

Образовательное частное учреждение высшего образования
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»
(ПСТГУ)



На правах рукописи

Антонов Николай Константинович
БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СВТ. ГРИГОРИЕМ
НАЗИАНЗИНЫМ ТЕМЫ СВЯЩЕНСТВА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ
КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ
(НА МАТЕРИАЛЕ СЛОВА 3)

Научная специальность: 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому
направлению: православие)

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
кандидат исторических наук,
Георгий Евгеньевич Захаров

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
1. «АПОЛОГИЯ» — ПЕРВЫЙ ТЕКСТ О СВЯЩЕННИКЕ?	26
1.1. Проблема датировки «Апологии»	29
1.2. Жанровые особенности.....	35
1.2.1. «Апология» как судебная речь (апология)	35
1.2.2. «Апология» как совещательная речь (апотрептик)	41
1.3. Прагматика текста	46
1.3.1. Духовное упражнение	46
1.3.2. παράδειγμα.....	49
1.3.3. Текст о себе vs текст о священстве	52
1.4. Предварительные выводы	53
1.5. Соотнесение с авторскими стратегиями предшествующих «Апологии» текстов, содержащих предписания клиру	55
2. ОБРАЗЫ, АЛЛЮЗИИ И ЛЕКСИКА СВЯЩЕНСТВА В «АПОЛОГИИ»	60
2.1. Парафраз фрагмента из «Государства» Платона.....	63
2.2. Платонический контекст в «Апологии».....	71
2.3. «Терминология» описания клира.....	75
2.4. «Словесный портрет» священника	77
2.5. «Должность» (προστασία) священника.....	79
2.6. Образность и лексика Писания	82
2.7. Пастырская образность	86
2.8. Место образа священника из «Апологии» в раннехристианской письменности	92
2.9. Итоги главы.....	98
3. БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ СВЯЩЕННИЧЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ	105
3.1. Священство в мысли свт. Григория Богослова	107
3.1.1. Священство в системе знаний свт. Григория.....	107
3.1.2. Тема священства в корпусе текстов свт. Григория	112
3.2. Богословие священства в «Апологии»	114
3.2.1. «Помощники» икономии	114
3.2.2. Правители Израиля.....	119
3.2.3. Богоустановленность клира.....	123
3.3. Итоги главы.....	130
4. ПОЛОЖЕНИЕ СВЯЩЕННИКА В ЦЕРКОВНОЙ ОБЩИНЕ	133
4.1. Трансформация античных категорий: пример λειτουργία	134
4.2. Образ мирян	137
4.3. Посредничество	139
4.3.1. μεσιτεία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων	140

4.4.	Функции пастыря	141
4.4.1.	Тайносовершение	142
4.4.2.	Душепопечение	144
4.5.	Архипастырь – пастырь – паства	146
4.6.	Итоги главы: ἀρχή священника	149
5.	ЭТИЧЕСКОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ «АПОЛОГИИ»	155
5.1.	Философия, созерцание, практика	160
5.1.1.	Указанные категории во всем наследии свт. Григория	162
5.1.2.	Указанные категории в «Апологии»	171
5.2.	Критерии готовности к принятию священства	178
5.2.	Этика «двух страхов»	186
5.4.	Предварительные выводы	193
5.5.	Контекстуализация	195
5.5.1	Топос бегства от священства в христианской письменности IV в.	196
5.5.2	Обязательно ли священнику чувствовать свое недостойство?	199
	ЗАКЛЮЧЕНИЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	204
	СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	215
	ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ИССЛЕДОВАНИЕ Ф. ПОРТМАННА	227
	ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ. ДВОЙНАЯ ЭТИКА	230

ВВЕДЕНИЕ

Священство¹ является одним из элементов, конституирующих бытие Церкви и обеспечивающих Ее самотождественность, объективированную в сакраментальном единстве и преемстве рукоположений от учеников Христа до нашего времени. В то же время свое неизменное спасительное предназначение Церковь осуществляет в истории, придающей ее действию помимо мистического — социокультурное измерение. Включенность Церкви в исторический процесс обуславливает постоянную изменчивость форм священнического служения и способов рефлексии о нем.

В связи с этим необходимо рассматривать развитие представлений о священстве в их соотнесении с социокультурной реальностью того или иного периода. При этом присущие ему формы социальной организации и коммуникативные практики во многом определяют конкретную историческую специфику священнического служения, а изменчивые культурные особенности задают подходы и языки его описания и обоснования.

Период Поздней Античности следует признать особо значимым этапом в становлении представлений о священстве. Общеизвестно, что изучаемая эпоха — это период кардинальных перемен во взаимоотношениях Церкви и Империи, а также Церкви и античных полисных сообществ и одновременно беспрецедентных внутрицерковных конфликтов, главным образом арианского кризиса, который помимо доктринального имел и существенное

¹ Внимание в рамках этого исследования к лексике, с помощью которой авторы Поздней Античности описывали клир, побуждает нас оговориться, что слово «священник» и производные от него далее будет использоваться именно для указания на объект описания изучаемого текста. При этом будет учитываться, что сам свт. Григорий использовал его отличным от сегодняшнего дня образом, что будет отдельно рассмотрено ниже (§ 2.6). Следует отметить, что свт. Григорий ясно различает пресвитерский и епископский чины, как свидетельствует фраза: «кто-то может подумать... что я счел унизительным этот чин, желая большего» (ог. 2. 5), из которой мы понимаем, что свт. Григорий описывает свое вступление в сан пресвитера. Между тем подчеркнем, что такой же как в «Апологии» лексикой в других его текстах будет описываться и епископат. Следовательно, предмет интереса как нашего исследования, так и самого свт. Григория — «священник», т.е. пастырь Церкви, который может совершать Евхаристию.

экклезиологическое измерение². Следует также указать на менее значимые с богословской точки зрения, однако имевшие существенное влияние на церковную практику донатистский³, новацианский⁴ и другие расколы. Этот же период отмечен взлетом патристической мысли, ознаменовавшимся созданием христианской картины мира, с одной стороны воспринявшей некоторые элементы эллинистической культуры, а с другой — конкурирующей с возникшими в ее рамках мировоззрениями.

Принимая во внимание фундаментальное значение для развития церковного устройства всех перечисленных выше исторических тенденций, следует в то же время подчеркнуть, что социальные представления позднеантичной эпохи, с которыми в патристических текстах неизбежно соотносится феномен священства, не являются лишь отражением характерных для этой эпохи социальных практик, но во многом определяются константами античной культуры, восходящими еще к классической греческой философии IV в. до Р. Х. Стоит также учитывать, что для античной традиции не было характерно конституирование устойчивой взаимосвязи между культовыми практиками и мировоззрением, относящимся скорее к сфере философии. В то время как христианство объединяло в себе и богослужебную жизнь, и обязательное вероучение. В этом смысле нет ничего удивительного в том, что некоторые раннехристианские авторы описывали христианство как истинную философию.

² См.: Захаров Г.Е. «...Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами»: Экклезиологическая проблематика в истории арианских споров. М., 2014.

³ Именно соперничеством кафоликов с донатистами Р. Ван Дам объясняет тот факт, что из прикл. 1000 епископов Западной Империи почти 800 (из обоих течений) находились в Северной Африке, см: Van Dam R. Bishops and Clerics during the Fourth Century: Numbers and Their Implications // *Episcopal Elections in Late Antiquity* / Leemans J., Van Nuffelen P. eds. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011. P. 224-225.

⁴ С ним была связан трансформация практик исповеди при еп. Некатрии Константинопольском (381-397), как это фиксируют церковные историки, см.: Hermias Sozomenos. *Historia Ecclesiastica*. 7. 16 и Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. 5. 19.

В развитии христианских представлений о священстве рубежным периодом следует считать вторую половину IV столетия, поскольку именно в это время были созданы и ключевые тексты о священстве на греческом и латинском языках: «Апология» (3-е слово/ог. 2)⁵ свт. Григория Богослова, «Шесть слов о священстве» свт. Иоанна Златоуста, «Об обязанностях» свт. Амвросия Медиоланского, «Письмо 49 к Непоциану» бл. Иеронима, некоторые проповеди бл. Августина⁶ и др.⁷

Изучению хронологически первого из них и посвящено это диссертационное исследование. Сразу оговоримся, что специфика содержания «Апологии» свт. Григория Богослова, которая будет раскрыта в дальнейшем, побуждает нас при его контекстуализации обращаться в первую не к конкретным историческим тенденциям жизни позднеантичного города, а к сохраняющимся в эту эпоху социальным представлениям, определяемым классической античной философией.

Актуальность исследования определяется следующими факторами:

Во-первых, значимостью наследия свт. Григория Богослова и, особенно, его «Апологии» в развитии христианских представлений о священстве. Чтобы оценить масштаб его влияния на дальнейшую

⁵ «Апологией» свт. Григория Богослова мы называем его 3-е слово по нумерации TCO. Дело в том, что в PG Ж.-П. Миня, и соотв. во всех критических изданиях и западных переводах, этот текст нумеруется как «Oratio 2», в то время как русская традиция следует здесь более раннему изданию Биллия. Поэтому при ссылке на текст указывается нумерация слова и абзацев по PG, воспроизведенная в критическом издании (Gregoire de Nazianze. Discourse 1–3 / ed. by J. Bernardi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes. Vol. 247, далее — SC 247) и в издании слов свт. Григория в 2007 г. в издательстве «Сибирская благовонница». В то же время названия текста различаются в переводах на разные языки, и все они — поздние, см.: Somers V. Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze. Louvain-La-Neuve, 1997. P. 130–138. Название «Апология», на мой взгляд, лучше всего следует мысли автора, который несколько раз так называет свой текст (см. ог. 2. 2, 110). Руфин при переводе этого *слова* на латынь в конце IV в. назвал его «Apologeticus» (CSEL 46).

⁶ 425. De moribus clericorum и 426. De vita et moribus clericorum.

⁷ Помимо этих текстов непосредственно посвященных священству, можно было бы назвать ряд житий святых епископов, фрагменты экзегетической литературы (особенно толкования на книгу Левит) и другие тексты. Выявление полного объема этих текстов в указанный период — отдельная и весьма значимая исследовательская задача. Помимо этого, хотя этот трактат выходит за указанные хронологические рамки, мы не можем не упомянуть «Правило пастырское» свт. Григория Великого, который представляет уже следующий этап пасторологической рефлексии, поскольку свт. Григорий писал свой текст, учитывая по меньшей мере некоторые тексты предыдущей традиции, см.: Holder A. Gregory the Great: Book of Pastoral Rule // Christian Spirituality: The Classics / ed. by A. L. Holder. N. Y.: Routledge, 2009. P. 77.

христианскую письменность требуется отдельное исследование, однако знакомство с этим трактатом ключевых авторов и греческой, и латинской традиции⁸ свидетельствуют об его уникальном положении в истории христианской пасторологической мысли.

