ Пс. 117, 27. ² Пс. 117, 26. Также см. «Бог Господь» на утрене. ³ Ср. 1 Кор. 12, 3.

⁴ Ср. Ин. 4, 24. ⁵ Ср. Иак. 2, 26.

τὸν εἰπόντα· «*Ὁ ἀγαπῶν με τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσει, καὶ ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Πνεύματος ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσόμεθα*»¹
 οὐκ ἐκτῆσατο ἐν ἑαυτῷ, ἵνα τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐξαναστήσῃ αὐτὸν ἐκ νε-
 κρῶν καὶ ζωοποιήσῃ αὐτὸν καὶ τὸν ἀναστάντα ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸν ἀναστή-
 185 σαντα χαρίσῃ κατιδεῖν. Ὅταν γὰρ ἐν ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος γένηται,
 ἀνιστᾶ ἐκ νεκρῶν τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ ζωοποιῇ καὶ αὐτὸν ἐν ἡμῖν ὅλον ὄραν
 ζῶντα δίδωσι τὸν ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον. Πρὸ γὰρ τῆς ἐν γνώσει καὶ ὀρά-
 σει καὶ αἰσθήσει ἐνώσεως τοῦ Θεοῦ νεκρὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἀναίσθητός ἐστιν
 ἡ ψυχὴ, εἰ καὶ νοερὰ ὑπάρχει καὶ τῇ φύσει ἀθάνατος. Ἄθεος δὲ ἐστιν, ὅτι εἰ
 190 ἐπίστευσε κρίσιν Θεοῦ καὶ κόλασιν αἰώνιον ἔσσεσθαι, τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν οὐκ
 ἂν ἐν τοῖς ματαίοις ἀψησάλοι.

Νῦν δὲ τοιαύτην εἶναι τὴν ἀπώλειαν ἐν τοῖς τοιοῦτοις δοκεῖν, οἷαν οὐδὲ
 ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐν οἷς οὐκ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, καὶ βαδίζουσιν ὀρ-
 195 θοὶ μὴ δὲ τοὺς πρὸ αὐτῶν κειμένους ὀρῶντες οἱ ἄθλιοι. Οὐκ εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι
 χριστιανοί, μὴ ἀπατάσθωσαν, οὐκ εἰσὶν, ἀλλ' ἄσεβεῖς καὶ ἄθεοι καὶ ἄπι-
 στοι· καὶ μάλιστα εἰ μοναχοὶ ἢ ἱερεῖς, φεῦ! Εἰ δὲ καὶ ἀρχιερεῖς, ὧ τῆς ἀνο-
 χῆς σου Χριστέ καὶ τῆς μακροθυμίας², ὅτι οὐ σχιζεται ἡ γῆ καὶ καταπίνει
 ἡμᾶς! Εἴ τις τοιοῦτος, καὶ πῶς εἰς ναὸν Θεοῦ εἰσελεύσεται καὶ μάλιστα εἰς
 200 τὰ ἅγια τῶν ἁγίων; Γράφων γὰρ πρὸς κορινθίους ὁ ἀπόστολος βοᾷ λέγων·
 «*Μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι, οὔτε μοιχοί, οὔτε μαλακοί, οὔτε ἀρσενικοῖται,*
οὔτε πλεονέκται, οὔτε κλέπται, οὔτε μέθυσοι, οὐ λοίδοροι, οὐχ ἄρπαγες καὶ
ἄδικοι βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσι. Καὶ ταῦτα τινὲς ἤτε, — φησὶν, —
ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἠγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ
Κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ ἡμῶν»³. Ὁ γὰρ ἀπολουσάμε-
 205 νος καὶ ἁγιασθεὶς καὶ δικαιοῦθεις ἢ ἀκίνητός ἐστι πάντῃ πρὸς τὰ τοιαῦτα, ἢ

f.20^v

¹ Cf. Joan. 14, 23. ² Cf. Rom. 2, 4. ³ Cf. 1 Cor. 6, 9–11.

181 εἰπόντα + ὅτι M || 183 ἐξαναστήσει B || 184 ζωοποιήσῃ D G M || 185 χαρί-
 σεται M | κατ' ἰδεῖν D G || 186 ζωοποιεῖ M || 187 γὰρ | δὲ G | τῆς | τοῖς C || 188
 τυφλὰ G || 189 εἰ² > C^{ac} (ins. C) || 191 gl. Τίς ὁ ἄθεος. A^{mg} B^{mg} G^{mg} | ἀψησάλοι
 C || 192 εἶναι | οἷνα D || 194 κειμένους > M | οἱ¹ > D || 196 μάλιστα D |
 εἰ | σὶ B C D | gl. Ὅρα ὧ ἄθλιε ἱερεῦ. G^{mg} || 198 ἐλεύσεται M | μάλιστα D || 199
 κορινθίους M^{ac} || 200 πλανᾶσθαι D | ...τε πόρνοι, οὐ... > B^{ac} (ins. B) || 201 οὔτε
 κλέπται > M | οὐ λ. | οὔτε λ. M || 202 βασιλείας G | κληρονομίους A B D G | ἤτε |
 εἶτε A B C || 203 τοῦ > M

стяжал в себе Сказавшего: *«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Я и Отец через Духа придем и обитель у него сотворим»*¹, чтобы Он Своим пришествием воскресил его из мертвых, оживил его и даровал ему видеть Воскресшего в нем и Воскресившего его. Ведь когда Он приходит в нас посредством Духа, то воскрешает наши души из мертвых и оживляет их и дает нам видеть Себя, бессмертного и невредимого, всецело живущим в нас. Потому что прежде соединения с Богом в разуме, зрении и чувстве, наша душа мертва, слепа и бесчувственна, хоть и является разумной и по природе бессмертной. А безбожник он потому, что если бы верил в то, что будет суд Божий и вечное наказание, не занял бы свою жизнь суетными делами.

Но сейчас кажется, что состояние таковых [христиан] настолько губительно, что такого нет даже у язычников, у которых не призывалось имя Божие. Но они, несчастные, ходят прямо, не взирая даже на усопших прежде них. Нет, пусть они не заблуждаются, не христиане они, но нечестивцы, безбожники и неверные, а особенно когда они монахи или, увы, священники! А если даже архиереи, о каковы Твои кротость и долготерпение², Христе, что не разверзается земля и не поглощает нас! Если есть такой, то как он войдет в храм, а особенно — во святая святых³ Ведь апостол, когда пишет коринфянам, вопиет: *«Не обманывайтесь: ни блудники, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни лихоимцы, ни воры, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники и неправедные Царства Божия не наследуют. И такими были некоторые из вас, — говорит он, — но омылись, но осыятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего»*³. И кто омылся, освятился и оправдался, тот

¹ Ср. Ин. 14, 23. ² Ср. Рим. 2, 4. ³ Ср. 1 Кор. 6, 9–11.

δυσκίνητος. Εἰ δὲ καὶ εὐκίνητος, δῆλός ἐστιν αὖθις καταρῦπωθεις καὶ τοῦ
λουτροῦ τῆς χάριτος γυμνός, καὶ τὴν δικαίωσιν ἀφαιρεθεὶς, καὶ διὰ ταῦτα
τῆς ἐκκλησίας ἀφωρισμένος τοῦ Χριστοῦ, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐδάφους καὶ ὅλως
τῆς εισόδου τοῦ ναοῦ Κυρίου ἀνάξιος.

210 Τὸν τοιοῦτον οὖν ἕκαστος χαρακτηῖρα εἰ κατανοῶν ἢ ἐν ἑαυτῷ, φροντι-
ζέτω περὶ τῆς οἰκείας σωτηρίας ἀκριβῶς εἰδώς, ὅτι τοῦ χριστιανισμοῦ ἐστὶν
ἔξω καὶ Χριστὸς αὐτὸν οὐδὲν ὠφελήσει, ἀλλὰ μετὰ τοῦ διαβόλου εἰς τὸ ἡτοι-
μασμένον ἐκεῖνο πῦρ πορευθήσεται. Εἰ μὴ γὰρ ἕκαστος τῶν χριστιανῶν ἐπι-
γνώσεται ὅτι ἀναχωνευθῆναι καὶ ἀναπλασθῆναι ὀφείλει διὰ τῆς νοουμένης
215 Χριστοῦ ἰσχύος, καὶ ἀλλοιωθῆναι εἰς τὸ ἔνθεον, καὶ γενέσθαι καινὴ κτίσις
καὶ νέος ἄνθρωπος, οὗ ἕνεκεν καὶ πίστις καὶ βάπτισμα, μάτην λέγεται χρι-
στιανός.

Πᾶς γὰρ ὁ σωζόμενος ἢ λυτρούμενος, ἢ ἐλευθερούμενος, ἢ τιμώμενος, ἢ
εὐεργετούμενος, ἢ πλουτιζόμενος, ὑφ' ἑτέρου, οὐχ' ὑφ' ἑαυτοῦ τούτων ἐνός
220 τυγχάνει. Ἀλλὰ καὶ πᾶς ὁ καταπεσὼν καὶ συντριβῆς ὑφ' ἑτέρου καὶ βαστά-
ζεται καὶ ἐγείρεται μὴ δυνάμενος ἑαυτὸν ἀναστήσαι. Πλὴν εἰ ἔχει ἀσθησιν
τοῦ πτώματος, τὸν ἀναστήσοντα ζητεῖ· καὶ εὐρῶν δυσωπεῖ καὶ παρακαλεῖ·
ὕγιθς δὲ γενόμενος εὐχαριστεῖ καὶ δοξάζει τὸν ἐγείραντα καὶ βαστάσαντα
καὶ ἰατρῆσαντα. Τοῦτο πᾶς χριστιανός· πρὸ τῆς ὑγείας αἰτῶν τὸν ἰασό-
225 μενον, μετὰ τὴν ὑγίειαν εὐχαριστῶν τῷ ὑγιάναντι. Εἰ δὲ μὴ ταῦτα, μάταια
πάντα, μεθ' ὧν καὶ αἱ μάτην ψαλμωδίαι κᾶν τε πολλάι, κᾶν τε ὀλίγαι.

f.21

206 καταρῦπωθεις C M || 207 λουτροῦ + καὶ M^{ac} (cancel. M) | δικαίωσιν | δικαιοσύνην
M | ἀφερεθεὶς B^{ac} || 208 ἀφωρισμένος G || 209 τοῦ ναοῦ τοῦ Κυρίου τῆς εισόδου ~ M^{ac}
| ναοῦ > B | τοῦ [Κυρίου + G M || 210 ἢ] ἢ A B || 212–213 ἡτοιμασμένων B ||
213 ἕκαστα M || 215 τοῦ [Χριστοῦ + M || 220 συντριβεις G M | ὑφ' ἑτέρου + οὐχ'
ὑφ' ἑαυτοῦ τούτων ἐνός τυγχάνει G^{ac} (cancel. G) | καὶ⁹ > D || 221 ἑαυτῶν B | ἔσθησιν
D || 225 ὑγιάναντι M || 226 μάτην | μάταιαι M | ὀλίγαι + ὄσι M

или совсем неподвижен на такие дела, или малоподвижен. Но если он склонен [к таким делам], то ясно, что он опять осквернен, обнажен от омовения благодатью, лишился оправдания и поэтому отлучен от Церкви Христовой и от самой земли и совершенно недостойн входить в храм Божий.

Итак, каждый, кто будет замечать в себе такое свойство, пусть позаботится о своем спасении, зная наверняка, что он вне христианства, и Христос ему ничем не поможет, но пойдет он с диаволом в тот уготованный огонь. Потому что если не узнает всякий христианин, что ему следует переплавиться и быть созданным заново умопостигаемой силой Христа, измениться [и придти в состояние] обожения, стать новой тварью и новым человеком, для чего и вера, и Крещение, то тщетно он называется христианином.

Ведь всякий, кто бывает спасен или выкуплен, или получает свободу или честь, благодеяния или богатство, получает все это от другого, а не от себя одного. Так же и всякого упавшего и разбившегося другой и поднимает, и восставляет, потому что сам себя восставить он не может. Но если чувствует он свое падение, то ищет того, кто его восставит. И когда найдет, то молит и просит его. А когда станет здоров, благодарит и прославляет восставившего, поднявшего и исцелившего. И таков всякий христианин: прежде выздоровления он просит Того, кто может его исцелить, после выздоровления благодарит сделавшего его здоровым. А если не так, то все напрасно, в том числе и тщетное псалмопение, хоть большое, хоть малое.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Болотов 1918 — *Болотов В. В.* История Древней Церкви: в 4 т. Т. 4. История Церкви в период Вселенских соборов / Под ред. А. И. Бриллиантова. Пг., 1918. [*Bolotov V. V. Istoriia Drevnei Tserkvi: v 4 tomakh. Tom 4. Istoriia Tserkvi v period Vselenskikh soborov (History of the Ancient Church: in 4 vols. Vol. 4. History of the Church during the Ecumenical Councils) / Pod redaktsiei A. I. Brilliantova. Petrograd, 1918.*]
- Иларион (Алфеев), еп. 2008 — *Иларион (Алфеев), еп.* Прп. Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб., 2008. [*Hilarion (Alfeev), bishop. Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i pravoslavnoe Predanie (St. Simeon the New Theologian and Orthodox Tradition). Saint Petersburg, 2008.*]
- Devreesse 1945 — *Devreesse R.* Le fonds Coislin: Catalogue des manuscrits grecs. P., 1945. Vol. 2.
- Eustratiades 1924 — *Eustratiades A.* Catalogue of the Greek manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi. P., 1924.
- Gouillard 1973 — *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et mémoires. P., 1973. Vol. 5. P. 313–327.
- Gouillard 1978 — *Gouillard J.* Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960–1143). Inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81.
- Hajdú 2003 — *Hajdú K.* Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Bd. 3. Codices graeci Monacenses 110–180. Wiesbaden, 2003 (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis 2. 3).
- Hardt 1812 — *Hardt I.* Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae. München, 1812. Vol. 2.
- Kambylis 1976 — *Symeon der Neue Theologe.* Hymnen / Ed. A. Kambylis. B. — New York, 1976 (Supplementa Byzantina 3).
- Martini, Bassi 1906 — *Martini E., Bassi D.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae. Milano, 1906. Vol. 1.
- Omont 1891 — *Omont H.* Supplément au Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse // Zentralblatt für Bibliothekwesen. Leipzig, 1891. Bd. 8. S. 22–26.
- Parrinello 2008 — *Parrinello R. M.* Santità, eresia e politica a Bizanzio nel XII secolo. Constantino Crisomallo, il falso bogomilo. Brescia, 2008.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

- Творогов 2016 — *Симеон Новый Богослов, прп. Слова 1, 2 из корпуса «33 Слов»* (Orationes [Dub.]) / Крит. текст, пер. с греч., предисловие А. С. Творогова // БВ. 2016. № 22–23. Вып. 3–4. С. 380–407. [*Simeon Nouvi Bogoslov, prepodobnyi. Slova 1, 2 iz korpusa «33 Slov»* (Orationes [Dub.]) (Homilies 1 & 2 from the corpus of “33 Homilies” (Orationes [Dub.]) / Kriticheski tekst, perevod s grecheskogo, predislavie A. S. Tvorogova // Bogoslovskii vestnik (Theological Herald). 2016. № 22–23. Vypusk 3–4. P. 380–407.]
- Ἀλφαβητικά κεφάλαια 2005 — *Συμείων ὁ Νέος Θεολόγος. Ἀλφαβητικά κεφάλαια / Εἰσαγωγή, Κείμενο, Νεοελληνική ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοῦς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἄγιον Ὅρος, 2005.*
- Catéchèses 1963, 1964, 1965 — *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses /* Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. P., 1963, 1964, 1965 (SC 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23–34]).
- Ettlinger 1975 — *Theodoret of Cyrus. Eranistes /* Ed. G. H. Ettlinger. Oxford, 1975.
- Gallay 1974 — *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques /* Ed., trad. par P. Gallay. P., 1974 (SC 208).
- Kotter 1981 — *Johannes von Damaskos. Die Schriften des Johannes von Damaskos /* Ed. B. Kotter. B., 1981. Bd. 4 (PTS 22).

Abstract

Saint Simeon the New Theologian. Homilies 3, 4 from the corpus of “33 Homilies” (Orationes [Dub.]) / Critical text, translation from Greek, foreword by A. S. Tvorogov

In this publication the reader is presented with the editio princeps of the Greek text and the Russian translation of the third and fourth Sermons of the Corpus of “33 Homilies” (*Orationes* or *Or.*), attributed in the manuscript tradition to Simeon the New Theologian. The main theme of the Corpus is the spiritual birth and the growth of the Christian, his sanctification and transfiguration by divine grace. Most of the body is a compilation of the works of St. Simeon, however, fifteen Homilies, which make up about 40 % of the total volume of the corpus, are original. The Greek text of Homilies was not previously published; only a complete Latin translation was made, based on the late (XVI century) manuscript, and the Greek translation of individual Homilies. Attribution of the original part of “33 Homilies” by modern researchers

ПРЕПОДОБНЫЙ СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

is questioned, since it contains expressions attributed to Constantine Chrysomallus, convicted in the middle of the XII century for Bogomil and Messalian views. In the proposed publication, the Greek text and discrepancies are given on the basis of the six most important manuscripts, the earliest of which dates from the late XI — early XII century. The publication includes a table of common fragments of published Sermons and other works of St. Simeon.

Keywords: Simeon the New Theologian, Constantine Chrysomallus, critical text, asceticism, messalians, Bogomils, Baptism, grace, Orationes.

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ
ГЛАВЫ ПРОТИВ МОНОФЕЛИТОВ:
1—2 ГЛАВЫ

Перевод с древнегреческого, вступительная статья
и примечания *игумена Адриана (Пашина)*

УДК 239 (801.82)

Аннотация

Впервые на русском языке публикуется творение прп. Анастасия Синаита «Главы против монофелитов» — первые две главы из шести. В первой главе прп. Анастасий раскрывает свое учение о трех состояниях человеческой воли: естественном, противоестественном и сверхъестественном. Во второй разбирает и опровергает некоторые положения монофелитского учения. Следующие четыре главы «Глав против монофелитов» и примыкающий к ним «Флорилегий против монофелитов» будут опубликованы в следующих номерах «Богословского вестника».

Ключевые слова: Анастасий Синаит, христология, монофелитство, воля, действие, богомужнее действие, сотериология, патристика.

Главные борцы с монофелитством — свт. Софроний Иерусалимский (ок. 560—638), свт. Мартин Исповедник († 655) и прп. Максим Исповедник (580—662) — не дожили до победы над этой последней христологической ересью. Их дело продолжили другие православные богословы, одним из которых является прп. Анастасий Синаит (ум. после 701).

Полемике против монофелитства посвящены три произведения прп. Анастасия. Это «Слово против монофелитов», являющееся третьим из «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию»,

«Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов» (всего шесть глав)¹.

Еще одно произведение прп. Анастасия — «Путеводитель», направленный против монофизитства, в том числе против богословия Севира Антиохийского, — является хорошим базисом и для полемики с монофелитством, которое заимствовало богословскую аргументацию Севира, в частности касательно богомужней энергии Христа.

Если «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» полностью или с небольшими лакунами сохранились в девяти манускриптах (описание рукописей дано в указанном критическом издании), то только в одной из этих рукописей, кроме «Трех слов», находятся «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов». Это рукопись XIII в. Codex Vaticanus gr. 1409. Этот кодекс в 1833 г. опубликовал кардинал Анжело Май (*von Angelo Mai*) в 7 томе своего *“Scriptorum veterum nova collectio”*. В «Патрологию» Миня вошло только «Слово против монофелитов»². Оно состоит из шести частей. В первой части дана история возникновения и развития монофелитства, а в следующих частях прп. Анастасий строит богословские аргументы против монофелитства на основании того, что душа является образом Божиим.

На русский язык переведены «Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию» А. И. Сидоровым с подробными комментариями. Этот перевод опубликован сначала в журнале «Альфа и Омега», а затем отдельным изданием в серии «Библиотека отцов и учителей Церкви»³.

Мы впервые начинаем публикацию на русском языке «Глав против монофелитов» и «Флорилегия против монофелитов».

«Флорилегий» содержит цитаты из сочинений ариан и Аполлинария, которые учили о том, что Христос имел только Божественную

¹ Uthemann 1985.

² *Anastasius Sinaita. Contra Monophysitas* // PG 89, 1180–1190.

³ Сидоров 1998, 1999.

волю, и цитаты из святых отцов, опровергающие это мнение еретиков. Прп. Анастасий этой подборкой свидетельствует о единомыслии монофелитов с указанными древними ересями по поводу отсутствия во Христе человеческой воли. Тут же Синаит приводит антиарианские и антиполлиарианские высказывания ранних святых отцов: свт. Афанасия Великого, свт. Григория Нисского, свт. Василия Великого, свт. Амфилохия Иконийского, свт. Амвросия Медиоланского и др., утверждающих наличие у Христа человеческой воли наряду с Божественной. Это обычный в логике ход — сведение учения противников к абсурду, то есть к уже осужденным Церковью ересям, которые отвергают и сами монофелиты.

В первой из шести «Глав против монофелитов» прп. Анастасий раскрывает учение о естественном, противоестественном и сверхъестественном состояниях человеческой воли. Во второй главе Синаит разбирает и опровергает некоторые положения еретического учения. В третьей главе подтверждает учение о двух волях Христа с помощью цитат из Ареопагитского корпуса. В четвертой и пятой главах комментирует те места из Ареопагитского корпуса, где говорится о богомужней энергии Христа. В шестой сводит учение монофелитов к манихейскому докетизму.

Особенность монофелитской полемики против православных в том, что монофелиты, говоря о единстве во Христе воли и действия, признают человеческую волю и человеческое действие только злыми, только противоборствующими Богу, именно поэтому Бог Слово при Воплощении не может воспринять их.

В ответ на это святой отец говорит о том, что человеческая воля и после грехопадения может находиться в трех состояниях:

1. Естественная воля, воля, согласованная с естеством: κατὰ φύσιν.
2. Воля в греховном состоянии, противоестественная, дьявольская: παρὰ φύσιν.
3. Сверхъестественная, Божественная воля: ὑπὲρ φύσιν.

Именно в естественном состоянии находится человеческая воля Христа. А в момент Гефсиманских страданий она следует за Его же Божественной волей. В первой главе из шести «Глав против монофелитов» прп. Анастасий иллюстрирует три состояния человеческой воли различными примерами: естественная, безукоризненная воля человека — любить жизнь, состоять в браке, почитать отца и мать, употреблять дары Божии во благо...; противоестественная воля — убивать себя, блудодействовать, презирать родителей, употреблять дары Божии на зло...; сверхъестественная воля — ради Бога презирать земную жизнь с ее благами, как мученики, пребывать в девстве, отказываться от родителей по слову Господа: *«Если кто не оставит отца и матери, и детей, и не следует за Мною⁴, тот не достоин Меня»⁵*.

Это положение стало основой для прп. Анастасия в его толковании Гефсиманских страданий Господа. Согласно Синаиту, Христос по Своей человеческой воле (естественной и богодарованной) отвращался смерти: поскольку человеческая природа изначально была бессмертной и нетленной, она любит бессмертие, в котором возникла, и противится смерти, в которой не возникла. Еще одна причина, по которой Христос по Своей человеческой воле отвращался смерти, — это ипостасное соединение Его человеческой природы с Божественной. Кроме Гефсимании, человеческое действие и воля Христа проявились, согласно прп. Анастасию, и в момент Его смерти, когда душой Он сходил во ад.

По мысли прп. Анастасия, пренебрежительное отношение к человеческой воле у еретиков проистекает от их греховности, из-за того, что они внутри себя не видят этого богодарованного состояния человеческой воли. Это влияние еретического богословия и нравственно-аскетических нарушений взаимно. Влияние богопознания и самопознания — особая тема, о которой прп. Анастасий говорит в первом из «Трех слов об устройении человека по образу и подобию Божию».

⁴ Ср. Лк. 14, 26.

⁵ Мф. 10, 38.

Еще один аргумент прп. Анастасия против монофелитов состоит в следующем. Если природная человеческая воля и природное человеческое действие настолько злы, что Бог при Воплощении их не усваивает Себе, то невозможно и наше спасение. Ведь без соработничества с Богом невозможно делание добра, невозможна аскетика, поэтому и наше спасение невозможно.

В толковании места из корпуса «Ареопагитик», где говорится о богумужней энергии Христа, и в опровержении монофелитского учения о единой сложной богумужней энергии Христа прп. Анастасий следует за прп. Максимом Исповедником. Так же он поступает и в полемике с монофизитством в своем «Путеводителе». Дело в том, что это учение было сформулировано еще Севиrom Антиохийским, которого, среди прочих монофизитов, Синаит опровергает в «Путеводителе».

Анализ языка, стиля и богословских аргументов двух произведений — «Флорилегия против монофелитов» и «Глав против монофелитов», сохранившихся лишь в одной рукописи, говорит в пользу того, что их создателем является автор «Путеводителя» и «Трех слов об устройении человека по образу и по подобию Божию», то есть прп. Анастасий Синаит. О датировке говорить более сложно, поскольку исторических данных в этих произведениях автор не привел. Вероятнее всего, они, наряду со «Словом против монофелитов» (701), относятся к самым поздним произведениям прп. Анастасия, смерть которого можно определить именно по датировке «Слова против монофелитов» — 701 г. или чуть позже.

ГЛАВА, НА ПРИМЕРАХ ПОКАЗЫВАЮЩАЯ,
ЧТО ОДНО ЕСТЬ ПРИРОДНАЯ, ДРУГОЕ — ПЛОТСКАЯ
И, ОПЯТЬ ЖЕ, ИНОЕ — БОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ

Итак, через многое сказанное мы научены, что одно — Божественная, иное — человеческая, и, опять же, другое — дьявольская воля, другими словами — согласованная с природой, противоестественная и сверхъестественная. А именно: согласно с природой человека любить жизнь и противиться смерти; не зря же и не напрасно по природе человеческая природа является любящей жизнь и ненавидящей смерть, но поскольку она изначально была бессмертной и нетленной. Итак, по справедливости она любит бессмертие, в котором возникла, и противится смерти, в которой не возникла. По причине этого богомудрый Василий и св. Кирилл человеческую волю Христа не называли страшящейся смерти, но — любящей жизнь. Ведь по двум причинам подобало в Нем человеку жаждать жизни: во-первых, человек изначально создан для жизни, во-вторых, как бессеменно появившемуся в бытие из жизни Бога Слова, сущностно бывшему единоклеточным и общающимся с Самой Жизнью и соединенному к Бессмертию и Нетлению всех, поскольку все Бессмертие и вся Жизнь расположена к смерти с ненавистью и противоположно. Следовательно, когда ты видишь человечество Христа, отвращающееся смерти и говорящее: «Отче, да минует Меня чаша сия; впрочем не Моя воля да будет»⁶, никоим образом не предполагай в Его человечестве волю, боящуюся смерти, но, согласно слову Кирилла и великого Василия, отвращающуюся смерти и по природе любящую жизнь как соединенную с Жизнью всех. Поэтому если любить жизнь — это естественная и безукоризненная воля человека, как и явило Слово, то жить по-плотски — это плотская и противоестественная воля, которой во Христе не просто не было, но она [совершенно] упразднена, а, опять же, презирать здешнюю жизнь, как действовали мученики, — это Божественная и сверхъестественная воля, которую и Христос в Себе явил,

⁶ Ср.: Мф. 26, 39; Лк. 22, 42.

когда сказал: «Дух бодр», а когда прибавил: «Плоть же немощна»⁷, тогда человечество Его ознаменовало отвращение к смерти и любовь [к жизни]; этому же правилу ты найдешь подтверждение во всей жизни Христа, что природная и богодарованная воля безукоризненна, плотская — справедливо порицаема, а Божественная — достойна похвалы.

Согласная с природой, естественная воля — [это брак, противоестественная, плотская воля]⁸ — блуд, а сверхъестественная, Божественная воля — девство. И поэтому Христос обновил природу, воплотившись без брака и семени от Девы [...] ⁹, ибо земля еще не была разорена кровью жертвоприношений¹⁰.

И, опять же, согласно с природой — это желать существующих благ, ведь они созданы ради человека, плотская воля — это дары Божии употреблять на зло, а Божественная воля — ради Бога пренебрегать всеми благами.

Почитать отца и мать¹¹ и любить родственников — это естественная и безукоризненная воля, презирать их — это плотская и злая воля, а ради Бога отказываться от них, по слову Господа, сказавшего: «Если кто не оставит отца, и матери, и детей и не следует за Мною¹², тот не достоин Меня¹³», — вот это истинно Божественная, благая, угодная и совершенная воля.

Точно так же и пища, созданная Словом, познаваема как естественное и богодарованное желание, согласно сказанному: «От всякого дерева в саду ты будешь есть»¹⁴. Подобно и питье безукоризненно и богосозданно, иначе бы Христос не давал нам в пищу и питье всесвятое Свое Тело и Кровь¹⁵. Итак, если богосозданно и безукоризненно желание есть

⁷ Мф. 26, 41; Мк. 14, 38.

⁸ Необходимая по смыслу вставка сделана редактором критического издания Утеманном.

⁹ Здесь в манускрипте лакуна.

¹⁰ Ср.: Ис. 1, 11–15; Иер. 7, 21–34; Пс. 50, 8–13.

¹¹ Ср.: Исх. 20, 12; Втор. 5, 16; Мф. 15, 4; 19, 19; Мк. 7, 10; 10, 19; Лк. 18, 20; Еф. 6, 2.

¹² Ср. Лк. 14, 26.

¹³ Мф. 10, 38.

¹⁴ Быт. 2, 16.

¹⁵ Ср.: Мф. 26, 26–29; Мк. 14, 22–25; Лк. 22, 15–20; 1 Кор. 11, 23–26.

и пить, посредством которого природа тела живет и создается, то, когда слышишь Христа, на кресте говорящего: «Жажду»¹⁶, не бойся сказать, что желание пить — это человеческая воля Христа, ведь источник жизни — Божество — не жаждет и не алчет вовеки.

Точно так же, когда видишь Его от пути сидящего, утрудившегося и отдыхающего¹⁷, не бойся сказать, что Он добровольно отдыхал сидя, согласно желанию уставшего тела отдыхать. И когда видишь Его на возглавии спящим¹⁸ не отказывайся говорить, что Он добровольно спал, согласно энергии тела.

Однако ты входи не до дверей, то есть человеческих, Христа, но входи во внутреннейшее за завесу¹⁹, во святая святых²⁰ Его Божества, и познай, что Он — хотя и ограниченный во чреве как человек, но и хранитель младенцев во чреве как Бог; и Он, рожденный по плоти маленьким, взращивает всех как Бог; и Он, спеленатый плотски в яслях²¹, бездну мглою спеленал²² как Бог; и Он, сосущий Материнскую грудь, как подобает младенцу, животворит людей, как подобает Богу; и Он, спящий плотски в лодке²³, пробуждает мертвых Божественной властью²⁴; и Он, утруждающийся как человек²⁵, призывает: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»²⁶ как Бог»; и Он, взывающий: «Жажду»²⁷, есть Бог, говорящий: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»²⁸, ибо Я есмь источник жизни»²⁹; и Он, добровольно алчущий как человек, есть хлеб, с небес спешший³⁰ и давший [...] ³¹ Ему — Христу, преклонившему колена и трижды молившемуся во время

¹⁶ Ин. 19, 28.

¹⁷ Ср. Ин. 4, 6.

¹⁹ Евр. 6, 19; Лев. 16, 2.

²¹ Ср. Лк. 2, 7–16.

²³ Ср.: Мф. 8, 24; Мк. 4, 38; Лк. 8, 23.

²⁵ Ср. Ин. 4, 6.

²⁷ Ин. 19, 28.

²⁹ Ср. Ин. 4, 14; 10, 28; 11, 25; 14, 6.

³¹ Здесь в манускрипте повреждение.

¹⁸ Ср. Мк. 4, 38.

²⁰ Евр. 9, 3.

²² Ср. Иов. 38, 9.

²⁴ Ср.: Лк. 7, 12–15; Ин. 11, 43–44.

²⁶ Мф. 11, 28.

²⁸ Ин. 7, 37.

³⁰ Ср. Ин. 6, 41; 6, 58.

страстей³², как подобает человеку, преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних³³ как Богу; Он, добровольно претерпевающий побивания как человек³⁴, бьет и трясет землю и мечет молнии как Бог всемогущий; Ему, обнаженному на Кресте как подобает человеку³⁵, все мы предстоим обнаженные и открытые³⁶ как Богу; Он — Иисус, испытываемый Пилатом³⁷, испытует сердца и утробы³⁸ на суде, будучи Богом — грозным Судией; Его, Которого иудеи поносили как человека, славословят все воинства ангелов как Бога человеколюбивого; ноги и руки Иисуса, которые были прободены гвоздями³⁹, с помощью ангелов связывают руки и ноги иудеев и передают тьме внешней⁴⁰; Его лицо, которое на кресте не имело ни вида, ни красоты⁴¹, сверкнет, как молния, с неба и поколеблется все силы небесные⁴²; святое тело, которое жаждало по-человечески на кресте⁴³, говорит так, что возмущаются, ужасаются, помрачаются и колеблется все основания земли⁴⁴. Ибо это были уста Бога, руки Бога, ноги Бога, ребро Бога, плоть Бога и все, что относится к плоти, Бога. Но пусть еретик не порицает эти слова, ведь я не сказал «тело Божества», но — «тело Бога Слова» и также — «кровь Бога», а не «кровь Божества»; «речь Бога», а не «речь Божества»; «уста Бога», а не «уста Божества»; «ноги Бога», а не «ноги Божества», ибо *Слово стало плотью, и обитало с нами*⁴⁵, то есть по ипостаси соединилось с собственной, святой, честной одушевленной и разумной человеческой плотью.

³² Ср.: Мф. 26, 36–44; Мк. 14, 32–41.

³³ Флп. 2, 10.

³⁴ Ср.: Мф. 26, 67; Мк. 14, 65; Ин. 18, 22; 19, 3.

³⁵ Ср.: Мф. 27, 35; Мк. 15, 24; Лк. 23, 34; Ин. 19, 23–24.

³⁶ Ср. Евр. 4, 13.

³⁷ Ср.: Мф. 27, 2–26; Мк. 15, 1–15; Лк. 23, 1–7; Ин. 18, 28 — 19, 16.

³⁸ Пс. 7, 10.

³⁹ Ср.: Ин. 20, 25; Пс. 21, 17.

⁴⁰ Ср. Мф. 22, 13.

⁴¹ Ср. Ис. 53, 2.

⁴² Ср.: Мф. 24, 27; Лк. 17, 24.

⁴³ Ср. Ин. 19, 28.

⁴⁴ Ср. Пс. 81, 5.

⁴⁵ Ин. 1, 14.

ГЛАВА, В КОТОРОЙ НАМИ БЛАГОЧЕСТИВО
РАЗЪЯСНЯЮТСЯ АНТИТЕЗИСЫ ПРОТИВНИКОВ

1. «Поскольку же Божество Слова, — говорит, — находится в плоти и обладает ею, то на Него переносится вся сила и энергия Его человечества, называемая единой сложной энергией».

На этот твой антитезис услышь, что нам некто из внешних⁴⁶ сказал: «Ибо где, — говорит он, — в каком месте не является неограниченным Божество Бога Слова, наполняющее небо и землю и ограничивающее все народы — как каплю из ведра⁴⁷? Ведь не ограничено в плоти Божество Слова, ибо Он⁴⁸ есть Тот, Кто говорит, что небо и землю Я наполняю⁴⁹, Который везде сущий и все наполняющий⁵⁰, очевидно же, что из-за неограниченности неопределенной Его сущности. Что же? Поскольку Он наполняет небо и землю, бездну и все видимое и мыслимое творение, постольку вся энергия ангелов, бессловесных, пернатых, рыб и растений переносится на Его Божество, находящееся во всем творении, и называется единой сложной природой и энергией богомужней? Чуть!»

Далее, когда на это мы возражаем и заявляем, что не как в остальном творении был Бог Слово в нераздельно соединенной с Ним душе и плоти, но по сущности *Бог Слово стало плотью, и обитало с нами*⁵¹, он заявил в ответ следующее, говоря: «Но каким образом Он как Бог наполняет небо и землю? Разъясняя это, мудрый Климент

⁴⁶ Скорее всего, под этим «внешним» прп. Анастасий подразумевает несторианина Марона Эдесского. В «Путеводителе» (*Anastasius Sinaita. Viae dux* 13, 10, 105–106) Синаит приводит его слова: «Разве есть место, неразумные, где не присутствует неограниченное Божество? Ведь, наполняя небо и землю и везде присутствуя, непременно Оно было и во гробе Иисуса, как и во всем творении».

⁴⁷ Ис. 40, 15.

⁴⁸ Бог Слово.

⁴⁹ Иер. 23, 24.

⁵⁰ Из молитвы «Царю Небесный»: «Иже везде сый и вся исполняй».

⁵¹ Ин. 1, 14.

в “Строматах” говорит: “Как по сущности наполняет душа тело, так наполняет и животворит Бог все на небесах, и небо, и землю по сущности”».

Если же в одном только по сущности объединенном с Ним человеке Бог Слово существует по сущности, то скажите нам, пожалуйста, вот в смерти Христа разделен надвое соединенный с Ним человек, поскольку тело вверху в гробнице на земле находилось, а душа вниз в преисподнюю, в ад снизошла. Итак, если сущности Божества Слова нигде не было на земле, кроме как в соединенной с Ним душе и теле, то очевидно, что и она⁵² надвое разделилась, чтобы ей не отделиться от души или от тела, когда они будут оставлены Божеством и станут пустыми. Если же ты говоришь мне, что Слово, подобно древесной смоле, устремилось и последовало за душой, исходящей из тела в ад, и, подобно тростнику, охватывало тело вверху и душу внизу, то ты говоришь басни и вздор: во-первых, потому что неограниченное Божество ни удлиняется, ни спускается, ни поднимается, а во-вторых, потому что если бы, как тростник, Бог Слово удлинялся от тела в ад, то очевидно, что Он наполнил бы и места посреди земных и преисподних, через которые прошел, и уже не в одной плоти и душе Своей находился бы, но каким образом Он наполняет небо и землю, таким же образом Он наполнял бы и соединенного с Ним человека. И как энергии неба и земли не переносятся на Него, так и энергия соединенного с Ним человека, то есть храма, разрушенного в страстях⁵³, не переносится на неразрушаемого Бога Слова. Ведь обо всех нас апостол сказал, что Богом Словом мы живем, и движемся, и существуем⁵⁴, но не переносятся из-за этого на Него движения и энергии никого из нас.