Во-вторых, значением исследования темы священства для целостного понимания наследия свт. Григория Богослова, что, учитывая его место в православном Предании, является значимой задачей для патрологической науки в целом. Как пишет один из крупнейших патрологов XX века Жан Бернарди, тема священства занимает в творчестве свт. Григория место, почти не уступающее по объему учению о Троице⁹. Триадологии Богослова посвящено значительное количество исследований, чего нельзя сказать о втором из названных элементов; таким образом, без анализа представлений свт. Григория о священстве синтезирующий взгляд на его творчество оказывается невозможным¹⁰.

В-третьих, практической церковной необходимостью. Русская традиция пастырского богословия называет «Апологию» свт. Григория Богослова одним из главных источников по своему предмету, наряду с

⁸ Эта тема практически не исследована: даже сравнение с «Шестью словами о священстве» свт. Иоанна Златоуста не проведено исчерпывающе (см. нашу публикацию: Антонов Н. К. «Апология» свт. Григория Богослова и «Шесть слов о священстве» свт. Иоанна Златоуста: проблема связи текстов // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции 2–3 февраля 2022 г. М., 2023. С. 478–493). В то же время инструментарий базы TLG показывает, что цитаты из «Апологии» приводятся в письмах прп. Исидора Пелусиота (ep. 1641, 3. 127), в «Новеллах» имп. Юстиниана (Novellae. 696), в разделе о епископате флорилегия «Sacra Parallela», составленного, скорее всего, Иоанном Дамаскиным (PG 95. 1541. 30), а также в «Великом Катехизисе» прп. Феодора Студита (Magna Catechesa. 1. 1–2; 10. 63). Касательно влияния на западную традицию, следует указать на тот факт, что с Апологией в каком-то объеме был знаком свт. Григорий Великий, что отразилось в цитировании ее фрагмента в его «Правиле Пастырском» (Liber Regulae Pastoralis. 1. См.: Holder A. Gregory the Great: Book of Pastoral Rule // Christian Spirituality: The Classics / ed. by A. L. Holder. N. Y.: Routledge, 2009. P. 77. Вопрос о содержательном влиянии требует отдельного исследования). Не выясненной также остается история рецепция латинского перевода «Апологии», выполненного Руфином Аквилейским ок. 400 г. вместе с восемью другими словами Богослова.

⁹ SC P. 39.

¹⁰ Прекрасным примером здесь служит монография К. Били, который одним из первых включил тему священство отдельной главой в свою монографию, посвященную анализу основных богословских тем свт. Григориям.: Beeley C. A. Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light. Oxford: Oxford University Press, 2008. Вместе с тем, работа концентрируется в первую очередь на триадологической тематике, лишь указывая на пасторологическую мысль свт. Григория в общих чертах.

другими святоотеческими трактатами о священстве¹¹. Церковные иерархи указывают, что этот текст является «настойной книгой служителей Церкви», которую «изучают будущие священники в духовных семинариях»¹².

Вместе с тем, отсутствие необходимого патрологического базиса приводит к тому, что указанный статус «Апологии» в пастырском богословии не поддерживается реальной практикой: мы, фактически, не находим в русских учебниках пастырского богословия содержательного обращения к мысли свт. Григория (за исключением нескольких ярких цитат — см. сноску 11). Это вполне закономерно, поскольку ни в русской, ни в мировой патрологии мы не встречаем такого анализа «Апологии», который можно было бы признать достаточным для ее целостного восприятия, а также для создания комментированного издания с современным переводом — без чего утверждения об особом значении этого текста для (будущих) пастырей останутся во многом декларативными.

Степень разработанности темы

Исследовательская традиция темы священства во всем корпусе свт. Григория была рассмотрена нами отдельно¹³. Говоря об исследованиях, где встречается детальный анализ именно «Апологии», следует указать, что исследования до критического издания в SC, осуществленного Ж. Бернарди в

¹¹ Григорий (Конисский), свт. Книга о должностях пресвитеров приходских. М.: 1806. С. 6–7. Антоний (Амфитеатров), архим. Пастырское богословие. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1851. С. 15, 19. Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб: Типография Опекунского совета, 1853. С. 27–29. Антоний (Храповицкий), архим. Пастырское богословие. Изд-во Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 57; Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. С. 204–213; Сергей (Ляпидевский), митр. О трудностях пастырского служения: [Из лекций по пастырскому богословию] // Богословский вестник. 1990. Т. 3. № 10. С. 225. (221–243). Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996. С. 51–52; Вениамин (Федченков), митр. Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: ПСТГУ, 2006. С. 28–29; Настольная книга священнослужителя. Том 8. М.: Издание Московской Патриархии, 1998. С. 35–36. Пастырское богословие: учебник для бакалавриата теологии / Иларион (Алфеев), ред. М.: «Познание», 2021. С. 14.

¹² Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. М., Издание Сретенского монастыря, 2007. С. 209–210.

¹³ Антонов Н. К. Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 2. С. 186–187.

1978 г.¹⁴, представляются излишне общими и склонными к перечислению основных топосов текста, а не к его анализу и контекстуализации¹⁵. Здесь стоит выделить лишь монографию Ф. Портманна¹⁶, в которой проводится содержательное сопоставление «Апологии» с «Государством» Платона. Последующие исследователи, обращавшиеся к философским аспектам рассматриваемого нами текста, не ссылаются на это исследование, хотя оно в совсем кратком разделе¹⁷ дает едва ли не самое обстоятельное раскрытие темы. Вследствие этого мы сочли необходимым поместить его перевод в Приложении 1.

В предисловии к изданию Ж. Бернарди¹⁸ представлен ряд основополагающих утверждений: «Апология» — первый крупный текст о священстве; это не автобиографическое *слово*, оно не произносилось, но было написано; апология и проповедь — лишь жанровая форма; там же предложен анализ ряда важных категорий: *θεωρία* / *πρᾶξις*, «тирания» и терминологии власти и священства. Это издание лежит в основании всей последующей исследовательской и переводческой деятельности, связанной с этим текстом. В последние десятилетия появились существенные дополнения, касающиеся как критического аппарата¹⁹, так и содержательного

¹⁴ SC 247. P. 84–85.

¹⁵ Ullmann C. Gregor von Nazianz, der Theologe. Darmstadt: Verlag von Carl Wilhelm Leske, 1825. S. 509–533. Gregorius Nazianzenus. Opera quae existant omnia / ed. by J.-P. Migne. D'Amboise, 1862 (Patrologia Graeca. Vol. 35). P. 401–406. К. С. Святой Григорий Назианзин как обличитель недостойных пастырей // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 4. С. 3–13. Menn. Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz // International Theological Review. 1904. Vol. 12. P. 427–440. Serra M. La carità pastorale in San Gregorio Nazianzeno // Orientalia Christiana Periodica. 1955. Vol. 21. P. 337–374. Bellini E. La predicazione in San Gregorio Nazianzeno (a proposito di Oratio II 35, 50) // La Scuola Cattolica. 1963. Vol. 9. P. 496–506. Bellini E. La figura del Pastore d'anime in san Gregorio Nazianzeno // Ibid. 1971. Vol. 99. P. 261–296. Gonçalo Alves de Sousa P. El sacerdocio permanente en la “Oratio II, Apologetica” de San Gregorio Nacianceno // Escritos sobre el carácter sacerdotal / ed. by J. Ibáñez. Burgos: Aldecoa. 1974. P. 25–41. Добавим сюда же Gallo P. “Apologeticus de fuga” di San Gregorio Nazianzeno: studio sul sacerdozio e traduzione in italiano. Roma: Pontificia Universitas Lateranense, 1985.

¹⁶ Portmann F. X. Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie. St. Ottilien, 1954.

¹⁷ Ibid. P. 28–36.

¹⁸ Bernardi J. Introduction // Grégoire de Nazianze. Discourse 1–3. P. 7–70.

¹⁹ См.: Dubuisson M., Macé C. La place des versions anciennes dans l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 2 // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 68. 2002. P. 287–340. Dubuisson M., Macé C. L'apport des traductions anciennes a l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au Discours 2 // Orientalia Christiana Periodica. 2003. Vol. 69. P. 287–340.

комментария (см. ниже изд. Фидровича) в этом издании, что не отменяет основополагающего значения работы Ж. Бернарди, на которую опираемся и мы.

Последующие работы по этой теме представляют собой скорее не целостную традицию, а отдельные исследования, для большинства из которых «Апология» является лишь одним из рассматриваемых сюжетов, вследствие чего мы практически не обнаруживаем среди них ее целостного анализа; при этом в них представлен анализ значимых контекстных и содержательных элементов этого текста. Ниже в хронологическом порядке (с некоторыми отступлениями) будут указаны самые значимые из них, после чего мы суммируем основные наработки и перспективные направления, которые легли в основание нашего исследования.

Монография М. Лохбруннера²⁰, хотя и посвящена «Шести словам о священстве» свт. Иоанна, содержит раздел об «Апологии», где мы видим удачный подход к анализу образа священника «как мозаики»²¹, соответствующий риторической, а не систематической природе самой «Апологии»: попытка выделить схему заменяет рассмотрение основных образов и категорий, стоящих за ними. Там же исследователь уходит от его биографического прочтения и рассматривает «Апологию» как текст, имевший конкретное прагматическое назначение — реформа клира²².

В главе «Священство, епископство» в монографии вл. Илариона (Алфеева)²³ изложены основные темы, содержащиеся в «Апологии» и зафиксировано напряжение между критикой недостойных клириков и идеальным образом священника, однако вопрос о том, что этот текст

²⁰ Lochbrunner M. Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus. Bonn: Borengässer, 1993.

²¹ Ibid. S. 60.

²² Ibid. S. 55.

²³ Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. М.: Издательство Сретенского монастыря, 1997.

предлагает некое решение этической проблемы становления священником, не ставится.

Работы, рассматривающие «Апологию» в рамках становления образа монаха-епископа в Поздней Античности, концентрируются на нескольких абзацах текста (главным образом, ог. 2. 6–7), насыщенных аскетической лексикой²⁴. Одновременно с этим уже с 60-х годов XX в. существует традиция прочтения этих же абзацев в платоническом контексте при анализе философских элементов наследия свт. Григория. В ее рамках особенное значение имеет первичная разработка темы священства через призму столь значимой оппозиции для философско-политической мысли Античности как созерцание – практика²⁵.

Ключевой вехой в нашем вопросе стали исследования С. Эльм, сравнивавшей представления свт. Григория и императора Юлиана. Это сопоставление, начавшееся с одной статьи²⁶, привело к изданию в 2012 г. монографии, без которой исследования творчества свт. Григория сейчас

²⁴ Sterk A. *Renouncing the World, yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004; Demacopoulos G. E. *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007; Patrucco M. F. *Bishops and Monks in Late Antique Society* // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2005. No. 8. P. 332–345; Gwynn D. M. *Episcopal Leadership* // *The Oxford Handbook of Late Antiquity* / ed. by S. F. Johnson. Oxford: Oxford University Press, 2012; Hornung C. *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*. Leiden; Boston: Brill, 2020.

²⁵ См.: Szymusiak J. M. *Amour de la solitude et vie dans le monde à l'école de St. Grégoire de Nazianze* // *La vie spirituelle*. 1966. Vol. 114. P. 129–160; Špidlík T. *La theoria et praxis chez Grégoire de Nazianze* // *Studia patristica*. 1971. Vol. 14. P. 358–364; Kertsch M. *Gregor von Nazianz' Stellung zu "Theoria" und "Praxis" aus der Sicht seiner Reden* // *Byzantion*. 1974. No. 44. P. 282–289; Oosthout H. *La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze* // *Fructus Centesimus* / ed. by A. R. Bastiaensen. Turnhout: Brepols Publishers, 1989. P. 258–267; и монографию: Špidlík T. *Grégoire de Nazianze: introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Roma: *Orientalia Christiana Analecta*, 1971. Стоит также указать работу Ф. Готье (Gautier F. *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*. Turnhout, 2002), в которой автор рассматривает эту оппозицию в широком философском, литературном и аскетическом контекстах эпохи, однако, к сожалению, работа имела меньшее влияние чем она того заслуживала бы. Вероятно, публикация ее на английском языке в тот момент сделала бы ее самым влиятельным исследованием о наследии Богослова

²⁶ Elm S. *Orthodoxy and the Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus* // *Studia Patristica*. 2001. Vol. 37. P. 69–85. Нельзя не отметить также первую статью С. Эльм посвященную «Апологии», где исследователь показывает, как прочтение «Апологии» в контексте 6-го слова проясняет позицию свт. Григория: Elm S. *The diagnostic gaze. Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his Orations 6 De pace and 2 Apologia de fuga sua* // *Orthodoxy, Christianity, History* / eds S. Elm, E. Rebillard, A. Romano. Roma: *École Française de Rome*, 2000. P. 83–100.

слабо представимы²⁷. Существенная часть этой монографии (р. 147–265) посвящена «Апологии», к ней мы будем регулярно обращаться в нашем исследовании. За счет этого соотнесения с политическим аспектом платонической философии исследователю удалось предложить новое прочтение ряда интуиций свт. Григория о священстве. Однако абсолютизация этого подхода, как представляется, приводит к искаженному прочтению его мысли, поскольку такой подход не учитывает базовых для свт. Григория представлений о христианском благовестии и этике.

Реакцию на прочтение представлений свт. Григория о власти исключительно в платоническом контексте содержат три монографии, в которых делается попытка реабилитации богословского прочтения темы священства (в контексте более широкого анализа богословия свт. Григория). К. Били вписал представления свт. Григория о священстве в его же общий богословский горизонт²⁸; в диссертации Д. Оппервалля рассмотрены связи священной иерархии с пневматологией²⁹, а в монографии Э. Хофера — с христологией³⁰. Подробнее их работы будут рассмотрены в третьей — богословской — главе диссертации.

Об отсутствии целостного восприятия изучаемого текста говорит и тот факт, что параллельно с прочтением «Апологии» как текста о священстве, существует и достаточно тенденциозная ее интерпретация в контексте других автобиографических текстов Богослова³¹. Ее подход предлагает видеть в текстах святителя «самоканонизацию». Ярким примером здесь служит статья Н. Мак-Линна, название которой мы приведем в оригинале: А

²⁷ Elm S. *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Berkley, LA; London: University of California Press, 2012.

²⁸ Beeley C. A. *Gregory of Nazianzus...* Работа написана до выхода монографии С. Эльм, однако учитывает ее программные статьи.

²⁹ Opperwall D. G. *The Holy Spirit in the Life and Writings of Gregory of Nazianzus*. PhD Thesis. Hamilton: McMaster University, 2012.

³⁰ Hofer A. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

³¹ Обзор этой общей тенденции см. в Антонов Н. К. *Обзор исследовательской литературы...* С. 198–200.

Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen³². По мнению исследователя «излагая [в «Апологии»] обязанности [священника], Григорий объявляет о роли, которую он с удовольствием будет играть впоследствии: бича тех, кто не соответствовал стандартам»³³. Определенное сочетание этих подходов (текст о священстве / текст о себе) предложено у той же С. Эльм, однако ее решение не кажется окончательным. В итоге, она также предлагает прочтение «Апологии» как «автоагиографии»³⁴ — текста призванного обосновывать святость своего автора. Вопрос о соответствии свт. Григория предъявляемым им самим требованиям к клирикам, т.е. о сочетании автобиографических и теоретических элементов в «Апологии», станет исходным для нашего исследования.

В заключение следует упомянуть недавнее немецкоязычное издание «Апологии» под ред. М. Фидровича³⁵ с его же основательной вступительной статьей. Она содержит биографический очерк, описание корпуса текстов свт. Григория и филологическую характеристику «Апологии». Анализ представлений о священстве свт. Григория в этом вступлении интересен выделением основных его аспектов, однако не концентрируется на тексте как цельном высказывании и потому не реконструирует основную этическую коллизию, которой, с нашей точки зрения, посвящен этот текст. Комментарий к тексту здесь полнее предшествующего критического издания SC 247, однако, как представляется, по-прежнему недостаточен для целостного восприятия этого текста. Тем не менее, это издание представляется весьма полезным, как образец патрологической работы, не заменяющей исследуемый текст кратким изложением его материала, а обеспечивающей его корректное понимание.

³² McLynn N. A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen // *Journal of Early Christian Studies*. 1998. № 6. P. 463–486.

³³ Ibid. P. 468.

³⁴ Elm S. Apology as Autobiography — An Episcopal Genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo // *Spätantike Konzeptionen von Literatur* / ed. by J. Stenger. 2015. No. 2. P. 41.

³⁵ Gregor von Nazianz. Priestertum und Bischofsamt: Apologia de fuga sua (Oratio 2) / M. Fiedrowicz, C. Barthold, eds. Fohren-Linden: Carthusianus Verlag, 2019.

Таким образом, на данный момент в исследовательской традиции описан общий исторический контекст «Апологии» (Бернарди, Эльм); показано общее контекстуальное поле «Апологии»: платонические контексты образа священника (Портманн, Эльм), предложены разные стратегии интерпретации пути становления священником (Стерк, Эльм, Готье); связь священства с основными богословскими интуициями (Били, Опперваль, Хофер); в ряде работ формулируется, однако не анализируется последовательно этическая коллизия текста (митр. Иларион (Алфеев) и др.); постулируется необходимость подхода к «Апологии» как к «мозаике» (Лохбруннер) — подход, требующий основательного развития, не только в выявлении новых интертекстуальных связей, но и в итоговом анализе цельного образа священника, «собранного» свт. Григорием. Существенным пробелом в рассмотренных исследованиях является отсутствие постановки вопроса о сочетании в этом тексте представлений о священнике с автобиографическим нарративом и этическим содержанием «Апологии».

Объектом нашего исследования является наследие свт. Григория Богослова в социокультурном контексте Поздней Античности.

Предметом — богословские представления о священстве в «Апологии» свт. Григория Богослова.

Цель исследования — дать контекстуальную интерпретацию темы священства в «Апологии» свт. Григория Богослова.

Корректное достижение этой цели возможно лишь с учетом риторических особенностей богословской мысли свт. Григория, что во многом определяет **задачи, методологию и структуру** нашего исследования. Как мы увидели из обзора исследовательской традиции, этот текст дает основания для его интерпретации и как *текста о себе*, и как *текста о священстве*, поскольку в нем мы встречаем, как автобиографический материал, так и описание природы, положения и функций священства.

Целостная реконструкция высказывания свт. Григория о священстве, согласующая два этих подхода, возможна лишь при соотнесении результатов анализа разных сторон этого текста.

Порядок их рассмотрения в диссертации определяется двумя соображениями: 1) вначале следует ответить на вопрос о том, *как* устроен этот текст, а затем проанализировать разные аспекты его содержания; 2) последовательность обращения к этим аспектам — богословские интуиции, функции и положение священника, его этика — обусловлена тем, что мы предлагаем прочтение «Апологии» как этического трактата; соответственно анализ базовых богословских, философских и прочих ее интуиций должен предшествовать выявлению этического содержания, соотнесенного с ними. Вместе с тем понимание предлагаемой свт. Григорием этики принятия священства не может не влиять на нашу итоговую реконструкцию его видения феномена священства.

Задачи исследования:

1. Выявить структурные и жанровые особенности «Апологии» и на основании этого определить авторскую стратегию свт. Григория.
2. Реконструировать присутствующую в «Апологии» систему аллюзий и образов, определить круг используемой при описании фигуры священника лексики, а также определить авторские принципы работы с ними.
3. Контекстуализировать в свете всей богословской мысли свт. Григория богословские интуиции «Апологии», описывающие положение священника и реконструировать на основании этого имплицитно содержащиеся в мысли свт. Григория богословские основания священства.
4. Выявить основные категории, с помощью которых свт. Григорий описывает положение священника, и определить специфику их использования.

5. Определить и проанализировать основные элементы «Апологии», задающие ее этическое содержание, и реконструировать представления свт. Григория Богослова, связанные с этической проблемой становления священника.

Указанные задачи дополняются компаративным элементом:

6. Провести сравнение «Апологии» с текстами предшествующей или современной ему письменности для уяснения значения мысли свт. Григория о священстве в церковном Предании.

Представленным задачам соответствует **методология и структура исследования.**

В его основании лежит совокупность общегуманитарных историко-филологических методов: аналитического, дескриптивного, герменевтического и историко-компаративного — позволяющего реконструировать представления свт. Григория о священстве и соотносить их с позднеантичной и предшествующей ей интеллектуальной традицией. Вместе с тем, каждый из указанных уровней текста требует соответствующего ему метода изучения, чем определяется междисциплинарность диссертационного исследования.

В первой главе на основании структурного и жанрового анализа, а также контекстуализации в позднеантичной риторической теории реконструируется авторская стратегия «Апологии», т.е. «авторская интенциональность по отношению к читателю и герою»³⁶ или, иначе говоря, прагматика текста.

Во второй главе, исходя из представлений о поэтике литературы этого периода (ориентируясь на классический труд С. С. Аверинцева), мы концентрируемся на выявлении связей между «Апологией» и текстами

³⁶ Акимова Т. И. Авторская стратегия как литературоведческая категория: методологический аспект // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. Т. 44. № 2. С. 13.

предшествующей традиции, и на задающемся этими связями образе священника в этом тексте.

В третьей главе мы пользуемся методом систематической реконструкции для определения места представлений о клире в структуре богословской мысли свт. Григория.

В четвертой главе в рамках историко-философской реконструкции представлен анализ категориального аппарата, с помощью которого свт. Григорий описывает положение священника в локальной Церкви.

В пятой главе через реконструкцию взаимосвязей ряда этических категорий и нарративный анализ текста реконструировано высказывание свт. Григория об этике становления священника в «Апологии».

В заключении суммируются результаты исследования и предлагается синтезирующий взгляд на «Апологию».