⁵² Сущность Божества.

⁵³ Ср.: Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего (Ин. 2, 19–21).

⁵⁴ Деян. 17, 28.

«Управляется же, — говорит, — Божеством Слова соединенный с Ним человек, образ раба⁵⁵ подчиняется и руководится наклоном, энергией и желанием Господа».

Но скажи мне, над чем не властвует и не господствует Бог Слово, держащий и перемещающий, творящий и изменяющий все словом силы Своей⁵⁶? Вот и пророк сказал поэтому: все служит Тебе⁵⁷, но не переносятся на Него энергии всего по бытию служащего Ему, находящегося у подножия Его и подчиняющегося Ему.

«Однако добровольно, — говорит, — а не по некоей необходимости, как мы, Христос подчинился, воспринял и делал человеческое; и к тому же происходящее добровольно, а не по необходимости, на закон природы не переносится».

Ты видишь, что истинная ваша цель направлена на разрушение всего Домостроительства Христова Воплощения? Ведь Он все совершал добровольно, а не по некоей необходимости; впрочем, допустим, что ничто во Христе на природу и закон реальности не переносится. В самом деле, добровольно схождение с небес, добровольны Воплощение, беременность [Девы Марии], добровольны время, рождение, рост [тела], кормление грудью, голод, жажда, усталость, сон, вольные страсти, Крест, смерть, Воскресение; допустим, ничто из этого мы не будем относить к определению сущности или природы, но будем причислять к видимости и к воображению по доброй воле. Не только это, но и все видимое и мыслимое творение Он сотворил добровольно, так что допустим, что мы ничто не будем относить к определению, закону и устройству природы. Первым это изобрел Мани: ведь когда он говорил, что происходящее добровольно и домостроительно на закон или определение природы не переносится и не вполне познается, тогда все Домостроительство Воплощения он считал видимостью.

⁵⁵ Флп. 2, 7.

⁵⁶ Евр. 1, 3.

⁵⁷ Пс. 118, 91.

2. Давай, наконец, обратимся и к другой их апории, точнее же к несуразности и недоумию⁵⁸, которую им передал сброшенный с высоты Господа и Царя, пасущий египетских свиней, который говорит: «Святые отцы говорят, что после неописуемого соединения Христос всегда, везде и во всех обстоятельствах совершает общее, сложное, или богомужнее, действие».

Началом же их ниспровержения пусть будет у нас Сам злословимый ими Христос, Который говорит: «*Никто не восходил на небо, как только шедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах*»⁵⁹. Вот Христос, живя на земле, Сам говорит, что Он на небе и до Вознесения с земли на небо. Каким образом, скажи мне, Он действует на небе прежде, чем Он вознесся по плоти на небо? Богомужно ли или как Бог и только? И если он скажет тебе, что по богомужней, или общей, или сложной [энергии], то он уличается в том, что говорит, будто учение о Воплощении есть видимость, поскольку на земле и на небе плоть Христа была кажущейся; если же [Христос] действует на небе до Вознесения с земли только Божественной неограниченной энергией, то уничтожены и разрушены ваши вздорные мифы, утверждающие, что после Воплощения Христос всегда, везде и во всех обстоятельствах действует богомужней и сложной энергией. Когда же природа и энергия святой Его плоти находилась только в Иудее, а энергия Бога Слова наполняла вселенную и везде была, тогда что, скажи мне, Он мужески производил в восточных или западных и влажных странах, на островах и материках, в пустынях и во внутренних землях, в которых плотью Христос никак не бывал и никто Его там не видел? Ведь хотя и соединен неограниченному Богу Слово, как мы, Человек, но Он никак не переменяется в Его неограниченность и вездесущие. Ведь Бог Слово и Его энергия, небо и землю наполняя, везде действует; а соединенный с Ним по ипостаси

⁵⁸ Так мы перевели на русский язык смысл употребленной гр. Анастасием игры слов: *ἀπορον* (= *ἀπορία*) — апория, трудность, недоумение, *ψυχρόν* — холодный, призрачный, *ἄπειρον* — неученое, беспредельное.

⁵⁹ Ин. 3, 13.

ограниченный человек, когда был во утробе Девы, никак не действовал вне утробы; и когда Христос был рожден из утробы, тогда тело Его, наконец, никак не действовало во утробе; будучи в Назарете, Христос не действует богомужески на Сионе; когда Он был в яслях, то не действовал богомужески в Египте; когда Он пребывал в Египте, то не действовал богомужески в Сирии; когда Он был на Кресте, то не присутствовал богомужески в Назарете; когда Он был во гробе, то не действовал богомужески во гробе, имея действующие телесные чувства мертвыми; и вообще, когда был на земле, то не действовал богомужески на небе; и ныне, когда ограниченная плоть пребывает на небе, Он действует ныне на земле не богомужески, но по Божественной Своей, всекосмической и неограниченной энергии.

Как же говорящие о том, что Христос действует и совершает единой богомужней энергией, поймут [слова]: «Он воскрес, Его нет здесь»⁶⁰? Где нет Божественной энергии? Как они поймут [слова]: «Лазарь, друг наш... умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там»⁶¹? По какой энергии Он там не был: по Божественной, по человеческой или по всей Своей богомужней энергии? Если вы не скажете первое, то непременно произнесите второе, а если не соглашаетесь и со вторым, то непременно скажите последнее. Опять же, как нам понимать [слова]: «А Меня не всегда имеете с собой»⁶²? Говорящие, что во Христе одна и та же энергия — именно Божественная, очевидно не имеют Его Божественной энергии между собою; мы же говорим, что Христос ныне с нами не находится ограниченной в пространстве природой и энергией плоти, а Божественной Своей энергией Иисус Христос живет в нас, приходит и обитель у нас творит, как и обещал: «Я и Отец придем и обитель у вас сотворим»⁶³.

⁶⁰ Мк. 16, 6.

⁶¹ Ин. 11, 11–15.

⁶² Мф. 26, 11; Мк. 14, 7; Ин. 12, 8.

⁶³ Ин. 14, 23.

3. И вот скажите же, какая эта ваша сложная энергия во Христе? Неужели тварная, или нетварная, или непременно тварно-нетварная, наполовину Божественная и наполовину человеческая? Вы учите, что она ограниченная, или неограниченная, или непременно ограниченно-неограниченная? Вы провозглашаете, что она имеет начало или безначальна? Очевидно, что одновременно имеющая начало и безначальна. [...] ведь когда [еретик] провозглашает единую энергию или природу, тогда совершенно необходимо говорить, что она либо вся тварная, либо вся нетварная; либо вся ограниченная, либо вся неограниченная; либо всецело имеет начало, либо вся безначальная.

Далее, думая, что никто из здравомыслящих не возразит на это, они обращаются, как они считают, к отцам, утверждая по обычаю, что человеческая воля и энергия Христа обожена и после обожения нельзя впредь говорить ни о двух волях, ни о двух энергиях.

На эту их апорию, точнее же недоумие⁶⁴, скажем следующее: божественный Григорий, называя человеческую волю Христа обоженной, точно так же сказал, что обожена и плоть Его, то есть наша природа. Наконец, если обожение воли уменьшает ее количество, то очевидно, что после обожения природы две природы стали одной. Ведь он говорит, что Христос есть единое из двух противоположных, то есть Божества и плоти, из которых Одно обожило, а другая обожена⁶⁵. Точно так же говорит, что всесвятая Его душа является посредницей между Его Божеством и дебелистью плоти⁶⁶. Так вот, если она не обладает волей и энергией, то как она может посредничать? Ведь посредничающее посредничает, конечно, желанием и энергией.

Как же разумная душа Христа скорбела и тосковала?⁶⁷ Ведь скорбь и тоска не возникают, если нет лишения воли, то есть неудачи [в достижении]

⁶⁴ Аналогичная с началом второй части этой главы игра слов: *ἀπορία* — апория, трудность, недоумение, *ἀπειρία* — неопытность, незнание.

⁶⁵ Свт. Григорий Богослов. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя, 13 (Григорий Богослов, свт. 1912. С. 529).

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Ср. Мф. 26, 37.

близкого сердцу того, что желанно душе, ибо слово «скорбь» происходит от «оставленное»⁶⁸. Стало быть, являясь в собственном смысле и истинно единосущной нашим [душам], чистая душа Христа обладала единосущными нам безупречными собственными силами и свойствами и сообразно подобающим обстоятельствам употребляла их в истинных чувствах — разумном, желательном и действующем [чувстве]. Так скажи же мне, каким образом скорбел Христос о погибели Иуды⁶⁹, о погибели распинавших Его⁷⁰ и о разорении Иерусалима⁷¹, который оплакивал с истинной скорбью и с чувством сердца мыслящего и сострадательного?

Если же это не так, то скажи мне — вот сказано: «*Не оскорбляйте Святого Духа, Которым вы запечатлены*»⁷² — и сказано Христом: «*Душа Моя скорбит смертельно*»⁷³. Скорбь Духа Святого нетварного и скорбь души Христовой тварной разве схожи? Нет. Ведь бесстрастный, так как Он Бог нетварный, Дух Святой не является ни скорбящим, ни тоскующим, ни волнующимся, ни тревожащимся; душе же разумной свойственна печаль о благе, данная ей от Бога, или печаль ради Бога, как говорит Павел, является ходатаем спасения⁷⁴. Ведь о скорби, страсти, гневе и всем подобном в Божестве говорится как о чуждом и анагогически, а в разумной душе они рассматриваются как природные, данные от Бога по благодати, ведь хорошо гневаться и раздражаться на зло. Вследствие чего о Христе сказано, что Он *посмотрел на иудеев с гневом*⁷⁵.

Но все же гнев Христа — не как наш гнев, Его скорбь — не как наша скорбь, Его тоска — не как наша тоска, и все остальное человеческое, что есть в Нем и о чем говорится по отношению к Нему. Ведь мы по необходимости подчиняемся природным потребностям тела, а Христос,

⁶⁸ Прп. Анастасий производит слово λύπη (скорбь, печаль, горе) от глагола λείπω (оставлять).

⁶⁹ Ср. Ин. 13, 21.

⁷⁰ Ср. Лк. 23, 34.

⁷¹ Ср. Лк. 19, 41–44.

⁷² Еф. 4, 30.

⁷³ Мф. 26, 38; Мк. 14, 34.

⁷⁴ Ср. 2 Кор. 7, 10.

⁷⁵ Мк. 3, 5.

будучи Богом, Господом и Творцом природы, управлял всем, что свойственно [человеческой] природе, когда хотел и как хотел.

Если же некоторые из отцов сказали, что Христос [чего-то] не знал и тосковал по-человечески, не брани эти безыскусные выражения, но исследуй, когда, кому и с какой целью это сказано. Ведь все, что касается Христа, глубоко и неисповедимо⁷⁶. Не только однажды, но и дважды и трижды и четырежды избегал Он смерти: во-первых, бежал от Ирода в Египет⁷⁷, во-вторых — от Архелая в Назарет⁷⁸, в-третьих — от желающих Его побить камнями⁷⁹, в-четвертых — от ведущих свергнуть Его с горы⁸⁰, не потому, что боялся смерти Животворящий всякое дыхание и Поднимающий словом всех людей от гробов, но поскольку Он добровольно усваивает и исцеляет все, прокравшееся в нас из-за непослушания. Так что не удивляйся, если Он, восприняв наше проклятие и сделавшись клятвою⁸¹, ненадолго дал домостроительно проявиться в собственной плоти смертной тоске⁸², ведь еще более оскорбительно и более недостойно, чем о смертной тоске, говорить о том, что Христос в течение сорока дней был в пустыне сопровождаем и искушаем диаволом⁸³.

Если же говорит мне противник, что Он был искушаем ради нас, чтобы мы победили и не были искушаемы⁸⁴, и стал клятвой⁸⁵, чтобы исцелить наше проклятие, я прошу: этому же правилу последуйте и о человеческой воле и энергии во Христе и сделайте заключение, что Тот, Кто ради нас воспринял клятву⁸⁶ и искушение диавола⁸⁷, чтобы их исцелить, воспринял вместе с прочими богосозданными свойствами нашей природы и волю,

⁷⁶ Ср. Рим. 11, 33.

⁷⁷ Ср. Мф. 2, 13–16.

⁷⁸ Ср. Мф. 2, 22–23.

⁷⁹ Ср. Ин. 8, 59.

⁸⁰ Ср. Лк. 4, 29–30.

⁸¹ Гал. 3, 13.

⁸² Ср. Лк. 22, 44.

⁸³ Ср.: Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13.

⁸⁴ Ср. Евр. 2, 18.

⁸⁵ Ср. Гал. 3, 13.

⁸⁶ Ср. Гал. 3, 13.

⁸⁷ Ср.: Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13; Евр. 2, 18.

привитую Богом душе, чтобы ее исцелить, дабы она не хотела и не совершала диавольские и плотские произволения, но подклонялась и желала Божественную волю. Подобным образом и энергию нашу, созданную по Его образу, Он усвоил, чтобы научить ее не делать и не совершать ничего неугодного Богу. Ведь клятва не является богосозданной, ни грех, ни искушение от диавола, ни смертная тоска; ни смерти Бог не сотворил, ни тления, ни распада течения человеческого тела. Вы говорите, что все это Христос воспринял, чтобы исцелить. Итак, если то, что противно природе и чего Он не сотворил, Он взял, воспринял и усвоил, а то, что Он сотворил в душе по образу и по подобию Его — желательную и действующую ее силу, Он не воспринял, но отверг как злое, то богосозданное окажется более порочным и нечистым, чем клятва, грех и искушение диавола, как не только отвергнутое Богом, но и оставленное Им неисцеленным и неуврачеванным. Если же невоспринятой и неисцеленной⁸⁸ остается у нас душевная воля и энергия, то мы являемся непрощенными и неисцеленными, так как желаем греха и действуем через нашу неуврачеванную волю и действие.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Григорий Богослов, свт. 1912 — *Григорий Богослов, свт.* Творения. СПб., 1912.

Т. 1, 2. [*Grigorii Bogoslov, sviatitel'.* Tvoreniia (Works). Saint Petersburg, 1912. Tom 1, 2.]

Сидоров 1998, 1999 — *Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / Пер. А. И. Сидоров // Альфа и Омега. М., 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; 1999. № 2 (20). С. 108–146. Переиздано в: *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. С. 25–189. [*Anastasii Sinait, prepodobnyi.* Tri slova ob ustroenii cheloveka po obrazu i po podobiiu Bozhiemu (Three words on the dispensation of man in the image and likeness of God) / Perevod A. I. Sidorov // Al'fa i Omega (Alfa and Omega). Moscow, 1998. № 4 (18). P. 89–118; 1999. № 1 (19). P. 72–91; 1999. № 2 (20). P. 108–146. Pereizdano v: *Anastasii Sinait, prrepodobnyi.* Izbrannye tvoreniia (Select works). Moscow, 2003. P. 25–189.]

⁸⁸ Ср.: *Григорий Богослов, свт.* 1912. С. 10.

ГЛАВЫ ПРОТИВ МОНОФЕЛИТОВ

Uthemann 1985 — *Anastasioi Sinaitae*. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout — Leuven, 1985 (CCSG 12).

Abstract

Saint Anastasius of Sinai. Chapters against monothelites: 1–2 chapters / Translation from Ancient Greek, introductory article and notes by hegumen Adrian (Pashin)

For the first time ever the work of St. Anastasius of Sinai's "Chapters against the Monothelites" (two chapters out of six) are translated into Russian. In the first chapter, St. Anastasius reveals his doctrine of the three states of the human will: natural, unnatural and supernatural. In the second one, he analyzes and refutes some of the provisions of the monophelite doctrine. The next four chapters of the "Chapters against Monothelites" and the "Florilegia against Monothelites" that adjoin them will be published in the following issues of the Theological herald.

Keywords: Anastasius of Sinai, Christology, Monothelitism, will, action, divine action, soteriology, patristics.

АНАНИЯ САНАХНЕЦИ
ОБ ИКОНОПОЧИТАТЕЛЯХ

Перевод с древнеармянского, вступительная
статья и примечания *А. С. Рамазяна*

УДК 281.6 (273.941)

Аннотация

Впервые публикуется русский перевод малоизвестного древнеармянского трактата «Об иконопочитателях», входящего в состав важного вероучительного произведения армяно-византийской богословской полемики — «Слова возражения против двуприродников». Перевод предваряется вступительной статьей, в которой рассматривается рукописная традиция текста, авторство, время и обстоятельства написания, роль и место трактата в ряду других догматических произведений армянских классических авторов.

Ключевые слова: Аняния Санахнеци, иконоборчество, иконопочитание, халкидониты, антихалкидониты, история Армении, армяно-византийская полемика, армянская церковная литература.

В армянской церковной литературе под именем Анянии Санахнеци, автора XI в., сохранилось обширное полемическое произведение «Слово возражения против двуприродников» (далее — «Слово возражения»)¹, которое состоит из 14 глав (или Слов), посвященных основным спорным вопросам вероучения между Армянской Апостольской (далее: ААЦ)

¹ Полное название данного сочинения звучит следующим образом: Անանիայի վարդապետի հայց քան հալաճառութեան ընդդէմ երկարակաց, գր գրեաց հրահանաւ տեան Պետրոսի հայց վերադիտող (Слово возражения Анянии, вардапета армянского, против двуприродников, которое он написал по повелению владыки Петроса, армянского католикоса). См.: Кесеян 2000. С. 192–337.

и Вселенской Православной (далее: ВПЦ) Церквями. Среди них² есть и глава под названием «Об иконопочитателях», посвященная проблеме икон — одной из актуальнейших вопросов армяно-византийской полемики (наряду с христологией). Текст «Об иконопочитателях», как и большинство из 14 глав «Слова возражения», пока еще не известен российской науке. Данная статья является первой попыткой перевода этого сложного древнеармянского текста на русский язык³.

В основном все исследователи сходятся во мнении, что автором «Слова возражения» является Анания Санахнеци⁴, известный богослов и видный деятель ААЦ XI в.⁵ Анания родился в конце X или начале XI в., учился в богословской школе (академии Магистроса) Санахинского⁶ монастыря под руководством известного ученого и богослова Диоскора

² «К евнухам», «О Халкидонском Соборе», «Об отделении грузин», «Из истории Албанской», «Причина отделения Грузин», «О четырех престолах», «О мире», «Об опресноках», «О празднике Рождества Христова», «О причинах Трисвятого», «К говорящим о том, что тело Христово тленно» и др. См.: Кесеян 2000. С. 192–337.

³ Автор благодарит С. С. Кима за помощь в переводе некоторых слов и выражений Анании Санахнеци.

⁴ Одним из первых исследователей, кто обращается к данному тексту, является Е. Тер-Минасян, который в своей статье «Монастыри Ахпат и Санаин (967–1300)» дает обзорный очерк взглядов Анании Санахнеци (см.: Тер-Минасян 1901. С. 275–276); к «Слову возражения» как источнику по истории армяно-грузинских отношений одним из первых обратился Л. Меликсет-Бек, опубликовав одну из 14 его глав под названием «Об отделении грузин» (см.: Меликсет-Бек 1928. С. 100–109); в связи с исследованием трудов Хосровика Переводчика, к «Слову возражения» обращается и Г. Овсепян (Овсепян 1899. С. 24); в предисловии к публикации «Анонимной хроники», Б. Саркисян показывает, что трактат принадлежит Анании Санахнеци, а не Анании Нарекаци (Анонимная хроника 1904. С. 24–25). Наиболее полную библиографию по Анании Санахнеци см.: Анасян 1959. С. 783–786; Кесеян 2000. С. 5–11.

⁵ Об Анании Санахнеци как о великом философе и ученом высоко отзываются многие средневековые авторы. См., например: *Киракос Гандзакецци*. История Армении. С. 92; *Матфей Эдесский*. Хроника. С. 179; Эмин 1861. С. 149.

⁶ Санахнеци — это производное от Санахин, названия монастыря.

Санахнеци⁷, является автором нескольких произведений, среди которых комментарии на некоторые тексты Священного Писания, трактаты и поэмы, был преподавателем и насельником Санахинского монастыря (ум. ок. 1070/80)⁸.

Согласно библиографическому исследованию А. Анасяна, известны три редакции рукописи «Слова возражения», имеющие определенные особенности предисловия и содержания.

1. Самой ранней рукописью по близости ко времени Анании Санахнеци, считается сборник Ованеса Ерзнкаци № 6453 (скопированный в 1787 г.)⁹. К этой (первой) редакции относятся рукописи Ереванского Матенадарана им. Маштоца¹⁰ № 436 (л. 304а–363а, 1790 г.), № 567 (л. 6а–112б, XVII в.), № 2751 (л. 2а–82б, 1840 г.), № 5618 (не внесена в армянскую библиографию А. Анасяна)¹¹, рукопись библиотеки Венских Мхитаристов № 504 (XIII в.), рукопись национального Патриархата Константинополя № 3 (с. 3–164 = л. 2а–82б)¹².
2. Ко второй редакции относятся рукописи Матенадарана им. Маштоца № 2678 (л. 139а–156а, ок. 1426–1476 гг.), 2966 (л. 1а–26б, XVII в.), № 3062 (л. 75а–96а, 1765–1767 гг.),

⁷ В 1037 г. царь Ованнес-Смбат и армянские нахарары заключили в темницу католикоса Петроса I Гетадардза и возвели на католикосский престол Диоскора, настоятеля Санаинского монастыря, как самого способного и авторитетного из окружающих представителей высшего духовенства. Однако спустя год и два месяца его лишили сана предстоятеля, а на его место вернули Петроса Гетадардза. См.: История армянского народа 1976. С. 148–149; Кесеян 2000. С. 17.

⁸ *Анания Санахнеци*. Избранное. С. 378.

⁹ Кесеян 2000. С. 84–85. См. описание данной рукописи: Каталог рукописей 1970. С. 322.

¹⁰ См. описание данных рукописей: Каталог рукописей 1965. С. 319–320, 349–350, 868.

¹¹ Каталог рукописей 1970. С. 148.

¹² Анасян 1959. С. 779–782; Овсепян 1899. С. 36–37; Кесеян 2000 С. 84–85.

№ 7025 (л. 60а–64б, в отрывках, XVIII в.) и, вероятно, рукопись библиотеки Иерусалимского монастыря св. Иакова № 1296 (л. 384–486)¹³.

3. К третьей редакции можно отнести рукописи Матенадарана им. Маштоца № 568 (л. 2а–54а, в отрывках, XVIII в.), № 2174 (л. 185а–196а, в отрывках, 1309 г.), библиотеки Иерусалимского монастыря св. Иакова № 963 (л. 429–456), № 1001 (л. 1–89, 1779 г.), № 1353 (л. 1а–46а)¹⁴. Указанные рукописи третьей редакции включены в составленный А. Анасяном библиографический список неполных копий. Некоторые из них, по мнению исследователей, возможно принадлежат не Анании Санахнеци, а более раннему автору — Анании Нарекаци¹⁵.

Интересующий нас текст слова «Об иконопочитателях» был впервые опубликован архиеп. Аристакасом Седракином¹⁶. Критический текст всех глав «Слова возражения» был издан частями в трех номерах богословского сборника «Гандзасар»¹⁷, позже переиздан А. Кесеяном как единый текст¹⁸, которым мы и пользуемся в данной работе.

Целью написания «Слова возражения», по словам А. Кесеяна, было стремление «разбудить среди армян идеологический и противоборствующий дух против византийских давних вероучительных притязаний и политических домогательств, угрожающих особенностям и независимости ААЦ»¹⁹. В XI в. при поддержке Византии наблюдается рост и увеличение

¹³ Каталог рукописей 1965. С. 912, 851, 931–932; Каталог рукописей 1970. С. 445; Погарян 1969. С. 37. См. также: Кесеян 2000. С. 90.

¹⁴ Каталог рукописей 1965. С. 350, 738; Погарян 1968. С. 1, 626; Анасян 1959. С. 781–782.

¹⁵ См.: Кесеян 2000. С. 91–95.

¹⁶ Седракин 1904. С. 127–131.

¹⁷ *Анания Санахнеци. Слово возражения.*

¹⁸ Кесеян 2000. С. 289–291.

¹⁹ Кесеян 2000. С. 83.

армянских халкидонитских епархий²⁰, что вызывает противодействие со стороны антихалкидонитски настроенных богословов ААЦ в виде полемических произведений против основных вероучительных положений ВПЦ. Судя по тому, что в начале произведения в качестве заказчика упоминается то, что оно написано по просьбе католикоса Петроса I Гетадардза (1019—1058), а в конце имеются слова, посвященные католикосу Хачику II Анеци (1058—1065), можно заключить, что писать это произведение автор начал при католикосе Петросе Гетадардзе, а завершил в первый год правления католикоса Хачика Анеци, то есть оно может датироваться периодом с 1057 по 1059 гг.²¹

Помимо этого, возможно и еще одно обстоятельство написания трактата. Игум. Дионисий (Шленов) считает, что текст Аналии Санахнеци, вероятно, направлен против подобного текста византийского полемиста прп. Никиты Стифата (1000—1090), написавшего четыре «Обличительных слова против армян»²². По мнению игум. Дионисия, антиармянские слова были написаны, скорее всего, около 1050 г. во время пребывания армянского католикоса Петроса I Гетадардза в Константинополе с 1049 по 1052 гг. Согласно автору, «хотя Аналия не состоял в свите католикоса и едва ли у него была возможность когда-либо встретиться со Стифатом, он написал свое «Полемическое слово» по просьбе Петроса Гетадардза и обсуждал, как будет видно далее, в том числе и вопрос о времени празднования Рождества и Крещения»²³.

Мы считаем, что мнение игум. Дионисия вполне может соответствовать действительности и оппонентом, против которого направлен текст

²⁰ Арутюнова-Фиданян 2002. С. 326—329.

²¹ Кесеян 2000. С. 83. Согласно еще одному мнению, сочинение было написано в 1054—1060 гг. (См.: Меликсет-Бек 1934. С. 106). Можно допустить, что автор писал некоторые главы трактата вплоть до 1065 г., уже в правление католикоса Хачика Анеци.

²² Дионисий (Шленов), игум. 2009. С. 39—104; Дионисий (Шленов), игум. 2010. С. 32—124.

²³ См.: Дионисий (Шленов), игум. 2009. С. 226—278.

Анании, действительно мог быть византийский полемист прп. Никита Стифат. И, более того, мы считаем, что Анания Санахнеци возможно встречался со Стифатом. Во время указанного путешествия католикоса Петроса Гетадардза в Византию, его сопровождали сподвижники Анании по Санахинской школе — Маттеос Ахпатеци и Вардан Санахнеци²⁴. Однако чуть позже, при следующем католикосе Хачике Анеци, в 1065 г. византийским императором Константином X Дукой (1057–1067) для участия в большом армяно-византийском богословском диспуте были приглашены лучшие богословы как со стороны ВПЦ, так и со стороны ААЦ. Среди приглашенных императором был известный богослов и историк, настоятель Санахинского монастыря архим. Акоб Санахнеци²⁵. В свите Акоба упоминается и имя Анании Санахнеци²⁶.

²⁴ Матфей Эдесский. Хроника. С. 105.

²⁵ Акоб Санахнеци (или Карапнеци) был одним из самых авторитетных церковных и политических деятелей XI в. Он имел личное и близкое знакомство с царем Гагиком II Багратуни, сыновьями Сенекерима Арцруни Давидом и Сахлом и другими знаменитыми политическими и церковными деятелями, имел уважение и авторитет как во всей Армении, а также за ее пределами, в том числе и в Византийской империи. Во время диспута Акоб Санахнеци, убедившись в правоте византийцев-халкидонитов, присоединился к ним, написав соглашение о воссоединении Армянской и Византийской Церквей. Однако армянский царь Гагик II Багратуни отказался признать соглашение Акоба. После этого Акоб Санахнеци больше не возвращался в Армению. Умер в Эдессе ок. 1085 г. Историк Матфей Эдесский в своей «Хронографии» использовал значительную часть «Хронографии» Акоба Санахнеци.

Соглашение Акоба о воссоединении Церквей в армянской среде воспринимается неоднозначно. Одни говорят, что Акоб сделал это по принуждению императора Константина X Дуки, однако есть и другие свидетельства о том, что он сделал это сознательно: во время диспута «согласился по поводу двойственной сущности Христа, как они утверждали, и перешел на сторону греков. Все его рассуждения были приятны императору, и он приказал составить текст о союзе между армянами и греками. И этот документ положил в Святую Софию как признак (религиозного) единства между армянами и греками». См.: Смбаг Спаранет. Летопись. С. 38–39. Об Акобе Санахнеци см.: Хачикян 1971. С. 22–48.

²⁶ Кесеян 2000. С. 15–16.

О том, что «Слово возражения» Аняния Санахнеци писал против «Обличительных слов» Никиты Стифата, может говорить и тематика следующих его глав, соответствующая тематике произведения Стифата: «О четырех престолах»²⁷, «О мире» (имеется в виду богослужбное миро)²⁸, «Об опресноках»²⁹, «О празднике Рождества Христова»³⁰, «О причинах Трисвятого»³¹.

Текст Анянии Санахнеци так же, как и прп. Никиты Стифата, начинается с христологической проблематики, где Аняния обвиняет халкидонитов-«двуприродников» в том, что они «разделяют одного Христа на две природы и действия, в одно Лицо соединяют две противоположные природы»³², и в ответ на это Аняния предлагает учение о единой нетленной природе (теле) Христа.

В первом «Обличительном слове» прп. Никита Стифат опровергает учение Анянии Санахнеци и Армянской Церкви вообще о единой природе Христа через указание на неправильный, с точки зрения Стифата, обычай празднования ею Рождества и Крещения в один день³³. Для Анянии разделить эти праздники на два разных дня празднования все равно, что различить единую природу Христа на две природы, и это, по его мнению, уподобляет практикующих данную культовую особенность несторианской ереси, последователи которой служат не только Божеству, но и тварному человечеству³⁴.

Во втором «Полемическом слове» прп. Никита Стифат указывает и на иконоборчество армянских богословов, связывая его происхождение

²⁷ Кесеян 2000. С. 297–299.

²⁸ Там же. С. 299–300.

²⁹ Там же. С. 300–302.

³⁰ Там же. С. 302–313.

³¹ Там же. С. 313–331.

³² Там же. С. 193.

³³ Дионисий (Шленов), игум. 2008. С. 39–104. См. также: Дионисий (Шленов), игум. 2009. С. 226–278.

³⁴ Там же; Кесеян 2000. С. 302–313.

с их христологией: «Един есть сей Иисус Христос, Бог совершенный и человек совершенный, ставший в двух совершенных природах, Которому со Отцом и Духом мы и поклоняемся единым поклонением вместе с пречистой Его плотью. Ведь мы не говорим, что недостойна поклонения Его плоть, ибо она поклоняема в одной Ипостаси Слова, которая стала для нее [плоти] Ипостасью. А поклоняясь ей, мы не твари служим, как считают иудеи и вы, не поклоняющиеся святым иконам»³⁵.

В ответ Анания Санахнеци пишет слово «Об иконопочитателях», где различными аргументами пытается убедить оппонента, что почитать следует только крест, но никак не икону (см. примечания к переводу текста). Связь иконоборчества с христологией у Анании в данной главе менее заметна. Анания считает тело (плоть) «темницей души», как что-то злое, низкое, греховное, с чем надо бороться (а не почитать и изображать), от чего душа должна освободиться³⁶. Подобная философия Анании приводит его к монофизитской христологии.

Так, затрагивая эту тему в других главах «Слова возражения», Анания обвиняет «двуприродников», которые, различая Божество и человечество во Христе, служат таким образом не только Божеству, но и тварному человечеству, телу (плоти)³⁷. В главе «К говорящим о том, что тело Христово тленно» Анания исповедует афтартодокетизм, говоря, что во Христе не было и не могло быть второй природы, тленной и смертной, но Он имел единое нетленное³⁸ Божественное естество (тело) Христа (после соединения Божества и человечества), которое было положено во гроб

³⁵ Дионисий (Шленов), игум. 2010. С. 105.

³⁶ Там же. С. 290–291; См. Приложение. Ст. 16–18.

³⁷ Кесеян 2000. С. 302–313.

³⁸ Там же. С. 264. Один из аргументов Анании о том, что Христос не воспринимал тленное естество, заключается в следующем: «Если носил тление, то нужно было сперва носить корень тления — грех, чтобы вырос от него плод тления. А там, где грехи не пустили корня, там не будет и плодов — тления».

и воскресло, имея одну и ту же природу и свойства как до воскресения, так и после, и «ни одно свойство не изменилось после воскресения, так как не был Он несовершенным Богом»³⁹. По учению Анании, Христос «не был под необходимыми [неукоризненными — *A. P.*] страстями, потому, что все необходимые страсти, естественно необходимые, только свои оплачивают долги, которыми естественным образом заключен... и у кого такая природа, тот побежден грехом»⁴⁰, поэтому, согласно Анании, «мы исповедуем нетленное и бессмертное тело, взятое от Девы. И, чтобы мы не были в долгу у смерти, наши долги отдаст и освободит нас от смерти»⁴¹.

Возможно, Стифат писал не только против учения Анании, но ему были знакомы и тексты предшественников Анании, у которых указанная связь иконоборчества с христологией прослеживается отчетливее. Например, в своем полемическом послании католикос Хачик I Аршаруни (973—992), говоря о том, что во Христе единое нетленное Божеское естество, воля, действие, осуждает халкидонитов следующим образом: «Вы раздираете надвое хитон соединения различием естества и воли, чего не писали, ниже учили апостолы. С каким естеством по плоти Павел называет Христа Богом всего? Или какому образу и естеству поклоняется всякое колено: плоти или Божеству? [Уж, кстати, не сказать ли вам]: двум естествам [подобает] два поклонения?.. Человеческому естеству не поклоняются как [естеству] Божественному»⁴². Католикос Хачик обвиняет халкидонитов-иконопочитателей в том, что они отделяют человеческую (рабскую, тварную)

³⁹ Кесеян 2000. С. 264.

⁴⁰ Продолжая, Анания пишет: «Если так, то Христос оплатил только свои долги, но не наши... Если Христос был тленным и смертным, в таком случае, не ради других, а ради собственной, необходимой (необходимо смертной), природы умер. А если он умер по необходимости (природы), то и не воскрес, как и все смертные». Там же. С. 64—265.

⁴¹ Там же. С. 265.

⁴² Степанос Таронский. Всеобщая история. С. 144, 147—148.

природу Христа от Логоса, подобно несторианам, и поклоняются ей: «Вы отчуждаете от Слова Божия и Господне, Божественное тело, и обожествленное, служебное и сотворенное естество; между тем как изображением изваянным и писанным на некоторых веществах вы поклоняетесь как Божеству»⁴³.

Эти мысли развивает и ближайший сподвижник католикоса Хачика — вардапет Самвел Камрджадзореци (X в.). В сочинении «Ответ великому и славному князю по прозвищу Воскедзерн о вопросе к Самвелу вардапету, что как можем ответить беззаконным еретикам диофизитам, которые исповедуют два естества, и две воли, и два действия в Господе нашем и Спасителе Иисусе Христе» Самвел пишет: «Если исповедуете два естества, то которому из них поклоняетесь? И если два естества поклоняемы, то Троица становится четверицей», а также: «Ибо если говорит, что одно [естество] поклоняемо, а другое нет, он находит себя побежденным собою, потому что естества, которые исповедует во Христе, одно почитает, а другое, презирая, не почитает». Ссылаясь на учение Аристотеля о том, что «нет природы безыпостасной», Самвел говорит, что две природы и две ипостаси Божества и человечества соединились в одну природу и ипостась, следовательно, после их соединения нужно исповедовать одну природу во Христе, иначе «если ты исповедуешь две природы, то получится [что ты исповедуешь и] две ипостаси, два лица»⁴⁴.

У вардапета Саака (IX в.) мы также видим обвинение в адрес халкидонитов-иконопочитателей в том, что они отделяют человеческую (рабскую, тварную) природу Христа от Логоса, подобно несторианам. Вардапет Саак в полемике с патриархом Фотием риторически вопрошает: если они Христа разделяют на две природы, то «в таком случае, как поклоняются рабу вместе с Творцом?» Недопустимы «два отдельные естества... одного Господа, — пишет автор, — чтобы мы не стали

⁴³ Степанос Таронский. Всеобщая история. С. 170–171.

⁴⁴ Самвел Камрджадзореци 2010. С. 314–318.

служителями кого-либо иного или не говорили Слову Богу: “Изыди, Ты, из Тела и поклонюсь Тебе”»⁴⁵.

В антихалкидонитской полемике католикоса Саака III Дзорапореци (конец VII — начало VIII вв.)⁴⁶, как и у Санахнеци, прослеживается одновременно иконоборчество⁴⁷ и афтартодокетизм: Саак учит о нетленной, нематериальной природе Христа, которая, по словам Саака (после соединения Божественной и человеческой природ в единую природу), осталась во всем подобной природе Троицы, «простая, и неразнообразная, и несмешанная, без причисления всякой лишней материальной и слабой природы»⁴⁸. Согласно Сааку, в этой единой природе Христа человеческие природные свойства уже не различаются: следует исповедовать во Христе только одну Божественную волю и действие⁴⁹. Для католикоса Саака, как и для всех указанных отцов, характерны монофизитство, монофелитство, моноэнергизм, теопасхизм, афтартодокетизм, иконоборчество⁵⁰.