Кроме того, следует определить *богословский компонент исследования*. Богословский метод в смысле конкретной гуманитарной операции «соотнесения культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания», как его определяет прот. К. Польсков³⁷, не является конституирующим для патрологических исследований, поскольку патрология в рамках указанного подхода может пониматься двояко. Во-первых, как соотнесение представлений конкретного святого отца по какому-либо вопросу с реконструированной «нормой», и в таком случае описываться методом прот. К. Польскова. Во-вторых, как выявление и формализация этой «нормы религиозного сознания» путем анализа авторитетных текстов православного Предания, что необходимо для последующего соотнесения каких-либо явлений с ней. Наше исследование идет по последнему пути и,

³⁷ Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

потому, удачнее вписывается в другие видения теологии как научной специальности.

Так, К. М. Антонов, обосновывая научный статус богословия, указывает на то, что в таком качестве оно является не «наукой о Боге», но «наукой о вере Церкви», цель которой — «прояснение нормы религиозного сознания конкретного церковного сообщества в горизонте истории Церкви»³⁸. Схожим образом патрология может восприниматься как фундамент богословской науки в видении прот. П. Хондзинского, который определяет ее как церковную науку, фиксирующую с помощью гуманитарных средств единство церковного Предания на его интеллектуальном уровне³⁹ — т.е. реконструирующую историю церковной мысли, исходя из заданных Церковью же предпосылок. Суммируя эти позиции, можно сказать, что богословская специфика патрологии (отличающая ее от неконфессиональной истории мысли) определяется взаимозаданностью *предмета исследования и позиции исследователя*. Поскольку святость тех или иных авторов и, следовательно, особенное *нормативное* значение их текстов и мысли для церковной традиции определяются самой Церковью, патрологическим (не сводимым к философскому или филологическому, etc) исследованием следует считать такое, в котором *позиция Церкви принимается исследователем как его собственная*. Базовым элементом такого исследования будет контекстуальная реконструкция аспектов мысли отдельных авторов с последующей попыткой их соотнесения друг с другом для выявления «нормы религиозного сознания церковного сообщества», т.е. голоса Предания.

Научная новизна исследования

³⁸ Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

³⁹ Хондзинский П., прот. Гуманитарная составляющая в богословском образовании, или необходимо ли Церкви научное знание? // Христианская педагогика в современном мире: Материалы II международной научно-практической конференции. Пенза, 2018. С. 88.

В исследовании впервые рассмотрена проблема жанровой принадлежности «Апологии» и предложено ее целостное прочтение как текста о священстве в контексте позднеантичных риторических практик. Впервые на материале «Апологии» был осуществлен анализ лексики описания священства; была проведена систематическая реконструкция богословских представлений свт. Григория Богослова, связанных с темой священства. Также был произведен параллельный существующему в историографии анализ ключевых категорий и платонического контекста «Апологии», позволивший предложить их новое прочтение. Также, была «Апология» была интерпретирована как целостное высказывание об этике становления священника.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования обуславливается необходимостью разработки церковных представлений о пастырстве на пересечении патрологической и позднеантичной исследовательской парадигм; наше исследование, предлагая прочтение одного из ключевых текстов о священстве этого периода и православного Предания в целом, дает основания для дальнейшего углубления фундаментальных исследований по этой теме.

Практическая значимость исследования заключается, во-первых, в необходимости научного обогащения пастырского богословия, активно развивающегося в Русской Православной Церкви в последние десятилетия; во-вторых, в необходимости создания корпуса новых комментированных переводов основных трактатов о священстве для программ пастырской подготовки. Результаты исследования могут быть использованы в программах по пастырскому богословию и патрологии.

Тезисы, выносимые на защиту:

1. «Апология» свт. Григория Богослова может быть названа первым трактатом о священстве христианской традиции после «Пастырских посланий» (1–2 Тим, Тит), в том смысле, что это первый текст, созданный для формирования определенного этоса клира и клиру адресованный. Основной проблемой, решение которой предлагает в этом тексте свт. Григорий, является вопрос о том, кому следует, а кому не следует становиться священником.

2. Свт. Григорий в «Апологии» представил «мозаичный» образ церковного пастыря путем контаминации цитат, парафразов, аллюзий, образов и лексики из контекстуальных полей разных традиций предшествующей письменности. Тем самым служение священника, описанное с помощью осмысленных в перспективе Благовестия античных категорий и образов, было основательно включено в социокультурное пространство Поздней Античности.

3. Священство включается свт. Григорием в общий богословский горизонт через описание его места в истории спасения, а не через соотнесение с отдельными положениями тринитарного и христологического учения Церкви. Это включение происходит в диахронной и синхронной перспективах. В диахронии клир включается в ряд правителей Ветхого и Нового Израиля. В синхронии же священство выступает как «сороботник» (συνεργός) Бога в деле спасения в период, начавшийся после Вознесения Христова, когда в жизни Церкви преимущественным образом проявляется благодатное действие Святого Духа.

4. Роль священника в локальной Церкви обусловлена его посредническим положением между Пастыреначальником Христом и паствой, осмысленным в полисных категориях власти (ἀρχή), служения (λειτουργία), подотчетности (ὕπευθυνος) и пр. Это положение мыслится как особый тип власти, которая ограничена принципом, предписывающим действовать «не насилем, а убеждением» и направлена на благо управляемых при подотчетности Богу, а не общине.

5. Такое положение руководителя общины объединяет в представлении свт. Григория в служении священника все необходимое для полноценной жизни общины: священнослужение, проповедь и душепопечение. Эти стороны служения по-разному встраивают это положение в миропорядок и — определяют различные предъявляемые к клирикам требования. Как проповедник, священник призван обладать образованием и риторическими навыками, что позволяет ему выступать в роли источника единомыслия общины. Получая власть совершать таинства, священник занимает более близкое положение к Богу (на что указывает категория «посредничество»), и это требует от него личной чистоты. Духовное руководство паствой осмысляется свт. Григорием с помощью терминологии описания власти, что показывает ее метафоричность и, вместе с тем, определяет авторитетность положения священника в общине. Оно же является основанием для самых высоких требований к священнику, связанных с его преуспеванием на пути обожения.

6. При характеристике пути становления священника свт. Григорий обращается к таким базовым категориям античной этики как «созерцание» и «практика». Священство в его представлении уникальным и парадоксальным образом сочетает в себе практический образ жизни с созерцательным внутренним устройством.

7. Представления свт. Григория о священстве были сформулированы в ответ на ощущаемый им кризис клира и воплощены в образе героя текста. Будучи человеком, отвечающим представленным в тексте нормативным требованиям (образование, опыт, возраст), он принимает священство из страха неповиновения воле Бога. При этом он сам не желает этого из-за стремления к созерцательной жизни и страха перед высотой и опасностью этого служения. Таким образом, при прочтении «Апологии» читателю, соотносящему себя с героем текста, предлагается заданная структура рефлексии о священстве, помогающая определить свое отношение к этому служению.

8. Описание специфики священнического положения и этики вступления в клир оказываются в «Апологии» взаимообусловленными. Возлагаемая на священника высочайшая ответственность делает принятие сана этической проблемой (христианин не может считать себя достойным и желать принять сан); в то же время путь героя текста к священству показывает, что сама природа священства подразумевает принципиальную невозможность для человека соответствовать высоте этого служения, и, таким образом, понимание своего недостойнства оказывается главной чертой этоса священника.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Основные результаты диссертации были представлены и обсуждались на международном конгрессе «Leeds International Medieval Congress» (2022), ежегодных конференциях СПбДА (2021), МДА (2021), СДА (2021) и КазПДС (2019), научно-практической конференции «IX Златоустовские чтения» (2022), а также ряде конференций, круглых столов и семинаров ПСТГУ (2017–2022).

Результаты диссертации были опубликованы в трех статьях в изданиях, рекомендуемых ВАК Министерства образования и науки РФ:

- Антонов Н. К. К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Ор. 2) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 31–51⁴⁰.
- Антонов Н. К. Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. Т. 3. 2021. № 2. С. 177–208⁴¹.

⁴⁰ Статья опубликована в рамках грантового проекта «Осмысление Григорием Назианзиным религиозного лидерства в социокультурном контексте Поздней Античности» (2020-2023), проект № 20-311-90020, поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований.

⁴¹ Статья опубликована в рамках грантового проекта «Осмысление Григорием Назианзиным религиозного лидерства в социокультурном контексте Поздней Античности» (2020-2023), проект № 20-311-90020, поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований.

- Антонов Н. К. Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 98–111⁴².

А также в двух статьях в изданиях, входящих в базу индексации Scopus:

- Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211⁴³.
- Antonov N. The *Ἀρχή* of the Priest in the “*Apology for his Flight*” (or. 2) of Gregory of Nazianzus // Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics. Vol. 6. 2022. № 4. P. 13–35⁴⁴.

Характеристика круга источников

Основным источником нашего исследования служит «Апология» свт. Григория Богослова, нумеруемая в *Patrologia Graeca* (далее — PG) и серии *Sources Chrétiennes* (далее — SC) как oratio 2, а в дореволюционных изданиях в серии Творения святых отцов в русском переводе (далее — ТСО) — *слово* 3⁴⁵.

Критическое издание этого текста после PG выполнено Ж. Бернарди⁴⁶. Текст в нем на основании издания в PG делится на 117 абзацев, таким образом «Апология» — это один из самых обширных текстов свт. Григория⁴⁷. Дореволюционные переводы гомилий свт. Григория, как уже сказано, были выполнены по предшествующему PG изданию, следствием чего стало отсутствие нумерации абзацев. В издании творений святителя

⁴² Статья опубликована в рамках грантового проекта «Священник перед лицом современности» (2016–2017), поддержанного фондом «Живая традиция».

⁴³ Статья опубликована в рамках грантового проекта «Носители духовной власти в византийской письменности: историко-понятийный аспект» (2021–2022), поддержанного фондом «Живая традиция».

⁴⁴ Статья опубликована в рамках грантового проекта «Категории религиозного лидерства в эпоху модерна: оппозиция “личное vs. институциональное”» (2022–2024), проект № 19-78-10143, осуществляемого при поддержке Российского научного фонда.

⁴⁵ Различие нумерации обусловлено тем, что переводы гомилий свт. Григория были выполнены по предшествующему PG изданию, приписываемому Я. Биллию. См. сн. 10 в: Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе». Под ред. А. Г. Дунаева и иеромонаха Дионисия (Шленова). Часть 1. 1843–1854 гг. Предисловие иеромонаха Дионисия (Шленова) // Богословский вестник 2003. Т. 3. № 3. С. 280.

⁴⁶ Gregoire de Nazianze. Discourse 1–3 / ed. by J. Bernardi. (Sources Chrétiennes. Vol. 247)

⁴⁷ Объемнее его только *слово* 4 против имп. Юлиана (124 абзаца), следующий затем по объему текст — *слово* 43 о свт. Василии (81 абзац).