Все аспекты христологии указанных выше учителей ААЦ присущи не только предшественникам Анании, но и многим учителям ААЦ, жившим после него, например, Погосу Таронаци (середина XI в. — 1123 г.)⁵¹, Степаносу Орбеляну (ок. 1250—1304)⁵² и др. Орбелян так же, как и вышеуказанные отцы и учителя, будучи против иконопочитания и использования икон, считал это халкидонитством. Он подчеркивает, что католикоса Вагана (967—969) собор Армянской Церкви анафемат-

⁴⁵ Фотий, свт. 1892. С. 275—277.

⁴⁶ Саак католикос. Против диофизитов. С. 413—482.

⁴⁷ Католикос Саак приводит аргументы, подобные доводам Санахнеци и других армянских иконоборцев: преимущественное почитание креста, ветхозаветный запрет делать изображения Бога — и заповедует новому правителю Армении Смбату Багратуни «не растлеваться, подобно язычникам, через поклонение иконам» (Там же. С. 482).

⁴⁸ Там же. С. 434, 453, 473.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 413—482.

⁵¹ См.: Погос Таронеци. Послание. С. 11—212.

⁵² Степанос Орбелян. Возражение. С. 8—24.

ствовал именно за введение в Церковь икон и отрицательно относится к реформе Иванэ и Закарэ Захаридов (конец XII — начало XIII вв.) и их попытке сблизить обряды Армянской и Грузинской Церквей, вводя, среди прочего, также и иконопочитание⁵³.

Следует отметить, что существует и другая группа отцов ААЦ, которые придерживались более умеренного христологического учения, нежели отцы первой группы. Среди них католикосы Нерсес Шнорали и Ованес III Одзнеци, вардапет Ованес Саркаваг⁵⁴. Так же, как и первая группа, вторая группа отцов считает, что Христос воспринял человеческую природу, волю, ипостась и лицо, соединив их с Божественной природой, волей, ипостасью и лицом в единую природу, волю, ипостась и лицо, однако, в отличие от первой группы, вторая группа отцов считает, что после соединения, человеческая природа не теряет в единой природе Христа своих свойств и качеств⁵⁵. Соответственно, они более положительно относятся к иконам, допуская уважение

⁵³ См.: Степанос Орбелян. Возражение. С. 178—179.

⁵⁴ Нерсес Шнорали представляет наиболее близкую к православному учению христологию ААЦ, где говорится о совершенной Божественной и совершенной человеческой природах Христа. Однако Шнорали, вслед за указанными антихалкидонитскими отцами, учит о единой природе и воле во Христе по соединении этих природ, но с тем отличием, что в этом едином естестве Божественные и человеческие свойства можно различить: «И как мы исповедуем, что от двух естеств соделалось единое и что в соединении не потерялось ни одно из обоих, так равно и о воле разумеем мы не так, что Божеская воля во Христе была противна воле человеческой или человеческая воля — Божией, но единого существа, сугубым соделавшегося, воля была по разным временам иная: иногда Божественная, когда хотел Он являть силу Божескую, и иногда человеческая, когда хотел показать смирение человеческое». См.: Худобашев 2009. С. 148.

⁵⁵ Учение данной группы отцов можно отнести к умеренному монофизитству (и монофелитству и т. д.). Некоторые современные богословы ААЦ называют такую христологию миафизитством. Однако термин «миафизитство» (так же, как и миафелитство, миаэнергизм) в предании Церкви никогда не использовался, и не только св. отцами и учителями ВПЦ, но даже и армянские отцы и учителя никогда его не употребляли, а считали свое учение одним из видов монофизитства, отличного от евтихианства. См., например: Sarkissian 1975. P. 46; Петросян 1995. С. 12.

иконы — *паткерхаргутюн* (սիսկերչարգրիւն)⁵⁶, но тем не менее они также учат о преимущественном почитании креста — *хачапаштутюн* (խաչապիշտութիւն) и не осуждают иконоборческое (и христологическое) учение первой группы отцов, считая их святыми отцами и учителями ААЦ⁵⁷.

Таким образом, у Аналии Санахнеци наблюдается такое же догматическое учение, какое присуще большинству отцов и учителей ААЦ (среди которых, например, католикосы Саак III Дзорапореци, Хачик I Аршаруни, вардапеты Самвел Камрджадзореци, Саак, еп. Погос Таронаци, Степанос Орбелян): монофизитство, монофелитство, моноэнергизм, теопасхизм, афтартодокетизм, иконоборчество (преимущественное почитание креста). Согласно их христологическому учению, человеческая природа, воля и ипостась во Христе после соединения с Божественной природой, волей и ипостасью в единую природу, волю и ипостась, теряет свои человеческие свойства и качества. В их учении можно выявить закономерность, связанную с той или иной степенью афтартодокетизма с отрицательным или положительным отношением к образу: чем сильнее акцент на неподверженности тела Христова тлению прежде Его воскресения и отсутствии человеческих свойств в единой природе Христа (после соединения двух природ), тем последовательнее и жестче запрет на изображения.

Христология Аналии Санахнеци оказывается тем основанием, на котором зиждется все здание его богословской системы. Полемизируя с халкидонитами-иконопочитателями, он не принимает образы как сугубо плотные предметы, принижает значение плоти и материи, страдает некоторым недоверием к материальному бытию земного непретворенного мира, каковое он был склонен, вслед за всей армянской антихалкидонитской традицией, слишком ассоциировать с грехом, не проводя тонкой, но все же имеющейся черты между тем и другим.

⁵⁶ Худобашев 2009. С. 165–166.

⁵⁷ На Сисском соборе 1204 г., в Киликийской Армении, ААЦ отвергла иконоборчество и приняла положительную позицию к иконе согласно указанному учению второй группы отцов и учителей.

ОБ ИКОНОПОЧИТАТЕЛЯХ

(1) Вновь скажу несколько слов о почитании икон, то есть откуда произошло такое почитание. А его начало не от идолопоклонства, ведь то [идолопоклонство] произошло потому, что сначала (образы) создали не для почитания, но ради памяти об умерших незаконных детях, которые родились от блуда. (2) И порочный образ жизни по причине незаконнорожденных родов и родителей стал изображать подобие младенческого возраста и внешнего вида из-за жалости к детям, так чтобы всегда можно было иметь ребенка перед глазами. (3) Для того чтобы угодить родителям, продажные люди при помощи невежд устроили так, что постепенно они [образа] стали предметом почитания⁵⁸. Бог с сильной ревностью запрещал это, повелевая посредством заповедей и заповедей: «*Не делай себе кумира и никакого изображения*»⁵⁹; и через пророка Исаию сказал Господь: «*Кому уподобите Меня, неужели Я подобен изделиям искусных мастеров?*»⁶⁰ (4) Но вот мы не имеем свидетельства ни у пророков, ни у апостолов, чтобы поклоняться иконе⁶¹,

⁵⁸ Анания Санахнеци начинает текст с вопроса об истоках иконопочитания. Согласно Анании, «сначала (образы) создали не для почитания, но ради памяти об умерших незаконных детях, которые родились от блуда», и чтобы вызвать сожаление у таких родителей и сохранить память о содеянном для предотвращения повторного греха, образы делали похожими на младенцев, но со временем, через неучей (невежд), эта традиция вошла в церковный культ, превратилось в почитание (См.: Кесеян 2000. С. 289). Данный иконоборческий аргумент встречается только у Анании. Ближе к нему стоит обоснование католикаса Хачика I Аршаруни (973–992), который также пытается показать, что первые иконы были созданы не для почитания, ссылаясь при этом на неопознанную цитату свт. Григория Богослова: «Были люди, которые сделали изображения своих друзей; явившиеся после них, не ведая цели [этих изображений], стали почитать их как Бога». См.: Степанос Таронский. Всеобщая история. С. 148.

⁵⁹ Исх. 20, 4.

⁶⁰ Ис. 40, 18–19.

⁶¹ Указанные аргументы против иконопочитания — отсутствие свидетельств в Священном Писании о почитании икон и ветхозаветный запрет на почитание изображений, уже

но только кресту⁶². А если [вы считаете, что это] не так, то покажите свидетельства пророков [о том], кто повелел поклоняться иконе. Ведь мы имеем много свидетельств о кресте из Закона и Пророков, но нигде вы не сможете найти свидетельства о поклонении иконам. (5) Но как вы ту причину соблазна, которой Бог поклоняться запретил⁶³, (6) вы снова принимаете для почитания? И даже если ты скажешь: «Я не по-

использовались предшествующими Анами армянскими иконоборцами (Ср., например: *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах. С. 494; *Мовсес Каланкатуацци*. История страны Алуанк. С. 136). Примечательно, что Азания незнаком с произведением «Об иконоборцах» известного деятеля ААЦ еп. Вртанеса Кертога (в 604–607 гг. — патриаршего местоблюстителя), где Вртанес Кертог защищает иконопочитание, полемизируя с армянскими иконоборцами конца VI — начала VII вв. (См.: *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах. С. 493–500. См. также: Рамазян 2013. С. 76–85; Рамазян 2016. С. 82–103). Текст «Об иконоборцах», защищающий иконопочитание, неизвестен также и другим армянским авторам, писавшим об отношении к иконам в ААЦ. В отличие от этого текста, все отцы и учителя ААЦ так же, как и Азания Санахнеци, пишут только о преимущественном почитании креста, из них некоторые при этом допускают уважение к иконам (например, вардапет Ованнес Саркаваг (конец XI — начало XII вв.) (*Ованнес Саркаваг*. Избранное. С. 408–420; Седракян 1904. С. 131–139), католикос Нерсес Шнорали (2-я половина XII в.) (*Худобашев* 2009. С. 165–166), а некоторые и отвергают иконы вообще. Так, например, католикос Саак III Дзорепореци (конец VII — начало VIII вв.), отвергая почитание икон и принимая только почитание креста, подчеркивает, что в ААЦ никогда не было иконопочитания (*Саак, католикос*. Против диофизитов. С. 482. См. также: *Esbroeck* 2003. S. 150). Об этом же говорят и католикос Хачик (973–992 гг.) (*Степанос Таронский*. Всеобщая история. С. 170–171), и Мхитар Гош (ок. 1120–1213) (*Мхитар Гош, архим.* Послание. С. 369), и Степанос Орбелян (ок. 1250–1304) (См., например: *Степанос Орбелян*. Возражение. С. 178–179), и др. видные деятели ААЦ.

⁶² Азания переходит к апологетике преимущественного почитания креста, отвергая иконопочитание.

⁶³ Ветхозаветный запрет на изображения (против идолопоклонства) является одним из главнейших аргументов почти всех армянских иконоборцев (а также и византийских иконоборцев). См., например: *Мовсес Каланкатуацци*. История страны Алуанк. С. 136; *Вртанес Кертог*. Об иконоборцах. С. 493.

читаю, а уважаю»⁶⁴, такое понимание принадлежит не всем, а лишь немногим, тогда как глупцы и невежды в твоём уважении увидят почитание и поклонение. (7) А такое понимание поклонения не считается ли идолопоклонством? Не научился ли ты от апостола, который упрекнул имеющих ведение, но восседавших в языческих капищах? (8) Ведь хотя они сами себе не вредили, но соблазняли немощных и таким образом согрешали против Христа. (9) И ты своим уважением даешь повод невеждам впасть в идолопоклонство, поскольку из сотворенных вещей, по свидетельству пророков, лишь крест может быть почитаем и поклоняем⁶⁵. (10) Ибо если иконе можно было поклоняться, то почему

⁶⁴ Аняния Санахнеци затрагивает и проблему терминологии. В богословии образа у отцов и учителей ААЦ использовался термин *паткеранапштутюн* (պատկերապիտույն) и не было терминологического различия между понятиями «служебное поклонение», подобающее лишь Богу, и «почитательное поклонение», оказываемое тварным вещам. Это различие проводил прп. Иоанн Дамаскин, и оно было утверждено Седьмым Вселенским Собором (787): «Чествовать их (иконы — *A. P.*) лобызанием и почитательным поклонением (τιμωτικῆ προσκύνησις), не тем истинным по нашей вере служением (λατρεία), которое приличествует одному только Божескому естеству, но почитанием по тому же образцу, как оно воздается изображению честного и животворящего Креста и святому Евангелию, и прочим святыням» (ДВС 1909. С. 284–285). Попытку различить эти термины можно видеть у Анянии Санахнеци: «И даже, если ты скажешь, — пишет автор — я не почитаю (պաշտեմ), а уважаю (պատուեմ)...» (Кесеян 2000. С. 290; Ст. 6). Здесь Аняния отчетливо вводит различие между почитанием иконы и уважением к ней. Почитание выражает армянским термином *паштутюн* (պաշտութիւն), которое чаще всего подразумевает служение (подобно греч. *λατρεία*), уважение — *патвутюн* (պատվութիւն), хотя данный термин может означать и среднее значение — почтение (близкое к греч. слову *προσκύνησις*). Однако Аняния отвергает и уважение, почтение во втором смысле, так как, согласно автору, «глупцы и невежды в твоём уважении увидят почитание и поклонение» (Там же; Ст. 6), т. е., согласно Анянии, чтобы люди не впали в «иконопочитание... или... не соблазняли немощных» (Там же; Ст. 8), лучше не только не почитать, но и не уважать иконы (не использовать их вообще).

⁶⁵ В отношении ко кресту Аняния использует термины *պաշտելի եւ երկրպագելի* — «почитаем и поклоняем». Аняния придерживается учения о преимущественном

ни один из пророков ничего не свидетельствовал об этом, тогда как мы научились о том, что Богу можно поклоняться, от пророков, и о том, что Христос есть Бог и Сын Божий, мы тоже познали благодаря свидетельству пророков, и о том, что Кресту можно поклоняться, мы научились от них же. (11) И если твои иконы тоже были почитаемы, то почему об этом не известили нам пророки, которые все известили нам откровением Духа. А мы такого бога, который не засвидетельствован от пророков, не почитаем, даже если это и иконы. (12) Теперь же, если ты

почитании креста — *хачапанштутюн* (խաչափաշտութիւն), что букв. означает не просто крестопочитание, а служение кресту (սխչութիւն) — близкое к *λατρεία*. Такое же отношение ко кресту мы видим и у большинства отцов и учителей ААЦ. У тех из них, кто полностью не отрицает иконы, часто используется понятие иконоуважение — *паткерхаргютюн* (պատկերաբարձրութիւն) (такое «уважение» подобно греч. *ὁ σεβασμός*). Именно данный термин — *паткерхаргютюн*, используемый и в наше время, был окончательно закреплён для использования в ААЦ на Сисском соборе в 1204 г. (об этом см. у авторов XIII в.: *Киракос Гандзакецци*. История Армении. С. 121–125; Эмин 1861. С. 170; Армянские церковные соборы (на арм. яз.). Более подробно учение об иконоуважении изложено в трудах еп. Аристакеса Седракияна (Седракиян 1904) и Н. Адонца (Адонц 2003). Обращаясь к учению прп. Иоанна Дамаскина о различии между служением *λατρεία* и почитанием *προσκύνησις*, первое понятие Н. Адонц переводит на армянский язык как *паткерпанштутюн* (պատկերափաշտութիւն) — иконопочитание, второе — утвердившимся в ААЦ термином иконоуважение — *паткерхаргютюн* (սխչութիւն). См.: Там же. С. 23. Однако следует отметить, что оба термина не соответствуют тому пониманию, которое вкладывает в иконопочитание Православная Церковь: понятие иконоуважение — *паткерхаргютюн* (սխչութիւն) — включает такие аспекты понимания иконы, как, например, «икона — украшение или средство обучения, которое заменяет для безграмотных книгу, или средство для наставления в благочестии и любви к религии» (см.: Там же. С. 15–16), но не содержит в себе главные ее функции — догматическую, литургическую и др., т. е. его недостаточно для выражения православного понятия об иконопочитании. Более адекватным, на наш взгляд, является средний между ними термин *паткерпанштутюн* (պատկերափաշտութիւն), более соответствующий понятию «иконпочитание» (в смысле *προσκύνησις*) и способный помочь лучше согласовать учение ААЦ с ВПЦ по вопросу иконопочитания.

скажешь, что я не поклоняюсь образу Христа, то на это я скажу: я всегда исповедую на Кресте Христа, живой Образ, как я был научен от пророков, — Ему я поклоняюсь. (13) Ведь как можно оставить живой Образ, пригвожденный ко Кресту, и поклоняться какому-то подобию, нарисованному художниками?⁶⁶ (14) И в самом деле, кто, видя живого Царя, сидящего на престоле славы, оставит Его и станет поклоняться мертвому изображению, нарисованному людьми⁶⁷?

(15) Впрочем, мы рисуем образ Христа, и апостолов, и пророков и, обращая на них взор, смотрим на них и почитаем⁶⁸, однако не повелеваем простым и неведающим людям воздавать ему уважение и честь больше меры, дабы те, обманувшись в своем неведении, не впади в идолопоклонство. (16) Если же ты возразишь, что праздная память мученика и почитая его образ, мы имеем его ходатаем перед Богом, то это самое крайнее невежество, ибо мы знаем, что мученики живы и бессмертны у Бога, и они-то и есть наши ходатаи⁶⁹. (17) Как и говорит богослов⁷⁰,

⁶⁶ Анания Санахнеци отвергает не только почитание икон святых или Богородицы, но даже, согласно Анании, нельзя поклоняться и иконе Христа. Отвергая иконы как материальные, тварные выражения нематериального, бесплотного Бога, некоторые иконоборцы, однако, оправдывают почитание в Армении Нерукотворного Образа. Католикос Хачик пишет: «Если же укажешь на нерукотворенный образ, дарованный Спасителем Абгарю, [на это я скажу], что нам не следует приводить рукотворенный в пример нерукотворенному точно так же, как несотворенного Бога — в пример Богу сотворенному. Прославляя, мы поклоняемся и несотворенному Богу и нерукотворенному образу Спасителя». См.: *Степанос Таронский*. Всеобщая история. С. 170–171.

⁶⁷ Иконы, по слову автора, являются мертвыми материальными предметами, не имеющими связи с живым Первообразом.

⁶⁸ В тексте стоит слово *սիւննիւնք* (патвемк), что правильнее было бы перевести «уважаем», «оказываем почтение», но не «почитаем» — *սիւշտնիւք* (паштемк).

⁶⁹ Здесь Анания учит, что недопустимо использование икон ни в каком случае, тем более богослужебно. Также отвергается связь образа с первообразом.

⁷⁰ Под словом «богослов» (*սիւննիւծիրսի*), Анания Санахнеци, вероятнее всего, имеет в виду свт. Григория Богослова. Однако в творениях свт. Григория Богослова не удалось найти приведенного Ананией выражения.

«мы верим в души, которые освободились из телесной темницы⁷¹ и отныне⁷² обрели упокоение близ Бога», они-то и есть наши ходатаи. (18) Неужели, оставив живые образы, пребывающие близ Бога, вы имеете ходатаями эти безмолвные иконы?⁷³ (19) Я знаю мирян, к тому же, облеченных властью, которые более креста и церкви чтят и чествуют⁷⁴ иконы, и окружают их большими почестями, нежели крест, и тем самым причиняют соблазн. (20) Вы же не увещаете, а только еще более поощряете становиться иконопочитателями⁷⁵, и эта ваша дерзость становится явным соблазном для простецов. (21) Уязвляя умы невежд этим чрезмерным почитанием⁷⁶, вы согрешаете против Христа и вводите в соблазн простецов, ради которых умер Христос. (22) Этого да будет довольно как для упрека невеждам, так и для увещания знающим.

БИБЛИОГРАФИЯ

Адонц 2003 — Արմնց Կ. Պատկերները խնդիրը. Եր., 2003. [Адонц Н. Проблема икон. Ер., 2003.]

⁷¹ Видимо, Аняния подвержен философии неоплатоников, которая приводит его к монофизитской христологии (комментарий к данному стиху и о христологии Анянии см. в предисловии). В своих текстах Аняния часто ссылается на цитаты древнегреческих философов. См., например: Кесеян 2000. С. 263–264.

⁷² Слово *սիւնէլ* (аравел) означает букв. «более», а в переносном смысле: «уже», «отныне».

⁷³ Подобный аргумент Анянии характерен и для армянских иконоборцев, и для византийских. В трактате Вртанеса Кертога «Об иконоборцах» иконоборцы, помимо других аргументов, приводят следующий: «По этой причине мы считаем зазорным [поклонение иконам], ибо они [иконы] — неговорящие и бессловесные». См.: *Вртанес Кертог. Об иконоборцах*. С. 497–498. Также известно, что и византийский император Лев III, помимо других причин, отвергал иконы потому, что они «немые и бездыханные». См.: Шенборн 1999. С. 147–149.

⁷⁴ Здесь стоят термины *սիւսունեն* и *սիւշունեն* — букв. «уважают» и «почитают».

⁷⁵ Здесь стоит слово *սիւսիւերիսիւշիւշիւ* (паткерапашт), от глагола *սիւշիւնել* (паштел) — почитать.

⁷⁶ *Պատուելով* — букв. «уважением», «почтением».

- Анасян 1959 — Անասյան Հ. Հայկական Մատենադիտություն. Հտ. Ա, Եր., 1959. [Анасян А. Армянская библиология. Т. 1. Ер., 1959.]
- Арутюнова-Фиданян 2002 — *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкидониты // ПЭ. 2002. Т. 3. С. 326—329. [Arutiunova-Fidanian V. A. Armiane-khalkidonity (Armenian Chalcedonites) // Pravoslavnaia entsiklopediia (Orthodox Encyclopedia). Moscow, 2002. Т. 3. Р. 326—329.]
- Дионисий (Шленов), игум. 2009 — *Дионисий (Шленов), игум.* Время празднования Рождества и Крещения согласно древним свидетельствам и памятникам полемической письменности середины XI в. // БВ. 2009. № 6. С. 226—278. [Dionysius (Shlenov), hegumen. Vremia prazdnovaniia Rozhdestva i Kreshcheniia soglasno drevnim svidetel'stvam i pamiatnikam polemicheskoi pis'mennosti serediny XI veka (The dates of Christmas and Epiphany according to ancient testimonies and monuments of polemical writings in the middle of the XI century) // Bogoslovskii vestnik (Theological Herald). 2009. № 6. Р. 226—278.]
- История армянского народа 1976 — Հայ ժողովրդի պատմություն. Եր., 1976. Հտ. Գ. [История армянского народа. Ер., 1976. Т. 3.]
- Каталог рукописей 1965 — Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի / Կազմ. Օ. Եգանյան, Ա. Զելթունյան, Փ. Անթարյան. Եր., 1965. Հտ. Ա. [Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян. Ер., 1965. Т. 1.]
- Каталог рукописей 1970 — Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի / Կազմ. Օ. Եգանյան, Ա. Զելթունյան, Փ. Անթարյան. Եր., 1970. Հտ. Բ. [Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян. Ер., 1970. Т. 2.]
- Меликсет-Бек 1928 — *Меликсет-Бек Л.* Вардапеты армянские северных краев и выяснение их личности в связи с вопросами армяно-грузинских взаимоотношений. Тб., 1928. (на груз. яз.). [Melikset-Bek L. Vardapety armianskie severnykh kraev i vyiasnenie ikh lichnosti v sviazi s voprosami armiano-gruzinskikh vzaimootnoshenii (The Vardapets of the Armenian northern territories and clarification of their identity in connection with the issues of the Armenian-Georgian relations). Tbilisi, 1928. (na gruzinskom iazyke).]
- Меликсет-Бек 1934 — Մելիքսէթ-Բէկ Լ. Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին. Եր., 1934. Հտ. Ա. [Меликсет-Бек. Л. Грузинские источники об Армении и армянах. Ер., 1934. Т. 1.]

- Петросյан 1995 — Պետրոսյան Ե., ծ. վարդապետ. Հայ Եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը. Էջմիածին, 1995. [*Петросян Е., протоархимандрит. Христология Армянской Церкви. Эчмиадзин, 1995.*]
- Погарян 1968 — Պոգարյան Ն. Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբյանց. Երևանում, 1968. Հտ. Գ. [*Погарян Н. Генеральный каталог рукописей монастыря Св. Иакова. Иерусалим, 1968. Т. 3.*]
- Погарян 1969 — Պոգարյան Ն. Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբյանց. Երևանում, 1969. Հտ. Դ. [*Погарян Н. Генеральный каталог рукописей монастыря Св. Иакова. Иерусалим, 1969. Т. 4.*]
- Рамазян 2013 — *Рамазян А. С.* К вопросу о причинах иконоборчества в средневековой Армении // Вестник ПСТГУ: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 76–85. [*Ramazian A. S. K voprosu o prichinakh ikonoborchestva v srednevekovoi Armenii (On the causes of iconoclasm in medieval Armenia) // Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: Filologiya (Herald of St. Tikhon's Orthodox University: Philology). 2013. Vypusk 5 (35). P. 76–85.*]
- Рамазян 2016 — *Рамазян А. С.* Иконоборческие споры в Армении в конце VI — начале XIII вв. Сергиев Посад, 2016. (Дисс.) [*Ramazian A. S. Ikonoborcheskie spory v Armenii v kontse VI — nachale XIII vv. (Iconoclastic disputes in Armenia in the late VI — early XIII centuries). Sergiev Posad, 2016. (Diss.)*]
- Տեդրակյան 1904 — Սեդրակեան Ա., եպիսկոպոս. Հայաստանեաց եկեղեցու պատկերյալագրութիւնը. Մասն առաջին. Ս.-Պետերբուրգ, 1904. [*Տեդրակյան Ա., еп. Иконопочитание Армянской Церкви. СПб., 1904. Ч. 1.*]
- Թեր-Մինասյան 1901 — Տեր-Մինասյան Ե. Յաղթատ եւ Սանահին վանքերը (967–1300) // Արարատ. 1901. Էջ 271–277, 338–344. [*Թեր-Մինասյան Ե. Монастыри Ахпат и Санаин (967–1300) // Арарат. 1901. С. 271–277, 338–344.*]
- Պապուկյան 1971 — Պապուկյան Լ. Հակոբ Սանահնեցի՝ Ժամանակագիր 11-րդ դարի // Բանբեր Երևանի Համալսարանի. 1971. № 1. Էջ 22–48. [*Պապուկյան Լ. Акоб Санахнеци, хронист XI в. // Вестник Ереванского университета. 1971. № 1. С. 22–48.*]
- Շենборն 1999 — *Шенборн К.* Икона Христа. Милан — М., 1999. [*Shenborn K. Ikona Khrista (Icon of Christ). Milan — Moscow, 1999.*]
- Esbroeck 2003 — *Esbroeck M., van.* Der armenische Ikonoklasmus // OC. 2003. Bd. 87. S. 144–153.

Sarkissian 1975 — *Sarkissian K. B.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. New York, 1975.

ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ

Անանյա Տանաքեցի. Слово возражения — Անանիայի վարդապետի հայոց բան հակաճառութեան ընդդէմ երկարնակաց, գոր գրեաց հրամանաւ տեանն Պետրոսի հայոց վերադիտող // Գանձասար. 1992. Ա. էջ 204–238. [Гандзасар. 1992. № 1. С. 204–238.]; Գանձասար. 1992. Բ. էջ 168–218. [Гандзасар. 1992. № 2. С. 168–218.]; Գանձասար. 1993. Գ. էջ 174–215. [Гандзасар 1993. № 3. С. 174–215.]

Անանյա Տանաքեցի. Избранное — Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.) // Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրության / Աշխատասիրությամբ Պ. Խաչատրյանի, Հ. Քյուսեյանի. Էջմիածին, 2003. էջ 378–390. [Անանյա Տանաքեցի (XI в.) // Избранное армянской церковной литературы / Сост. и коммент. П. Хачатряна, А. Кесеяна. Эчмиадзин, 2003. С. 378–390.]

Анонимная хроника 1904 — Անանուն ժամանակագրություն / Հրատ. Բ. Սարգիսյան. Վենետիկ, 1904. [Анонимная хроника / Под ред. Б. Саргисяна. Венеция, 1904.]

Армянские церковные соборы — Армянские церковные соборы (на арм. яз.). URL: <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=4094&pid=59&lng=hy> (дата обращения 16.06.2017).

Վրտանես Կերտոզ. Об иконоборцах — Վրթանես Գերթրոզ. Յաղագս պատկերամատյից // Մատենագիրք Հայոց Գ. Հատոր: Զ. դար, խմբագիր՝ Զաւէն Եկատեան, Անթիլիիսա (Լիբանան), 2004. էջ 493–500. [Վրտանես Կերտոզ. Об иконоборцах // Армянские классические авторы. Т. 3: VI в. / Под ред. З. Екавяна. Антилиас (Ливан), 2004. С. 493–500.]

Дионисий (Шленов), игум. 2008 — *Никита Стифат*. Первое обличительное слово против армян / Публ. греч. текста, пер., вступ. ст. и примеч. игум. Днионисия (Шленова), публ. груз. текста М. А. Рапава) // БВ. 2008. № 7. С. 39–104. [Nikita Stifat. Pervoe oblichitel'noe slovo protiv armian (The first accusatory sermon against the Armenians) / Publikatsiia grecheskogo teksta, perevod, vstupitel'naia stat'ia i primechaniia igumena Dionisiia (Shlenova), publikatsiia gruzinskogo teksta M. A. Rapava) // Bogoslovskii Vestnik 2008 (Theological Herald 2008). № 7. P. 39–104.]

- Дионисий (Шленов), игум. 2010 — *Никита Стифат*. Второе и третье обличительные слова против армян / Публ. греч. текста, пер., вступ. ст. и примеч. игум. Дионисия (Шленова), публ. груз. текста М. А. Рапава // БВ. 2010. № 10. С. 32–124. [*Nikita Stifat. Vtoroe i tretie oblichitel'noe slovo protiv armian* (The first and second accusatory sermon against the Armenians) / Publikatsiia grecheskogo teksta, perevod, vstupil'naia stat'ia i primechaniia igumena Dionisiia (Shlenova), publikatsiia gruzinskogo teksta М. А. Рапава) // Bogoslovskii Vestnik 2010 (Theological Herald 2010). № 10. P. 32–124.]
- Кесеян 2000 — Քյուսեյան ձ. Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ, Ա, Անանիա Սանահնեցի. Էջմիածին, 2000. [Кесеян А. Богословские тексты, исследования. Аняния Санахнеци. Эчмиадзин, 2000. Т. 1.]
- Матфей Эдесский. Хроника — Մատթէոս Ուռհայեցի. Ժամանակագրություն. Վաղարշապատ, 1898. [Матфей Эдесский. Хроника. Вагаршапат, 1898.]
- Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк — *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк. Ер., 1984. [Moses Kalankatuatsi. Istoriia strany Aluank (History of the country Aluanc). Erevan, 1984.]
- Мхитар Гош, архим. Послание — Մխիթար Գոշ, վարդապետ. Թուղթ առ Վրացիսն // «Գանձափար» Զ, Եր., 1996, էջ 340–402. [Мхитар Гош, архим. Послание к грузинам // Гандзасар. Ер., 1996. Вып. 6. С. 340–402.]
- Ованнес Саркаваг. Избранное — Հովհաննէս Սարկավագ // Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրության / Աշխատասիրությամբ Պ. Խաչատրյանի և ձ. Քյուսեանի. Էջմիածին, 2003. էջ 408–420. [Ованнес Саркаваг // Избранное армянской церковной литературы / Сост. и ком. П. Хачатряна и А. Кесеяна. Эчмиадзин, 2003. С. 408–420.]
- Овсепян 1899 — Հովսեփյան Գ. Խոսքովիկ Թարգմանիչ եւ երկասիրություններին, Վաղարշապատ, 1899. [Овсепян Г. Хосровик Переводчик и его сочинения. Вагаршапат, 1899.]
- Погос Таронеци. Послание — Պողոս Տարոնեցի. Թուղթ ընդդէմ Թէոփիստեայ հռոմ փիլիսոփայի. Կոստանդնուպոլիս, 1752. [Погос Таронеци. Послание против ромейского философа Феописта. Константинополь, 1756.]
- Саак, католикос. Против диофизитов — Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի. Ընդդէմ երկարնակաց նեստորականացն // Գիրք թղթոց. Թիֆլիս, 1901. էջ 413–482.

- [Саак, армянский католикос. Против диофизитов несториан // Книга Посланий. Тифлис, 1901. С. 413–482.]
- Самвел Камрджадзореци 2010 — Մամուլի Կամրջաձորեցի // «Գանձասար» աստուածաբանական հանդես / Գլխ. խմբագիր՝ Մեսրոպ քահանա Արամեան: Գանձասար, հուն. Շ. 2010. Էջ 314–318. [Самвел Камрджадзореци // Гандзасар. 2010. № 8. С. 314–318.]
- Смбат Спарамет. Летопись — Смбат Спарамет. Летопись / Пер. А. Г. Галстяна. Ер., 1974. [Smbat Sparapet. Letopis' (Chronicle) / Perevod A. G. Galstiana. Erevan, 1974.]
- Степанос Орбелян. Возражение — Ստեփանոս Օրբելեան. Յակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց. Կոստանդնուպոլիս, 1756. Էջ 178–179. [Степанос Орбелян. Возражение против диофизитов. Константинополь, 1756.]
- Степанос Таронский. Всеобщая история — Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия / Пер. с древнеарм. и коммент. Н. Эмин. М., 1864. С. 170–171. [Vseobshchaia istoriia Stepanosa Taronskogo, Asokhika po prozvaniiu, pisatel'ia XI stolet'ia (General History by Stepanos of Taron, nicknamed Asokhik, a writer of the XI century) / Per. s drevnearm. i comment N. Emmin. Moscow, 1864. P. 170–171.]
- Фотий, свт. 1892 — Фотия, святейшего архиеп. Константинопольского, о гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые творения // Православный палестинский сборник. Вып. 31. СПб., 1892. С. 227–279. [Fotii, sviateishego arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo. O grobe Gospoda nashego Iisusa Khrista i drugie malye tvoreniia (On the tomb of our Lord Jesus Christ, and other small works) // Pravoslavnyi palestinskii sbornik. Vypusk 31 (Orthodox Palestinian collection). Saint Petersburg, 1892. P. 227–279.]
- Ханларян 1976 — Киракос Гандзакеци. История Армении / Пер. Л. А. Ханларян. М., 1976. [Kirakos Gandzaketsi. Istoriia Armenii (History of Armenia) / Perevod L. A. Khanlarian. Moscow, 1976.]
- Худобашев 2009 — Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся к XII столетию / Пер. А. Худобашев. СПб., 2009. [Istoricheskie pamiatniki veroucheniia Armianskoi Tserkvi, otnosiashchiesia k XII stoletiiu (Historical written works of the Armenian Church's doctrine dated to the XII century) / Per. A. Khudobashev. Saint Petersburg, 2009.]

АНАНИЯ САНАХНЕЦИ

Эмин 1861 — Всеобщая история Вардана Великого / Пер. Н. Эмина. М., 1861.
[Vseobshchaia istoriia Vardana Velikogo (Universal History of Vardan the Great) /
Perevod N. Emina. Moscow, 1861.]

Abstract

Ananias Sanahnetsi. On icon-worshippers / Translation from Ancient Armenian, foreword and commentary by A. S. Ramazian

For the first time the Russian translation of the little-known ancient Armenian treatise “On icon-worshippers” is included in the important doctrinal work of the Armenian-Byzantine theological controversy — “The words of objection against the bicentennials”. The translation is preceded by an introductory article, which considers the handwritten tradition of the text, authorship, time and circumstances of writing, the role and place of the treatise among a number of other dogmatic works of Armenian classical authors.

Keywords: Ananias Sanahnetsi, iconoclasm, icon-worshiping, Chalcedonites, anti-Chalcedonites, history of Armenia, Armenian-Byzantine polemic, Armenian church literature.

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

31 МАЯ¹ 1917 ГОДА В «ДНЕВНИКАХ» ПРОФЕССОРА ДОГМАТИКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ А. Д. БЕЛЯЕВА

Публикация *В. Л. Шленова* и *П. А. Туркина*

УДК 82-941

Аннотация

В публикации приводятся воспоминания профессора догматики Московской духовной академии А. Д. Беляева, посвященные описанию одного дня — 31 мая 1917 г. «Дневники» проф. Беляева в целом представляют собой панораму из жизни России за полувековой период. В 1917 г. он как пенсионер, уже не преподававший в Академии, но еще полный жизненных сил, имел возможность тщательно наблюдать за нарастающей трагедией. Его крайнее безразличие к судьбам России и православия в сочетании с точностью описаний и глубокой осведомленностью автора о международных событиях делают дневниковые записи 1917 г. особо интересными и порой захватывающими. В ближайшем будущем предполагается сделать отдельное издание «Дневников» в несколько этапов. Данная публикация является предварительной.

Ключевые слова: монархия, догматика, Московская духовная академия, дневники, революция, большевики, духовенство.

¹ Даты приводятся по старому стилю. Новый стиль исчисления времени был введен Советом народных комиссаров — правительством советской России — 24 января 1918 г. «Декретом о введении в Российской республике западноевропейского календаря».

Профессор Московской духовной академии Александр Дмитриевич Беляев (23 июля 1849 г., Раненбург Рязанской губернии — 16 (29) октября 1919 г., Сергиев Посад) оставил уникальные дневниковые записи, в которых отразилась история Академии почти за 50-летний период. Дневники он начал писать еще со студенческой скамьи и продолжал вплоть до своей смерти в 1919 г. Данные дневники были изданы только частично: выборочно в связи с избранием святейшего Патриарха Тихона и систематически за первые месяцы 1917 г. проф. М. И. Одинцовым². Редакция академического журнала «Богословский вестник» готовит полную версию «Дневников» без купюр и с подробным комментарием. Однако данный текст в силу большого объема невозможно опубликовать на страницах журнала, он требует отдельного издания. Поскольку в 2017 г. отмечается столетие Октябрьской революции, радикально изменившей вектор российской истории, мы выбираем из неизданного еще материала за 1917 г. дневниковые записи одного дня — среды 31 мая 1917 г. Следует заметить, что из всех записей за месяц май эта — самая подробная. Она очень красноречиво передает умонастроение академического профессора в последний день весны трагического года, не сулившего ничего хорошего. Другие профессора Московской духовной академии, например Михаил Михайлович Богословский, продолжали жить церковной наукой. Последний в тот же день, по собственным воспоминаниям, читал книгу «Попова о блж. Августине, наслаждаясь каждой страницей»³.