2007 г.⁴⁸ дореволюционный перевод разделен согласно общепринятой нумерации, которая используется и в данной работе.

В диссертации представлен авторский перевод «Апологии», за исключением ряда фрагментов, где перевод взят из издания 2007 г. с незначительными изменениями.

Следует также отметить, что текстологическая работа Бернарди была подвержена частичной критике на основании пересмотра принципа отбора рукописей, заложенного в весь проект SC по изданию гомилий свт. Григория⁴⁹. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что предложенные правки греческого текста «Апологии» (SC 247) в специально посвященной этому вопросу статье⁵⁰, не носят абсолютного характера, т.е. предложенные исправления греческого оригинала в большинстве случаев не касаются содержательно важных для нас отрывков, хотя и представляются в ряде случаев интересными для интерпретации. Нельзя при этом не упомянуть, что эта статья в свою очередь была подвергнута критике другими исследователями⁵¹. В итоге можно утверждать, что издание SC 247 по-прежнему может использоваться при исследовании «Апологии». Подробнее эта ситуация, а также проблема датировки этого текста рассматривается § 1.1 нашего исследования⁵².

Помимо «Апологии» источниками в исследовании служат другие тексты — *слова* и поэмы — свт. Григория, обращение к которым направлено,

⁴⁸ Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовонница, 2007.

⁴⁹ В основании SC лежит исследование Т. Синко (Sinko Th. De Traditione Orationum Gregorii Nazianzeni. Pars prima. Cracovie, 1917), подход которого был пересмотрен в исследовании В. Сомер (Somers V. Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze. Louvain-La-Neuve, 1997).

⁵⁰ Dubuisson M., Macé C. La place des versions anciennes dans l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 2 // ОСП. Vol. 68. 2002. P. 287–340.

⁵¹ См.: Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Том 1. М., 2010. С. 15 и далее, особ. 22.

⁵² Подробнее ситуация с изданиями гомилий свт. Григория изложена нами в: Приложение II / Святитель Григорий Богослов: исследования и переводы // Н.К. Антонов, П.А. Пашков, ред. М.: ПСТГУ, 2022. С. 372–373.

главным образом, на выявление места представлений о священстве во всем его богословском мировидении.

Выявление жанровой специфики «Апологии» требует обращение к риторической традиции Античности (Исократ, Платон, Аристотель, Плутарх, Элий Теон). Контекстуализация философского пласта «Апологии» проводится на основании ее сопоставления с античными текстами, главным образом «Государством» и «Политиком» Платона.

Наконец, для уяснения значения мысли о священстве свт. Григория Богослова для христианского Предания привлекается круг раннехристианских источников, содержащих высказывания о клире, тексты современных свт. Григорию авторов, а также последующая византийская и латинская традиции для первичного установления точек рецепции его наследия. Так, терминология описания клира свт. Григория сравнивается с лексикой Климента Александрийского, Оригена, Евсевия, свт. Афанасия Великого и свт. Василия Великого. Для контекстуализации этических представлений были привлечены другие тексты о священстве христианской традиции («Шесть слов о священстве» свт. Иоанна Златоуста, «Об обязанностях» свт. Амвросия Медиоланского и «Правило пастырское» свт. Григория Великого) и некоторые жития («Жизнь Григория Чудотворца» свт. Григория Нисского и «Жизнь Мартина» Сульпиция Севера). Рецепция «Апологии» свт. Григория Богослова была обнаружена в письмах прп. Исидора Пелусиота, «Новеллах» имп. Юстиниана и в наследии прп. Феодора Студита.

1. «АПОЛОГИЯ» — ПЕРВЫЙ ТЕКСТ О СВЯЩЕННИКЕ?⁵³

Определение «Апологии» свт. Григория как первого текста о священстве в христианской традиции, оказавшего значительное влияние на последующую пасторологическую мысль, широко распространено в исследовательской литературе⁵⁴. Однако авторы, приводящие это утверждение, за редкими исключениями, не расшифровывают и не обосновывают его. Утверждение о первенстве этого текста подразумевает, что он представляет собой общепонятный феномен «трактата о священстве», которого не существовало до свт. Григория и который затем получил распространение. Эти положения требуют дополнительного анализа, который выходит за рамки данной работы, требуя сопоставления ряда сложных текстов и раннехристианской письменности в целом. Тем не менее, анализ «Апологии» в таком ракурсе и попытка ее локализации в Предании должны быть первым шагом в таком исследовании.

Таким образом, эта глава будет посвящена проблеме датировки (§ 1.1), анализу композиции (§ 1.2) и прагматики (§ 1.3) «Апологии», что позволит выделить её основные характеристики в качестве текста о священстве (§ 1.4). После этого мы постараемся кратко рассмотреть раннехристианские источники, содержащие значимые высказывания о священстве в том же ракурсе: не с точки зрения содержания, но с точки зрения прагматики этих текстов, и соотнести их с нашей реконструкцией авторской стратегии свт. Григория в «Апологии» (§ 1.5).

Три первые трактата о священстве христианской традиции, написанные во второй половине IV в., — «Апология» свт. Григория Богослова, «Об

⁵³ Материал данной главы излагается на основе публикации автора: Антонов Н. К. К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Ор. 2) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 31–51.

⁵⁴ Исключительное место этого трактата как «самого раннего систематического обсуждения теоретических и практических оснований христианского лидерства» (*Elm S. Sons of Hellenism... P. 155*) после пастырских посланий ап. Павла подчеркивается практически всеми исследователями творчества свт. Григория, правда, в основном со ссылками друг на друга. См.: Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity*. Berkley: UCP, 2005. P. 42; Beeley C. *Gregory of Nazianzus... P. 237*, Gregor von Nazianz. *Priestertum und Bischofsamt... P. 31*. и др.

обязанностях» свт. Амвросия Медиоланского и «О священстве» свт. Иоанна Златоуста — представляют собой не только сложный синтез этических философских учений с основными положениями христианского Благовестия, но и весьма оригинальные, если не сказать гениальные, литературные произведения, в которых наблюдается восприятие и одновременно трансформация классических жанров. Общеизвестно, что «Об обязанностях» восходит к одноименному тексту Цицерона. Жанр диалога, выбранный Златоустом, также относит нас к достаточно понятной литературной традиции⁵⁵. Определение же того, в ряду каких текстов и, соответственно, идей, мыслил свой текст Григорий, несмотря на название, отсылающее к жанру судебных речей, представляется более сложной задачей.

Ее решение, на наш взгляд, выходит за рамки лишь литературоведческих штудий, позволяя от анализа жанровых и композиционных особенностей прийти к осмыслению феномена первого в христианской традиции текста о священнике. Для этого мы сконцентрируемся как на жанровых категориях, так и на реконструкции авторской стратегии «Апологии», т.е. «авторской интенциональности по отношению к читателю и герою»⁵⁶.

Историография предлагает несколько интерпретаций «Апологии», которые не выглядят окончательными. В самом общем виде можно сказать, что «Апологию» прочитывают или как текст, формирующий авторитет его автора, или как текст о священническом служении, причем оба эти подхода игнорируют текст как целое, обращаясь лишь к его элементам. Для первого подхода основание дает «рамка» текста — первые 8 и последние 15 (из 117) абзацев, где описываются главным образом эмоции, пережитые автором; для второго — 94 абзаца «основного содержания», посвященного описанию

⁵⁵ См.: Puertas A. The rhetorical mechanisms of John Chrysostom's *On Priesthood* // *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium* / Cameron A., Gaul N. eds. London: Routledge, 2017. P. 32–42.

⁵⁶ Акимова Т. И. Авторская стратегия как литературоведческая категория: методологический аспект // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2015. Т. 44. № 2. С. 13.

сложности священнического служения, причем и в том, и в другом случае остальной текст практически не учитывается.

В рамках второго из представленных подходов авторы либо описывают образ идеального священника⁵⁷, либо анализируют содержащиеся в тексте богословские, философские или экзегетические концепции⁵⁸. Первый же подход реализуется либо в рассмотрении «Апологии» как источника для реконструкции раннего периода биографии свт. Григория, либо как текст, направленный автором на формирование своего авторитета через автобиографический нарратив. Последние десятилетия богаты такого рода исследованиями автобиографий свт. Григория, которые авторы предлагают маркировать неологизмом — «автоагиобиография»⁵⁹. Практически также — «автоагиографией»⁶⁰ — называет «Апологию» и С. Эльм — одна из наиболее авторитетных в данный момент исследователей свт. Григория. В ее фундаментальном исследовании, посвященном сопоставлению представлений свт. Григория и императора Юлиана о природе власти, мы видим некоторое сочетание представленных выше позиций: она рассматривает «Апологию» как «систематическое обсуждение теоретических и практических оснований христианского лидерства»⁶¹, однако в ее итоговой интерпретации эти основания становятся материалом для высказывания свт. Григория о себе:

Автобиография Григория как апология, с элементами протрептика и философского жизнеописания (bios) представляет его идеальным православным христианским священником,

⁵⁷ См., напр.: главу «Священство, епископство» в Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение...

⁵⁸ См., напр.: Beeley C. Gregory of Nazianzus... P. 235–270., Matz B. J. Gregory of Nazianzus. Michigan: Baker Academic, 2016. P. 53–70.

⁵⁹ Storin B. K. Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among His Biographers // Studies in Late Antiquity. 2017. № 3. P. 254–281. «Апология» как текст направленный на формирование собственного авторитета святого рассматривается в статье с характерным названием McLynn N. A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen // Journal of Early Christian Studies. 1998. № 6. P. 468–469.

⁶⁰ Elm S. Apology as Autobiography... P. 41.

⁶¹ Elm S. Sons of Hellenism... P. 155.

аскетическим философом и лидером, противопоставляя его неудачным моделям конкурентов⁶².

Не считая такое понимание этого текста верным, мы, тем не менее, видим в подходе С. Эльм важный шаг по сравнению с предыдущими исследованиями: в его рамках предлагается целостное прочтение «Апологии», которое рассматривает автобиографические и «содержательные» элементы текста как взаимосвязанные и служащие донесению единой мысли автора. С ее точки зрения, свт. Григорий описывает свое возвращение к служению после изложения идеального образа священника, чтобы указать тем самым на свое соответствие этому идеалу, т.е. делает высказывание о себе⁶³.

Наша интерпретация основана на противоположном понимании этой взаимосвязи: представляется, что свт. Григорий описывает свою мотивацию при оставлении служения после рукоположения и возвращении к нему, чтобы предложить нормативный путь становления священника, т.е. делает высказывание о священнической этике. Последующий анализ необходимо предварить кратким обращением к проблеме датирования «Апологии».

1.1. Проблема датировки «Апологии»

Вопрос о дате создания «Апологии» не имеет однозначного ответа в исследовательской литературе. Ниже мы постараемся не столько предложить собственный ответ на него, сколько осмыслить то, *что* эта сложность говорит о природе самого текста.

Существует полемика относительно того, написано это *слово* в 362⁶⁴, 363⁶⁵ или 364 г.⁶⁶ Аргументы авторов строятся вокруг различных

⁶² Elm S. Apology as Autobiography... P. 41.

⁶³ Ср.: «Григорий, избранный Богом посредник, очистил себя должным образом, живя истинной философской жизнью, чтобы вести других к божеству» Elm S. Sons of Hellenism... P. 263.

⁶⁴ См.: SC 247. P. 11–17.

⁶⁵ Эту датировку предлагает Ф. Готье (см.: Gautier F. La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze. Turnhout: Brepols, 2002. P. 306–307) и поддерживает С. Эльм (см. Elm. Sons of Hellenism... P. 153).

интерпретаций двух фрагментов⁶⁷, таким образом, исследователи исходят из предпосылки, что, если какой-либо элемент текста можно четко соотнести с каким-то историческим периодом, весь текст можно датировать этим периодом. При этом за рамками рассмотрения остается вопрос о разных «стадиях» подготовки текста, а также общем его посыле.

Поскольку текст такого рода в античности почти с необходимостью имел несколько версий⁶⁸, предположение о редактуре и «публикации» этого текста свт. Григорием после 382 г., высказанное тем же Ж. Бернарди⁶⁹ и прот. И. Мак-Гакин⁷⁰, не кажется невозможным. Их аргументация от текста *per se* не является достаточной для утверждения этой версии как истинной, однако важно отметить, что и опровержение этой версии *практически невозможно*. Дело в том, что, необязательно даже вслед за этими исследователями предполагать, что свт. Григорий сам собрал свой корпус текстов после оставления Константинопольского собора 381 г.⁷¹, чтобы признать вероятным их позднее редактирование. Само по себе предположение, что текст в таком виде был создан в 363 г., так же как и поздняя датировка, не имеет под собой никаких оснований, кроме изначальной «исторической»

⁶⁶ См. Mossay J. La date de l'Oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination // Le Muséon. № 77. 1964. P. 175–186.

⁶⁷ Расхождение мнений относительно 362 или 364 года заключалась в попытке Моссэ понять под упоминающимся в ог. 2. 87 «внешнем звере, восстающем на Церковь» не имп. Юлиана, а имп. Валента, что было признано Ж. Бернарди неубедительным, после чего вплоть до начала XXI век датирование этого текста 362 г. было общепризнанным. Перенос даты создания на Пасху 363 года связан с пониманием, что этот текст был написан после раскола в церкви Назианза в 362 году, вызванного подписанием свт. Григорием Старшим, отцом Богослова, омийского символа веры, о чем свидетельствует ог. 2. 37.

⁶⁸ Н. Липатов-Чичерин называет до шести таких версий: «1. Предварительные заметки; 2. Текст, написанный или заученный для выступления; 3. Стенограмма выступления; 4. Расшифровка стенограммы; 5. Отредактированная версия расшифровки для дальнейшего копирования и распространения; 6. Последующие редакции». См.: Lipatov-Chicherin N. Preaching as the Audience Heard it: Unedited Transcripts of Patristic Homilies // Studia patristica, 54. Vol. 12. P. 278.

⁶⁹ SC 247. P. 153. Ж. Бернарди видит указание на позднейшую вставку в ог. 2. 48, источником для которого, вероятнее всего, служит введение к толкованию на книгу пророка Иезекииля бл. Иеронима, с которым свт. Григорий, как известно, уже познакомился в Константинополе.

⁷⁰ McGuckin J. Saint Gregory... P. 106–107. Автор лишь в общих словах пишет, что жесткая критика клириков значительно проще представима в 382-ом году, чем в 362.

⁷¹ Бернарди пишет: «Это настоящее *руководство для епископа* как оратора, которое он создал, издавая этот корпус *слов*» (курсив наш — Н. Антонов). См.: Bernardi J. La prédication des Pères cappadociens: Le prédicateur et son auditoire. P., 1968. P. 257–258. Мак-Гакин пишет об издании свт. Григорием корпуса слов, см.: McGuckin J. Saint Gregory... P. 395. Ему в этом следует К. Били, см.: Beeley C. A. Gregory of Nazianzus... P. 61.

оптики исследователей. Предположение о том, что риторы масштаба свт. Григория были способны на литературную игру, лишает этот подход абсолютного значения.

Исследования рукописной традиции *слов* не позволяют внести какую-либо ясность в этот вопрос. После исследования В. Сомер⁷², усложнившей представления об основных классах рукописей по сравнению с теми, что легли в основу издания SC⁷³, невозможно говорить о том, что все рукописи восходят к единому авторскому прототипу корпуса *слов*, или что тексты какой-либо из семей рукописей — М⁷⁴, N⁷⁵ или X⁷⁶ — оказываются предпочтительнее при реконструкции прототипа⁷⁷. Тот факт, что все рукописи несводимы к авторскому прототипу, не исключает возможности того, что какие-то из них к нему все-таки восходят. Однако, признавая это и соглашаясь с А. Бруни, в том, что на раннем этапе *слова* распространялись по отдельности или небольшими группами, которые затем легли в основание порядка расположения *слов* в больших корпусах, составленных в VI–VII вв.⁷⁸, мы, тем не менее, не видим в этом ни одного основания для связывания

⁷² Somers V. Histoire des collections...

⁷³ Они строились на основании исследования Т. Синко, см.: Sinko Th. De Traditione Oratorum Gregorii Nazianzeni. Pars prima. Cracovie, 1917. Pars secunda (De Traditione Indirecta), 1923.

⁷⁴ В ее основании лежит тематическая логика, см. напр., порядок рукописи Moscou, Syn., gr. 139: Or. 02, Or. 12, Or. 09, Or. 10, Or. 11 (*слова* о поставлении в чин), Or. 03, Or. 19, Or. 17, Or. 16 (политическая тематика), Or. 07, Or. 08, Or. 18 (родственники), Or. 06, Or. 23, Or. 22 (о мире), Or. 38, Or. 39, Or. 40, Or. 01, Or. 45, Or. 44, Or. 41 (на праздники), Or. 32, Or. 33, Or. 27, Or. 29, Or. 30, Or. 31, Or. 20, Or. 28 (богословские), Or. 34, Or. 14, Epist. 102, Epist. 101, Or. 36, Or. 26, Or. 25, Or. 24, Or. 21, Or. 15, Or. 42, Or. 43 (по большей части — константинопольские *слова*), Or. 04, Or. 05 (Против Юлиана), Or. 37, Epist. 202, Or. 13, Carm. 1. 2. 03, Carm. 1. 1. 32, Epist. 243.

⁷⁵ Порядок Moscou, Syn., gr. 142.: Or. 01, Or. 02, Or. 03, Or. 07, Or. 08, Or. 06, Or. 23, Or. 09, Or. 10, Or. 11, Or. 12, Or. 16, Or. 18, Or. 19, Or. 17, Or. 43, Or. 14, Or. 21, Or. 24, Or. 15, Or. 25, Or. 34, Or. 20, Or. 27, Or. 28, Or. 29, Or. 30, Or. 31, Or. 38, Or. 39, Or. 40, Or. 45, Or. 44, Or. 41, Or. 33, Or. 22, Or. 32, Or. 26, Or. 36, Or. 42, Epist. 101, Epist. 102, Epist. 202, Or. 04, Or. 05, Or. 37, Or. 13, Carm. 1. 2. 03, Epist. 243, In Ezechielem.

⁷⁶ Этот класс не имеет фиксированного порядка.

⁷⁷ За это А. Бруни (см.: Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Том 1. М., 2010. С. 15 и далее, особ. 22) критикует исследователей, аффилированных с исследовательским центром, в который входит и В. Сомер, которые, не учитывая результаты ее исследования, пытались реконструировать исходный текст «Апологии», чем это сделал Бернади. Dubuisson M., Macé C. La place des versions anciennes dans l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 2 // OCP. Vol. 68. 2002. P. 287–340. Dubuisson M., Macé C. L'apport des traductions anciennes a l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au Discours 2 // OCP. 2003. Vol. 69. P. 287–340.

⁷⁸ Бруни А. М. Византийская традиция... 96–104.

времени издания, напр., от. 1–3⁷⁹ со временем событий в них описанных. Напротив того, создание свт. Григорием после 381 г. «De vita sua»⁸⁰ и других поэм, где мы также встречаем рефлексию относительно его рукоположения во пресвитеры, а также его корпуса писем, представляющего собой по версии Б. Сторина единое автобиографическое произведение⁸¹, заставляет предполагать, что этот ранний материал был не менее актуален и после 381 года. В этом смысле биографическая логика последовательности класса рукописей N, как представляется, пусть и не непосредственно, но может восходить к свт. Григорию, являясь тем самым автобиографической. Источником для нее могли быть собрания *слов* не по тематическому, но по хронологическому принципу, который вряд ли мог быть интересен кому бы то ни было помимо самого автора.

Таким образом, «позднее» прочтение нам представляется возможным, поскольку, обращая внимание на содержание этого трактата нельзя не отметить, что столь масштабный и глубокий текст, рассматривающий природу священства, кажется более уместным в «устах» авторитетного епископа, чем новопоставленного пресвитера, еще не начавшего свое служение. В таком ракурсе мы должны прочитывать это слово в пост-константинопольском контексте, несмотря на наличие в тексте двух небольших фрагментов, вероятнее всего созданных в 363 г. Однако мы осознаем, что это лишь версия, находящаяся на равных правах с традиционной.

Не развивая далее эту тему, отметим, что именно риторическая природа «Апологии», как и прочих *слов* свт. Григория, приводит к тому, что как бы мы ни прочитывали ее пафос, он вполне может быть отнесен как 363, так и к 383 году. Дело в том, что именно *универсальности* и добивался свт.

⁷⁹ В таком порядке они открывают рукописи класса N.

⁸⁰ Greg. Naz. Carm. 2. 1. 11 (далее — De vita sua). Критическое издание: Gregor von Nazianz. De vita sua / Jungck C., Hrsg. Heidelberg, 1974.

⁸¹ См.: Störin B.K. Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography. Oakland: University of California Press, 2019.

Григорий, вполне следуя в этом античной риторике, основным стремлением которой было «обобщение действительности» и «восхождение от конкретного к абстрактному, к универсалиям»⁸².

Корректность рассмотрения «Апологии» как описания некоего парадигмального пути в общей риторической ситуации косвенно подтверждается распространенностью у риторов эпохи второй софистики практики *declamatio* — написания текста, имитирующего произносимую речь⁸³. Ц. Милованович показывает, что свт. Григорий не только был знаком с этой практикой, но и активно ориентировался на образцы подобного рода⁸⁴. В ее программной для нашего вопроса статье показаны риторические прототипы для *or.* 3, 33, 36 и проанализированы риторические ситуации широкого круга текстов, в результате чего ставится под сомнение стандартный историко-контекстуальный подход к корпусу слов свт. Григория в целом. Кратко исследователь резюмирует свою позицию так:

Я полагаю, что многие из речей Григория — это полуфиктивные речи судебного и совещательного характера. Как таковые, они следуют устоявшейся традиции греческой декламации и тесно связаны с образом действий Элия Аристида, который, в свою очередь, оглядывался на Платона как на литературную модель. Кроме того, я предполагаю, что большая часть этих речей в действительности была написана Григорием в старости⁸⁵.