Следует отметить необыкновенную отчетливость и внятность сделанного им белого, но очень отчетливого описания того, что происходило, развертывалось у него перед глазами. Подобных описаний совсем мало, почти нет.

² См.: Одинцов 2007 (дневники А. Д. Беляева за январь — март 1917 г.); Одинцов 2017 (дневники А. Д. Беляева за апрель 1917 г.).

³ См.: Богословский 2011. С. 368.

«Русь слиняла в два дня. Самое большое — в три, — пишет В. В. Розанов. — Даже “Новое время” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частностей. И, собственно, подобного потрясения никогда не бывало, не исключая “Великого переселения народов”. Там была эпоха, “два или три века”. Здесь — три дня, кажется, даже два. Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, не осталось рабочего класса...»⁴. «Былая Русь”... Как это выговорить? А уже выговаривается»⁵.

Оглядываясь назад, видно и сейчас всю Россию, склонившуюся в зале, заседающую, жадно и безразлично, до самого ноября 1917 г.

Начинается дневниковая запись с рассуждения о перераспределении доходов приходского духовенства. За как будто бы безобидными расчетами чувствуется революционный пафос времени, выразившийся, в частности, в стремлении ввести принцип максимального равенства людей без учета реального положения дел в Церкви, по сути, совершенно отбрасывая иерархический принцип. А заканчивается передачей чувства ужаса от псевдосвободы, которую сулили создатели нового порядка. Аналогичные чувства охватывали лучших людей России той эпохи. Так, Александр Блок писал в тот же самый день, что и А. Д. Беляев: «Труд — это написано на красном знамени революции. Труд — священный труд, дающий людям жить, воспитывающий ум и волю и сердце. Откуда же в нем еще проклятие? А оно есть. И на красном знамени написано не только слово труд, написано больше, еще что-то»⁶.

⁴ Розанов 1994. С. 414.

⁵ Там же. С. 415.

⁶ Дневник 1917 г. Ночь на 1 июня (Блок 1962. С. 6).

Л. 55

31 <МАЯ>

Ночь облачн[ая], слаб[ый] N⁷; день облачн[ый], умер[енный] N, слаб[ый] N; ночь ясн[ая], тих[ий] N⁸.

Теперь доход у причта из священника, дьякона и псаломщика делится так: священнику 3 доли, дьякону 2, псаломщику 1 доля, а псаломщики желают, чтобы священник получал 2 доли, дьякон 1½, псаломщик 1 долю. При таком порядке дьякон получает столько же, сколько и прежде, т. е. 1/3, но псаломщик не 1/6, а одну долю от 4½, и это увеличение будет все взято у священника.

Из 60 р[ублей] теперь псаломщ[ик] получает 10 р[ублей], а то будет получать 13 с копейками, а свяще[нник] получит вместо 30 р[ублей] 26 р[ублей] с копейками, убудет приблизительно больше 1/10. На благочиннич[еском] собрании, по словам хозяина, иные миряне заявили даже на право распределять доли дохода причту.

Л. 55 об.

Дескать, у псаломщика может быть большая семья, а священник одинок или малосемейный. Вот оно хамское равнение-то!

Гурка⁹ уволен будто бы за неповиновение правительству. Прощание его с воинством было очень сердечное.

30-го греч[еский] король Константин¹⁰ отрекся от престола и не в пользу диадоха¹¹ Георга, а в пользу другого сына, более младшего,

⁷ N обозначает северный ветер.

⁸ В записи на каждый день, в начале, автор обязательно описывает погоду. Интересно, что на Пасху 1917 г. была такая же сумрачная и ветренная погода, как и на Пасху 2017 г.

⁹ Имеется в виду Александр Иванович Гучков (14 (26) октября 1862 г., Москва — 14 февраля 1936 г., Париж), который в марте — мае 1917 г. занимал пост военного и морского министра в первом составе Временного правительства. Он принял решение об отставке еще в апреле 1917 г. из-за неспособности бороться с анархией и разложением армии, но официально покинул Временное правительство в мае вместе с П. Н. Милоковым. После отставки с поста министра Гучков вновь возглавил Центральный военно-промышленный комитет.

¹⁰ Константин I (2 августа 1868 г., Афины — 11 января 1923 г., Палермо) — король греков в 1913—1917, 1920—1922 гг.

¹¹ Др.-греч. διάδοχος — преемник.

Александра¹². Отречение от престола короля и его наследника сделано под давлением Англии и Франции. Константин, кажется, уедет в Швейцарию. Это поделом, за привязанность Вильгельму. Об этом кайзере носят слухи, что он нервно расстроен и близок к помешательству.

Это было бы хорошее возмездие за зло, причиненное им народам. Погибельный кайзер, будь он трижды проклят! Будто бы и в Испании усилилось движение республиканское. Пошла писать история!

Заика¹³ продал двух коров за 800 и 700 р[ублей], а сам купил в селе одну за 700, другую за 630 р[ублей], наживши 170 р[ублей]. Какие цены-то!

Л. 56

По странному совпадению отречение греч[еского] короля произошло 30 мая¹⁴, а падение Греч[еско]-Виз[антийской]¹⁵ империи 29 мая 1453 г[ода], и королем тогда тоже б[ыл] Константин¹⁶. Из резервистов были люди, хотевшие защищать короля, кричавшие: «Защитим», но он сам чрез адъютанта просил не поднимать оружия. Он и диадох отрекся по требованию Англии, Франции и России в пользу 24 летн[его] сына Александра,

¹² Авторы мемуаров того же времени оставили об этом несколько сходных записей днем позже — от 1 июня 1917 г. Так, А. Орешников писал: «Константин Греческий отказался от престола в пользу своего второго сына Александра. С фронтов известий нет» (Орешников 2010. С. 118). А Н. Окунев пишет несколько подробнее: «Отрекся от престола греческий король Константин, женатый на сестре Вильгельма. Королем объявлен его сын Александр, но надолго ли? Там давно назревает революция. Венизелос действует» (Окунев 1997. С. 46).

¹³ Персонажа установить не удалось.

¹⁴ Имеется в виду отречение греческого короля Константина I в пользу своего второго сына Александра, произошедшее 30 мая 1917 г.

¹⁵ Термин «Греко-Византийская империя» использовал К. Н. Леонтьев.

¹⁶ Константин XI Палеолог (8 февраля 1405 г. — 29 мая 1453 г., Константинополь) — последний византийский император, правивший в 1449–1453 гг. Интересно, что автор проводит параллель между падением Константинополя и переменой государственного строя в Греции в 1917 г. Данная параллель в значительно большей мере сбудется в русской истории несколькими месяцами позже. Упоминание о последнем правителе Греции составляет отдельную интересную тему из области историософии и духовной этнографии. См.: Дионисий (Шленов), иером. 2007.

которому 31-го и была принесена присяга. Король Констант[ин] с диадохом отбыли на корабль 30-го же. Доедут морем в сопровождении англ[ийских] судов в Италию, а оттуда переедут в Швейцарию на житье¹⁷.

В Москве, в учреждениях Ведомства императр[ицы] Марии¹⁸: больницы Александр[овской], Марии[нской], Павл[овской], Софийск[ой]¹⁹,

¹⁷ Заметим, что, помимо отречения греческого короля Константина, одним из самых мрачных лейтмотивов 1917 г. был отказ российского императора св. страстотерпца Николая II от престола, хотя сам факт отказа, или отречения, остается далеко не бесспорным (ср. убедительную аргументацию с доказательством того, что отречения не было или что оно было юридически недееспособным: Мультиатули 2009).

Вот как описал его А. Д. Беляев в дневниковой записи от 4 марта 2017 г.: «Ныне поражающие известия. 2-го марта Николай II в Пскове, в вагоне своего поезда, отказался от престола за себя и своего сына в присутствии командующего С[еверо]-З[ападного] фронта генерала Рузского и Фредерикса, заявивши об этом военн[ому] ми[ни]стр[у] А. И. Гучкову и члену Врем[енного] комитета Государст[венной] думы В. В. Шульгину; отрекся в пользу брата своего Михаила Александровича. 3-го марта члены Совета министров и приехавшие от Николая II поехали во дворец Мих[аила] Александров[ича] и ознакомили его с волей Никол[ая] II и с положением дел. Он решительно отказался принять корону в такое время и при таких условиях, так как этот шаг его внесет еще большую смуту. Затем, поговорив с В. Н. Львовым и В. В. Шульгиным, он опять сказал: “Я решил твердо короны не принимать, но если Гос[ударственная] Дума и народ пожелают, чтобы я взял на себя регенство впредь до созыва и решения Учредительного собрания, то на это я дам согласие”. Как все это быстро совершилось! Боже, спаси Россию! Пощади людей твоих» (Л. 19 об.).

Как бы ни оценивались эти трагические факты новейшей истории, отречение от престола русского Царя отличалось от аналогичных событий, произошедших с разницей в три месяца в Греции, гораздо большим драматизмом и привело в дальнейшем к неизмеримо большим последствиям.

¹⁸ Ведомство учреждений императрицы Марии (также четвертое отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, Мариинское ведомство, ВуИМ) — государственный орган по управлению благотворительностью в Российской Империи. Ведет свою историю от канцелярии императрицы Марии Федоровны, супруги Павла I, которая со 2 мая 1797 г. приняла в свое ведение московский и петербургский воспитательные дома со всеми их заведениями.

¹⁹ Московские больницы.

Восп[итательном] доме²⁰, институтах, детских приютах и проч., — забастовали низшие служащие, требуя прибавки жалованья, причем Комиссара по этим учреждениям, князя В. М. Голицына²¹, бывшего некогда градским головой, почетного гражданина Москвы, посадили на тачку и повезли топить в Москва-реке. Его отняла у толпы милиция²².

На помощь больным в питании и уходе пришло городское управление, отрядивши туда часть персонала из город[ских] больниц, а пищу давши из столовых. Высший персонал в учрежд[ениях] Импер[атрицы] Марии не забастовал и отчасти выполнял работу низших служащих.

Л. 56 об.

«Россия больна»²³, — заявил на всер[оссийском] съезде духовн[ых] и мирян²⁴ кн[язь] Е. Н. Трубецкой²⁵. Именно больна и даже серьезно.

²⁰ Императорский Воспитательный дом в Москве, на Москворецкой набережной — благотворительное учебно-воспитательное учреждение для сирот.

²¹ Князь Владимир Михайлович Голицын (10 (22) июля 1847 г. — 29 февраля 1932 г., Дмитров) — действительный тайный советник и камергер. Московский вице-губернатор (1883—1887), губернатор (1887—1891), городской голова (1897—1905), один из 12 почетных граждан города Москвы (с 1905), которым это звание было дано до революции. После революции Голицын — библиограф отдела народного образования в Богородицке.

²² В России в ходе Февральской революции (1917) Временное правительство упразднило Департамент полиции и провозгласило замену полиции вначале «общественной полицией», а затем «народной милицией с выборным начальством, подчиненным органам местного самоуправления». Пробразом этой народной милиции стала народная милиция Петрограда, образованная решением Петроградского совета от 7 марта 1917 г. об объединении «студенческой», «городской» и рабочей милиции. Постановление Временного правительства от 17 апреля 1917 г. заменило «царскую» полицию милицией, занятой охраной порядка, а не защитой власти.

²³ В периоды исторических катаклизмов ощущение болезни Отечества высказывалось разными деятелями. Ср. слова П. Н. Краснова, произнесенные в 1918 г.: «России нет, Россия больна, поругана и истерзана» (цит. по: Донской атаман Краснов... 2000. URL: <https://rusidea.org/25011609> (дата обращения 16.06.2017)).

Н. Окунев в дневниковой записи от 1 июня 1917 г. (см.: Окунев 1997. С. 46) привел поэтические строки П. А. Оленина-Волгаря о трагедии России, ставшей достаточно ощутимой в мае:

Больна угаснувшим духом²⁶, угасанием духа. Потерей — нет, это слишком много, а ослаблением здравого смысла²⁷. Свободу ныне понимают как освобождение от обязанностей, от повиновения, от наказания за про-

«Умирающая мать

На одр страдальческий повержена недугом,
Со смертью борется в последних муках мать,
А дети жадные схватились друг с другом
Ее наследье отнимать.
О Родина моя! Уже ли нет надежды?
Голгофа ждет тебя! Путь на ее кресте,
И делят уж твои кровавые одежды
Твои же дети в слепоте.
О, крикните же им все те, в ком чувства живы:
“Убийцы матерей, что делаете вы?
Иль нет сердец у вас? Иль души ваши лживы,
А честь и совесть в них мертвы?”
И если этот крик-призыв безумным братьям
Услышать в судный час они не захотят,
То пусть их навсегда Иудиным проклятьем
Потомки наши заклеят».

²⁴ Всероссийский съезд духовенства и мирян проходил в Москве с 1 по 12 июня 1917 г. Делегаты на всероссийский съезд избирались на предшествовавших ему епархиальных съездах. В дневниковой записи от 22 мая 1917 г. А. Д. Беляев упоминал о епархиальном съезде как о грядущем («Для здешнего благочиннического, а там уже будут выборы в уездный съезд, который и выберет для епарх[иального] съезда из духов[ных] и мирян») (л. 53). По записи от 24 мая 1917 г. видно, что кандидатура А. Д. Беляева серьезно обсуждалась для участия в съезде («По списку Руссейкина баллотировали раньше, и он из 58-ми 50[-ю] избир[ателями], а я всего 24[-мя] из 54[-х] (четверо ушли), т. е. меньше половины. Все миряне — и посад[ские], и сельские, желавшие пройти или провесть кого-либо из сельских или посадских, конечно, меня уже забаллотировали. Если бы меня баллотировали раньше Руссейкина, то и у меня получилось бы голосов больше нежели теперь. Теперь я оказался 6-м по числу голосов, 3-м кандидатом и мог оказаться перв[ым] кандидат[ом] или даже 3 депутат[ом]») (л. 53). Князь Е. Н. Трубецкой тем самым выступал не на самом съезде, а в момент его открытия или перед таковым.

ступки, даже как свободу забирать чужое добро и т. п. Это свобода безудержного произвола, безудержной воли и вольничанья, свободы от труда²⁸ и т. п.

²⁵ Князь Евгений Николаевич Трубецкой (23 сентября (5 октября) 1863 г., Ахтырка — 23 января 1920 г., Новороссийск) — философ, знаток права, публицист и общественный деятель. Он воспитывался в семье, где непосредственно происходила подлинная встреча Запада и русской христианской культуры — встреча, для русской культуры столь много значившая: с «молодых лет привыкший явления политики и культуры измерять государственным масштабом, но и этот последний соотносить с критерием истины» (Литературная учеба. Ноябрь-декабрь 1991 г.).

²⁶ Ср. замечание А. Блока, сделанное в мае 1917 г. несколькими днями ранее, в котором он давал низкую оценку дееспособности государственной власти в России и очень высокую — народу: «Безвластие сверху уравнивалось равнодушием снизу. Русская власть находила опору в исконных чертах народа. Отрицанию отвечало отрицание. Так как опора была только отрицательною, то, для того чтобы вывести из равновесия положение, надо было ждать толчка. Толчок этот, по громадности России, должен был быть очень силен. Таковым оказалась война 1914—1917 гг. Надо помнить, однако, что старая русская власть опиралась на очень глубокие свойства русской души, на свойства, которые заложены в гораздо большем количестве русских людей, в кругах гораздо более широких (и полностью или частями), чем принято думать; чем полагается думать “по-революционному”. “Революционный народ” — понятие не вполне реальное. Не мог сразу сделаться революционным тот народ, для которого, в большинстве, крушение власти оказалось неожиданностью и “чудом”, скорее, просто неожиданностью, как крушение поезда ночью, как обвал моста под ногами, как падение дома» (Блок А. Дневник 1917 г. 25 мая / Блок 1962. С. 254—255).

²⁷ Незадолго до своей кончины Е. Н. Трубецкой писал: «С одной стороны, в жизни все носит подобие смерти, все свидетельствует об общественном разложении и гниении, о смертельной болезни России. С другой стороны, крест на месте кончины митрополита-мученика, да кресты на могилах безвременно погибших офицеров-мучеников — яркие свидетельства о неумирающей жизни России... И становится очевидным, что своею смертью эти люди сделали для России бесконечно больше, чем может сделать для нее человек всею своею жизнью. Они пробудили ту веру, которая горы передвигает и тем самым совершила то величайшее дело, от которого зависит наше спасение. Чтобы спасти Россию, надо прежде всего поверить в правду Божию и в нее как поборницу этой правды» (Трубецкой 1926. С. 155—156).

Затем, ленинцам²⁹ позволяют призывать чернь к грабежу буржуев, натравливать бедных против богатых и их не арест[овыва]ют, а ведь такое науськивание — уголовщина, особенно в теперешнее время; а кто осмелится сказать слово за монархию, [того] или не допускают говорить, или даже арест[овыва]ют³⁰. Вот и свобода!³¹

БИБЛИОГРАФИЯ

- Блок 1962 — Блок А. А. Дневники / Собрание сочинений в девяти томах. М., 1962. Т. 7.
[Blok A. A. Dnevniky (Diaries) / Sbranie sochinenii v devyati tomakh. Moscow, 1962. Tom 7.]
- Богословский 2011 — Богословский М. М. Дневники (1913–1919): Из собрания Государственного Исторического музея / Ответственный редактор С. О. Шмидт; вступ. статья С. О. Шмидта; публ. и коммент., биогр. справка Е. В. Неберекутиной и Т. В. Сафроновой. М., 2011. [Bogoslovsky M. M. Dnevniky (1913–1919): Iz sobraniia Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeia (Diaries (1913–1919): From the collection of the State Historical Museum) / Otvetstvennyi redaktor S. O. Shmidt; vstupil'iaia stat'ia S. O. Shmidta; publikatsiia i kommentarii, biograficheskaiia spravka E. V. Neberekutinoi i T. V. Safronovoi. Moscow, 2011.]
- Дионисий (Шленов), иером. 2007 — Дионисий (Шленов), иером. Греческая народная эсхатология: образ последнего царя // Эсхатологическое учение Церкви. Богослов-

²⁸ Профессор А. Д. Беляев в своих дневниках неоднократно выражает возмущение такой свободой.

²⁹ Достаточно раннее и характерное использование термина, указывающее на сторонников недавно появившейся партии Ленина. См. подробнее: Колоницкий Б. Товарищ Керенский. Цит. по: Зарождение культа вождя народа // URL: <https://eu.spb.ru/news/17623-moskva-antimonarkhicheskaya-revolutsiya-1917-goda-i-zarozhdenie-kulta-vozhdy-naroda> (дата обращения 16.06.2017).

³⁰ Ср. аналогичное описание у А. Блока в дневниковой записи следующего дня: «Стрелки убили сапера за противуленинизм (на днях в крепости), всячески противятся выдаче еды заключенным. Не большевизм, а темнота» (Блок А. Дневник 1917 г. 1 июня // Блок 1962. С. 255–256).

³¹ Ср. слова из дневниковой записи от 24 мая 1917 г. А. В. Жиркевича: «Да, впрочем, стыдно говорить о свободах, когда все опрокинуто, поругано, осмеяно, оплевано... И жить становится стыдно» (Жиркевич 2007).

- ская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., 2007. С. 492–506. [*Dionysius (Shlenov), hieromonk. Grecheskaia narodnaia eskhatalogiia: obraz poslednego tsaria* (Greek folk eschatology: the image of the last king) // *Eskhatologicheskoe uchenie Tserkvi. Bogoslovskaiia konferentsiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Moskva, 14–17 noiabria 2005 goda. Materialy* (The eschatological teaching of the Church. Theological conference of the Russian Orthodox Church. Moscow, November 14–17, 2005. Materials). Moscow, 2007. P. 492–506.]
- Жиркевич 2007 — *Жиркевич А. В.* Потревоженные тени... Симбирский дневник: к 150-летию со дня рождения / Сост., предисл. и примеч. Н. Г. Жиркевич-Подлесских. М., 2007. [*Zhirkevich A. V. Potrevozhennye teni... Simbirskii dnevnik: k 150-letiiu so dnia rozhdeniia* (Disturbed shadows... Simbirsk Diary: on the 150th anniversary of his birth) / *Sostavitel', predislavie i primechaniia* N. G. Zhirkevich-Podlessikh. Moscow, 2007.]
- Мультиатули 2009 — *Мультиатули П. В.* Николай II: Отречение, которого не было. М., 2009. [*Mul'tatuli P. V. Nikolai II: Otrechenie, kotorogo ne bylo* (Nicholas II: The renunciation, which never was). Moscow, 2009.]
- Одинцов 2007 — «Печально что-то и страшно»: впечатления и размышления профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева [дневниковые записи]. Январь — март 1917 г. / Публ. подг. М. И. Одинцов // Исторический архив. 2007. № 5. С. 3–38. [*“Pechal'no chto-to i strashno”: vpechatleniia i razmyshleniia professora Moskovskoi dukhovnoi akademii A. D. Beliaeva [dnevnikovye zapisi]. Ianvar' — mart 1917 goda.* (“Something is sad and frightening”: impressions and reflections of professor of Moscow Theological Academy A. D. Belyaev [diary entries]. January–March 1917) / *Publikatsiia podgotovlena* M. I. Odintsov // *Istoricheskii arkhiv* (Historical Archive). 2007. № 5. P. 3–38.]
- Одинцов 2017 — Дневник профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева за апрель 1917 г. / Подготовлен к публикации М. И. Одинцовым // Исторический архив. 2017. № 2. [*Dnevnik professora Moskovskoi dukhovnoi akademii A. D. Beliaeva za aprel' 1917 goda* (Diary of professor of Moscow Theological Academy A. D. Belyaev for April 1917.) / *Podgotovlen k publikatsii* M. I. Odintsovym // *Istoricheskii arkhiv* (Historical Archive). 2017. № 2.]
- Окунев 1997 — *Окунев Н. П.* Дневник москвича, 1917–1924: в 2 кн. М., 1997. Кн. 1. [*Okunev N. P. Dnevnik moskvicha, 1917–1924: v 2 knigakh* (Diary of a Muscovite, 1917–1924: in 2 books). Moscow, 1997. Kniga 1.]

- Орешников 2010 — *Орешников А. В. Дневник. 1915–1933: в 2 кн. / Сост. П. Г. Гайдуков, Н. Л. Зубова, М. В. Катагощина, Н. Б. Стрижова, А. Г. Юшко; отв. ред. П. Г. Гайдуков. М., 2010. Кн. 1 (Научное наследство 34). [Oreshnikov A. V. Dnevnik. 1915–1933: v 2 knigakh (Diary. 1917–1924: in 2 books) / Sostavitel' P. G. Gaidukov, N. L. Zubova, M. V. Katagoshchina, N. B. Strizhova, A. G. Iushko; otvetstvennyi redactor P. G. Gaidukov. Moscow, 2010. Kniga 1 (Nauchnoe nasledstvo 34).]*
- Розанов 1994 — *Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 2. Мимолетное. М., 1994. С. 413–473 (№ 1. Рассыпанное царство — Как мы умираем? С. 413–417). [Rozanov V. V. Apokalipsis nashego vremeni (Apocalypse of our time) // Rozanov V. V. Sbranie sochinenii. Tom 2. Mimoreletnoe (Collected works. Volume 2. The fleeting). Moscow, 1994. P. 413–473 (№ 1. Rassyrannoe tsarstvo — Kak my umiraem? P. 413–417).]*
- Трубецкой 1926 — *Трубецкой Е. Н. Из путевых заметок беженца // Архив Русской Революции. Берлин, 1926. Т. 18. С. 137–207. [Trubetskoi E. N. Iz putevykh zametok bezhentsa (Refugee travel notes) // Arkhiv Russkoi Revoliutsii (Archive of the Russian Revolution). Berlin, 1926. Tom 18. P. 137–207.]*

Abstract

May 31, 1917 in the “Diaries” of professor of dogmatic theology at Moscow Theological Academy A. D. Belyaev / *Publication of V. L. Shlenov, P. A. Turkin*

This is a publication of memoirs of the professor of dogmatics at the Moscow Theological Academy A. D. Belyaev, devoted to the description of one day — May 31, 1917. “Diaries” of Professor Belyaev as a whole represent a panorama of life in Russia over a half-century. In 1917, as a pensioner who had not taught at the Academy, but still full of vitality, he had the opportunity to carefully monitor the growing tragedy. His extreme indifference to the destinies of Russia and Orthodoxy, combined with the accuracy of the descriptions and the author's deep knowledge of international events, make diary entries of 1917 particularly interesting and sometimes fascinating. In the near future it is planned to make a separate edition of the “Diaries” in several stages. This publication is preliminary.

Keywords: monarchy, dogmatics, Moscow Theological Academy, diaries, revolution, Bolsheviks, clergy.

ЕПИСКОП СЕРГИЙ (ГОЛУБЦОВ)

ЖИВОПИСНОЕ И ИКОНОПИСНОЕ
НАПРАВЛЕНИЯ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ
И ИХ ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА¹

Часть II²

Публикация *игумена Андроника (Трубачева)*

УДК 246.5 (111)

Аннотация

Настоящее исследование ставит задачей выявить сущность живописного и иконописного направлений в отдельности, кратко рассмотреть основные вехи их развития. В публикуемой в этом номере второй части работы рассматривается возникновение реализма в христианском искусстве. Сравнивая оба направления, автор показывает, насколько каждое из них выявляет полноту христианских истин, их глубину и возвышенность.

Ключевые слова: живопись, иконопись, условное и реалистическое направления в искусстве, онтология.

ГЛАВА 2. ЖИВОПИСНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
В ЦЕРКОВНОМ ИСКУССТВЕ, ЕГО ИСТОРИЧЕСКИ-
ЕСТЕСТВЕННАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ³

1. Нерукотворный образ Христов и образ Богоматери кисти св. ап. Луки — залог иконописания, Божие благословение на его установление.

¹ Материалы для магистерской работы. 1953–1962 гг. Загорск — Новгород.

² См. часть I: Сергей (Голубцов), еп. 2016. С. 454–478.

³ Текст публикуется с допустимой степенью редакторской правки. — *Примеч. ред.*

2. Отношение к церковному искусству, его формам [у] первых христиан.
3. Христианское искусство и современное языческое направление в живописи в их взаимосвязи.
4. Выработка художественных форм, характерных для первых веков христианского искусства.
5. Композиционное и живописное построение церковной живописи в первые века христианства.
6. Черты исторического реализма в первоначальном христианском искусстве.
7. Сложение черт и выработка характеристики иконографии Иисуса Христа, Богородицы и святых.
8. Образование иконографии на основе евангельских повествований и событий Ветхого и Нового Заветов, их характеристика.
9. Преследование цели живой непосредственной передачи внутренней жизни первообразов в связи с современной характеристикой искусства эллинистической эпохи (святые отцы IV в. об образах).
10. Соотношение живописных и иконописных форм в нарождающемся церковном иконографическом искусстве, черты живописности и реализма.
11. Процесс иконизации, лицо и лик в иконе. Портрет как исходное начало.
12. Важные законы открытия перспективы для всей живописи в целом. Западное Возрождение. Влияние реалистического искусства на иконопись в XVI—XVII вв.
13. Обмирщение духа в народе, увлечение красотой в ущерб духовной высоте духовного реализма, выраженного в древней иконописи.
14. Последствия отрыва от церковной жизни православия со стороны Римской церкви и последствия его в церковном искусстве. Исключение из процесса выработки догматического и духовно-художественного языка иконописи.
15. Профанация религиозного искусства путем живописных средств при полном отсутствии искреннего религиозного чувства.
16. Исправление, под влиянием благодати православия, жесвидательства западного реалистического религиозного искусства в Русской

Церкви, в частности реалистического направления в живописи, начавшегося в конце XVIII в. и в XIX—XX вв.

17. Реалистическое направление в православии XVIII—XIX вв. — невольная дань своему времени, чтобы оживить гаснущий дух форм, не соответствующих духовным запросам общества и ставших ему непонятными (т. е. условных иконописных форм).
18. Историческая задача, в частности русского православия, по направлению живописи, воспринятой от Запада, и перевода ее на церковный характер и иконографию в XIX—XX вв.
19. Исторический обзор возникновения и развития живописного направления, причины его замирания и возрождения в различные исторические эпохи и в разных христианских обществах.
20. Резко выраженный национальный характер живописного направления, его причины и результаты.
21. Отношение к иконографическому Преданию со стороны отдельных лиц и целых эпох и народностей в живописном направлении.
22. Положительные качества живописного направления:
 - а) доступность образа для всех в различные эпохи и народности;
 - б) искренность передачи путем естественных природных форм;
 - в) крайняя нужда в образе, доступном простому народу и мало просвещенным людям;
 - г) непосредственная передача религиозных верований различных наций.
23. Отрицательные качества живописного направления:
 - а) Недостаточная передача полноты и высоты христианского учения, обусловленная пределами естественных природных форм.
 - б) Увлечение реальной действительностью в ущерб церковной живописи как таковой.
 - в) Пренебрежение иконографическим Преданием.
 - г) Опасность искажения церковной природы иконотворчества.
24. Правильно ли [утверждение]: живописное направление не отражает церковной природы образа?

25. Может ли живописное направление, в силу своей недостаточности, быть исключено из церковной литургической практики и жизни Православия и заменено одним иконописным направлением без ущерба для Церкви?
26. Как совместить отрицательное отношение к живописному направлению при наличии чудотворных икон данного направления («Дух и одеже *хочет дышет*»⁴)?
27. Различие между религиозным и церковным искусством. Запад и Византия.
28. Передача не внутренней жизни образа, а внешней действительности — ложный путь в образе, лжесвидетельство.
29. Характерные особенности живописного направления при служении его Церкви, передача свойств Церкви как неземного организма (сравнить [с живописным направлением] катакомбное искусство).
30. Искусство церковное, как и жизнь членов Церкви, не может быть оторвано от жизни всего общества. Отсюда — закономерность одухотворенности иконописи и поверхностный чин реалистического живописного направления.
31. Полнейший отрыв светского искусства от церковной жизни не может быть восполнен искусством, не осознанным ее членами. Так, без искусства живописного непонятен древний язык иконописи в пору окружающего реалистического живописного светского направления. Каждой эпохе соответствует тот или иной род церковного искусства.
32. Не столько формы решают выражение Духа Божия в церковном искусстве, сколько сам Дух Божий, просвещающий формы и чрез них являющийся. (Пример — первоначальное христианское искусство, афонская живопись XIX в. и др.)
33. Необходимость обновления омертвевшего, ставшего ремесленным условного стиля, путем живого, творческого его усвоения.

⁴ Ин. 3, 8.

34. Новый процесс — через реалистические формы понятного для всех искусства опять идти к иконописным формам (приблизительно, тот же процесс, что и в первые века христианства).

Возникновению христианского искусства предшествовал длительный путь развития художественных форм, [присущих] различным направлениям изобразительного искусства. Это наследие хранилось в памятниках народов как некое сокровище человеческой мудрости, готовое быть использованным в целях служения отныне ведомому истинному Богу.

Христианское искусство явилось естественным выражением литургической жизни Церкви и, как факт Божественного установления, получило от Самого Спасителя на то благословение в лице Нерукотворенного Его образа, переданного Эдесскому царю Авгарю в знак Божественной любви к страждущему человеку.

Наступил день Святой Пятидесятницы, исходный момент благодатной жизни Церкви Христовой, который ознаменовался многими знамениями и чудесами. Промыслу Божию угодно было дать новый дар новообращенным христианам и ученикам Христовым — образ Божией Матери, через святого апостола и евангелиста Луку. «С сим образом благодать Моя и сила да пребудут»⁵, — рекла Пречистая Дева Мария, Богородица.

Оба сии образа послужили отправным моментом в установлении церковной живописи. Их следует рассматривать как узаконение не только церковного искусства, но и самих способов его передачи путем реальных форм, которые несет на себе всякий портрет с живого человека. Впоследствии оба образа были закреплены в иконописном предании. Нерукотворенный образ Спасителя в память чудодейственного происхождения так и оставил за собой это название. Что же касается иконы Богоматери, то она получила несколько вариантов на одну и ту же тему Богоматеринства. В частности, древнейшая икона Владимирской Богоматери XII в. связана с церковным преданием, согласно которому ее написал святой евангелист Лука.

⁵ Из акафиста Владимирской иконе Божией Матери. — *Примеч. ред.*

Надо полагать, что данная икона является скорее копией оригинала I в.

С первых времен распространения христианства Церковь Христова начала износить из своих облагодатствованных недр проповедь язычникам, исполненную Божественной благодати, и в дополнение к благовестию присовокупила образы, возвещающие тайну спасения.

Немудрых мира и здесь избрал Бог, чтобы они путем изобразительных средств запечатлели, в частности, на стенах катакомб, являвшихся усыпальницами для умерших и местами богослужений, благовестие о небесном Царстве Христовом. Исполненные небесных откровений, они в евангельски-простых четких и ясных формах живописали эту радостную весть уверовавшим во Христа. Сами будучи новообращенными, младенцами в вере, вчерашними художниками-язычниками, они отныне, руководимые духом святым, поражают нас величием духа своего, запечатлевшегося в этих неземных, неясных еще пока намеках их церковного искусства.

Здесь, к своему удивлению, мы не увидим устрашающих взор мучений, ни боязни смерти, напротив, жажду соединения со Христом в вечной блаженной жизни, поэтому не случайно часто бывают изображаемы священные события, притчи и символы, изъясняющие истины воскресения (воскрешение Лазаря, изрыгания китом святого пророка Ионы на берег, изображения павлина и феникса и пр.).

Эти вдохновенные порывы религиозного творчества послужили для дальнейшего развития церковного искусства прочной основой.

Нам надлежит рассмотреть содержание и формы этого первичного христианского искусства для суждения о дальнейшем ходе его развития.

В иконографических трудах XIX и начала XX столетия живопись катакомб характеризуется как античное римское искусство эллинистического характера, весьма живописное, исполнявшееся существовавшими тогда техническими средствами, главным образом путем настенной живописной техники. Не миновало это искусство влияния искусства Востока и Александрии⁶, оттуда пришедших с христианством. «Римские катакомбы

⁶ Айналов 1900. С. 2.

должны быть рассматриваемы как памятники, сохранившие в наиболее полном и цельном виде полученные с Востока образы христианского искусства. Этот взгляд на римское искусство не отрицает столичного высокого состояния мастерских живописи и ваияния в христианском Риме, но вместе с тем устанавливает истинный характер этого искусства и делает понятным сам термин, прилагаемый для его характеристики: греко-римский и эллинистический. Прежде чем приписывать Риму, как столице империи, создание древнехристианского искусства, следует обратиться к искусству Востока хотя бы на том простом основании, что по преимуществу в греческих письменных источниках находятся указания и объяснения образов этого искусства»⁷.

Принимая во внимание характер катакомбной живописи и ее стилистическую близость с окружающим языческим искусством, иконоборцы впоследствии старались это поставить в вину православным. Они говорили: «Как даже осмеливаются посредством низкого эллинского искусства изображать Преславную Матерь Божию?.. как не стыдятся посредством языческого искусства изображать (апостолов), когда *их не бе достоин весь мир*⁸?»⁹

Святые отцы VII Вселенского Собора, не отрицая использования Церковью живописных элементов современного им светского искусства, считали возможным применение, по их словам, «символов, изобретенных язычниками», поскольку они служили художественными средствами «для познания всякого Божественного и благочестивого предания и для воспоминания о нем»¹⁰.

Однако христианское искусство показало себя с самого начала как особый род церковного искусства, путем не только нового содержания христианских истин, но и по своему художественному выражению. То были четкие, простые формы, лишённые излишней детализации,

⁷ Источник цитаты автором не указан. — *Примеч. ред.*

⁸ Евр. 11, 38.

⁹ 6-е Деяние Седьмого Вселенского Собора // ДВС 1909. Т. 7. С. 239.

¹⁰ Там же. С. 240.

которые частью нашли выражение посредством символических знаков, тем самым выявляя неземной характер изображений, возвышенную надмирную природу церковного искусства. Символика явилась естественным и даже единственным способом изображения христианских истин, ибо у первых христиан не было еще изобразительных средств для их выражения. С другой стороны, нельзя было открывать тайны всем непосвященным. Отсюда символические знаки и изображения явились повсеместным явлением в литургической жизни Церкви, понятным для всех независимо от национальности, культуры, и представляли собой определенную систему, проникнутую благовещием о тайне спасения¹¹. Таким образом, символические формы в некоторой мере явились предвестником условных форм иконописи и легли в основу первичной иконографии.

Несложные композиции передают основные моменты исторических событий Ветхого и Нового Заветов, евангельские притчи, здесь же имеют место монограммы с именем Христовым в различных их формах и видоизменениях. В некоторой степени были использованы аллегорические сюжеты языческого мировоззрения, которые были допустимы в силу общедоступного их понимания в свете христианских истин по причине сравнительной аналогии. Таковыми являлись, например, изображения Доброго Пастыря и Орфея. Нашли свое отражение, в виде весьма примитивных намеков, изображения таинств, например Святой Евхаристии, иногда под видом хлебов, рыбы, в связи с вечерами любви (агапами); также изображаемо было бракосочетание в виде обряда возложения венцов на бракосочетающихся. Встречается и изображение крещения. Начиная со II в., самым существенным в живописи катакомб следует считать изображение Богоматери с Младенцем (в катакомбе св. Прискиллы), которая кормит Его, покоящегося у Нее на груди, или сидит в кресле и держит Богомладенца на коленях.

Если многочисленные изображения Спасителя в римских катакомбах не выходили за пределы идеализированного античного безбородого юноши, то в образах Богоматери, наоборот, древнехристианская мысль задолго

¹¹ Успенский 1907. С. 123.

предвосхитила последующие церковные изображения по разработке Ее иконографии. Таким образом, катакомбные сюжеты можно рассматривать как древнейшие прототипы различных изображений Богоматери.

Впоследствии Спаситель также получает историческую характеристику Его лица на основе иконографии Востока после Его Воскресения¹².

Продолжительный период созидания первоначального христианского искусства являет нам чрезвычайно большой иконографический материал, который послужил для дальнейших веков основным определяющим фактором в деле образования иконописного предания.

Вопросы художественных форм этого искусства не могли еще иметь места вследствие слишком раннего возраста. «Учение Церкви, как в слове, так и в образе не получило еще точного внешнего выражения, которое оно получило позже от соприкосновения с внешним миром»¹³. По своему внешнему художественному выражению раннехристианское искусство было реалистическим в лучшем его простом выражении. В силу своего особого содержания оно нуждалось в изменении форм выражения окружавшего его светского искусства и изменяло их соответственно возвышенности христианских истин. Последние одухотворяли эти формы и отражали невидимые свои свойства в строгих, лишенных чувственности чертах. Возникшее христианское искусство искало новых форм и находило их в символических знаках, показывая тем самым путь, который впоследствии [при]вел через символические условные формы к их иконографическому выражению.

Следует остановиться на сложении форм образа как такового на основе живописи портретов¹⁴.

Своим основанием художественное построение первохристианских образов имело современную эллинистической эпохе портретную живопись, которая была высокохудожественной по своему мастерству. Портретное искусство было очень распространено во времена жизни Спасителя.

¹² Успенский 1907. С. 59.

¹³ Там же. С. 52.

¹⁴ Кондаков 1914. С. 1, 4.

Искусство это достигло расцвета как раз в I в. и продолжалось во II и III вв.¹⁵ Несомненно, художественная традиция оказала влияние на [сложение] христианских образов, которые являлись, возможно, еще прижизненными портретами или исполненными вскоре после кончины. В последнем случае они были исполняемы с целью воспоминания об этих людях и подражания им в их подвиге. О наличии подобных портретных изображений, хотя, может быть, и в небольшом количестве, есть неоднократные упоминания в исторических источниках. Так, в одном новооткрытом в 1913 г. отделении катакомб св. Каллиста был обнаружен на стене над погребением мученика его портрет, написанный на холсте, покрытом левкасом, и относимый к концу II — началу III вв.»¹⁶

Иконы существовали с самого начала христианства, они были портретны по своему характеру, поэтому не было четкой грани между богослужебным образом и обычным портретом. Существование подобных изображений может косвенно служить доказательством существования культовых изображений.

Каковы были их характерные черты? За их отсутствием, представление о них могут нам давать до некоторой степени, например, изображения свв. апп. Петра и Павла на медали 312 г., где сказываются ясные портретные черты каждого из апостолов, чему подтверждением служит последующая их иконография. О множестве подобных портретов и изображениях Спасителя упоминает церковный историк Евсевий. Портреты первых веков христианства имеют для нас первостепенное значение тем, что по ним мы видим, насколько верно они передавали черты святых того времени.

Не случайно изображения подобного рода имеют своим началом отчасти погребения усопших. В первые времена христианства эти изображения служили главным образом напоминанием дорогих лиц умерших, которые часто изображаются в виде молящихся (орант).

¹⁵ См.: Алпатов 1946. Т. I.

¹⁶ Успенский 1907. С. 129.

Подобного рода изображения могли относиться впоследствии и к Богоматери, на основе чего в иконографии сделался весьма распространенным тип иконы Богоматери «Оранта». К наиболее древним изображениям Богоматери относятся фрески II в. в катакомбах св. Прискиллы, где Она изображена кормящей Богомладенца. Оно по характеру чисто эллинское, в котором трудно Ее узнать, в чем нам помогают дополнительные изображения пророка и звезды над Богоматерью. Покрывало на Ее голове служит признаком замужней женщины, согласно Ее внешнему положению как обрученной прав. Иосифу. То будут черты исторического реализма, сохранившиеся до наших дней в иконографии образа Богоматери. Икона одновременно является символической и исторической¹⁷.

Художественный язык эпохи первоначального христианского искусства так же, как и язык догматический, не имел еще той точности и той ясности, которую он приобрел в последующие века. Художественный язык Церкви находился еще в периоде самой формации, и фрески римских катакомб прекрасно иллюстрируют первые этапы этого становления. «Христианское искусство I и II вв. отличается той же свежестью и непосредственностью, тем же изяществом, что и искусство античное»¹⁸.

«Римские катакомбы должны быть рассматриваемы как памятники, сохранившие в наиболее полном и цельном виде полученные с Востока образы христианского искусства. Этот взгляд на римское искусство не отрицает столичного высокого состояния мастерских живописи и ваяния в христианском Риме, но вместе с тем устанавливает истинный характер этого искусства и делает понятным самый термин: греко-римский и эллинистический»¹⁹.

Сравнительно отдаленную аналогию с христианскими первичными портретными образами, возможно, могли иметь египетские погребальные портреты той же эллинистической эпохи.

¹⁷ Успенский 1907. С. 121.

¹⁸ Там же. С. 122, 130.

¹⁹ Айналов 1900. С. 5.

Вопрос происхождения подобных изображений весьма сложный и имеет глубокую древность. Происхождение подобных портретов кроется в обычаях египтян заранее заготавливать подобные портреты еще при жизни человека. Данные портреты по смерти были захороняемы вместе с умершими²⁰. Необходимо отметить самую технику изготовления подобных ритуальных портретов, которые имели целью заменить мумию в случае ее порчи. Портрет писался на доске с предварительной наклейкой на нее материи для большей прочности и покрывался грунтом, наподобие иконного левкаса. Портреты данного типа могли применять христиане Египта вследствие их погребального обычая.

При рассмотрении портретов эллинистической эпохи, а также относящихся к этой же категории известных фаюмских портретов, нас поражает острота характеристик лиц, на них изображенных, в особенности их глаза, которые вместе со всеми характерными чертами ярко рисуют нам образ человека.

По-видимому, развитие портретных христианских образов шло по пути наибольшей выразительности, одухотворенности представленных на них святых. Отсюда естественна та характеристика, которую впоследствии дают святые отцы IV в. данному роду первичного церковного искусства, подчеркивая в нем живость изображений святых. Для церковной живописи этот род искусства имел тем большее значение, что он приучил художников к углубленному содержанию первохристианских образов, последовательно их ведя к пониманию задач моленного образа. Этим самым повышалось значение этого рода искусства в христианских общинах, чему в особенной степени помогало благоговейное почитание изображенных на них лиц. Умеренное проявление в них черт реализма последовательно вело к обогащению приемов не только путем передачи

²⁰ Ф[лоренский] П., *свящ.* С. 115; Гринейзен 1914. С. 50. Погребальные портреты были весьма распространены в Римской империи. Так, в Херсонесе был найден рельефный портрет солдата 1-го Итальянского римского гарнизона Аврелия Виктора, высеченный в виде надгробного барельефа с ярко выраженными портретными чертами (см.: Белов 1936).

портретного сходства, что было весьма необходимо для создания иконографии святых, но и создавало навык углубленной трактовки образа, чем значительно обогащало не только формальную сторону данного церковного искусства, но и, самое главное, ставило его развитие в прямое соответствие с задачей передать сущность церковного учения об образе.

В то же время необходимо отметить, что вопрос о форме образов остается пока еще в стороне. Реалистические же формы на протяжении первых веков христианства не вызывают сомнений ни у кого из святых отцов. Однако это не было реализмом в языческом его понимании. Вдунутый в старые языческие формы дух благодати Божией освобождал их от чувственности, иллюзорности и постепенно создавал формы, отвечающие высоте христианских идей. «Старое никогда не уходит целиком, новое укладывается рядом со старым, и очень важно заметить, затронут ли избранный тип новым художественным движением и насколько или же он сохранил старый пошиб и уцелел в этом виде в известных обособившихся сферах»²¹. Высокоразвитое эллинистическое портретное искусство будет еще долгое время подчинять своему формальному художественному построению христианский образ, который развивается по пути психологической его трактовки, столь необходимой для передачи его духовного содержания.

Если в Риме и Александрии в первые века процветало реалистическое направление, заявлявшее себя в пропорциональности форм, живости представленных идеалистических и реалистических христианских изображений, то несколько другой характер мы наблюдаем в восточной части [мира] христианского искусства.

В восточной части Римской империи христианское искусство первых веков отличалось другим характером, особенности которого заключались в плоскостности фигур, [отличалось] резко прочерченными контурами, экспрессивностью и в этом отношении стояло ближе к задачам последующего развития церковного искусства, о чем говорят некоторые памятники

²¹ Кондаков 1914. С. 8.

и указания²². Несмотря на весьма ранний возраст первоначального искусства, в нем, таким образом, подмечаются тенденции к развитию национальных черт на основе местных художественных направлений. Это необходимо иметь в виду при изучении дальнейшего его развития, когда каждая из Поместных Церквей постепенно накапливает опыт в передаче форм образов и иконографическое содержание сродного для нее представления о христианских истинах; в особенности это касается восточных областей Римской империи, где происходили исторические священные события.

И лишь такие крупные по своему значению культурные и церковные центры как Византия были способны объединить в своем церковном творчестве отдельные намечавшиеся национальные тенденции местных художественных направлений, которые представляли собой провинциальное ответвление единого в своем выражении духа церковного искусства.

Не следует забывать, что Церковь в первые века своего существования основное внимание устремляла на содержание церковного искусства, на его соответствие Священному Писанию, придавая ему исключительное значение в деле дидактического раскрытия христианских истин; тому доказательством служит ограниченный круг священных изображений и символов. Это было тем более необходимо, что в него вкрадывались светские элементы, главным образом декоративного характера. Даже в условиях катакомбного периода, когда данное явление встречалось еще сравнительно редко, мы обнаруживаем руководство Церкви, а в последующие века, при объявлении христианства религией не только дозволенной, но и официально признанной во времена Константина Великого, вопрос охранения церковного искусства от влияния светского, языческого окружающего искусства, повсеместно распространенного, стал особенно актуальным. Известен факт подобного руководства со стороны Церкви в V в. в лице св. Нила Синайского, который предложил храмоздателю епарху Олимпиодору при устройстве им церкви в честь

²² См.: Успенский 1907.

мучеников ограничить излишество живописных изображений светского характера. «По-моему, — рассуждал подвижник, — есть немало неразумного и детского в этом намерении отягощать или услаждать глаз присутствующих таким великим множеством изображений. Для установившегося и зрелого религиозного смысла прилично и достаточно во святилице, к востоку от Божественного жертвенника, изобразить один только крест и более ничего... а стены храма украсить священными изображениями... Пусть рука живописца, — писал он, — наполнит храм историями Ветхого и Нового Завета. Для чего? Чтобы и те, кто не знает грамоты и не мог читать божественных писаний, рассматривая живописные изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренно послуживших Богу и возбуждались к соревнованию достославным и приснопамятным доблестям, по которым землю обменяли на небо, предпочитая видимому невидимое»²³.

С отмиранием необходимости выражать христианские истины путем символов, христианское искусство устремляется в сторону развития христианской тематики, создавая тем самым ее иконографию, хотя, может быть, еще пока примитивную в художественном выражении. В качестве весьма редкого образца данного рода искусства могут послужить так называемые монцские ампулы, относящиеся к IV—V вв., представляющие собой продукт сирийско-палестинского искусства²⁴. То будут круглые серебряные флаконы, сплюснутые с двух сторон, предназначенные для богомольцев с целью взятия святого елея от Гроба Господня. На стенках ампул были вытеснены изображения, среди которых в явных иконографических композициях были представлены некоторые двенадцатые праздники, как то: Благовещение, Рождество Христово, Крещение, Вознесение, Воскресение Христово (святые жены у Гроба Господня), и заслуживает также большого внимания изображение Иисуса Христа, передающее Его иконографически сложившийся тип. Художественный

²³ Сергий (Голубцов), иером. 1951b. С. 143.

²⁴ Протасов 1918. С. 45.

стиль и характер монцских ампул принято относить к эллинистическому искусству, которое дало основу искусству христианского Востока. Это был стиль, в котором на первом месте выступали восточная фантастичность, причудливости форм, орнаментальное богатство, но, что самое важное и главное, он передает исторические элементы в уже сложившихся иконографических композициях, главные черты которых Церковь Христова сохраняла в иконописи до последних времен.

Постоянное общение между церковными общинами, естественно, еще более обогащает опыт развития иконографии и позволяет ей расширять цикл изображений, все более их конкретизируя в сторону передачи главных исторических моментов. Так появляется целый ряд изображений двенадцатых праздников, священных событий Ветхого Завета, изображений из жизни Спасителя и Богоматери, святых отцов Церкви, страданий мучеников, не говоря уже о множестве бывших в употреблении отдельных изображений наиболее чтимых святых.

С падением Римской империи и переходом культурной и политической жизни в Византию происходит весьма сильное развитие всего церковного искусства. Однако переход христианского искусства из душевных подземных катакомб в весьма усиленно строящиеся храмы несомненно повлек за собой опасность его обмирщения при соприкосновении со светским по форме и содержанию, современным ему искусством. Здесь требовалось особо осмотрительно подходить не только к выбору сюжетов, но и их внешнему формальному выражению.

Успокоившись от гонений, христиане в наиболее богатой среде неминуемо влекутся к излишней роскоши, обставляя домашнюю обстановку предметами искусства, фресковой и прочей настенной живописью. Даже их одежды, и те приобретают вид целых вышитых картин²⁵.

С другой стороны, сильно возросло богословие. Путем Вселенских Соборов Церковь отстаивала свое истинное учение от многообразных ересей и в этой борьбе приобрела точный язык догматических вероо-

²⁵ Бачалдин 1902. Т. II. С. 530.

пределений. Образование восточного монашества привело к возросшим задачам духовно углубленной христианской жизни. Все это вместе взятое весьма споспешествовало развитию форм и углубленной трактовке христианского искусства. Во всех Поместных Церквях был уже установлен определенный круг иконографических сюжетов, и требовалось все эти отдельные достижения объединить для выражения единства художественных форм и содержания церковного искусства. Эту историческую задачу и взяла на себя Византия, обладая всеми возможностями для образования иконописи как особого рода церковного искусства, в основных своих чертах сформировавшегося в VI в.

Что же из себя представляло к тому времени искусство Церквей: Римской, Александрийской, Сирии и Палестины?

Катакомбы Рима направляли христианское искусство по пути символики, как особого языка художественных форм, имевших повсеместное распространение. Это устремление знаменовало собой переход к специфическим формам выражения христианских истин, предвещавшим будущую условную природу церковного искусства. В то же время искусство катакомб, имея основанием развитую античную и эллинистическую технику монументальной живописи, перенесло ее для дальнейшего процветания на стены во множестве строившихся храмов в IV и последующие века.

Искусство Александрии, уходящее корнями в глубокую древность египетской мистической культуры, просветившись светом Христова учения под влиянием духоносного восточного монашества, заявило себя не только богатством художественных форм, которым некогда восхищались даже греки, но придало церковному искусству глубину художественной выразительности, путем изобразительных приемов, какими отличалось египетское, в частности, погребальное искусство в его наилучшем выражении.

Искусство сиро-палестинское характеризовалось богатством многочисленных иконографических сюжетов ввиду большой склонности к иллюстрированию священных книг. Правда, этому провинциальному

искусству не хватало той высоты художественного выражения, каким отличалось эллинистическое искусство на римской и греческой основе, однако непосредственность, с какой оно выражало события священной истории в местах их происхождения, придавало сиро-палестинскому искусству большую историческую убедительность.

Византия, обладая сильно развитым богословием, большими художественными силами, организованными государственной и церковной властью, не преминула воспользоваться богатым наследием длительной работы Поместных Церквей по выработке единых художественных форм и иконографии церковного искусства. Обладая необычайно тонким пониманием сущности художественного построения христианского образа, Византия на протяжении многого времени работает над возвышением форм христианского искусства. Христианский мир был обязан Византии, ее мудрому срединному пути, который она избрала, находясь между двумя несколько исключаящими друг друга искусствами — эллинистическим с его античной сенсуалистической основой и примитивными экспрессионистическими тенденциями Востока. Византия отдавала должное заслугам антики в деле архитектурного построения образа, исходящего из богоподобия форм человеческого тела. Это служило ей основой в деле создания художественной культуры построения образа.

С другой стороны, она в не меньшей степени сознавала великую значимость аскетических достижений в восточном искусстве, имевших в своем художественном выражении элементы символической условности, которые также составили основу византийского искусства, ее иконографический канон форм образа.

Во всех лучших созданиях византийского искусства мы можем наблюдать отзвуки того и другого искусства, органически им усвоенного²⁶.

Подводя итоги художественному и иконографическому развитию древнехристианской живописи, следует сказать, что, будучи направляема Промыслом Божиим, эта область церковного творчества использовала

²⁶ Сергий (Голубцов), иером. 1951а. с. 17.

все формальные художественные достижения современного ей языческого искусства.

В эту «богоподобную плоть» человеческих исканий Христова Церковь влила животворящий дух благодати Божией и, в процессе очищения этих форм от всего тленного, страстного, привлекла их служить задачам распространения христианских истин не только в смысле дидактических первоначальных целей, но и показала глубины и сущности христианства как такового. Этим самым Церковь Христова показала возможность использовать художественные достижения реалистической живописи, однако на них не останавливаться, а вести их к высоте выражения духовного реализма, как наиболее соответствующего природе Церкви.

Таким образом, неудивительно, что в Церкви Христовой почитается первичный Нерукотворенный Лик Христов, к великому прискорбию не сохранившийся до нашего времени по ряду исторических причин, отражавший некогда портретные черты Христа Спасителя, и в той же мере глубокое благоговение сохраняется к принявшим строго каноническую иконографическую форму многим вариантам этого образа, который сохранил название «Нерукотворенного Спаса». То же следует сказать и в отношении образов Богоматери в различных интерпретациях, отражающих древнейшие иконографические Ее типы, которые восходят к Первоявленному образу, то есть к преданию о написании святым евангелистом Лукой Ее образа, а равно к первичным Ее изображениям в древнехристианском искусстве, начиная с катакомбного периода.

Подобно росту в каждом члене Церкви христианского самосознания, в церковной живописи можно усматривать также различные степени постижения и созидания глубин христианских истин: младенческий, юношеский и возмужалый, не исключая старческого. То же мы можем наблюдать и в творческом и духовном развитии каждого отдельного художника, призванного служить Церкви Христовой своими природными дарами.

Младенческий и юный возраст христианского искусства падает на древнехристианский период. Однако его примитивные формы оставляют неизгладимый след не только в посетителях катакомб, но и в каждом

проникшем в их смысл и глубину не столько своими формами, еще не нашедшими подлинно христианского выражения, сколько могучей струей пробивающегося сквозь них Духа благодати Божией. Этим самым ясно доказывается, что сами по себе формы еще ничего не решают. Главным фактором, воздействующим на христианское сознание, является оживотворяющий эти формы Дух Божий, который одинаково усматривается как в робких первичных начальных Его отражениях в христианском искусстве, так тем яснее и очевиднее в формах ему соответствующих, то есть иконописных. Но первые не могут быть умаляемы уже по одному тому, что они вышли из-под кисти тех творцов, которые пламенели любовью ко Христу, отдавая себя всецело в жертву для заклания во имя Его. Вот почему их искусство, отражающее, может быть, по-детски их горение ко Христу в столь необычной обстановке подземелий, сильно было поднять дух первых христиан. К этому же в не меньшей степени способно и по сие время творчество выдающихся иконописцев древней Византии и Руси.

С появлением слагавшегося в Византии иконописного стиля начинается постепенный переход от естественных реалистических форм к условному их выражению, что соответствует полностью природе церковного искусства. Однако является еще вопросом: совсем ли отпали при этом реалистические формы или они нашли возможность сосуществования с условными иконописными средствами выражения?

В зависимости от решения этого вопроса приходится рассматривать всю дальнейшую историю развития церковного искусства.

Врожденная художникам способность особо воспринимать формы природы и в своем творчестве их видоизменять остается природным даром и в иконописи, но в особо благодатствованном выражении. Этим объясняется, что художники-иконописцы, руководимые Церковью Христовой, создавая строго церковный характер священных изображений как порученное им ответственное церковное послушание, придают всем подмеченным ими особенностям природных человеческих форм характер духовности. Таким образом, церковное искусство последующих

веков, в частности византийское, следует рассматривать как проявление духовного реализма, а формы его — как известного рода синтетичные канонические формулы, исполненные символического значения, которые нуждаются в разъяснении всем их не понимающим, а именно в их переводе на язык природных форм, аналогично тому, как ставший для многих непонятным церковно-славянский язык требует перевода на русский.

Углубляясь в рассмотрение форм иконописного направления, мы подмечаем интересные подробности, а именно: наряду с чертами условности живут элементы реалистического подхода к изображениям. Так, это явление особенно заметно на ранних ступенях развития русской иконописи XI—XIII вв. Мы говорим о житийных иконах или иконах, на полях которых пишутся святые в виде отдельных фигур (полеосные святые). В то время как середина иконы пишется со строгим соблюдением иконописного канона, жития или отдельные фигуры на полях изображаются в явно реалистическом характере (например, древние изображения свт. Николая или житийные иконы свв. князей Бориса и Глеба и подобные им). Это обстоятельство говорит в пользу того, что во время написания образа иконописцы, интуитивно подмечая природные формы, непосредственно передают их в иконе, и таким образом важнейшие части иконы соотносятся со второстепенными изображениями в ней примерно так, как картина относится к ее подготовительным эскизам. Эти элементы сосуществования канонических форм с реальным наблюдением действительности мы все время будем наблюдать в иконописи. Это обстоятельство лишней раз говорит о возможности сосуществования обоих видов искусства, которые являются ярким свидетельством наличия в творчестве двух сторон или видений мира. Одно другому не противоречит и не исключает. Объединяющим моментом является наблюдение природы как естественной и творческий дар художника-иконописца. Преобладание одной из этих сторон творчества находится в тесной связи с культурным и церковным уровнем современного им общества, тем самым создавая различные стили эпох. Стил ь есть художественный язык эпохи, выражение и показатель ее духовного состояния.

Итак, символический язык иконописи не есть некая неизменная форма, не поддающаяся никаким переменам. Как и всякая форма в искусстве, она также терпит видоизменения.

Не менее твердой основой являлся всегда устойчивый иконографический канон, установивший для каждого церковного изображения определенную тематику и даже композицию, которые художникам-иконописцам и живописцам предписывалось Церковью неизменно хранить из поколения в поколение, из века в век.

Следует ответить на вопрос: равное ли значение придавала Церковь формам и иконографическому канону, или для первых она предоставляла большую творческую свободу, в то время как для второго определяющим моментом являлась верность церковному иконографическому преданию?

На этот вопрос могут в некоторой доле нам дать ответ Деяния и вероопределения святых отцов VII Вселенского Собора, которые мы намерены изложить в отдельной главе о взгляде святой Церкви на образ.

Здесь же мы намерены затронуть вопрос о живописи с точки зрения проявления творческого дара. В этом отношении мы должны будем в некоторой степени сопоставлять иконопись с эпохами, ее осуществлявшими, и с народами, в ней отражавшими свои церковные верования. Иначе говоря, мы должны различать церковную живопись разных народов, входящих в состав Единой Вселенской Церкви и в разные эпохи.

Хорошо определяет общий характер церковного искусства Л. А. Успенский, который говорит: «Восприятие Церковью различных элементов из окружающего мира и приобщение их к полноте откровения распространяется на все виды человеческой деятельности, в том числе и на художественное творчество. Оно освящается своим причастием к спасительному Царству Божию, которое Церковь осуществляет в мире, поэтому данный собирательный процесс, начавшийся в первые века христианства, есть формальное и в силу этого непрекращающееся действие Церкви в мире. В своем строительстве Церковь продолжает и будет продолжать до конца мировой истории принимать извне все подлинное,

хотя и ущербленное, восполняя то, чего в нем недостает, и приобщая к Божественной жизни. Но она не упраздняет специфический характер того, что воспринимает. Это не есть обезличение (черт времени, места, национальных или личных особенностей). Частичные особенности не нарушают единства Церкви, но вносят в нее новые соответственные им формы выражения.

Таким образом осуществляется богатство и многообразие в единстве, и единство его осуществляется в разнообразии выражений.

Так в целом и в каждой детали утверждается соборность Церкви, поэтому соборность эта не означает однообразия или общего шаблона, а передачу единой истины способами и формами, свойственными каждому народу, времени, каждому человеку»²⁷.

Исходя из всего вышеизложенного, мы должны неминуемо прийти к выводу, что иконопись как особая область церковного творчества может иметь разные степени духовного развития, а следовательно, и различные высоты отражения истины Христовой веры, поэтому каждая страна знает равно и кульминационные вершины благодатных озарений в своем иконостворчестве, и моменты его угасания. И все эти различные моменты мы должны объединить одним словом «иконопись» с различными, однако, характеристиками, свидетельствующими о том или другом ее уровне.

Спрашивается: может ли после столь облагодатствованной иконописи иметь какое-либо отношение к церковному искусству реалистическая живопись или она должна занять место только среди прочих религиозно-художественных форм не литургического искусства? Мы здесь сразу должны оговориться, что из области живописного церковного направления мы должны исключить в целом все религиозное западное искусство, начиная с момента появления грубого натурализма в его церковном искусстве. В этом разрезе возникает ряд других вопросов: как, например, в частности, смотреть на реалистическую живопись в отечественном искусстве, подпавшем влиянию Запада в XVII и последующих веках?

²⁷ Успенский 1907. С. 142–143.

Далее, к какому разряду мы отнесем, например, Афонское письмо XIX в. и прочие монастырские иконы живописного направления, во множестве распространившиеся во всей нашей стране. Вспомним живописные мастерские Свято-Троицкой Сергиевой лавры и прочие подобные им, где наряду с иконописными иконами писались живописные художественной работы образа, исполненные проникновенного церковного духа и верные древней иконографической традиции.

Далее, как отнестись, в частности, к церковной практике в России в эпоху XIX—XX вв., когда одинаковое распространение имели образа иконописного и живописного направлений, на основе заказов церквей, частных лиц и покупателей-богомольцев, не говоря уже о заказах во вновь создаваемые храмы.

Чтобы ответить на все эти и тому подобные вопросы, следует к ним подойти как можно осторожнее и с несколько другой точки зрения. Посмотрим, как, например, поступали апостолы, проповедуя в разных странах и народах. Всем ли народам они в одинаковой форме преподносили Христово учение? Мы хорошо знаем, что св. ап. Павел говорил, что он для иудеев был как иудей, для эллинов как эллин²⁸, и т. п.

Отсюда со всей очевидностью вытекает, что святой апостол подходил ко всякому народу сообразно его местным обычаям, развитию, нравственному состоянию и пр. их национальным особенностям, не говоря уже о различии в народных верованиях.

Не может ли это отвлечение от нашей темы в некоторой степени помочь правильно подойти к разрешению сложного вопроса о путях развития церковной живописи? Здесь, по-видимому, придется вновь вернуться к исходному положению. Мы имеем в виду Нерукотворный образ Иисуса Христа, данный Спасителем Эдесскому правителю Авгарю. Лик Спасителя, чудесно отпечатлевшийся на полотнце (убрусе), можно рассматривать как особую облагодатствованную моленную икону, хотя она безусловно имела вид естественного слабого отпечатка Его

²⁸ См. 1 Кор. 9, 20.

Божественного лика. Если же о характере церковности или религиозности данного чудесного изображения весьма грешно ставить вопрос, то почему же в вопросе приемлемости или же, наоборот, неприемлемости образов реалистического живописного направления в Церкви мы должны оставлять без внимания этот выдающийся в истории Церкви факт? Нерукотворенный образ Спасителя явился первым образом в Церкви Христовой, и этим самым ей было дано право передачи естественных черт лика Христова для последующих времен. Это обстоятельство никогда не следует обходить или забывать, преуменьшая его значение в глазах ее членов.

Вторым равнозначимым моментом является обязательное соблюдение не только иконографического Предания и соответствующих ему форм, но, и это самое главное, облагодатствования иконописцев и живописцев Святым Духом. Сами по себе формы, как бы они высоки ни были в своем выражении, не могут оживотворять, возводить человека к горнему миру, если они не будут облагодатствованы Святым Духом, проходя чрез творческое церковное сознание иконописца.

Вот почему на протяжении веков к иконописцам предъявлялись строгие требования веры и нравственности, и они поставлялись в особом чину, отличном от мирских людей.

Православного церковного человека реалистическая религиозная живопись убивает не столь внешней красотой естественных форм, сколь отсутствием в ней благодати Божией. Красивая плоть, господствующая над духом, лишенная его, производит гнетущее впечатление на молящегося при виде лжесвидетельства о духовном мире и тем паче о христианских истинах.

Иконопись же, будучи лишена оживотворяющего ее Святого Духа Божия, может перейти в сухую безжизненную схему, не оправдывающую себя с точки зрения живой литургической жизни Церкви. Примером этому будут являться, до некоторой степени, ремесленные иконописные школы XIX в. Палеха и Мстеры, которые впоследствии, в первую половину XX в., перешли с иконописи на изготовление предметов быта, сохранив

ту же иконописную форму. Засушенную условную форму в некоторой степени носят в себе греческие, румынские, сербские и болгарские иконы XIX—XX вв., а также старообрядческая иконопись, [которая дает] пример стиля, лишенного жизни, являющегося самоцелью.

В подобных случаях, при наличии аккуратной передачи канонических традиционных форм, мы усматриваем лишь одну личину, скорлупу, лишенную внутренней теплоты оживотворяющего их Святого Духа Божия. Подобную картину обрядоверия являет собой старообрядчество с его формами, перешедшими в догму.

Жесткое, сухое, более того, ожесточенное трехсотлетним отчуждением от литургической жизни вселенского православия, старообрядчество являет собой пример бесплодной смоковницы, несмотря на соблюдение внешнего благочестия и древнего обрядового выражения православия.

Мы привели эти примеры для уяснения поставленной задачи, [того,] что сами по себе иконописные формы не решают еще сложного вопроса об иконописи как единственном выразителе литургической жизни православия. Необходимым условием для сего является присутствие оживотворяющего Духа Божия в церковном искусстве.

Напрашивается вывод: если иконописные формы перестали являть собою подлинную литургическую жизнь православия вследствие их безжизненности, потери живого иконотворчества, то вправе ли люди, обладающие даром подлинного творчества, искать новых форм, которые смогли бы отвечать жизненным вопросам современного им церковного общества. На это нам дают ответ живописцы, подобные Симону Ушакову, произведения которых для своего времени являлись церковным искусством, отвечающим запросам современного им церковного общества. Не случайно поэтому творчество Симона Ушакова и ему подобных живописцев получило не заслуженную ими высокую оценку, хотя, с нашей точки зрения, эпоха XVII столетия искажила, снизила, обмирщила церковное понимание онтологической ценности древнего иконотворчества. Здесь возникает другой вопрос: о непосредственной связи молящихся с образом и чрез него с первообразом.

Вправе ли мы будем требовать, чтобы церковные люди обязательно молились и читали только образа иконописного стиля? Как требовать от православных людей любить древнюю иконопись, когда она в большинстве случаев стала непонятной для них? Разве человек для субботы, а не *суббота для человека*?²⁹ Не оправдывает ли здесь себя изречение ап. Павла о том, что люди, говорящие на непонятном для служителей языке, уподобляются бьющим воздух³⁰.

Отвлекаясь в сторону от темы, некоторые скажут в ответ: так, значит, правы, в частности, были обновленцы, вводя русский язык в православное богослужение, которое, как им казалось, «приближало» его к пониманию народом богослужебных молитв и чтения Священного Писания? Нет, ответим, сам народ не принял обновленчества, ибо видел ложь во всем внутреннем его содержании. Он интуитивно улавливал в обновленчестве отсутствие Животворящего Святого Духа Божия и потому не принял его жесвидательства об истине и не поддержал его.

В чем же тогда суть вопроса, столь трудно разрешимого, при наличии двух как бы взаимоисключающих направлений в церковном искусстве? Сущность его заключается в передаче, путем подлинного церковного искусства, литургической жизни Церкви в какую-либо изучаемую историческую эпоху в соответствующем народе. Здесь все должно отражать подлинную жизнь Церкви: и церковная живопись, и пение, и служба, и обряды — вся совокупность элементов, из которых складывается литургическая жизнь Церкви, со стороны внешней, обрядовой, и со стороны внутренней, сакраментальной.

Правда, некоторый ущерб целостности литургической жизни православия будет [приносить] диссонирующая разнохарактерность составляющих ее частей, например: реалистическая живописность икон, светскость напевов сомнительного церковного происхождения и т. п. не сообразны церковному славянскому языку богослужения. Но будет ли это означать отсутствие подлинно литургической жизни Православной

²⁹ Мк. 2, 27.

³⁰ См. 1 Кор. 14, 9; ср. 1 Кор. 14, 2–19.

Церкви? При практическом разрешении вопроса: возможно ли изнесение, исключение всех икон живописного реалистического направления не только из церковного, но и частного употребления — не смогут ли люди, привыкшие и чуждые образа подобного выражения, счесть это за новый вид иконоборчества? Перенесемся мысленно в эпоху IV–V вв., когда еще в силе существовало эллинистическое искусство и иконы были исполнены античной по своему выражению живописной выразительности, которая приводила в восхищение даже святых отцов Церкви³¹.

Итак, решает в основном сама по себе литургическая жизнь Церкви, проявляемая в душах истинно верующих ее членов. Благодатная жизнь во Христе все освящает, восполняя и усовершая все проявления этой жизни Святым Духом.

В конечном итоге мы приходим к начальному положению: «Дух и одеже хочет дышит»³². Так именно мы и должны верить, что Дух Божий в одинаковой степени почивает как в древней моленной иконе, так и в иконе типографского изготовления, освященной Церковью для поклонения пред нею чад Православной Церкви, ибо честь, воздаваемая образу, восходит к его первообразу.

Нам привелось видеть литографированный листочек, наклеенный на доску, с изображением свт. Николая Чудотворца, который был изнесен из пожара. Тыльная сторона доски вся превратилась в уголь, в то время как огонь нимало не коснулся изображения. Этот случай мы приводим как яркий пример присутствия чудотворной Божией благодати, почивавшей на сем святом изображении чтимого угодника Божия. Мы привели этот пример для того, чтобы дать понять, как нужно осторожно и благоговейно подходить к вопросу о формах образа и к определению моленной иконы Православной Церкви.

В помощь нам будет одно из определений святых отцов VII Вселенского Собора, согласно которому должно почитать образ, даже грубо,

³¹ ДВС 1909. Т. 7.

³² Ин. 3, 8.

неискусно написанный, ради изображенного на нем первообраза: «Хотя бы честные иконы, — говорили святые отцы Собора, — были и делом неискусной кисти, их следует почитать ради первообразов»³³.

После общих замечаний вводного характера мы рассмотрим вопрос: как исторически произошла замена иконописи реалистической живописью, с которой, в частности, сроднилась русская православная литургическая жизнь, начиная с конца XVII в. и во весь XVIII и XIX вв.

Ранее мы заметили, что иконописные формы приобрели вид особых символических синтетических форм канонически-устойчивого характера. Однако они в то же самое время являлись реалистическими по своему существу как творчески изменяемые естественные природные формы. То было выражением духовного реализма, который бережно охранялся Церковью на протяжении многих столетий.

На Западе одновременно с этим строго церковным направлением стало создаваться в отрыве от вселенского православия религиозное искусство, связанное с Возрождением, которое принесло с собой возвращение к языческому греческому и римскому искусству. Новое направление в искусстве не преминуло отразиться на церковной живописи, в частности, на католической религиозной живописи. [Новое направление] нашло большое применение, одобрение и поддержку со стороны Римо-католической церкви.

Достигши крупнейших успехов в развитии нового живописного направления, будучи всецело одобряемо во всех странах Запада, это религиозное живописное новшество полностью подпало влиянию светского искусства с его огромными достижениями, с формальной точки зрения. Один за другим появляются и вырастают ведущие художники эпох, покоряя всех виртуозностью кисти и блестящим талантом, возглавляя художественные вкусы эпох. Так зародилась и возросла огромная область светского направления религиозной живописи, совершенной во внешних формах и в то же время порой доходящей до полной профанации христианских

³³ ДВС 1909. Т. 7. С. 105.

истин. То были печальные последствия отрыва от иконографического Предания Вселенской Православной Церкви, закономерно развивавшегося в самых недрах Римо-католической церкви — плод ее роковой ошибки, а более — преступления пред Вселенской Церковью. Преобладание светского начала над Божественным, земного над небесным неминуемо влекло религиозную живопись к полному лжесвидетельству о христианстве.

Гибельное по своим результатам, данное течение в религиозном искусстве Запада, наряду со всей совокупностью западной культуры, неминуемо постепенно вкралось, в частности, в жизнь Русской Православной Церкви, несмотря на отдельные попытки энергичного противоборства иноземному нашествию. Проникши в недра Церкви, новое течение привело к изменению, искажению древних иконографических традиций. Таков был печальный конец крушения духовных сокровищ, которые благоговейно хранила Русская Православная Церковь, приняв их от Византии и приумноживши данный ей талант. Иконопись как таковая постепенно превратилась в область ремесленного исполнения заказов и приобрела форму технически изощренного, узорчатого вида искусства, что мы и видим в современных художественных работах Палеха. С другой стороны, подлинная древняя икона стала непонятной, черной, подчас грубо переписанной, искаженной и чтилась более в силу своей древности, но не по художественному достоинству, которого она в большинстве случаев не могла сохранить. Древний образ чтился как облагодатствованный, чудотворный, особо выделенный из среды прочих икон.

Наоборот, формы реалистического искусства стали наиболее доступными, понятными как отвечающие запросам и вкусам современного им общества, весьма светски, к стати сказать, настроенного, совершенно потерявшего понятие о церковности образа.