Своеобразным признанием того, что *слова* свт. Григория представляют собой доработанные тексты, а не стенограммы его проповедей, является

⁸² Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности / Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 19.

⁸³ См.: Russell D. A. Greek declamation. Cambridge, 1983. P. 106–128 в главе «Declamation and history».

⁸⁴ Milovanovic C. Sailing to sophistopolis: Gregory of Nazianzus and Greek declamation // Journal of Early Christian Studies. 2005. Vol. 13 (2). P. 187–232.

⁸⁵ Ibid. P. 232.

статья А. Даунтон-Фиера «Можем ли мы слышать произнесенные слова свт. Григория?»⁸⁶, где итоговая позиция автора такова:

Несмотря на то, что прямая речь в *словах* не гарантирует, что перед нами аутентичные слова, произнесенные проповедником, сама их свежесть ведет нас к тому, чтобы во многих случаях это предполагать⁸⁷.

Эта статья ярко демонстрирует, как восприятие текстов свт. Григория через призму риторических практик его времени лишает исследователей привычной аргументации. Автор вынужден *предполагать* (с не очень обязывающей аргументацией), что все же в ряде случаев в текстах, относительно которых мы не можем решить, исторические ли это проповеди или декламации (поскольку непонятно, на основании чего выносить такое суждение), дату, время и обстоятельства создания которых определить крайне сложно, — что риторические пассажи от первого лица и подобные «живые» фрагменты *могут* передавать живую речь.

В итоге мы, не отрицая самого факта бегства свт. Григорием в Понт после рукоположения (а также того, что, возвратившись на Пасху 363 г., он как-то объяснял свои действия общине Назианза), предлагаем видеть в «Апологии» *declamatio*, созданное в том виде, в котором мы его знаем, скорее всего, после 381 года, и направленное не на защиту своих поступков, но на решение некоторой общезначимой церковной проблемы. Как кажется, такой подход подтверждается и рассмотрением того, что мог иметь в виду свт. Григорий, называя свой текст «апологией» (ор. 2. 2, 102).

⁸⁶ Dauntton-Fear A. Can We Hear the Spoken Words of Gregory of Nazianzus? // *Scrinium*. Vol. 13. 2017. P. 72–83.

⁸⁷ *Ibid.* P. 83.

1.2. Жанровые особенности

1.2.1. «Апология» как судебная речь (апология)

В третьем предложении «Апологии» свт. Григорий говорит, что выступит посредником между своими адвокатами и обвинителями, тем самым маркируя свой будущий текст как судебную речь в двух направлениях: апологии и обвинительной речи⁸⁸. Весь текст действительно имеет, помимо вводных и заключительных элементов, двухчастную структуру, однако не самообвинения – самооправдания, а описания причин бегства и возвращения героя⁸⁹.

В общем виде ее можно представить так:

- Жанровое вступление (1–2)
- Содержательное введение (3–5)
- Четыре причины бегства после рукоположения в пресвитеры (6–101)
- Три причины возвращения (102–115)
- Заключение (116–117)

Опустив пока тот факт, что описание четвертой причины бегства занимает его основную часть, рассмотрим контекст такой жанровой самоидентификации текста. Такое вступление весьма примечательно, поскольку свт. Григорий, как указывает издатель SC⁹⁰, отсылает нас к знаменитой речи Исократы «Об обмене имуществом», где ритор, чтобы не хвалить самого себя прямо и не вызвать к себе неприязнь, представляет свою речь как бы произнесенной в суде, сам озвучивая обвинения и защищаясь от

⁸⁸ От. 2. 1: «Я же, поскольку мне нечего стыдиться, представлю истину и буду честным посредником (διατίσω δικάως) между теми, кто меня обвиняет и теми, кто меня усердно оправдывает, в чем-то себя обвиняя (κατηγορήσας ἑμαυτοῦ), а в чем-то оправдывая (ὕπεραπολογησάμενος).» Перевод здесь и далее выполнен нами.

⁸⁹ От. 2. 1: «Со слов блаженного Давида пусть начнется мое слово...» от. 2. 3. «Все это произошло со мной, о мужи...» от. 2. 6: «Итак, что со мной произошло? Вот, наконец, причины случившегося... Больше всего меня сломила... Затем...» от. 2. 8. «Кроме этого, со мной произошло...» от. 2. 9. «А вот последняя и самая важная причина бегства...»

От. 2. 102. «Итак, перед вами – оправдание (ἀπολογία) моего бегства... Возвратили же меня, во-первых... 103. Во-вторых... 104. В-третьих...» от. 2. 116. «Но зачем мне продолжать свое слово?»

⁹⁰ SC 247. P. 87 (сн. 6).

них (De antidosis, 8). При этом он проговаривает, что построение речи в форме апологии (ἐν ἀπολογίας σχήματι) позволит сказать ему обо всех важных для него темах, так что в его речи помимо судебной тематики слушатель найдет фрагменты о «философии», а также то, что «может принести пользу тем из молодых людей, кто стремится к учению и образованию» (De antidosis, 9).

Этим не ограничиваются элементы судебной речи в рассматриваемом тексте. Далее мы видим, что его структура задается с помощью повторения фразы, явно заимствованной из судебного лексикона:

ог. 2. 3. «Все это произошло со мной, о мужи...» (Ἐγὼ γὰρ **ἔπαθον τοῦτο, ὧ ἄνδρες**)⁹¹;

ог. 2. 6. «Итак, что со мной произошло?» (Τί οὖν ἐστὶν **ὃ πέπονθα**);

ог. 2. 8. «Кроме этого, со мной произошло...» (Πρὸς δὲ τοῦτοις πρᾶγμα **ἔπαθον**...).

Сравним, напр., с:

Демосфен, «Первая речь против Стефана о лжесвидетельстве», 57: «ἽΟ τοίνυν **ἔπαθον** δεινότατον... **ὧ ἄνδρες** δικασταί»;

Платон, «Апология Сократа», 22a: «νῆ τὸν κύνα, **ὧ ἄνδρες** Ἀθηναῖοι... ἐγὼ **ἔπαθόν τι τοιοῦτον**».

Отметив возможные параллели с двумя столь значимыми апологиями классической эпохи, проанализируем тексты более близкого к свт. Григорию периода. Не прибегая к подробному рассмотрению разработанной в период второй софистики традиции текстов о себе⁹², обратимся к теоретической рефлексии того времени относительно текстов такого рода.

⁹¹ Греческий текст творений свт. Григория берется из базы TLG, русский перевод наш или ТСО с некоторыми изменениями.

⁹² Ее обзор см. в Whitmarsh T. The Second Sophistic. Cambridge: CUP, 2005. P. 79–83. Особенно интересным было бы сопоставление этого текста с «Апологией» из 8 книги Жизни Аполлония Тианского Ф. Филострата, которая явным образом является фикцией, изящно встроенной во все повествование (см.: Robiano P. The Apologia as a mise-en-abyme in Philostratus' Life of Apollonius of Tyana // Writing biography in Greece and Rome / De Temmerman K., Demoen K. (eds.). Cambridge: CUP, 2016. P. 97–116.

Проблему построения речей о себе (περιαυτολογία) рассматривает (спустя века после Исократа и Платона) Плутарх в небольшом трактате «О том, как хвалить самого себя»⁹³, где главный вопрос — как вести речь о себе, не вызывая раздражения (ἀνεπιφθόνως). Правильной ситуацией, когда возможно и даже следует «восхвалять себя» (ἐαυτὸν ἐπαινεῖν), автор считает защиту «общественным деятелем» (ὁ πολιτικὸς ἀνὴρ) себя от обвинения (539e)⁹⁴. Автор подчеркивает несколько раз в тексте, что нужно «избегать говорить о себе самих, если мы не собираемся принести великую пользу себе самим или слушающим» (547f). Этой же мыслью он завершает свой текст. Также Плутарх упоминает, что тем, кто вынужден говорить о себе, хорошо признавать в своих успехах участие бога или случая (542e).

При этом если Плутарх говорит именно о ситуации действительной защиты себя, когда форма апологии совпадает с ее содержанием, которое может при этом иметь некоторое воспитательное значение, то у одного из ближайших свт. Григорию авторов мы видим артикуляцию того факта, что апология является лишь формой, позволяющей пишущему представить свои идеи в более выгодном свете. Речь идет об опровержении «Апологии» Евномия свт. Василием (*Adversus Eunomium*. PG 29. 501. 22), где мы встречаем, пусть и в формате критики, многие элементы, необходимые для понимания жанра «Апологии» свт. Григория. Приведем этот фрагмент:

Первое из его злодеяний в том, что он придумывает эту форму сочинения (τὸ σχῆμα τοῦτο): предлагает свое учение под видом апологии (ἐν ἀπολογίας εἶδει), чтобы о нем подумали, что он не сам желал изложить эти нечестивые догматы, но был приведен к сочинению необходимостью... Он видел, что, если открыто примет на себя звание учителя, это будет крайне неприятно слушателям, и к тому же лишит его доверия и заставит многих подозревать, что он

⁹³ Pohlenz M. *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972). P. 371–393.

⁹⁴ *Ibid.*, 539e. примечательно, что помимо апологии Плутарх упоминает о несчастьях как достойной ситуации для речей о себе — форма большинства поздних автобиографических текстов свт. Григория.

предлагает новшества, потому что желает славы; а если предложит слово в форме апологии, то избегнет подозрения в нововведении и более того привлечет таким образом слушателей, потому что людям по природе свойственно благосклонно относиться к унижаемым⁹⁵.

В контексте приведенных фрагментов я предлагаю воспринимать «Апологию» следующим образом. Структурируя текст как объяснение своих поступков, свт. Григорий, как и Евномий в интерпретации свт. Василия, «под видом апологии» излагает свое «учение» так, чтобы его риторическая позиция была наиболее выгодной, т.е. по законам жанра, описанным у Плутарха. Мы легко обнаруживаем соответствующие черты ог. 2. 1–2, где противостояние мнений в общине по поводу поступка свт. Григория представлено как судебное дело, а сам он обозначен как значимый член этого социума (ср.: ὁ πολιτικός ἀνὴρ), чье выделенное положение описывается как следствие Божественной воли⁹⁶. Помимо этого, выбор свт. Григорием формы апологии становится понятнее при обращении к цитате из исследования Т. Уитмарша: «любая апология [после прецедента Сократа] будет представлять собой претензию на определенную культурную значимость»⁹⁷. Прототипы Сократа и Исократов дают достаточно оснований для того, чтобы увидеть, что форма апологии значимого лица позволила свт. Григорию свободно излагать свои самые программные мысли, описывая конкретную биографическую ситуацию.