Однако здесь на помощь пришла та же благодать Святого Духа, которая не [покидала] литургическую жизнь Русской Православной Церкви. При ее могучем воздействии перенятые с Запада реалистические формы религиозного искусства, поступив в сферу русского православия,

обрели в ней его дух, потерянный ими на Западе. Постепенно начинается переделка форм и содержания реалистического западного религиозного искусства на прочной основе русского православия. Изоциренная красивость форм заменяется, под воздействием благодати Божией, царящей в литургической жизни Церкви, более строгим выражением, свойственным русскому православию. Чисто западная живость изображений переходит в выражение жизни духа, хотя иной раз и в сугубо реалистическом выражении. Самое главное, исчезает господство плоти над духом, плотское начало уступает духовному, и на этой прочной основе вырастает гармонически выраженное новое религиозное искусство, которое старается остаться верным иконографическому церковному преданию не только с формальной точки зрения, но, и это самое главное, старается передать формами реалистического живописного искусства древнее обоготворенное понятие об иконе и церковной живописи в целом. Это искусство уже можно назвать церковным. Как пример этому, мы остановимся на академическом направлении в церковном русском искусстве XIX в., которое имело в лице многих его последователей значительные результаты и широкое применение в церковном искусстве.

Это направление характеризуется монументальностью выражения на основе классических античных традиций. Композиционное построение зиждется на законах архитектурного построения, по которому все части целого объединяются вокруг художественного центра. Движения фигур полны мерного тихого движения, моделировка одежд дается строгими синтетически выраженными, обобщенными складками, спокойно свисающими. Иконография святых хорошо передает древние традиции, благодаря чему легко можно узнать святых, особо чтимых Церковью.

В композициях усматривается изучение древних икон, однако опускается нагромождение архитектурного пейзажа, зачастую носящего в иконописи экзотический характер. Большие художники этого направления были захвачены желанием возродить церковное искусство, и в этом добром желании послужить Церкви Христовой можно видеть Божий Промысл над русским церковным искусством.

Это направление получило широкое распространение в церковной живописи, особенно в настенной. И до настоящего времени в росписях храмов XX в. нередко можно встретить сюжеты, исполненные в духе середины прошлого столетия. В иконах этот стиль нашел отражение в лишенных излишних деталей, монументально выраженных образах, которые были широко распространены.

Но не только академическая школа дала благотворные результаты. Много ценного для Церкви Христовой сделала, в частности, Афонская школа церковных живописцев, которая наравне с другими живописными монастырскими мастерскими делала великое благотворное дело исправления западных новшеств, вводя таким образом в литургическую жизнь новый вид церковного искусства, приемлемый для Церкви и со стороны формальной, и по существу, ибо он воплощал в себе, хотя в меньшей степени, чем иконопись, облагодатствованный характер церковности искусства.

Иконы Афонского письма, весьма тщательной обработки, исполнены большой внутренней жизни. В них нашли отражение главные иконописные традиции, [о чем нам говорят] лица святых, моделировка одежд золотом.

Следует упомянуть и о живописной мастерской Свято-Троицкой Сергиевой лавры, издавна изготовлявшей множество икон хорошего мастерства. Безусловно, на протяжении нескольких столетий эта мастерская отражала смены стилей и в ней нашло широкое применение академическое направление. В начале XX-го столетия в этой мастерской были изготовляемы иконы двух направлений: иконописного и живописного, причем последние явно содержали в себе элементы иконописи, сказавшиеся прежде всего в чеканном золотом фоне, узорчатых орнаментальных полях, ассистке одежд, удлинённых фигурах святых и т. п. деталях, воспринятых от условного искусства. То было высокого уровня художественно-ремесленное воспроизведение отдельных изображений, [посвященных] праздникам и святым. Таким образом мастерская должна была снабдить храмы и частных покупателей моленными иконами, имевшими широкое распространение в Русской Православной Церкви.

Так постепенно выработались формы молельного живописного образа в Русской Православной Церкви, имевшего национальный характер по художественному и иконографическому выражению. В среде русских художников XIX в. были неоднократные попытки приблизить древние иконописные традиции к современному пониманию образов. Так, выдающимися явились работы художника В. М. Васнецова, вошедшие в широкое употребление в церковной живописи.

Хотя эти попытки с точки зрения иконописи были шагом назад в понимании древнего образа, они в то же время выводили церковную живопись из-под влияния западного искусства на самостоятельный путь и приобщали ее к великим древним иконографическим традициям. В этом была большая заслуга художника В. М. Васнецова и прочих ему подобных, глубоко верующих, любящих церковное искусство. В то же время излишняя стилизация в ущерб церковности выражения у последующих подражателей им устраняется, [поэтому] образа приобретали большую приемлемость как церковное иконотворчество.

Чрезвычайно большое значение имели меценатство и старообрядческая среда для освоения богатого церковного наследия, а также начавшееся массовое [коллекционирование] и изучение иконописи в государственном масштабе. При виде результатов массовой реставрации и новых данных в иконографической науке, своевременно поставить вопрос о дальнейших путях развития церковного искусства. Какое место займет в нем реалистическое направление, трудно сказать. Одно ясно, что оно будет жить в церковном обиходе как искусство, доступное простому народу.

Таким образом, это явление в некоторой степени напоминает процесс сложения церковного искусства в IV—V вв., когда христиане-художники, перенимая формы эллинистического языческого искусства, перерабатывали их в образы, которые дышали православием и в весьма реалистической форме наглядно изображали живший в Церкви Христовой Дух Божий, что и отмечали святые отцы VII Вселенского Собора.

В свете возвращения к древним иконографическим традициям неинтересно знать суждение о древней иконописи русских ученых —

иконографов XIX в. В те времена весьма распространен был взгляд на древнюю русскую иконопись как на подражание византийским образцам. Условный стиль рассматривался в качестве неумелого застывшего в своих формах искусства, которое в XVII в. пережило подлинный расцвет.

Ученые иконографы подходили к древним иконописным формам с меркой и принципами реалистического живописного искусства, которое имело свои особые законы построения, нежели иконописание, и в этом заключались ошибки ученых XIX в. Желая найти общий язык для того и другого рода искусства, представители науки искусствознания XIX в., приравнивая принципы построения условного стиля к стилю реалистическому, впадали этим самым в явную ошибку, ибо принципы того и другого вида искусства строятся на совершенно различных началах, хотя оба имеют одно основание — реализм. Если в иконописи архитектурное построение образа шло от условного видения лица, со всеми последующими законами развития этого рода искусства, то реалистическое живописное направление имело исходным началом природные формы, связанные с законом перспективы и со всей совокупностью черт, характеризующих поверхностный чин творчества. Вводя реалистические рамки в условное построение образа, ученые тем самым лишали иконы самого главного: свойства онтологичности и символичности языка форм, ей присущего. Получалась полуреалистическая — полусимволическая икона — нечто чуждое обоим родам искусства. Однако придание иконописи, как говорили ученые, изящества пропорций и [требование от нее] верной передачи природных форм делало иконопись по существу реалистичной, при этом оставляло условную форму выражения, вернее, поверхностную стилизацию — то, что мы видим в дошедших до нас работах Палеха XX столетия. Лишенное монументальности и, главное, черт существенности, искусство этого рода стало мастерством миниатюрного, декоративного характера, поэтому не удивительно, что оно привилось в украшении бытовых предметов, стало прикладным искусством. Таков был конец великого стиля, в своем падении прекрасный, ибо отражал красоты мира в его онтологическом понимании духовности красоты.

Следует отметить, что сосуществование обоих направлений в церковной практике ни у кого из православных людей не вызывало какого-либо смущения или недоброжелательного отношения к тому или другому направлению в церковной живописи. Оба эти направления издавна вошли в церковное употребление, и церковная среда между ними не делала выбора. Это обстоятельство следует учесть при принципиальном взгляде [на вопрос]: может ли живописное направление являться выражением литургической жизни Церкви Христовой, притом что оно содержит онтологичность образа далеко не в той же степени, что иконопись?

Все вышеизложенное заставляет прийти к выводу, что есть различные степени постижения первообразов, или, иначе выражаясь, различные чины творчества, творческих устройств. Существуют различные степени творческих созерцаний и их воплощений в творчестве. Различают два вида: 1) поверхностное созерцание и воплощение и 2) глубокое созерцание и воплощение творческих образов.

Основание к поверхностному или глубокому созерцанию лежит в творческом устройении не только отдельных личностей, но и целых эпох. Оно называется греческим термином «диатаксис»³⁴. Диатаксис не имеет прямого отношения к нравственному строю человека. Творческое устройство есть некий чин творчества, который свойствен духовному возрасту народа в соответствующую эпоху. Таким образом, личность на всех ступенях нравственного и духовного развития развертывается в чине, присущем эпохе, или диатаксисе. Например, глубокое созерцание и творческое воплощение не означает непременно личной нравственной и духовной высоты. С другой стороны, в чине поверхностного созерцания и творческого воплощения могут быть святые люди.

В чем разница поверхностного и глубокого созерцаний? В первом случае творческая энергия движется по направлению к изучению поверхности образа, что и является целью и пределом постижения и воплощения образа, характеризуя его со всех сторон, всеми доступными способами все, что

³⁴ Комаров. С. 8.

можно рассказать вне зависимости от его высоты, духовности³⁵. Подобное поверхностное отношение к образу является пределом его созерцания.

Во втором случае творческая энергия проникает за пределы поверхностного изучения и созерцания, входит в глубину постижения образа и, творчески созерцая его духовную высоту, существенно подходит к постижению самого первообраза, в результате чего через творческий процесс первообраз таинственно претворяется, воплощается в образ. Связь с созерцаемым образом заключается не в том, что воплощаемое рассказывает об образе, а в том, что и созерцаемое, и воплощаемое являются отражением первообраза. Все это наблюдается в образах подлинного иконописания³⁶.

В зависимости от высоты восхождения к первообразу «тело», то есть формы, из которых творится образ, имеют разные степени уточнения, одухотворения. Творческое восхождение к первообразу сообщает творческой энергии силу претворить созерцаемое в воплощаемый образ.

Однако и при поверхностном созерцании образа высота, церковность созерцаемого образа сообщает и всему созерцаемому и воплощаемому, хотя и не первообразно, характер церковности, может быть, благодатно, но, по милости Божией, не имея к тому данных существенности (онтологичности)³⁷.

Впоследствии иконопись, конечно, мало-помалу теряет эти свойства. Оставаясь все еще искусством, она теряет свойство существенности: появляются элементы голого символа, который в конце концов совершенно и вытесняет из иконы существенность. Иконописные приемы существенности при этом становятся случайными, не нужными; и наконец, делается последний шаг, требуемый нелицетворной³⁸ церковной

³⁵ Комаров. С. 8.

³⁶ Там же. С. 10.

³⁷ Там же. С. 11.

³⁸ Лицетворить — олицетворять, придавать вещи или отвлеченному понятию личность (Словарь Даля). Автор, очевидно, употребляет слово «нелицетворный» как синоним слова «нелицемерный». — *Примеч. ред.*

совестью: созерцание делается не первообразным — требуется и форма, нелицемерно выражающая поверхностное созерцание. Фрязь, а затем и живопись суть правдивые выражения поверхностного диатакписа³⁹.

Из вышеизложенного вытекает, что сами по себе иконописные формы еще не создают подлинного церковного образа.

«Икона, написанная со всем знанием иконописных приемов, хотя бы со вкусом, но без творческого осознания законов иконописного тела, производит впечатление совсем обратное тому, какое должна производить. Вместо собирания души она ее рассеивает и беспокоит. Как бы она ни походила на древнюю икону высокого стиля, она фальшива, и тем более, чем более отдельные элементы походят на древние. А если удельный вес ее диатакписа не значительно больше диатакписа религиозной живописи, то к чему этот высокий стиль и не правдивее ли последняя? Суррогат иконописи, дающий иллюзорный вкус высокого стиля, и лицемерен, и вреден. Пусть уж иконопись будет убога, но правдива»⁴⁰.

Не то ли и мы можем сказать, что лучше в данном случае иметь правдивое живописное изображение, чем искусственно создаваемый образ под старину, лишь отдаленно сияющий своими сухими схематичными формами говорить на языке древних иконописных форм. И не вправе ли каждый член Церкви просить предоставить ему хотя бы и примитивно изготовленный образ, но отвечающий его живой вере?

Безусловно, вопросы, связанные с формами и содержанием образов, крайне сложны, и для того, чтобы дать ясный ответ на них, требуется большая осмотрительность, принимая во внимание тот деликатный любвеобильный подход, которым по благодати Божией обладали святые апостолы при обращении язычников ко Христу. Набросить тень холодного пренебрежения на образа живописного направления означает не только уничтожить их в глазах Церкви, но и самую Церковь обвинить в том, что она позволила их иметь в употреблении и тем самым завести

³⁹ Комаров. С. 11.

⁴⁰ Там же. С. 12, 14.

своих членов в ложное представление об образе, что является полнейшим абсурдом в силу ее непогрешимости.

Если же принять во внимание чудотворность икон, благодаря которой их выделяют особым почитанием среди прочих икон, то здесь вопрос о формах (иконописной или живописной) вряд ли может иметь большее значение, ибо, по словам Константинопольского архиеп. Германа, сказанным в послании к еп. Клавдиопольскому Фоме: «Как тень не всякого человека, но только одного Петра подавала исцеления страждущим... точно так же Он (Бог — Е. С.) благоволил, чтобы то же самое было и с иконами, то есть чтобы не всякая икона или живописное изображение было источником благоденствий для верующих, но только некоторые иконы святых или же самого Господа, так что нельзя думать, будто исцеления совершаются сами по себе, — нет, они совершаются только по благодати Божией»⁴¹.

В жизни Православной Церкви есть много фактов явления чудотворных икон живописного письма, не говоря уже о таких иконах Богородицы, как «Взыскание погибших», «Споручница грешных» или «Нечаянная радость», которые формами напоминают итальянскую живопись в России XVIII—XIX вв. Тем не менее они весьма почитаются, [не меньше,] чем древнейшие святыни: Владимирская, Тихвинская и пр. чудотворные иконы.

Эти образа носят название «явленных» икон, будучи связаны с особым Промыслом Божиим о них. «Явленность в собственном смысле слова указывает на происхождение от иконы явления, знамения благодати, чрез нее явившейся. А исцеление души прикосновением к духовному миру чрез икону есть прежде всего и нужнее всего явление чудотворной помощи.

Итак, икона всегда сознается как некоторый факт Божественной действительности. Икона может быть мастерства высокого и невысокого, но в основе ее непременно лежит подлинное восприятие потустороннего, подлинный духовный опыт, этот опыт может быть впервые возвещаемое откровение бывшего опыта»⁴². Таковыми первоявленными иконами

⁴¹ ДВС 1909. Т. 7. С. 168.

⁴² Ф[лоренский] П., свящ. С. 35.

и являются все чудотворные иконы. Копии с них передадут то же самое духовное содержание, хотя иногда не совсем внятно. Общецерковное признание чудотворности икон вне их форм говорит в пользу того, что в основе должно лежать соответствие образа его первообразу.

«В отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе не ищет защиты старых форм как таковых, не противопоставляет их новым как таковым. Церковное понимание искусства и было, и есть, и будет одно — реализм. Это значит, Церковь — “столп и утверждение истины” — требует только одного — истины. В старых или новых формах истина — Церковь о том не спрашивает, но всегда требует удостоверения: истинно ли нечто; и если удостоверение дано, благословляет и вкладывает в свою сокровищницу истины, а если не дано, отвергает»⁴³.

Однако [Церковь считает, что] как для иконописного, так и для живописного направлений в одинаковой степени необходимо иконографическое предание, без соблюдения которого образ не может являть собою верность истине. Все элементы живописного направления должны отражать качества и элементы, свойственные православной иконе. В пределах возможности реальных форм это направление должно передавать духовные свойства первообразов; чтобы через видимые формы усматривался оживотворяющий их Дух Божий, что вполне возможно в силу богоподобия форм человеческого тела. Телесные человеческие формы несут в себе богатейшие возможности передачи оживотворяющего их Духа Божия, что доказывается непревзойденными образцами античного религиозного искусства, которое представляло собой воплощение духовных образов⁴⁴. Духовные видения, эти чада подготавливавшейся всей мировой историей древней мудрости, своей существенной истиной показали, что права была мудрость в своих предчувствиях и намеках истины⁴⁵.

⁴³ Ф[лоренский] П., *свящ.* С. 41.

⁴⁴ Там же. С. 45–46.

⁴⁵ Там же. С. 38.

Если через вдохновенное творчество древних античных творцов явно могуче пробивала струя прозрения в духовность плоти человеческой, то почему, спрашивается, в Церкви Христовой не может в еще неизмеримо большей степени иметь значение тело, обожненное живущим в нем Святым Духом? С другой стороны, насколько высоки были постижения древних греков в искусстве, настолько духовно занижено подается со времени эпохи Возрождения то же самое человеческое тело, хотя жизнь в нем показывается гораздо сильнее и живее.

То было следствие чувственного увлечения плотью, плотской красотью в ущерб живущему в человеке духу. Художники Возрождения и последующих эпох не интересовались духоносностью, отражающейся в жизни человеческого тела. Наоборот, греки вдохновенно стремились к выражению в человеке богоподобия, в творческом созерцании прозревая его и воплощая в лице своих кумиров. То, что служило для греков предметом религиозного возвышения, творческого экстаза, то для первых сделалось причиной потери духовного начала. Как поразительно в жизни народов бывает показуемо Божиим Промыслом, что человек всегда должен искать горнего и подчинять ему дальнее, а не наоборот, как преступно то, что делали художники реалистического направления в живописи, особенно в религиозной, в эпоху увлечения внешней красотой мира в отрыве его от мистической глубины. Живописцы же, проникнутые благоговением к духовной красоте созданного по образу и подобию Божию человека и всего мира, в котором отразилось величие Творца и красота сотворенного, заслужившего похвалу от Него «*вся добро зело*»⁴⁶, находили всегда художественные способы отражения их не только в религиозном, но и в церковном искусстве и создавали образы высокого духовного и художественного достоинства. Если Сикстинская Мадонна художника Рафаэля поражает нас вдохновенным замыслом, выражая собой веру и любовь художника к Богородице, будучи написана по особому наитию

⁴⁶ Быт. 1, 31.

через видение ему Пречистой Девы Марии, почему и заслуживает благоговейного к произведению отношения, то не тем ли более мы должны чтить образы живописного направления с почившей на них благодатию Божиею?

Совсем другой вопрос встает пред нами при решении [вопроса о том,] какие формы соответствуют православной иконе. Этому вопросу будет посвящена особая глава⁴⁷.

В данной главе мы должны практически решить вопрос по существу: может ли Церковь в своем распоряжении иметь образа живописного реалистического направления, сообразные иконографическому Преданию, учитывая, что иконописные формы существенно отражают учение Церкви об образе.

Может ли живописное направление в силу своего поверхностного диатаксиса, недостаточности глубины содержания быть исключено из церковной литургической жизни Церкви и заменено одним иконописным направлением? При наличии господствующего в мире реалистического направления в светской живописи и потери иконописных традиций и их понимания в церковной среде, а также весьма малого количества древних икон в церквях, невозможно без ущерба для Церкви исключить из состава имеющихся образов, в частности в Русской Православной Церкви, образа живописного направления. Последние вошли органически в церковную жизнь, так что лишение их окажется великим ущербом для нее.

Поскольку образы являются напоминанием о первообразах, к которым устремляет молитвенный взор каждый православный христианин в Церкви и домашней молитве, они способствуют ему в этом в силу сродства, привычки их видеть и через них обращаться к Божественной помощи. Лишение народа привычных для него образов явится подрывом, лишением их духовной поддержки, которую они в течение жизни через них имели.

⁴⁷ В рукописи данной главы нет. — *Примеч. ред.*

Далее, надо считаться с тем, что иконописные формы стали настолько чуждыми и непонятными современной церковной среде, что в ней будут раздаваться требования написать им образа, сродные их представлению об истинах христианской веры.

Все изложенное заставляет прийти к выводу, что Церковь Христова приемлет оба направления в своей литургической жизни и написанным образам обоого направления воздает одинаковую честь, почитая через них первообразы.

Не следует также преуменьшать значения национального характера церковной живописи, присущего каждому народу. Поскольку образы создаются представителями своего народа, в них отражается национальное представление об образе, своеобразии художественных вкусов и пр. Каждая национальность в определенную эпоху создает образ, ей сродный по характеру, вследствие чего можем узнавать и различать образа византийские, русские и пр. национальностей.

Так, образ, приемлемый для Византии, неприемлем для китайцев, которые Христа рисуют похожим на китайца и т. п., поэтому вопросы, связанные с национальным пониманием православного образа, требуют особой темы, и мы можем здесь ограничиться лишь кратким замечанием о том, что каждый народ имеет в историческом развитии иконописи особую историю, которая, в свою очередь, связана с историей национального искусства, ибо иконотворчество, являясь Божественным установлением, в то же самое время имеет и человеческое начало, кроющееся в культурном развитии данного народа, его особом понимании искусства, национального видения мира и восприятия веры.

Говоря об иконописном Предании Церкви, мы должны тут же иметь в виду, какое отражение оно нашло в национальном церковном искусстве каждого народа. Главным объединяющим признаком должно являться единство веры, иконографическое единство передачи православного духа в образе. При наличии этих моментов можно смело ставить вопрос о церковности искусства, в каких бы формах оно ни проявлялось. При этом

условии, несмотря на различие национальных черт, мы сразу узнаем в образе, что он изображает и, самое главное, церковен ли он.

Вопрос о церковности образа есть основное мерило его приемлемости и значимости для Церкви, ибо он должен выражать ее природу. Однако надо тут же прибавить, что соблюдение самой по себе формы не решает вопроса по существу. Формы образа могут быть весьма примитивны и слабо отражать иконографические нормы, но заключенный в образе живой церковный дух [может быть] настолько ярко в них отражен, что он невольно будет пленять сердце верующего и настраивать его на молитвенное горение пред Богом. И, наоборот, при полном соблюдении внешних форм образ может быть абсолютно сухим, безжизненным, и духовное состояние пред ним молящегося не будет находить в нем соответствия себе.

Вот почему образы, исполненные благодати Божией, находят в народе живой отклик и делаются почитаемыми и источают чудеса. Наш долг с особым благоговением и осторожностью подходить к их онтологической оценке. Кто мы, чтобы судить о них свысока, применяя формальные мерки, хотя они являются существенными для оценки образа, как такового. Вот почему все вопросы, связанные с церковной иконописью и живописью, требуют особо трепетного к ним отношения и подхода, ибо это область особого Божиего домостроительства о каждом народе и о всей Церкви в целом.

Многоголосый, если можно так выразиться, хор национальных изобразительных средств в иконах, давший от лица народов как бы посильное приношение Богу от любящих Его, не есть ли наилучшее свидетельство о православии, объединяющем все народы в многообразии выражения единой истины. Пусть в нем есть диссонирующие голоса, но в мощном потоке они не могут иметь решающего отрицательного значения. Другое, когда должно ставить вопрос по существу, что мы и намерены сделать в особой главе об онтологической оценке обоих направлений в церковном искусстве.

Бегло наметив ряд вопросов, связанных с существованием и развитием реалистических форм в церковном искусстве, мы приходим к выводу о том,

что, подобно всякому историческому процессу, церковное искусство имело различные степени роста. Слагаясь из элементов окружающего языческого искусства, оно при своем зарождении выявило ряд характерных признаков, обособляющих его от окружающего мира и обнаруживающих его надмирный характер. Будучи формально реалистическим по своему художественному выражению, первохристианское искусство наметило пути к дальнейшему его развитию. На доброй почве этих достижений Византия взрастила иконопись — искусство большой духовной значительности, которое отразило в себе сущность истины христианства.

Однако, достигнув наивысшего расцвета, иконопись исторически должна была уступить новому течению в искусстве — реализму — низшему проявлению церковного искусства, поверхностного диатаксиса. Желая совместить традиции церковного искусства с новым влиянием, иконописцы делают ряд уступок, подобно живописцам XVII в. на Руси, создавая так называемую фрязь, путем введения в древние иконописные традиции ряда элементов живописного реалистического направления. Стремительно разраставшееся движение реалистического направления в живописи, шедшее с Запада, выдвинуло новые задачи перед церковным искусством: искать пути сохранения искренности иконотворчества. Таковой путь был найден в недрах русского православия, заключавшийся в возврате к древним иконографическим традициям, но уже приобретшим формы реалистического искусства, в противовес западной живописи, потерявшей связь с иконографическим Преданием Церкви Христовой в погоне за личным самостоятельным религиозным творчеством, сообразным вкусу эпохи.

Не удовлетворяясь поверхностным творчеством, которое приносило ущерб онтологической передаче образа, церковное русское иконотворчество вновь стало искать пути его приобретения и нашло его в изучении древней иконописи, черпая из нее новые силы для ее восстановления. XX в. — период собирания древних иконографических сокровищ, их изучения и поддержания, что является наилучшим путем восстановления иконописи, хотя бы в слабой степени.

Итак, когда слабеет выражение Духа Божия в церковном искусстве, требуются иные формы, пусть менее Его выражающие, но зато искренно желающие Его удержать. Тогда на смену высокому, глубокому чину творчества выступает поверхностный чин церковного творчества, и члены Церкви узнают в нем то исходное начало, которое в первые века христианства давало пищу уму и сердцу не только малым ее членам, но и богодухновенным предстоятелям Церкви, подобно вселенским учителям и святителям, — это начало крылось в реалистическом церковном искусстве, подобно тому, как в видимом теле почивал всегда невидимый Дух Божий. Освященное Духом Святым тело человеческое, а с ним весь видимый мир, проникнутый славой Божией, были для художников-живописцев неиссякаемым источником творческого созерцания и воплощения его в церковном искусстве.

Итак, на всем протяжении существования Церкви Христовой подавалось верующим ее членам, смотря по их духовному состоянию, или словесное млеко, в том числе и церковное искусство поверхностного чина творчества, или богодухновенная догматическая глубина богословия и сообразное ей онтологическое постижение первообразов — иконопись, умозрительное богословие.

Оба вида церковного искусства имеют свою большую историю и своими сменами ярко показывают духовное состояние церковного общества, которое порой достигает великих результатов в познании тайн веры, что и было в эпоху догматических вопросов о вере, запечатленных в вероопределениях Вселенских Соборов, иногда же, уступая духу времени, устремленному долу, уподобляется младенцам во Христе, не могущим принимать твердую пищу и довольствующимся словесным млеком.

Оба направления в церковном искусстве — иконопись и живопись — были призваны служить постижению первообразов, которые открывались членам Церкви Христовой в возможной для иконотворчества онтологической полноте, либо оставляли в образах слабое отражение мистической глубины, и тогда созерцающие их постигали первообраз в подобии реальной плоти человеческой. Оба вида церковного искусства вели к Богу, и в этом их главное значение для Церкви Христовой.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Айналов 1900 — *Айналов Д. В.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900. [*Ainalov D. V. Ellinisticheskie osnovy vizantiiskogo iskusstva. Saint Petersburg, 1900.*]
- Алпатов 1948 — *Алпатов М. В.* Всеобщая история искусств в 3 т. М. — Л., 1948—1955. [*Alpatov M. V. Vseobshchaia istoriia iskusstv. V 3 tomakh. Moscow — Leningrad, 1948—1955.*]
- Бачалдин 1902 — *Бачалдин И.* Изобразительное искусство и св. отцы Церкви IV в. // Вера и Церковь. 1902. Т. 2. С. 526—544. [*Bachaldin I. Izobrazitel'noe iskusstvo i sviatye ottsy Tserkvi IV veka // Vera i Tserkov'. 1902. Tom 2. P. 526—544.*]
- Белов 1936 — *Белов Г. Д.* Музеи и раскопки Херсонеса (Путеводитель). Симферополь, 1936. [*Belov G. D. Muzei i raskopki Khersonesa (Putevoditel'). Simferopol', 1936.*]
- Гринейзен 1914 — *Гринейзен В.* Иллюзионистический портрет // София. 1914. № 4. С. 5—59. [*Grineizen V. Illuzionisticheskii portret // Sofia. April, № 4. M., 1914. P. 5—59.*]
- Комаров — *Комаров В. А.* Статья по искусству. (Рукопись). Б. м., б. г. [*Komarov V. A. Stat'ia po iskusstvu. Bez mesta, bez goda (Rukopis')*]
- Кондаков 1914 — *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери в 2 т. СПб., 1914. [*Kondakov N. P. Ikonografiia Bogomateri. V 2 tomakh. Saint Petersburg, 1914.*]
- Протасов 1913 — *Протасов Н. Д.* Материалы для иконографии Воскресения Спасителя // БВ. 1913. Т. 1. № 3 (4-я пагин.). С. 426—452; № 4 (2-я пагин.). С. 750—768; № 5 (2-я пагин.). С. 45—75.
- Сергий (Голубцов), иером. 1951а — *Сергий (Голубцов), иером.* Способы воплощения богословских идей в творчестве прп. Андрея Рублева. Курсовое сочинение (Рукопись). Загорск, 1951. [*Sergii (Golubtsov), hieromonk. Sposoby voploshcheniia bogoslovskikh idei v tvorchestve prp. Andreia Rubleva. Kursovoe sochinenie. Zagorsk, 1951. (Rukopis')*]
- Сергий (Голубцов), иером. 1951б — *Сергий (Голубцов), иером.* Лекции по церк. археологии (Рукопись). Загорск, 1951. [*Sergii (Golubtsov), hieromonk. Lektсии po tserk. arkheologii (Rukopis')* (Lectures on Church Archeology). Zagorsk, 1951.]
- Сергий (Голубцов), еп. 2016 — *Сергий (Голубцов), еп.* Живописное и иконописное направление в церковной живописи и их онтологическая оценка. Ч. I // БВ. № 22—23. Вып. 3—4. С. 454—478. [*Sergius (Golubtsov), bishop. Zhivopisnoe i ikonopisnoe napravlenie v tserkovnoi zhivopisi i ikh ontologicheskaia otsenka. Chast' I (Realistic and*

НАПРАВЛЕНИЯ В ЦЕРКОВНОЙ ЖИВОПИСИ

iconographic tendencies in church art and their ontological evaluation. Part I) // Bogoslovskii Vestnik (Theological Herald). № 22–23. Выпуск 3–4. Р. 454–478.]

Успенский 1907 — Успенский Л. А. Иконоведение (Рукопись). П., 1907 [*Uspenskii L. A. Ikonovedenie. P., 1907 (Rukopis').*]

Ф[лоренский] П., свящ. — Ф[лоренский] П., свящ. Иконостас (Рукопись). Б. м., б. г. [*F[lorenskii] P., priest. Ikonostas (rukopis') (Iconostasis (manuscript)). Bez mesta, bez goda.*] (Флоренский П., свящ. Иконостас. М., 2014. [*Florensky P., priest. Ikonostas (Iconostasis). Moscow, 2014.*])

Abstract

Sergius (Golubtsov), bishop. Pictorial and iconographic directions in church painting and their ontological evaluation / Publication of hegumen Andronicus (Trubachev)

The present study aims to reveal the essence of the realistic and iconographic directions separately, briefly review the main milestones of their development. The second part of the work published in this issue deals with the emergence of realism in Christian art. Comparing both directions, the author shows how each of them reveals the completeness of Christian truths, their depth and sublimity.

Keywords: painting, icon painting, abstract and realistic trends in art, ontology.

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (276)

ეკლესიის მამათა სწავლებანი ღვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბ.: თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის გამომცემლობა, 2010 (ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური ძეგლები 1). 332 გვ.

Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нины Меликишвили. Тб.: Издательство Тбилисской духовной семинарии и академии, 2010 (Грузинские переводные гомилетические памятники 1). 332 стр.

РЕЦЕНЗИЯ С. С. КИМА

В 2010 г. преподаватели Тбилисской духовной семинарии и академии¹, в осуществление научно-богословского призвания этого духовного заведения, положили начало новой книжной серии древнегрузинских переводов греческих гомилетических сочинений². Благодаря этому грузинские семинаристы теперь имеют возможность прямого доступа к данным бесценным памятникам на языке своих предков. Замечательное по новизне и крайне полезное издание имеет, впрочем, некоторые технические недостатки, о которых мы кратко скажем ниже.

Общие наблюдения

Первый рецензируемый том объединен темой Воплощения Бога Слова. Его структура такова:

¹ Профессора Эдишер Челидзе и Энрико Габидзашвили.

² После рецензируемого первого тома вышел второй том: Меликишвили 2015.

- а) введение на грузинском³ и английском⁴ языках;
- б) их сопровождают библиографии на соответствующих языках⁵;
- в) резюме введения на английском⁶ и на грузинском⁷ языках, в которых также излагаются принципы издания и использования рукописей;
- г) основная часть книги⁸, содержащая двадцать три текста греческих отцов о Воплощении в древнегрузинском переводе;
- д) лексикон⁹, предваряемый пояснительной заметкой с объяснением сокращений в словаре¹⁰.

Из структурных и формальных недостатков (или недоработок) сразу укажем на следующие мелочи, иногда затрудняющие работу с книгой. Трудно объяснимая непоследовательность в распределении языков: если введение написано по-грузински, а потом по-английски, то резюме сначала напечатано по-английски, а потом по-грузински. Пояснительная заметка к лексикону¹¹ вовсе не переведена на английский язык.

Довольно спорно разделение библиографии на грузинскую и английскую, причем английская содержит в основном перевод грузинских названий цитируемой литературы: на наш взгляд, книга только бы выиграла, если бы английский перевод каждого библиографического вхождения следовал непосредственно за грузинским названием. Грузинская библиография оформлена несколько невнимательно: в списке литературы довольно часто пропадает сокращенное вхождение (например, часто использующее во введении მებრეველი 1959, т. е. «Метревели 1959»)

³ Меликишвили 2010а. С. 9–21.

⁴ Там же. С. 25–36.

⁵ Там же. С. 22–24, 37–38.

⁶ Там же. С. 39–40.

⁷ Там же. С. 41–42.

⁸ Там же. С. 43–294.

⁹ Там же. С. 297–331.

¹⁰ Там же. С. 295–296.

¹¹ Там же.

и дается только библиографическая информация о книге. Английская библиография избавлена от этого недостатка (зато знак номера «№» повсюду заменен на знак решетки «#»). Обе библиографии страдают от досадных опечаток в названиях на европейских языках.

В пояснительной заметке к лексикону¹² читатель с удивлением обнаружит последний абзац, в котором составительница сборника говорит о принципе своей работы с рукописью «Тбетского мравалтава»¹³ (А-19). Эта информация никак не поможет читателю в работе со словарем, однако она была бы вполне уместна в разделе о принципах издания и работы с рукописями¹⁴. Неудачным нужно признать способ сокращенного обозначения текстов сборника, который вводится в пояснительной заметке: так, например, первый текст Златоуста, изданный в книге, обозначается как ႱႱႰ, то есть «Злат[оуст]», второй как ႱႱႰ. 1, третий как ႱႱႰ. 2 и так далее. При работе со словарем нужно постоянно помнить об этом сдвиге в нумерации, чтобы не терять времени напрасно при поисках нужного места внутри книги. Было бы намного проще — для читателя и, как представляется, для издателя — принять сплошную нумерацию издаваемых текстов. Отметим также единичный случай сбоя, когда после ႱႱႰ. 2 («Златоуст 2») сразу идет ႱႱႰ. 4 («Златоуст 4»). Ненужную путаницу создает тот факт, что порядок в сокращениях не следует порядку издаваемых текстов (см. ниже в проповедях под именем свт. Иоанна Златоуста и Григория Богослова).

О важной информации, касающейся атрибуции одного анонимного текста некоему «Исааку», опущенной в введении и кратко зашифрованной в списке сокращений¹⁵, см. ниже — текст XXIII. Кроме того, остается

¹² Меликишвили 2010а. С. 295–296.

¹³ Под «мравалтавом» или «многоглавом» в грузинской письменности принято называть сборник гомилий разных авторов, организованный по литургическому году, подобно греческим «Панегириконам» или славянским «Торжественникам», о «многоглавах» см.: Esbroeck 1975.

¹⁴ См. выше: Меликишвили 2010а. С. 39–40, 41–42.

¹⁵ Там же. С. 296.

неясным, были ли учтены в лексиконе краткие тексты IVс, V и VII¹⁶, которым не присвоено никаких обозначений.

Сам словарь к сборнику представляется нам уникальным и полезным инструментом для богословских и филологических штудий. Его структура отражает лексикографические наработки большого словаря богословской терминологии, вышедшего недавно в Институте рукописей¹⁷, применительно к догматическим текстам данного сборника. В нем учитывается несколько сотен древнегрузинских богословских терминов с указанием:

- значения термина на современном грузинском языке, если древнегрузинский термин не используется ныне;
- зашифрованного адреса по данной книге¹⁸;
- страницы рукописи, по которой издается текст;
- пример использования термина в контексте;
- иногда приводится соответствующий греческий термин с указанием места издания греческого источника.

Словарь является единственным справочным материалом к книге. Несомненно, было бы полезно поместить указатель начальных слов, отсылку к СРГ и ВНГ и использованных рукописей. В приложении к данной рецензии мы частично восполняем эти пробелы¹⁹.

Прежде чем перейти к рассмотрению основной — издательской — части книги, выразим сожаление о том, что издаваемые тексты не разбиты на параграфы, а строки издания не пронумерованы: отсылаться к конкретному месту в этой ценной книге довольно трудно. Стоя перед необходимостью частого цитирования изданных текстов в лексическом

¹⁶ См. ниже.

¹⁷ Меликишвили 2010b.

¹⁸ См. сокращения. Меликишвили 2010а. С. 295–296.

¹⁹ См. Приложения А, Б и В.

указателе, составительница сборника преодолела это затруднение весьма искусно, ссылаясь на конкретное место по сокращению текста, по шифру главной рукописи и, наконец, странице в ней.

Анализ изданных текстов

Учитывая сравнительную редкость изданий древнегрузинских гомилетических памятников, прокомментируем тексты, опубликованные в сборнике. Ниже мы приводим сведения о текстах по следующей формуле:

- а) римскими цифрами мы обозначаем номер текста в сборнике;
- б) страницы в книге;
- в) сокращенное обозначение текста согласно пояснительной заметке к лексикону²⁰;
- д) название и номер по СРГ/ВНГ, за исключением текстов, не известных на греческом языке;
- г) начальные слова (*incipit*) и их русский перевод;
- е) наши комментарии.

Текст V²¹ помещен нами после текста IVe²², так как он не имеет прямого отношения к проповеди свт. Григория Богослова (IVa—IVe), хотя в книге он напечатан между текстами IVc и IVd.

I. С. 43—50 ათაბ.

Athanasius Alexandrinus. In natiuitatem Christi. СРГ 2270; ВНГ 1904

Incipit: საიდუმლოს უცხოლს და დიდებულს ვხედავ «Таинство странное и славное вижу»

В комментарии к изданию данного текста составитель сборника указывает, что проповедь свт. Афанасия перепечатывается с издания

²⁰ Меликишвили 2010а. С. 295—296.

²¹ Там же. С. 85.

²² Там же. С. 98—108.

Илии Абуладзе²³, основанного на рукописях А-19 («Тбетский многоглав») и А-95 («Пархальский многоглав»). При этом составительница оговаривает, что ею было принято решение не включать в свое издание чтения из «Синайского многоглава» 864 г. (Sin. georg. 32-57-33-N39²⁴), несмотря на то, что это наиболее древняя датированная рукопись не только для этой гомилии, но и вообще среди сохранившихся грузинских рукописей. Это могло быть сделано тем легче, что текст «Синайского многоглава» содержит только «незначительные отличия» от двух других многоглавов²⁵.

II. С. 51–63 ბს.

Basilus Caesariensis. In sanctam Christi generationem. CPG 2913; ВНГ 1922

ინ.: ქრისტეს შობაჲ თჳსი იგი და პირველი და დაუსაბამოჲსა მის მისისა ღმრთეებისა დუმილით პატოვ-იკემებოდენ «Христово рождество, особенное, первое и безначальное, Его божества, да будет почтено молчанием»

Критический древнегрузинский текст издается впервые. Отметим, что в справочнике Пола Федвика²⁶ приводится список грузинских рукописей, в которых сохранилась данная проповедь.

III. С. 64–65 ბს. 1

Ps.-Basilus Caesariensis. De modo in incarnationem credenda. CPG —; ВНГ —

²³ Абуладзе 1944; об этом издании см. в аннотированной библиографии проф. Абуладзе: Гаприндашвили 2011.

²⁴ Здесь нужно исправить шифр «Синайского многоглава», указанный составителем при обсуждении текста Афанасия — с «А-32» на «Sin. 32-57-33-N39» (см.: Меликишвили 2010а. С. 9, 25).

²⁵ Меликишвили 2010а. С. 9, 25.

²⁶ Fedwick 1996. P. 1053.

inc.: ხოლო ჳორცთა შესხმა იგი ძისა ესრეთ გურწმენიხ «В принятие же плоти Сыном мы верим так»

Древнегрузинский текст издан впервые по одной рукописи XVII в. (A-735); в комментарии издательница ограничивается лаконичным замечанием о том, что данное сочинение имеет эклектический характер и вряд ли может принадлежать Василию Великому²⁷. Отметим, что текст совершенно точно не может принадлежать Василию Кесарийскому († 379), поскольку в нем упоминаются и цитируются более поздние авторы: патриарх Константинопольский Несторий († 451), свт. Лев, папа Римский († 461), и Севир, патриарх Антиохийский († 465), а также Ефесский Собор 431 г. Данный курьезный псевдоэпиграф учтен в справочнике Федвика, но без каких-либо комментариев и без указания рукописей²⁸. В изданном тексте одно слово не читается (С. 64, 2 абзац, строка 4 — [...] ებოთა). Дабы восполнить эту лауну, возможно использовать вторую рукопись, которая была отвергнута издателем как слишком поздняя²⁹.

IVa. С. 66—75 ნახ. 4

Gregorius Nazianzenus. In Theophania (or. 38). CPG 3010.38; BHG 1921
inc.: ქრისტე იშვების, უგალობდეთ; ქრისტე ზეციით გარდამო-
ვალს, მივეგებოდით «Христос рождается, пойте; Христос с небес
нисходит, встретим Его»

IVb. С. 76—83 ნახ. 3

Gregorius Nazianzenus. In Theophania (or. 38). CPG 3010.38; BHG 1921
inc.: ქრისტე იშვების, უგალობდით; ქრისტესა ზეციით მივეგებო-
დეთ «Христос рождается, пойте; Христа с небес встречайте»

²⁷ Меликишвили 2010а. С. 10, 26.

²⁸ Fedwick 1996. P. 1234 (Georg 25).

²⁹ См.: Меликишвили 2010а. С. 10, 26.

IVc. С. 84

Gregorius Nazianzenus. In Theophania (or. 38, fragm.). CPG 3010.38; BHG 1921

inc.: რამეთუ გამოჩნდა ღმერთი, კაცთა შორის ჯორციელად შობილი «Ибо явился Бог, родившись среди людей»

[V. С. 85 (см. ниже)]

IVd. С. 86–97 ნაზ. 1

Gregorius Nazianzenus. In Theophania (or. 38). CPG 3010.38; BHG 1921

inc.: ქრისტე იშვების, ადიდებდით; ქრისტე ზეციით მოვალს, მიეგებოდეთ «Христос рождается, славьте; Христос с небес идет, встречайте Его»

IVe. С. 98–108 ნაზ. 2

Gregorius Nazianzenus. In Theophania (or. 38). CPG 3010.38; BHG 1921

inc.: ქრისტე იშვების, ადიდებდით; ქრისტე ზეციით, მიეგებვოდით «Христос рождается, пойте; Христос с небес, встречайте Его»

Данная проповедь свт. Григория Богослова была переведена на древнегрузинский язык четыре раза (пять, если учитывать краткий фрагмент IVc из «Тбетского и Пархальского многоглав»): в «Тбетском многоглаве» (IVa), в «Афонском многоглаве» (IVb), прп. Евфимием Афонским (IVd) и прп. Ефремом Мцире (IVe). Все эти переводы, изданные в патристической серии CСSG, перепечатываются в сборнике.

V. С. 85

Adespotum. *Præx ad Christum natum*. CPG —; BHG —

inc.: ჟ აჯუსებაო, დიდო და პატიოსანო და ყოვლისავე სოფლისა განმწმედელო «О недосыгаемость, великая, достопочитаемая и очищающая весь мир»

Информация о данной молитве ко Христу помещается в сноске к изданию текста³⁰ и отсутствует во введении. Она присутствует только в одной рукописи (Iviron, georg. 68), в которой она предшествует проповеди свт. Григория Богослова на Богоявление в переводе прп. Евфимия Афонского (см. IVd). Возможно, что она принадлежит или переводчику, или переписчику рукописи. Автор взывает ко Христу, Слову Божию, облечшемуся в человеческую плоть, и просит Его дать ему разум, чтобы правильно относиться к своей плоти.

VIa. С. 109–125 ნოს.

Gregorius Nyssenus. In diem natalem Christi. CPG 3194; BHG 1915 inc.: დაჰბერეთ ახლისთვის თავთა ნესტვთა (Пс. 80, 4), იტყვს მგალობელთნთავარი დავით «*Вострубите при новой (луне) в свои трубы* (Пс. 80, 4), говорит Давид, начальник песнопевцев»

VIb. С. 126–142 ნოს. 1

Gregorius Nyssenus. In diem natalem Christi. CPG 3194; BHG 1915 inc.: დაჰბერეთ ახლისთვის თავთა ნესტვთა (Пс. 80, 4), იტყვს დავით «*Вострубите при новой (луне) в свои трубы* (Пс. 80, 4), говорит Давид»

Оба древнегрузинских перевода этой проповеди — прп. Георгия Святогогорца (VIa) и Ефрема Мцире (VIb) — издаются впервые.

VII. С. 143

Gregorius Nyssenus. Encomium in s. Stephanum protomartyrem I (fragm.). CPG 3186; BHG 1654

inc.: ვითარ კეთილ არს შედგომად კეთილსად «Как прекрасен порядок прекрасного»

К описанию фрагмента³¹ необходимо добавить, что данный текст состоит из двух частей: а) несколько модифицированные начальные строки проповеди

³⁰ Меликишвили 2010а. С. 85. Примеч. 1.

³¹ Там же. С. 13–14, 27.

свт. Григория Нисского в честь св. первомч. Стефана (PG 46, 701C–704A), где вставляется строка о том, что Рождество Христово праздновалось «во вчерашний день», и б) литургический комментарий о связи праздников св. Стефана, Рождества Христова и Сретения («Ибо в двадцать седьмой месяца декабря совершается праздник св. Стефана в Иерусалиме, где лежат его честные останки. И сие очевидно для всех; и из этого видно, что двадцать пятого декабря бывает Рождество Господа нашего Иисуса Христа, и посему на сороковой день бывает Сретение Господне и оно совершается месяца февраля во второй день»). Литургический комментарий, несомненно, призван обосновать раздельное празднование Рождества и Богоявления.

VIII. С. 144–151 ოქრ.

Leontius presbyter Constantinopolitanus. In natiuitatem Christi. CPG 7899a, olim 4753; BHG 1914

ინ.: მრავალ არიან და აურაცხელ ქრისტეანეთა ღმრთისმოყუარებნი კრებანი «Часты и неисчислимы боголюбивые собрания христиан»

Древнегрузинский перевод издается впервые. В сведения о проповеди³² необходимо внести поправку касательно номера по СРГ, учитывая, что данный текст был переатрибутирован пресвитеру Леонтию Константинопольскому и издан критически в 1987 г.³³ (учтено в СРГ(S)).

IX. С. 152–159 ოქრ. 5

Johannes Chrysostomus. In diem natalem. CPG 4334; BHG 1892

ინ.: საყუარელნო, პირველითაგანვე მამათმთავარნი და წინა-ასწარმეტყუელნი ქადაგებდეს «Возлюбленные, прежде патриархи и пророки возвещали»

Текст перепечатан по изданию Абуладзе³⁴.

³² Меликишвили 2010а. С. 14, 30.

³³ *Leontii Presbyteri.* Constantinopolitani homiliae / Ed. quarum curaverunt C. Datema, P. Allen. Turnout, 1985. P. 367–387 (CCSG 17).

³⁴ Абуладзе 1944. С. 265–274.

X. С. 160–162 ოქრ. 4

Ps.-Johannes Chrysostomus. In natale d. n. J. Ch. CPG 4657; BHG 1911 inc.: პირველ ამისსა გამოუჩინებელ იყო და შემდგომად მცირეთა წელთა გამოცხადნა «Прежде сего это было скрыто, а несколько лет спустя было явлено»

Текст перепечатан по изданию Абуладзе³⁵.

XI. С. 163–167 ოქრ. 6

Ps.-Johannes Chrysostomus. In natiuitatem Christi. CPG 5175.12; BHG 847i inc.: თანანადებისა ჩუენისა წიგნი დღეს იქადაგების შორის ერსა «Запись о нашем долге обсуждается среди народа»

Текст перепечатан по изданию Абуладзе³⁶. Гомилия не сохранилась на греческом языке.

XII. С. 168–180 ოქრ. 2

Ps.-Johannes Chrysostomus. In natiuitatem Christi CPG 4334(?); BHG 1892(?)

inc.: რომელთა-იგი ძუელ სადმე მამათმთავარნი მოასწავებდეს, წინასწარმეტყუელნი წინასწარქადაგებდეს «О сем некогда в древности учили патриархи и предвозвещали пророки»

Данный древнегрузинский текст, приписываемый свт. Иоанну Златоусту в двух рукописях, заслуживает особенного внимания. Издательница указывает³⁷ на возможную связь произведения с псевдозлатоустовской проповедью *In natale domini nostri Jesu Christi*, CPG 4657, т. е. текстом X данного сборника. Однако нужно отметить, что от внимания составителя сборника ускользнул тот факт, что начало данной гомилии XII практически идентично тексту IX; их содержание также очень близко. Внимательный анализ этого текста

³⁵ Абуладзе 1944. С. 290–293.

³⁶ Там же. С. 274–279.

³⁷ Меликишвили 2010а. С. 14–15, 30.

еще предстоит провести специалистам по корпусу псевдозлатоустовских сочинений.

XIII. С. 181–185 ოქრ. 1

Ps.-Johannes Chrysostomus. In natiuitatem Christi. СРГ —; ВНГ — inc.: აჰა ესერა, მოახლებულ არს დღესასწაული, ყოველთა დღესასწაულთა უმეტეს, პატრიოსანი და ზარის აღსაჯდელი «Се, приближился праздник, больший, чем все праздники, достопочитаемый и громогласный»

Ранее неизвестный и неучтенный в патристических справочниках древнегрузинский текст приписывается свт. Иоанну Златоусту в единственной поздней рукописи S-449 (XIX в.), в которой он сохранился. Несомненно, произведение принадлежит к жанру проповеди. Оно заслуживает особенного внимания исследователей, специализирующихся на корпусе псевдозлатоустовских сочинений.

XIV. С. 186–196 თეოდ.

Theodotus Ancyranus. In die natiuitatis I. СРГ 6125; ВНГ 1901 inc.: ბრწყინვალე არს კრებაჲ ესე დღენდელისა ამის დღესასწაულისა და ზოგადსა ცხორებასა კაცთა ნათესავისასა მოასწავებს «Блистает собрание сегодняшнего праздника и возвещает об общем спасении рода человеческого»

Древнегрузинский перевод издается впервые.

XV. С. 197–210 თეოდ. 1

Theodotus Ancyranus. In die natiuitatis II. СРГ 6126; ВНГ 1902 inc.: ბრწყინვალე არს ჩუენდა და დიდებულ კრებაჲ ესე დღენდელისა ამის დღესასწაულისა, ბრწყინვალე ამისთვის... «Блистает среди нас и прославляется собрание сегодняшнего праздника, блистает потому, что...».

Древнегрузинский перевод издается впервые.

XVI. С. 211–215 ევს.

Eusebius Alexandrinus. De Christi natiuitate (pars prima). CPG 5519; BHG 635nb

inc.: აწ მოხლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტედსა შობისათჳს «Теперь о пришествии Господа нашего Иисуса Христа при Рождестве»

XVII. С. 216–218 ევს. 1

Eusebius Alexandrinus. De Christi natiuitate (pars secunda). CPG 5519; BHG 635nb

inc.: ესე უოველი აღესრულა ჩუენისა მოხედვისათჳს «Все сие Он исполнил ради нас»

Древнегрузинский перевод издается впервые. Греческий текст этих двух текстов сохранился в виде одной проповеди; связь грузинских текстов с греческим оригиналом ожидает более детального изучения.

XVIIIa. С. 219–224 პროკ.

Proclus Constantinopolitanus. De laudibus s. Mariae. CPG 5800; BHG 1129
inc.: ქალწულისა კრება დღეს მოუწესს ენასა ჩუენსა «Собор Девы сегодня направляет наш язык»

XVIIIb. С. 225–231 პროკ. 1

Proclus Constantinopolitanus. De laudibus s. Mariae. CPG 5800; BHG 1129
inc.: ქალწულისა კრება დღეს, ძმანო, ენასა ჩემსა შესხმად მიეწესს «Собор Девы сегодня, братья, направляет, как использовать мой язык»

К сведениям о проповеди³⁸, изданной в двух разных переводах, необходимо добавить, что ее содержание и атрибуция свт. Проклу были проанализированы в фундаментальной монографии Леруа³⁹.

³⁸ Меликишвили 2010a. С. 17–18, 33–34.

³⁹ Leroy 1967. P. 44–61.

XIX. С. 232—242 პეტრე.

Petrus Hierosolymitanus. In natiuitatem Christi. CPG 7017; ВНГ — inc.: ვიცი ვასისმოყუარედაგან ვაჭარნი, რომელნი მრავალგზის ღუასა შევიდიან «Я знаю торговцев из тех, кто ищет выгоду, которые часто пускаются в море...».

К сведениям⁴⁰ об этой редкой проповеди, сохранившейся только в древнегрузинском переводе, нужно добавить, что ее исторический контекст был проанализирован Мишелем Ван Эсбруком, который также перевел ее на французский язык⁴¹.

XX. С. 243—246 თეს.

Johannes I Thessalonicensis. De incarnatione D. n. et de annuntiatione beatae Mariae. (Dub.). CPG 7931; ВНГ —

inc.: ღამე წარგდა, ხოლო დღე მოგუეახლა (Рим. 13, 12), ვმობს მოციქული. უჩინო იქმნა ღამე ცოდვისა «Ночь прошла, а день приблизился к нам (Рим. 13, 12), восклицает апостол. Рассеялась ночь греха...».

Древнегрузинский перевод издается впервые. Грузинская гомилия ожидает своего исследователя, как и вопрос о принадлежности ее Иоанну Солунскому.

XXI. С. 247—263 დამასკ.

Johannes Damascenus. In natiuitatem Domini. CPG 8067; ВНГ 1912

inc.: რაჟამს ზაფხული მოიწიოს, ყოვლისა სოფლისა ნიცთნი კუალად განახლებად მოიქცევიან «Когда приходит лето, то все вещество мира вновь устремляется к обновлению»

Древнегрузинский перевод, принадлежащий прп. Георгию Святогорцу, издается впервые. К сведениям о проповеди⁴² добавим, что ее греческий оригинал издан критически Бонифацием Коттером⁴³ в 1981 г.

⁴⁰ Меликишвили 2010а. С. 18, 34.

⁴¹ Esbroeck 1985. P. 33—59.

⁴² Меликишвили 2010а. С. 19, 35.

XXII. С. 264–281 დამასკ. 1

Johannes Damascenus. Tractatus de theologia et de natiuitate D. n. J. Ch. CPG 8098; ВНГ —

inc.: დასაბამად იყო სიტყუაჲ (Ин. 1, 1). სახარებოსებერ ჳმა ვყო მეცა დღეს «В начале было слово (Ин. 1, 1). Воскликну и я сегодня по подобию Евангелия»

Древнегрузинский перевод, принадлежащий Ефрему Мцире, издается впервые. Текст не известен на греческом языке⁴⁴.

XXIII. С. 282–294 ისააკო

Adespotum. In natiuitatem Christi. CPG —; ВНГ —

inc.: ხოლო იოსებ აგრძნა რაჲ მიდგომილებაჲ მისი, შეუძნდა სა-
ქმე იგო «Когда же Иосиф узнал о ее непраздности, то это смутило его»

Несомненно, этот древнегрузинский текст, ранее не изданный и не известный на греческом языке, должен быть подвергнут патрологами внимательному анализу. В единственной рукописи XV в. (A-382) автор гомилии не указывается, при этом она именуется как სხუა ჴობისავე საჯოთხაჲო «другое чтение также на Рождество». Несколько путанные объяснения, которые приводятся во введении⁴⁵, о связи данного текста с именем прп. Иоанна Дамаскина входят в противоречие с информацией, помещенной в совершенно неожиданном месте — в списке сокращений, принятом в словаре⁴⁶, где сочинение обозначается именем «Исаака»; в скобках отмечается, что это «условный автор для этой проповеди, находящейся в данной рукописи» (A-382)...

⁴³ *Johannes von Damaskos. Die Schriften des Johannes von Damaskos.*Bd. 4. Liber de haeresibus. Opera polemica / Ed. V. Kotter. В. — New York, 1981. S. 305–347 (PTS 22).

⁴⁴ Преподаватель МДА Е. В. Ткачев осуществил коллацию текста по рукописям A-182, Jer. 23, Jer. 38, Кутаиси 5 и русский перевод гомилии, который готовится к публикации.

⁴⁵ Меликишвили 2010. С. 20, 35–36.

⁴⁶ Там же. С. 296.

Приложение А

СРГ	Текст сборника
—	III, V, XII(р), XIII, XXIII
2270	I
2913	II
3010.38	IVa, IVb, IVc, IVd
3186	VII
3194	VIa, VIb
4334	IX, XII(р)
4657	X
4753	см. 7899a (VIII)
5175.12	XI
5519	XVI, XVII
5800	XVIIIa, XVIIIb
6125	XIV
6126	XV
7017	XIX
7899a (<i>olim</i> 4753)	VIII
7931	XX
8067	XXI
8098	XXII

Приложение Б

ВНГ	Текст сборника
—	III, V, XII(?), XIII, XIX, XX, XXII, XXIII
635nb	XVI, XVII
847i	XI
1129	XVIIIa, XVIIIb
1654	VII
1892	IX, XII(?)
1901	XIV
1902	XV
1904	I
1911	X
1912	XXI
1914	VIII
1915	VIa, VIb
1921	IVa, IVb, IVc, IVd
1922	II

Приложение В

Incipitariusum (указатель начальных слов)

- აწ მოსლვასა მას უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტემსსა შობისათჳს XVI
- აჰა ესერა, მოახლებულ არს დღესასწაული, ყოველთა დღესასწაულთა უმეტეს, პატიოსანი და ზარისაღსაჯდელი XIII
- ბრწყინვალე არს კრებაჲ ესე დღენდელისა ამის დღესასწაულისაჲ და ზოგადსა ცხორებასა კაცთანათესავისასა მოასწავებს XIV
- ბრწყინვალე არს ჩუენდა და დიდებულ კრებაჲ ესე დღენდელისა ამის დღესასწაულისაჲ, ბრწყინვალე ამისთვის... XV
- დასაბამად იყო სიტყუად (Ин. 1, 1). სახარებისაებრ ჳმა ვყო მეცა დღეს XXII
- დაჰბერეთ ახლისთვის თავთა ნესტუთა (Пс. 80, 4), იტყვს დავით VIb
- დაჰბერეთ ახლისთვის თავთა ნესტუთა (Пс. 80, 4), იტყვს მგალობელთნთავარი დავით VIa
- ესე უოველი აღესრულა ჩუენისა მოხედვისათჳს XVII
- ვითარ კეთილ არს შედგომად კეთილისაჲ VII
- ვიცნი ფასისმოყუარედაგან ვაჰარნი, რომელნი მრავალგზის ღუასა შევიდიან XIX
- თანანადებისა ჩუენისა წიგნი დღეს იქადაგების შორის ერსა XI
- მრავალ არიან და აურაცხელ ქრისტეანეთა ღმრთისმოყუარენი კრებანი VIII
- პირველ ამისსა გამოუჩინებელ იყო და შემდგომად მცირედთა წელთა გამოცხადნა X
- რამეთუ გამოჩნდა ღმერთი, კაცთა შორის ჳორციელად შობილი IVc
- რაჟამს ზაფხული მოიწიოს, ყოვლისა სოფლისა ნიცთნი კუალად განახლებად მოიქცევიან XXI
- რომელთა-იგი ძუელ სადმე მამათმთავარნი მოასწავებდეს, წინაღსწარმეტყუელნიწინაღსწარქადაგებდეს XII

- საიდუმლოსა უცხოთა და დიდებულთა ვხედავ I
- საყუარელნო, პირველითაგანვე მამათმთავარნი და წინადასწარმეტყუელნი ქადაგებდეს IX
- ქალწულისა კრება დღეს მიუწესს ენასა ჩუენსა XVIIIa
- ქალწულისა კრება დღეს, ძმანო, ენასა ჩემსა შესხმად მიუწესს XVIIIb
- ქრისტე იშვების, ადიდებდით; ქრისტე ზეცით მოვალს, მიეგებოდეთ IVd
- ქრისტე იშვების, ადიდებდით; ქრისტე ზეცით, მიეგებოდეთ IVe
- ქრისტე იშვების, უგალობდეთ; ქრისტე ზეცით გარდამოვალს, მივეგებოდით IVa
- ქრისტე იშვების, უგალობდით; ქრისტესა ზეცით მიეგებოდეთ IVb
- ქრისტეს შობად თვისი იგი და პირველი და დაუსაბამოსა მის მისისა ღმრთეებისად დუმლითპატივ-იცემებოდენ II
- ღამე წარკდა, ხოლო დღე მოგუეახლა (Рим. 13, 12), კმობს მოციქული. უჩინო იქმნა ღამე ცოდვისა XX
- ხოლო იოსებ აგრძნა რად მიდგომილებად მისი, შეუძნდა საქმე იგი XXIII
- ხოლო ჯორცთა შესხმა იგი მისა ესრეთ გურწმენინ III
- ჟ აჯუსებაო, დიდო და პატიოსანო და ყოვლისავე სოფლისა განმწმედელო V

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абуладзе 1944 — აბულაძე ი. «მრავალთავი» // ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე. 1944. 14. გვ. 279–288 [Абуладзе И. «Мравалтав» // Известия института языка, истории и материальной культуры. 1944. 14. С. 279–288].
- Гаприндашвили 2011 — გაფრინდაშვილი ხ. ილია აბულაძე (1901–1968). ანოტირებული ბიბლიოგრაფია. თბ., 2011. გვ. 31 (№ 24) [Гаприндашвили Х. Илия Абуладзе (1901–1968). Аннотированная библиография. Тб., 2011. С. 31 (№ 24)]

УЧЕНИЯ ОТЦОВ ЦЕРКВИ О ВОПЛОЩЕНИИ БОЖИЕМ

- Меликишвили 2010a — ეკლესიის მამათა სწავლებანი ღვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბ.: თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის გამომცემლობა, 2010 (ქართული ნათარგმნი ჰომილეთიკური ძეგლები 1). 332 გვ. [Учения отцов Церкви о Воплощении Божием / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нины Меликишвили. Тб., 2010 (Грузинские переводные гомилетические памятники 1)].
- Меликишвили 2010b — მელიქიშვილი დ. ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი. 1–2. თბ., 2010. [Меликишвили Д. Древнегрузинско-древнегреческий лексикон философско-богословской терминологии. Т. 1–2. Тб., 2010.]
- Меликишვილი 2015 — იოანე ოქროპირი. «მარგალიტი». ჰომილიათა კრებული. / ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, რედაქტორი ედიშერ ჭელიძე. თბ.: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2015 (ქართული ნათარგმნი ჰომილეთიკური ძეგლები 2). [Иоанн Златоуст, свт. «Маргарит». Сборник гомилий / Подготовка текста к изданию, исследование и словарь Нины Меликишвили. Тб., 2015 (Грузинские переводные гомилетические памятники 2).]
- Esbroeck 1975 — *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10)
- Esbroeck 1985 — *Esbroeck M., van.* L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme latin en 551 // *ОСР.* 1985. Vol. 51. P. 33–59.
- Fedwick 1996 — *Fedwick P. J.* Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea, II. The homiliae morales, Hexameron, De litteris, with additional coverage of the letters. Part two: Editions, translations. Turnout, 1996 (CCSG).
- Leroy 1967 — *Leroy F. J.* L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes. V., 1967 (Studi e testi 247).

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2011/2012 И 2012/2013 УЧЕБНЫЕ ГОДЫ

УДК 378.225

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ ЗА 2011/2012 УЧЕБНЫЙ ГОД

В 2011/2012 учебном году в Московской духовной академии были успешно защищены 49 дипломных работ на очном отделении Семинарии, 21 магистерская диссертация на очном отделении Академии, 10 кандидатских диссертаций, 11 дипломных работ в секторе заочного обучения Академии.

В 2011/2012 учебном году защитили дипломные работы выпускники Семинарии:

1. БАБИЧ Василий по кафедре Библистики на тему: «Обзор мессеианских мест книги пророка Исаии»;
2. БАЛАН Николай по кафедре Библистики на тему: «Проблема атрибуции пастырских посланий св. ап. Павла и ее разрешение с точки зрения православной библистики»;
3. БОГАТЫРЕВ Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственный компонент в наследии святейшего патриарха Тихона»;
4. БОЙЧУН Андрей по кафедре Филологии на тему: «Перевод произведений св. Андрея Критского: “Слово VI на Обрезание Господа нашего Иисуса Христа и на св. Василия”, “Слово XV на Усекновение главы Иоанна Предтечи”»;

5. ВЕЙГО Кирилл по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Общецерковный суд в Русской Православной Церкви на современном этапе»;
6. ВЕСЕЛОВ Алексей, диак. по кафедре Богословия на тему: «Обзор практик приема западных христиан в Православной Церкви»;
7. ВИШНЯК Михаил по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод “Слов огласительных” (6, 9, 14, 15, 19) прп. Симеона Нового Богослова»;
8. ГРИБОВ Алексей по кафедре Филологии на тему: «Образ св. Дмитрия Донского в отечественной историографии»;
9. ЕРМОГЕН (Сыров), иерод. по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Попечение Русской Православной Церкви об инвалидах, бездомных и престарелых»;
10. ЗВЕРОБОЕВ Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Современные молодежные субкультуры деструктивного характера как объект миссионерско-реабилитационной деятельности Русской Православной Церкви»;
11. ИВАНИК Виктор по кафедре Филологии на тему: «Общий обзор терминологии чинопоследования таинства Крещения»;
12. КАЗАНЦЕВ Виталий по кафедре Библистики на тему: «Учение об оправдании верой в Послании св. ап. Павла к Римлянам»;
13. КОВАЛЬЧУК Георгий, диак. по кафедре Богословия на тему: «Перевод книги свящ. Даниила Бенга “Методология научных исследований в истории богословия”»;
14. КОТЕМАКА Алексей по кафедре Богословия на тему: «Тема адских мучений в творениях восточных святых отцов»;
15. КОЧЕГАРОВ Иоанн, диак. по кафедре Богословия на тему: «Пастырская деятельность митр. Антония (Храповицкого) и его учение о пастырском служении»;
16. КУРЗАКОВ Олег, диак. по кафедре Богословия на тему: «Опыт построения религиозной историософии в трудах Л. П. Карсавина»;

17. ЛАПКИН Федор по кафедре Филологии на тему: «Перевод 30 глав первой книги трактата Исидора Севильского “De fide catholica contra Iudaeos”»;
18. МАКСИМОВ Илья, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Деятельность православного духовенства в Государственной думе 1906–1917»;
19. МАЛЮТА Евгений по кафедре Филологии на тему: «Перевод произведения свт. Григория Турского “О славе исповедников” (De gloria confessorum)»;
20. МИТРОФАНОВ Сергей, иерей по кафедре Библистики на тему: «Евфимий Зигабен как экзегет Евангелия от Иоанна»;
21. МИХАЙЛЕВИЧ Александр по кафедре Библистики на тему: «Сравнительный анализ христологических гимнов в посланиях св. ап. Павла к Ефесянам, Филиппийцам и Колоссянам»;
22. МИХАЙЛОВ Георгий, диак. по кафедре Богословия на тему: «Роль религии в социальной философии Жака Маритена»;
23. НЕДОСЕКИН Иван по кафедре Филологии на тему: «Перевод нравственных слов прп. Симеона Нового Богослова. Слова 11–15»;
24. НОВИЦКИЙ Александр по кафедре Богословия на тему: «Обзор учения о Святом Духе со времен мужей апостольских до свт. Григория Богослова»;
25. ОСОКИН Сергей по кафедре Церковной истории на тему: «Проповедничество священноисповедника Сергея Правдолюбова»;
26. ПАВЛОВ Георгий по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод третьей книги трактата блж. Августина “Против Пармениана”»;
27. ПОХИЛА Сергей, иерей по кафедре Библистики на тему: «Евангельское учение о пастырском служении»;
28. САЧУК Александр по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Митр. Рижский Леонид (Поляков): жизнь и деятельность»;
29. СЕБЕЛЕВ Алексей, иерей по кафедре Библистики на тему: «Учение Четвероевангелия о любви в святоотеческом экзегетическом наследии»;

30. СЕВЕРИН Илья по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический подход св. Феофана Затворника на примере его толкования на 2 послание ап. Павла к Коринфянам»;
31. СЕКРИЙ Андрей по кафедре Филологии на тему: «Перевод книги архим. Иоаникие Балан “Святые чудотворные иконы в Румынии”»;
32. СЕМЕНОВ Иннокентий по кафедре Библистики на тему: «Экзегетические исследования по Страстной Седмице русских библистов-богословов первой половины XIX в.»;
33. СЕМЕНЮК Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Сщмч. Серафим (Чичагов) и его гомилетическое наследие (1893–1909)»;
34. СИМОНОВ Дмитрий по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический анализ первой главы книги Бытия»;
35. СМАГЛО Сергей по кафедре Библистики на тему: «Учение ап. Павла о новой жизни во Христе»;
36. СОРОКИН Александр по кафедре Церковной истории на тему: «История Псковской семинарии»;
37. СПИРОВ Денис по кафедре Библистики на тему: «Евангельское учение о Царствии Божиим в притчах Христовых»;
38. ТАРАСЕНКО Андрей по кафедре Филологии на тему: «Проповеди митр. Петра Равенского как экзегетической и аскетической мысли: перевод и комментарии»;
39. ТАРАСОВ Павел по кафедре Библистики на тему: «Евангельское учение о сорокадневном искушении Иисуса Христа в пустыне диаволом по творениям церковных библистов конца XIX — начала XX вв.»;
40. ТАРАСОВ Сергей по кафедре Библистики на тему: «Экзегетический разбор событий Страстной Пятницы по трудам современных проповедников»;
41. ТВОРОГОВ Сергей, иерей по кафедре Богословия на тему: «Антропологические воззрения Б. П. Вышеславцева»;

42. ТУРЬЯНОВ Евгений по кафедре Филологии на тему: «Перевод и анализ сочинения свт. Григория Нисского: “In illud: Tunc et Ipse Filius” (На слова: “Тогда и Сам Сын...” — 1 Кор. 15, 28)»;
43. ФЕДОРОВСКИЙ Алексей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Попечение Русской Православной Церкви об инвалидах, бездомных и престарелых»;
44. ХМЕЛЕЦКИЙ Николай по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза Четвероевангелия в гомилетическом наследии свт. Филарета Московского по периоду: от начала общественного служения Господа Иисуса Христа до второй Пасхи»;
45. ШАЛЬЧОНАС Алексей по кафедре Филологии на тему: «Словесные символы Божией Матери в славяно-византийской гимнографии»;
46. ЦЕЛОКОВ Николай по кафедре Филологии на тему: «Перевод фрагментов III тома “Патрологии” С. Пападопулоса».

В 2011/2012 учебном году защитили дипломные работы выпускники Семинарии прошлых лет:

1. НОВАК Вячеслав, иерей по кафедре Библистики на тему: «Христианское осмысление психобиологического сходства человека и примата»;
2. ПТИЦЫН Алексей по кафедре Богословия на тему: «Образ ислама и мусульман в православной агиографии»;
3. СЕМЕНЮК Василий по кафедре Библистики на тему: «Евангелие от Луки в трудах Н. Н. Глубоковского».

В 2011/2012 учебном году магистерские диссертации защитили выпускники Академии:

1. ГОЛОВАНЬ Андрей по кафедре Церковной истории на тему: «Русское православное духовенство Германии в XIX в.»;
2. ГОРБУНОВ Сергей (Выпускник МДА СЗО 2011 г.) по кафедре Библистики на тему: «Опыт применения методов прикладной филологии в библистике на примере проблемы атрибуции Послания к Евреям»;

3. ПЮРГИНОСКИ Николче, диак. (выпускник МДА 2007 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Комплекс славянских гимнографических произведений в начальный период истории славянского богослужения византийского обряда»;
4. ЗОРИН Виталий, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «Вклад Казанской Духовной Академии в просвещение Удмуртского края»;
5. ЙОИЧ Данило по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Православное епископское собрание в Германии (каноническая проблематика, структура, статус и задача)»;
6. КАЗАРИНОВ Сергей по кафедре Библистики на тему: «Мессиянские стихи 21-го псалма (2, 7 и 17): святоотеческая экзегеза греческих отцов и научная интерпретация»;
7. КАЗИНОВ Василий по кафедре Библистики на тему: «Критический анализ теорий атрибуции “двустеро-павловых” посланий на материале англоязычных исследований XX — начала XXI вв.»;
8. КАССИАН (Плоский), иерод. по кафедре Богословия на тему: «Нравственно-аскетические воззрения прп. Максима Грека»;
9. КОНЮХОВ Михаил, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Брак и целибат священнослужителей Православной Церкви»;
10. КОРНИЛИЙ (Зайцев), иерод. по кафедре Богословия на тему: «Тема дружбы в церковной письменности»;
11. ЛИЗГУНОВ Павел, иерей по кафедре Богословия на тему: «Аскетические воззрения прп. Ипатия Руфинианского по труду монаха Калининника “Жизнь Ипатия”»;
12. МЕНЯЙЛОВ Илья по кафедре Церковной истории на тему: «Источниковедческий обзор трудов еп. Бориса (Плотникова)»;
13. МИХАЛЬЦОВ Николай по кафедре Богословия на тему: «Философско-богословская терминология прп. Иоанна Дамаскина: традиции и новации»;
14. МОРОЗОВ Михаил по кафедре Богословия на тему: «Учение о пастырском служении»;

15. ПИКОВ Алексей, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности эпохи в гомилетическом наследии архим. Иоанна (Крестьянкина)»;
16. ПОПОВ Вадим по кафедре Богословия на тему: «Сравнительный анализ учения о молитве свт. Феофана Затворника и свт. Игнатия (Брянчанинова)»;
17. РЕВА Константин по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Проблема согласования богослужебной практики с нормами действующего Типикона в Русской Православной Церкви в XX в.»;
18. САДОВНИЧИЙ Алексей по кафедре Богословия на тему: «Отражение сотериологических взглядов свт. Феофана Затворника в его научно-богословских, пастырских и аскетических творениях»;
19. ТОДИЕВ Александр, диак. по кафедре Библистики на тему: «Субботство народа Божия (Евр. 3, 7 — 4, 13): опыт экзегетического анализа»;
20. ФЕОКТИСТ (Игумнов), иером. по кафедре Библистики на тему: «Учение о боговедении в книгах прорр. Осии и Иезекииля».
21. ЮСУПОВ Алексей, иерей по кафедре Библистики на тему: «Переводческая деятельность сотрудников Пекинской Духовной Миссии в XVIII — начале XX вв.»;

В 2011/2012 учебном году защитили дипломные работы выпускники Академии по СЗО:

1. БАРАШКОВ Алексей, иерей по кафедре Богословия на тему: «Духовно-нравственное совершенство христианина в этических воззрениях свт. Владимира (Богоявленского), митр. Киевского»;
2. БЛИНОВ Игорь, иерей по кафедре Богословия на тему: «Паллиативная помощь в медицине и пастырское служение»;
3. ВАРНАШОВ Валерий, иерей (выпускник МДА СЗО 2010 г.) по кафедре Библистики на тему: «Толкование Пятикнижия свт. Кириллом Александрийским»;

4. ИОНА (Займовский), игум. (выпускник МДА СЗО 2005 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Попечение об алкоголе — и наркозависимых в практике социального служения Православной Церкви»;
5. КУПЦОВ Сергей, прот. (выпускник МДА СЗО 2009 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храмы Пушкинского района XVII в. (история, архитектура, святыни)»;
6. ЛЕОНИД (Толмачов), иером. (выпускник МДА СЗО 2011 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре»;
7. НИКОДИМ (Полушкин), иером. по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Входные молитвы в русской литургической традиции по Службникам XVI—XVII вв.»;
8. САМОЙЛОВ Дмитрий, прот. (выпускник МДА СЗО 2011 г.) по кафедре Филологии на тему: «Русская церковно-историческая терминология: опыт классификации»;
9. СЕВАСТИАН (Осокин), еп. Карагандинский и Шадринский (выпускник МДА СЗО 2009 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Путь современного человека ко Христу»;
10. ФЕОДОСИЙ (Поддубоцкий), иером. (выпускник МДА СЗО 2011 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Католический прозелитизм на канонической территории РПЦ в конце XX — начале XXI вв.»;
11. ШАРАПОВ Вадим по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храм Спаса Преображения, что в Спасской слободе г. Москвы, история, архитектура, святыни».

В 2011/2012 учебном году кандидатские

диссертации защитили выпускники Академии:

1. ВИШНЕВСКИЙ Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Церковно-государственные отношения при Святейшем Патриархе Пимене по материалам ГАРФ»;

2. ВYДРИН Андрей, иерей по кафедре Библистики на тему: «Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии во 2 Пар. 29–32»;
3. ДОМУСЧИ Стефан, иерей по кафедре Богословия на тему: «Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции»;
4. ИАННУАРИЙ (Недачин), игум. (выпускник МДА СЗО 2007 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «Священнослужители Смоленской епархии, пострадавшие в 1918 г.»;
5. КНУТОВ Алексей, иерей (выпускник МДА 2011 г.) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Юридический анализ структуры Номоканона XIV титулов в контексте систематизации церковного права Византии»;
6. МАЛЕВИЧ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «История Православной миссии в Индии»;
7. ПЕРВУШИН Георгий, иерей (выпускник МДА СЗО 2011 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «История Иоанно-Предтеченского монастыря города Москвы с 1868 по 2010 гг.»;
8. ТРЕТЬЯКОВ Сергей, иерей (выпускник МДА 2009 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «Валаамское старчество в XX в. (1900–1940 гг.): история жизни подвижников и их духовное наследие»;
9. УЛАНОВ Михаил, иерей (выпускник МДА 2008 г.) по кафедре Богословия на тему: «“Спор факультетов” И. Канта (Богословского с Философским). Историко-богословский анализ»;
10. ШИТИХИН Павел (выпускник МДА СЗО 2008 г.) по кафедре Богословия на тему: «Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева».

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ
ЗА 2012/2013 УЧЕБНЫЙ ГОД

В 2012/2013 учебном году в Московской духовной академии были защищены 54 дипломные работы на очном отделении Семинарии, 28 магистерских диссертаций на очном отделении Академии, 2 кандидатские диссертации, 12 дипломных работ в секторе заочного обучения Семинарии, 7 дипломных работ в секторе заочного обучения Академии.

*В 2012/2013 учебном году защитили
дипломные работы выпускники Семинарии:*

1. БАЛАБУХ Артемий по кафедре Филологии на тему: «Слово о Законе и благодати» свт. Илариона, митр. Киевского, в отечественной историко-филологической науке»;
2. БЕЙКО Кирилл по кафедре Богословия на тему: «Учение свт. Иоанна Златоуста о монашестве»;
3. БОБРОВ Василий по кафедре Богословия на тему: «Понятие бесстрастия в произведениях Климента Александрийского»;
4. БОГУТА Анатолий по кафедре Филологии на тему: «Перевод полемико-богословских фрагментов свт. Ефрема Антиохийского»;
5. БРАГИН Владимир по кафедре Церковной истории на тему: «Русские святые периода Смуты»;
6. БРИЛЕНКОВ Александр, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «Сщмч. Антоний Быстров (1856–1931 гг.), архиеп. Архангельский и Холмогорский: жизнь, пастырское служение, канонизация»;
7. БУРЛАКА Андрей по кафедре Богословия на тему: «Богословский анализ работы еп. Василия (Родзянко) “Теория распада Вселенной и вера Отцов”»;
8. БЫКОВ Константин по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Канонический анализ понятия “Поместный собор”»;
9. ВЕСЕЛОВ Евгений, иерей по кафедре Богословия на тему: «Эсхатология баптизма»;

10. ВОРОБЬЕВ Кирилл по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Современная традиция богослужения седмичных дней Великой четырёхдесятницы в свете средневековых уставов»;
11. ГЕЛЮТА Виктор по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Деятельность иностранных миссионеров в Китае в 60-х гг. XIX в. и тяньцзиньская резня 1870 г.: проблема антифоринизма»;
12. ГОЛОВАНОВ Николай, диак. по кафедре Богословия на тему: «Система образования в средневековой Европе»;
13. ДАНИЛЕНКО Стефан, иерей по кафедре Богословия на тему: «Жизнь и деятельность Даниила Андреева»;
14. ДАНИЛОВ Антон по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Гомилетическое расширение миссионерского богослужения»;
15. ДЕНИСЮК Сергей по кафедре Богословия на тему: «Святые отцы и церковные писатели II–V вв. об астрологии»;
16. ДОБРОМЫСЛОВ Никита по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Соотношение гражданских и церковных препятствий к браку на современном этапе»;
17. ЕРЕМИН Александр, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «Состояние и реформа духовного образования по отзывам епархиальных архиереев и материалам Предсоборного Присутствия»;
18. ЕФИМОВ Евгений по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод с английского языка сочинения Н. Констаса “Mark Eugenikos (св. Марк Ефесский)”»;
19. ЗАЙЧИКОВ Евгений по кафедре Богословия на тему: «Основные положения нравственно-аскетического учения свт. Григория Нисского по его аскетическим творениям»;
20. ЗОЛОТОВ Сергей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Гомилетическое наследие сщмч. Сергия Мечёва»;
21. ЗУЕВ Вадим по кафедре Церковной истории на тему: «Митр. Антоний (Мельников): жизнь и деятельность»;

22. КАРАПЕТЯН Александр по кафедре Филологии на тему: «Перевод шестой книги толкований на книгу Иова (*moralia*) свт. Григория Великого»;
23. КАССИАН (Якушев), иерод. (выпускник МДС 2012 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «Традиции монашеского делания в Русской Православной Церкви на рубеже XV—XVI вв.»;
24. КЛИНЦОВ Иван по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Гомилетическое наследие еп. Гедеона (Криновского)»;
25. КОВАЛЬЧУК Василий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Высшее управление Румынской Православной Церкви»;
26. КРИВОШЕИН Глеб по кафедре Богословия на тему: «Феномен смерти в контексте православной биоэтики и современной науки»;
27. КРИЗИНА Василий по кафедре Филологии на тему: «Церковно-историческая лексика в пособии прот. Владислава Цыпина “История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды” (материалы словника для студентов-иностранцев)»;
28. КУЗНЕЦОВ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «Митр. Макарий (Невский) Московский и Коломенский: деятельность в Алтайской Духовной Миссии»;
29. КУИМОВ Максим по кафедре Библистики на тему: «Значение понятия “Израиль” (Рим. 9—11) в контексте богословия послания к Римлянам»;
30. КУРЛАНОВ Вадим по кафедре Библистики на тему: «Экзегеза по Четвероевангелию в гомилетическом наследии свт. Игнатия (Брянчанинова)»;
31. МЕДВЕДЕВ Илья по кафедре Филологии на тему: «История переводов Священного Писания и богослужебных последований на удмуртский язык на современном этапе»;
32. МЕНЬШИКОВ Михаил по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Диптихи в русских печатных служебниках с XVII по XX в.»;

33. МИРОНОВ Владимир, иерей по кафедре Богословия на тему: «Исполнение христианином евангельских заповедей (по трудам свт. Игнатия Брянчанинова)»;
34. МИХАИЛ (Колпаков), монах по кафедре Богословия на тему: «Монах Иосиф Исихаст и его аскетическое учение»;
35. МОХОВ Кирилл по кафедре Церковной истории на тему: «Казанская явленная Чудотворная икона Божией Матери: история почитания (1579–1904 гг.)»;
36. НЕДОСЕКИН Константин по кафедре Богословия на тему: «Майстер Экхарт как представитель немецкого мистического направления»;
37. НИКИФОРОВ Василий, диак. по кафедре Библистики на тему: «Анализ экзегезы свт. Феофана Затворника на примере его толкования послания ап. Павла к Галатам»;
38. ОБОСКАЛОВ Артемий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Жизнеописание и миссионерские труды сщмч. Аркадия (Гаряева)»;
39. ПОПКОВ Алексей по кафедре Церковной истории на тему: «Воскресенский собор города Шуя в XX в.»;
40. ПОХИЛА Александр, иерей по кафедре Библистики на тему: «Экзегезис Евангелия от Марка в гомилиях современных русских проповедников»;
41. РУНОВ Александр, иерей по кафедре Библистики на тему: «Богословско-экзегетический анализ толкования свт. Феофана Затворника на примере 1-го послания ап. Павла к Коринфянам»;
42. САМСОНОВ Димитрий, диак. по кафедре Богословия на тему: «Категория страдания в творчестве К. С. Льюиса»;
43. САФРОНОВ Василий, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «Историография изучения жития прп. Сергия Радонежского»;
44. СВИНИН Александр, диак. по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственные воззрения свт. Луки, архиеп. Симферопольского и Крымского»;

45. СЕМЕНЮК Сергей по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственные воззрения свт. Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического»;
46. СЕРПЕНИНОВ Валентин по кафедре Церковной истории на тему: «История Свято-Духова скита Свято-Успенской Почаевской Лавры»;
47. СИЛАНТЬЕВ Илья по кафедре Филологии на тему: «Перевод толкования на Апокалипсис Викторина, еп. Петавского»;
48. СУДАКОВ Марк по кафедре Филологии на тему: «Комментированный перевод произведений патриарха Николая Мистика по поводу четвертого брака императора Льва VI»;
49. ТИМОФЕЕВ Алексей, диак. по кафедре Богословия на тему: «Начало понтификата Бенедикта XVI»;
50. ФАЛЕЕВ Игорь по кафедре Богословия на тему: «Проблема профессионального призвания в православном богословии и генетическая обусловленность способностей»;
51. ФЕДОРОВ Михаил по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссия в Вконтакте как пример социальной сети Интернета: христианско-нравственные аспекты, перспективы, недостатки»;
52. ЦЕЛИЩЕВ Павел, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «История Казанского Головинского общежительного женского монастыря г. Москвы»;
53. ЧАБАН Игорь, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности церковного искусства в произведении: “Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию во второй половине XVII в., описанное его сыном Павлом Алеппским”»;
54. ШАМИН Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Нравственно-аксиологический смысл толкований на Евангелие от Марка в трудах сщмч. Григория (Лебедева)».

*В 2012/2013 учебном году защитили дипломные
работы выпускники Семинарии по СЗО:*

1. АВГУСТИН (Иванов), иером. по кафедре Богословия на тему: «Богословские трактаты К. С. Льюиса»;
2. ВОРОНЦОВ Максим, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Богословско-мировоззренческий аспект предмета “Основы православной культуры” (на примере учебника протод. Андрея Кураева из курса ОРКСЭ)»;
3. ГРИГОРИЙ (Паламаренко), иером. по кафедре Церковной истории на тему: «Спасо-Вифанский монастырь и Вифанская Духовная семинария в годы возглавления Московской епархии свт. Филаретом (1821–1867 гг.)»;
4. ДЕНИСОВ Дионисий по кафедре Церковной истории на тему: «Еп. Костромской и Галичский Виссарион (Нечаев) (1823–1905 гг.): жизнеописание и богословское наследие»;
5. КОРНИЛИЙ (Гапоненко), иером. по кафедре Церковной истории на тему: «Архиерейское служение и научные труды митр. Антония (Мельникова)»;
6. КУРЕНКОВ Николай, иерей по кафедре Филологии на тему: «Образы покаяния в канонах на повечерии Октоиха»;
7. ЛАЗУКИН Константин, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Воспитание духовных потребностей в человеке по учению прп. Паисия Афонского»;
8. ЛИЦЕНЮК Николай, диак. по кафедре Церковной истории на тему: «П. С. Казанский: жизнь, личность, произведения»;
9. МЕЛЬНИК Виктор, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «Православный Восток в “Мнениях и отзывах” свт. Филарета Московского»;
10. СЕРАФИМ (Шарапов), иерод. по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Собор Рождества Пресвятой Богородицы Саввино-Сторожевского ставропигиального мужского монастыря г. Звенигород»;

11. СТЕНЕЧКИН Андрей, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «История христианства в Дагестане»;
12. ФЕДОРОВ Иоанн, иерей по кафедре Церковной истории на тему: «История Артемоновской и Гребневской церквей села Одинцово в XVII–XX вв.».

*В 2012/2013 учебном году магистерские
диссертации защитили выпускники Академии:*

1. АБРОСКИН Максим по кафедре Богословия на тему: «Сектоведческая тематика в Русской Православной Церкви за границей в 1920–2010 гг.»;
2. АЛЁШКОВ Владимир по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему «Кресты и иконы Спасителя в русском медном художественном литье»;
3. АПОЛЛИНАРИЙ (Панин), иером. по кафедре Церковной истории на тему: «Община верующих при Иверской часовне в 1917–1922 гг.»;
4. АФАНАСИЙ (Иванов), иерод. по кафедре Филологии на тему: «Великопостные проповеди свт. Иннокентия Херсонского и Таврического: тематика, проблематика и язык»;
5. БОРОДИНОВ Роман, иерей по кафедре Богословия на тему: «Религиозные взгляды Елены Уайт»;
6. БРОВКО Виталий по кафедре Богословия на тему: «Критика гуманистических педагогических систем в свете взглядов свт. Феофана Затворника на воспитание»;
7. ВРАНИЧ Немани по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Свт. Иоанн (Максимович), архиеп. Шанхайский и Сан-Францисский и его пастырская деятельность»;
8. ГРОЗОВ Максим по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Предпосылки возрождения Православной миссии в Китае»;
9. ГУРДЯЕВ Сергей, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Чины приема сектантов в РПЦ в контексте государственной политики и церковной миссии»;

10. ДЕЕВ Виктор по кафедре Филологии на тему: «Проповеди, слова, почтения сщмч. Владимира (Богоявленского): тематика и проблематика»;
11. ЕФРЕМОВ Евгений по кафедре Библистики на тему: «Центральные темы в Посланиях ап. Павла с точки зрения Альберта Швейцера и Н. Н. Глубоковского на примере “Мистики ап. Павла” и “Благовестия св. ап. Павла по его происхождению и существу”»;
12. ЖУЧКОВ Александр по кафедре Церковной истории на тему: «Церковная и общественная жизнь приходов на территории современного Борского благочиния Нижегородской епархии во второй половине XIX — первой половине XX вв.»;
13. КОВАЛЕВ Артемий, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Приходское управление в Русской Православной Церкви»;
14. КРИСТЕВ Иоанн, иерей по кафедре Библистики на тему: «Брак как метафора Завета в книгах ветхозаветных пророков»;
15. ЛИПОВЕЦКИЙ Павел по кафедре Церковной истории на тему: «Революционные события 1905 г. и их освещение в русской церковной прессе»;
16. ЛУКЪЯНОВ Илья, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему «Памятники церковного искусства и святости Высоко-Петровского монастыря»;
17. МАКСИМИШИНЕЦ Василий по кафедре Филологии на тему: «“Сокровище” митр. Дамаскина Студита как памятник аскетической письменности»;
18. МАЛКОВ Иоанн, иерей по кафедре Богословия на тему: «История, вероучение и религиозная практика секты “Слово Жизни”»;
19. МАЛЬЦЕВ Николай, иерей по кафедре Богословия на тему: «Богословский анализ вероучения секты “Новоапостольская церковь”»;
20. МОРОЗОВ Александр, иерей, по кафедре Библистики на тему: «Понятие *υιοθεσία* (усыновление) в 8 главе послания св. ап. Павла к Римлянам: культурно-исторический контекст и богословско-экзегетический анализ»;

21. МУРИЛКИН Павел по кафедре Богословия на тему: «Жизнь пророка Моисея по толкованиям святых отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.»;
22. ОВСЯННИКОВ Николай, иерей по кафедре Филологии на тему: «Гомилетическое наследие еп. Серафима Полтавского и Кременчугского (Шарапова)»;
23. СЕМЕНОВ Арсений по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-философские мотивы в труде В. В. Розанова “Около церковных стен”»;
24. СТЕПАНЕНКОВ Дмитрий по кафедре Богословия на тему: «Хилиастические воззрения у христианских авторов II–IV вв.»;
25. ТРЕГУБОВ Андрей, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «“Монашеские уставы” игум. Серафима (Кузнецова) для мужских обителей и их источники»;
26. ЧЕРЕП Виталий по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учение о пастырстве по трудам свт. Феофана (Говорова)»;
27. ШАБЛЕВСКИЙ Николай по кафедре Библистики на тему: «Катены Проккопия Газского на книгу Екклесиаст»;
28. ШИНОВ Григорий, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Художественно-изобразительное искусство книги, на примере отечественных памятниках церковной письменности XIV–XVII вв.».

В 2012/2013 учебном году защитили дипломные работы выпускники Академии по СЗО:

1. ДИОДОР (Исаев), еп. Мелекесский и Чердаклинский по кафедре Церковной истории на тему: «Свято-Троицкий кафедральный собор г. Симбирска — как народный храм в память победы русского оружия и Симбирского ополчения в Отечественной войне 1812 г.»;
2. ДУБЛЯЖЕНКО Артемий, иерей по кафедре Библистики на тему: «Изъяснение основных моментов Нагорной проповеди в Октоихе на церковнославянском языке»;

ЗА 2012/2013 УЧЕБНЫЙ ГОД

3. НАГАЙЦЕВ Игорь, иерей по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «К вопросу о церковной автокефалии. Кано-ническая проблематика»;
4. СЕРАФИМ (Остроумов), игум. по кафедре Богословия на тему: «Сравнение учения о страстях прп. аввы Доротея, прп. Иоанна Лествичника и прп. Максима Исповедника»;
5. СЕРГИЙ (Барабанов), иером. по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Фрески церкви Спаса на Городу г. Ярославля»;
6. ШМИДТ Иван по кафедре Богословия на тему: «История секты “Церковь Бога”»;
7. ЦЕЛКУНОВ Василий по кафедре Церковно-практических дис-циплин на тему: «Становление института военного духовенства в России в конце XX — начале XXI вв.».

*В 2012/2013 учебном году защитили
кандидатские диссертации:*

1. ИОАНН (Рубин), игум. (выпускник МДА СЗО 2004 г.) по ка-федре Церковно-практических дисциплин на тему: «Никола-Угреш-ский монастырь. Опыт церковно-археологического исследования»;
2. ЛАПТЕВ Константин, протод. (выпускник МДА СЗО 2003 г.) по кафедре Церковной истории на тему: «События русской истории в памятниках церковного зодчества».

ОТЧЕТ О КОНФЕРЕНЦИИ “JOHN CHRYSOSTOM AND SEVERIAN OF GABALA. HOMILISTS, EXEGETES AND THEOLOGIAN”

УДК 82-95 (276)

7–9 ноября 2016 г. во фламандском городе Лувен в Бельгии состоялась международная конференция, посвященная гомилетическим, экзегетическим и богословским трудам свт. Иоанна Златоуста († 407) и Севериана Гавальского (ум. после 408).

Небольшой бельгийский городок Лувен имеет богатое патристическое прошлое. С XIX в. Лувенский университет издает несколько фундаментальных патристических и востоковедческих книжных серий и журналов, является одним из самых крупных европейских центров преподавания и исследования византийской и восточнохристианской литератур. Конференция была организована профессорами Лувенского университета Йоханом Леемансом (Johan Leemans), Геертом Роскамом (Geert Roskam) и Петером Ван Дэйном (Peter Van Deun) и объединила патрологов Старого и Нового Света вокруг наследия двух столичных византийских проповедников рубежа IV–V вв.: Константинопольского патриарха Иоанна и епископа сирийского городка Гавалы Севериана. Данное академическое событие вписывается в рамки более широкого исследовательского проекта, посвященного повествованиям о происхождении мира (космогонии) в греческой языческой и христианской литературах¹. За прошедшие несколько лет бельгийские ученые подготовили новые издания и комментарии

¹ “From Chaos to Order — the Creation of the World. New Views on the Reception of Platonic Cosmogony in Later Greek Thought, Pagan and Christian”, см. также URL:

древнегреческих космогонических текстов Плутарха и Прокла и заново проработали малоизученные святоотеческие сочинения, в которых также отражена проблематика сотворения мира (толкования на книгу Бытия свт. Иоанна Златоуста, Севериана Гавальского, Анастасия Синаита).

Языками конференции были английский и французский; после каждого сообщения ученая аудитория обсуждала основные положения докладов в оживленных дискуссиях. Среди слушателей конференции, участвовавших в обсуждениях, но не представивших доклады, были патрологи и литургисты Хольгер Вилладсен (Дания), Зюссе Энгберг (Дания), Димитриос Заганас (Бельгия), Мари-Эв Гейгер (Париж-Тюбинген), Сара Ван Пи (Бельгия) и организаторы конференции Йохан Лееманс, Геерт Роскам и Петер Ван Дейн.

В первый день конференции вступительный доклад (“John Chrysostom and Severian: Too Much Alike for Comfort”) прочитал профессор Гентского университета (Бельгия) Петер Ван Нуффелен (Peter Van Nuffelen), который представил с исторической точки зрения сообщения сохранившихся источников о трудных отношениях между Иоанном Златоустом и Северианом Гавальским, закончившиеся трагическим разрывом.

Следующий докладчик, г-жа Венди Майер (Wendy Mayer, “Severian of Gabala and John Chrysostom on Authority and Tradition: The Agency of Their Constantinopolitan Preaching in the Johannite Schism”), профессор Австралийского католического университета (Сидней), провела сравнительный анализ гомилетического материала двух проповедников с особым вниманием к тем местам, где оба оратора говорят о понятии власти над человеком, о власти слова, о манипуляции словом и о законности власти в человеческом обществе.

Профессор римского патристического института «Августинианум» Север Войку (*Sever Voicu*) дал обзор исследованиям наследия Севериана Гавальского на протяжении XX в., который был отмечен возрождением интереса к этому автору и выработкой надежных научных

http://www.kuleuven.be/research/excellence/arts_culture/vanriel.html (дата обращения 16.06.2017).

критериев для атрибуции Севериану сочинений, сохранившихся анонимно или под именем других авторов (“Severian of Gabala, Homilist and Exegete: a Century of Scholarship”). В качестве последнего достижения в исследовании наследия Севериана римский патролог объявил об открытии им в одном византийском догматическом флорилегии новых греческих фрагментов гомилий Севериана, в том числе одной, которая была ранее известна только в древнеармянском переводе².

Первый день конференции завершился сообщением госпожи доктора Кордулы Бандт (Cordula Bandt) о начале десятилетнего проекта, предполагающего критическое издание полного корпуса сочинений Севериана Гавальского при Берлинско-Бранденбургской академии наук (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Берлин, Германия). Это начинание призвано оживить схожий проект, анонсированный голландским патрологом Корнелием Датема в 1988 г., но, к сожалению, оставшийся неосуществленным³.

Второй день конференции был отмечен замечательными докладами, посвященными текстуальной традиции сочинений Златоуста и Севериана.

Пьер Огюстен (Pierre Augustin) из греческой секции Национального центра научных исследований (IRHT, CNRS, Франция) продемонстрировал результаты своих работ по критическому изданию шестой гомилии свт. Иоанна Златоуста «О Лазаре» (CPG 4329.6), которые привели его к выводу о кардинальном отличии гомилии от серии пяти проповедей «О Лазаре» (CPG 4329.1–5) и, возможно, о ее неподлинности.

Доктор Юдита Остерхойс-ден Оттер представила свою недавно защищенную диссертацию⁴ с критическим изданием и исследованием

² Об этом открытии см. подробнее его статью, опубликованную впоследствии: Voicu S. J. “Il florilegio *De communi essentia* (CPG 2240), Severiano di Gabala e altri Padri” // *Sacris Erudiri*. 2016. Vol. 55. P. 129–155.

³ Datema C. *Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala* // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1988. Vol. 19. P. 107–115.

⁴ Oosterhuis-den Otter J. *Four Pseudo-Chrysostomian Homilies on Job* (CPG 4564, BHG 939d-g): *Transmission, Critical Edition, and Translation*. Amst., 2015.

внутреннего единства цикла четырех псевдозлатоустовских проповедей «Об Иове» (СРГ 4564.1–4). Доклад вызвал важную научную дискуссию, в первую очередь, при участии проф. Севера Войку, который в ответной реплике привел обоснованные доводы против объединения этих четырех проповедей в единый цикл и в пользу атрибуции гомилий 2–4 Севериану Гавальскому⁵.

Профессор Саманта Миллер (Samantha L. Miller, Marquette University) посвятила доклад роли праотцев Адама и Евы в этической системе Златоуста и, в более общем смысле, связи космогонических и этических сюжетов (“The Exemplary Role of Adam and Eve in John Chrysostom's Virtue-building Program”).

Доклад аспиранта Фессалоникского университета Марка Хаггинса (Mark Huggins, Aristotle University) был посвящен фигурам ветхозветных патриархов в проповедническом наследии свт. Иоанна Златоуста.

Регенсбургский профессор литургики и ориенталист Харальд Бухингер (Harald Buchinger, Universität Regensburg, Германия) представил литургический анализ праздничных гомилий двух константинопольских проповедников — Златоуста и Севериана — и сопоставил их данные с более поздними сведениями византийских литургических источников (“Festal Homilies and Festal Liturgies: Innovation and Convention in John Chrysostom and Severian of Gabala”). В обсуждении доклада принимали участие авторы двух исследований, написанных на датском⁶ и русском⁷

⁵ Его доводы были выражены ранее в статье 1983 г. (Voicu S. J. Nuove restituzioni a Severiano di Gabala // RSBN. 1983–1984. 20–21. P. 3–24) и приняты в СРГ. Supplementum, где проповедам 2–4 из этого цикла был присвоен новый номер — СРГ 4236а-2.

⁶ Villadsen H. Det tidlige perikopesystem i Konstantinopel ifølge Severian af Gabala / Ed. G. Hallonsten et al. Florilegium patristicum. En festskrift till Per Beskow. Delsbo, 1991. P. 233–257 (переиздано с некоторыми исправлениями в: Villadsen H. Perikoper og kirkeår i oldkirken. Jerusalem — Konstantinopel og Rom — Køb., 2010. P. 101–127).

⁷ Ким С. Литургические обычаи в проповедях Севериана Гавальского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. № 4 (12). С. 131–143.

языках, в которых изучаются явления литургического характера в проповедях Севериана Гавальского.

Интереснейшее сообщение американского исследователя Ричарда Бишопа (Richard W., bishop, KU Leuven), было посвящено реконструкции хронологической последовательности в произнесении Северианом Гавальским гомилий на Вознесение и Пятидесятницу (“Sermons on Ascension and Pentecost and the Conflict Between Chrysostom and Severian”). Сопоставляя отсылки на погодные условия и народные волнения во время произнесения проповеди, докладчик очертил события двух послепасхальных периодов 401 и 402 гг., на второй из которых приходится печальный эпизод ссоры Севериана и свт. Иоанна Златоуста.

Болгарская исследовательница доктор Анета Димитрова (Aneta Dimitrova, Софийский университет) представила исторический контекст ранних славянских переводов сочинений Златоуста и Севериана, посвященных книге Бытия. Особый интерес аудитории вызвал лексический анализ древнеславянских переводов естественнонаучных греческих терминов, употреблявшихся двумя проповедниками и устоявшихся впоследствии в современных славянских языках (“The Commentaries on Genesis by Severian and John Chrysostom in a 10th-Century Old Church Slavonic Translation”).

Бельгийская славистка доктор Лара Сельс (Lara Sels, KU Leuven) в своем докладе (“The Slavonic Tradition of Severian of Gabala's Hexaemeron Commentary”) обнародовала результаты первой колляции славянского перевода «Шестоднева» Севериана Гавальского с новым критическим изданием греческого текста «Шестоднева», которое было подготовлено Сарой Ван Пи (KU Leuven, Бельгия) и в ближайшем будущем будет напечатано в патристической серии “Corpus Christianorum. Series Graeca”. Колляция выявила один закономерный, но не известный ранее факт: славянский перевод оказался крайне близок к одной греческой рукописи «Шестоднева», которая, как указал Пьер Огюстен после доклада, была написана или хранилась в грекоязычных общинах Болгарии, согласно мемориальным записям, содержащимся в ней.

Второй день конференции завершился торжественным приемом, где докладчики и гости конференции в неформальной обстановке продолжили обсуждение тем, затронутых в течение насыщенного дня.

Третий день конференции начался с известия о том, что докладчик из Эфиопии, который должен был представить обзор сочинений свт. Иоанна Златоуста и Севериана Гавальского, сохранившихся на древнеэфиопском языке (гъыз), не смог прибыть в Бельгию.

Пьер Молинье (Pierre Molinié, s. J., Paris-Sorbonne, Facultés Jésuites de Paris) дал сопоставительный анализ паренетических топов в проповедях свт. Иоанна Златоуста и Севериана Гавальского, а также провел сравнение экзегезы основных эпизодов книги Бытия у двух проповедников (*“De l’écriture à la vie: exégèse et par n se dans les homélies de Jean Chrysostome et de Sévérien de Gabala”*).

Доклад Сэмьюэла Помероя (Samuel Pomeroy, KU Leuven) был посвящен прямым и скрытым цитатам из антихристианского сочинения Порфирия *“Contra Christianos”* в текстах свт. Иоанна Златоуста (*“Defending the Jealous God: John Chrysostom as a Witness to Porphyry’s ‘Contra Christianos’”*). В процессе обсуждения ученые слушатели указали на необходимость уточнения понятия «скрытой цитаты» из Порфирия, при условии, что его сочинение сохранилось только фрагментарно.

В заключительном докладе конференции преподаватель Московской духовной академии С. С. Ким представил аудитории свое открытие в сфере исследований наследия Севериана Гавальского (*“Un passage inédit du ‘De mundi creatione’ (CPG 4194) de Sévérien de Gabala conservé dans sa version géorgienne”*). Докладчик обнародовал древнегрузинский текст и французский перевод фрагмента из второй гомилии Севериана на «Шестоднев» (Severianus Gabalitanus. *De mundi creatione*. CPG 4194.2), который отсутствует во всех известных ныне греческих рукописях этого сочинения. Для обоснования принадлежности новонайденного фрагмента Севериану были приведены литературные и стилистические параллели с подлинными сочинениями Гавальского епископа. Ученая аудитория приняла живое участие в обсуждении содержания фрагмента и возможных

причин его исчезновения из текстуальной традиции в греческом оригинале. Профессор Север Войку, ведущий специалист по литературному корпусу Севериана Гавальского, указал на важность открытия и на необходимость полного исследования древнегрузинской версии «Шестоднева» Севериана Гавальского⁸.

Организаторы конференции готовят материалы докладов к изданию в специальном сборнике в качестве отдельного тома серии “*Orientalia Lovaniensia Analecta*” (издательство Peeters Publishers, Бельгия).

Отрадно, что данный плодотворный съезд патологов, чья научная деятельность объединена общей темой литературного наследия свт. Иоанна Златоустого и Севериана Гавальского, состоялась в канун 1610-летия исповеднической кончины великого Константинопольского патриарха Иоанна († 407). Многогранное научное исследование творений этих выдающихся проповедников византийской столицы, а также беспристрастное и ответственное изучение их личностей как реальных исторических фигур, со всеми их слабостями и достоинствами, несомненно, может принести духовный плод и для нас, по прошествии целого тысячелетия со времени их жизни.

⁸ Докладчик и автор настоящего обзора надеется в ближайшем будущем предпринять критическое издание и исследование древнегрузинского перевода цикла Севериана Гавальского о сотворении мира.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адриан (Пашин), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА, секретарь Ученого совета и заведующий аспирантурой МДА · adrianpashin@gmail.com

Андроник (Трубачев), игумен, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА · andronik-pavel@bk.ru

Борисов А., иерей, кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА · antony.borisov@gmail.com

Воробьев К. В., магистр богословия, аспирант МДА · kir_vv@mail.ru

Гагинский А. М. кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН, старший преподаватель ПСТГУ · algaginsky@gmail.com

Дионисий (Шленов), игумен, кандидат богословия, профессор кафедры Филологии МДА, заведующий библиотекой МДА · vestnik@mda.ru

Иванов М. С., доктор богословия, заслуженный профессор МДА, проректор по учебной работе МДА · mikhail.step.ivanov@gmail.com

Ким С. С., PhD, преподаватель кафедры Филологии МДА · kimserge@gmail.com

Конь Р. М., кандидат богословия, доцент кафедры Богословия МДА · taurusmda@gmail.com

Кожухов С., диакон, кандидат богословия, доцент кафедры Библиистики МДА · patrology@yandex.ru

Макарий (Веретенников), архимандрит, доктор богословия, профессор МДА · macarius.v@yandex.ru

Мумриков О., протоиерей, кандидат богословия, доцент кафедры Библиистики МДА, доцент ПСТГУ · omumrikov@yandex.ru

Рамазян А. С., кандидат богословия · armen-gamazyan@mail.ru

Савчук Р., иерей, магистр богословия, аспирант КДА, редактор православного телеканала «Радость моя» · russ_sav@mail.ru

Сергий (Голубцов), епископ, впоследствии архиепископ († 16 июня 1982)

Скурат К. Е., доктор богословия, доктор церковной истории, заслуженный профессор МДА • skurat-ke@yandex.ru

Солодов Н., иерей, кандидат физико-математических наук, преподаватель кафедры Богословия МДА • nsolodov@gmail.com

Сыромятников О. И., кандидат филологических наук, преподаватель Пермской духовной семинарии • pani_perm@list.ru

Творогов А. С., аспирант МДА • tvorogov@gmail.com

Туркин П. А., студент бакалавриата МДА • paul94turkin@yandex.ru

Феодор (Юлаев), иеромонах, преподаватель кафедры Филологии МДА • ulaev.theodor@gmail.com

Филофей (Артюшин), иеромонах, доктор богословия, доцент, преподаватель кафедры Библистики МДА • artyushins@yandex.ru

Шленов В. Л. • vshlenov@yandex.ru

Ястребов А., протоиерей, кандидат богословия, доктор философии • mirofore@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Adrian (Pashin), hegumen, candidate of Theology, assistant professor, secretary of the Academic council MThA, head of post-graduate program MThA · adrianpashin@gmail.com

Andronicus (Trubachev), hegumen, candidate of Theology, assistant professor at the Theology department MThA · andronik-pavel@bk.ru

Borisov A., priest, candidate of Theology, assistant professor at the Theology department MThA · antony.borisov@gmail.com

Gaginsky A. M., candidate of Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of the Institute for Scientific Information in Social Sciences Russian Academy of Science, head lecturer at St. Tikhon Orthodox University · algaginsky@gmail.com

Dionysius (Shlenov), hegumen, candidate of Theology, professor of the Philology Department MThA · vestnik@mda.ru

Ivanov M. S., doctor of theology, emeritus professor MThA, provost of academic affairs MThA · mikhail.step.ivanov@gmail.com

Kim S. S., PhD, lecturer of the Philology Department MThA · kimserge@gmail.com

Kon' R. M., candidate of Theology, assistant professor at the Theology department MThA · taurusmda@gmail.com

Kozhukhov S., deacon, candidate of Theology, assistant professor at the Biblical Studies department MThA · patrology@yandex.ru

Macarius (Veretennikov), archimandrite, doctor of Theology, professor MThA · macarius.v@yandex.ru

Mumrikov O., archpriest, candidate of Theology, assistant professor at the Biblical Studies department MThA, assistant professor of Saint Tikhon's Orthodox University · omumrikov@yandex.ru

Philotheus (Artyushin), hieromonk, doctor of Theology, assistant professor, lecturer at the Biblical Studies department MThA · artyushins@yandex.ru

Ramazyan A. S., candidate of Theology · armen-ramazyan@mail.ru

Savchik R., priest, master of theology, post-graduate student of the Kiev Theological Academy, editor of the Orthodox TV channel “My Joy”

• russ_sav@mail.ru

Sergius (Golubtsev), bishop, later archbishop († June 16, 1982)

Skurat K. E., doctor of Theology, doctor of Church History, emeritus professor MThA • skurat-ke@yandex.ru

Solodov N., priest, candidate of Physics and Mathematics, lecturer at the Theology department MThA • nsolodov@gmail.com

Syromyatnikov O. I., candidate of Philology, lecturer at Perm' Theological Seminary • pani_perm@list.ru

Theodore (Yulaev), hieromonk, lecturer at the Philology department MThA • ulaev.theodor@gmail.com

Tvorogov A. C., graduate student MThA • tvorogov@gmail.com

Turkin P. A., student of the bachelors programme at MThA

• paul94turkin@yandex.ru

Shlenov V. L. • vshlenov@yandex.ru

Vorobiev K. V., Master of Theology, graduate student MThA

• kir_yv@mail.ru

Yastrebov A., archpriest, candidate of Theology, doctor of Philosophy

• mirofore@gmail.com

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 24–25

2017 • Выпуск 1–2

Научно-богословский журнал

ISBN 978-5-87245-220-1

Научное редактирование *Е. В. Ткачев, С. С. Ким*

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*

Переводчик на английский *П. Н. Лонган*

Корректоры *И. М. Быкова, Е. В. Свинцова,*

П. А. Туркин

Макет и верстка *Н. В. Ежихин*

Издательство МДА

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,

Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия

Эл. почта: vestnik@mpda.ru