Подтверждение этому можно увидеть в определенном несоответствии между заявленной целью — объяснение своих поступков — и содержанием текста. Действительно, структура текста устроена как описание эмоций, испытанных героем, которые объясняют его действия:

⁹⁵ Перевод ТСО с незначительными изменениями.

⁹⁶ Ог. 2. 2: «Поскольку Бог благословил, чтобы я что-то значил для христиан...»

⁹⁷ Whitmarsh T. Op. cit. P. 81.

- любовь к «философскому» образу жизни (ог. 2. 6–7, и в некотором смысле в 103)⁹⁸;
- смущение и возмущение недостойным клиром (ог. 2. 8);
- страх перед высотой сана и ощущение собственного достоинства (ог. 2. 71).

Помимо этого, в тексте есть несколько ходов мысли, сочетающих в себе описанные выше эмоции:

- желание «любомудрой жизни» из-за страха оказаться недостойным священником (ог. 2. 77–78, 91)⁹⁹;
- страх за достоинство всего клира перед критикой священников и правителей, приводимой свт. Григорием из пророческих книг ВЗ (ог. 2. 56–70)¹⁰⁰.

Этому противостоят (в том смысле, что эти чувства заставили свт. Григория вернуться):

- его любовь к пастве и паствы к нему (ог. 2. 102);
- забота о родителях и страх потерять их благословение (ог. 2. 103);
- страх неповиновения Богу (ог. 2. 111–113).

Помимо этого, несоответствие заявленной форме обнаруживается также в модусе критики клира. В ог. 2. 8 она начинается фразой:

Меня смутили (ἡσχύνθη) те, кто, будучи ничем не лучше других...

но заканчивается следующим образом:

⁹⁸ Напр., ог. 2. 7: «Больше всего мне хотелось усмирить чувства, подняться над плотью и миром...». Это один из абзацев, привлекающих наибольшее внимание исследователей, часть из которых видит здесь платонический топос конфликта созерцательной и деятельной жизни, часть — взаимовлияние образов монаха и епископа. Эти подходы приводят и к отчасти разным интерпретациям «Апологии» в целом. Оба подхода важны при анализе, однако, как представляется, не абсолютны.

⁹⁹ Ог. 2. 78: «Вести же такую любомудрую жизнь лучше, нежели принять на себя власть...»

¹⁰⁰ Напр., ог. 2. 57: «меня очень страшат слова блаженного Осии, возвещающего суд нам, священникам и правителям (ιερεῖς καὶ ἄρχοντας)...»

Во все времена разные пороки то одолевали людей, то побеждались ими, но ни раньше, ни теперь не было ни одного порока и греха, который был бы столь силен и столь велик, как этот у христиан теперь. И если прекратить его выше наших сил, то дело чистой веры хотя бы ненавидеть и стыдиться его.

Как кажется, тут отражается принципиальная смена оптики: от частной причины автор обращается к общецерковной проблеме кризиса священства. Этот кризис происходит из принципиально неверной мотивации вступающих в клир, широко распространенной во всей Церкви¹⁰¹. Также и в ог. 2. 48–50 мы встречаем описание общецерковной ситуации, напр.:

Ог. 2. 49: а у нас нет никакой границы между тем, чтобы учиться и учить...прежде чем отстричь первые волосы и отложить детское бормотание, прежде чем прийти во дворы Бога, прежде чем узнать названия святых книг... мы только лишь затвердим две или три цитаты... уже считаем себя образцом добродетели и хотим, чтобы нас называли «равви».

Такое повествование лишь опосредованно оправдывает бегство свт. Григория и явным образом подчеркивает, что автор «Апологии» реагирует в ней на важные для него внешние проблемы. Напомним, что в целом описание главной причины бегства: страх перед высотой и опасностью священнического служения, — занимает 94 (!) из 117 абзацев текста (ог. 9–102). Нетрудно предположить, что его значение не сводится к объяснению поступка героя текста, но лишь вводится под таким предлогом, заключая в себе самостоятельный авторский посыл. Обратим внимание, что к описанию

¹⁰¹ Ог. 2. 8: «Такие считают, что священный сан не обязывает быть образцом добродетели, а служит источником доходов, является не подотчетным служением людям, а неограниченной властью. И таких людей, неблагочестивых и отнюдь не выдающихся, едва ли не больше, чем им подчиненных; мне кажется, что, если этот порок будет и дальше разрастаться, им больше нечем будет править, поскольку все будут учить, вместо того, чтобы быть наученными Богом...»

своего состояния свт. Григорий возвращается лишь в ог. 2. 71. Этот фрагмент будет рассмотрен в следующем разделе исследования.

В итоге мы можем утверждать, что форма апологии выбрана свт. Григорием для обсуждения важной для него проблематики из наиболее выгодной риторической позиции, причем этот материал, по аналогии с судебными речами Платона и Исократы, имеет для автора принципиальное значение, не сводимое к созданию положительного нарратива о себе.

1.2.2. «Апология» как совещательная речь (апотрептик)

Отрывок ог. 2. 9–70 представляет собой «те мысли, которые не оставляли» свт. Григория «день и ночь» (ог. 2. 71). Задавшись вопросом о жанровой специфике этого фрагмента, обратим внимание, что вместо описания чувств «я» речь строится как рассуждение «я» перед публикой, где автор либо указывает на свой ход мысли¹⁰², либо, объединяя себя с аудиторией, ведет речь от лица «мы»¹⁰³, либо вводит общее «мы», под которым подразумевается клир¹⁰⁴, либо обращается к риторическому слушателю — «ты»¹⁰⁵.

Добавив к этому следующие слова свт. Григория о своей речи: ог. 2. 47 «Обсудив это с самим собой, возможно, неплохим советником...» (ταῦτα διαλεχθέντες ἡμῖν αὐτοῖς, καὶ ἴσως οὐ φαύλοις συμβούλοις), мы достаточно уверенно можем отнести его к совещательной речи (συμβουλευτικόν), целью которой – в классификации Аристотеля – является рассуждение при принятии решения или ради убеждения (протрептик, протроπή), или ради разубеждения (апотрептик, ἀποτροπή)¹⁰⁶. В данном случае мы явно имеем дело со вторым, поскольку при рассмотрении вопроса о становлении

¹⁰² См., напр.: ог. 2. 21. «Вот почему я считаю...»

¹⁰³ См., напр.: ог. 2.15. «Мы не должны думать, что одно и то же подходит всему»

¹⁰⁴ См., напр.: ог. 2. 26. «Вот такого лечения мы помощники, мы, которые предстоим другим...»

¹⁰⁵ См., напр.: ог. 2. 29. «А если ты внимательно рассмотришь...»

¹⁰⁶ См.: Аристотель. Риторика. 1. 3. 1358b.

священником свт. Григорий использует весь арсенал античной риторики для указания на невозможность ощущения себя достойным того, чтобы быть пастырем.

Этот пассаж вводится как описание четвертой причины бегства. Первые три — неожиданность, недостойный клир и стремление к созерцательной жизни — занимают первые шесть абзацев текста. Последняя, четвертая причина — 92 абзаца (ор. 2. 9–101). Приведем кратко содержание этого фрагмента.

Первый цельный элемент текста ор. 9–34 рассматривает священство как одну из τέχνη («профессий») власти. Здесь мы встретим множество топосов, которые, быть может не всегда напрямую, восходят к диалогам Платона, особенно к *Государству*¹⁰⁷. В этом фрагменте можно выделить три блока.

В ор. 2. 9–15 свт. Григорий указывает на сложность священнического служения с помощью сравнения его с пастушеством (текст, смысл которого проясняется лишь при интертекстуальном прочтении). Отсюда следует формирование особой этики священника¹⁰⁸ — подразумевающей недостаточность бытия хорошим христианином для становления священником¹⁰⁹.

Ор. 2. 16–34 посвящен сравнению пастырского служения с медициной. Здесь не только показывается сложность духовного руководства (путем сравнения заботы о душе с заботой о теле¹¹⁰), но и описываются практики духовного руководства (если возможно применять этот термин к реалиям IV в.). В самом начале этого отрывка мы видим и примечательное определение

¹⁰⁷ Частично они описаны в Elm S. *Sons of Hellenism...* P. 165–171.

¹⁰⁸ Некоторые исследователи говорят об идее «двойной этики», см. Elm S. *Sons of Hellenism...* P. 167. Maslov B. *Oikeiōsis pros theon: Gregory of Nazianzus and the heteronomous subject of Eastern Christian penance* // *Journal of Ancient Christianity*. 2012. Vol. 16. № 2. P. 324.

¹⁰⁹ Ор. 2. 14: «Мы не должны гордиться тем, что мы выделяемся из большинства, но стыдиться, что мы не во всем достойны, измерять себя заповедью, а не сравнивать с окружением». Ор. 2. 15. «Мы должны понять, что, если для обычного человека грех — делать порочное... то для начальника и предстоятеля — не быть достойнейшим».

¹¹⁰ Ор. 2. 21. «Вот почему я считаю, что наше лечение гораздо труднее медицины, и, следовательно, достойнее»

священнического служения как «искусства из искусств и науки из наук» (τέχνη τεχνῶν, ἐπιστήμη ἐπιστημῶν).

Этот пассаж прерывается наиболее значимым богословским фрагментом «Апологии» — ог. 2. 22–26, где священство описывается как продолжение в мире Божественной икономии (см. § 3.2.1). Общий нарратив с историей икономии восходит, вероятно, к «Педагогу» Климента Александрийского¹¹¹. Называя действия Христа «лечением», свт. Григорий пишет, что священники являются помощниками (συνεργοί) этого лечения и возвращается к сравнению с лечением тел.

Заканчивается весь отрывок (как и начинался¹¹²) использованием пастырской образности, анализ которой показывает, что свт. Григорий мыслил социальное положение пастыря (πομπαντικὴ ἀξία, ог. 2. 34), с одной стороны, как одну из τέχνη («профессий») власти, а с другой — как положение уникальное вследствие своих сотериологических функций (см. § 4.5).

Фрагмент ог. 2. 35–47 посвящен проповеди, как главной задаче (τὸ πρῶτον τῶν ἡμετέρων) священника. В 35–39 описывается «сумма знаний», необходимая священнику для проповеди — кратко намечаются основные темы философии («о мире» и т.д.), икономии («о двух пришествиях Христа» и т.д.) и теологии («о Троице»), из которых раскрывается лишь последняя. Эта структура так или иначе восходит к трактату «О Началах» Оригена и воспроизводится в ряде других текстов свт. Григория¹¹³. Наряду с конкретным содержанием вводится и мысль об условиях богословствования (ср.: ог. 20, 27, 32 и др.). От нее автор переходит к сложностям проповеди,

¹¹¹ См.: SC 247. P. 120 (сн.2).

¹¹² Примечательно, что и в ог. 2. 15, важном абзаце внутри всего пассажа, мы встречаем пастырскую образность с цитированием 1 Пет 5. 2, которое, по-видимому, сопрягается с аллюзией на «Политик» Платона, 276e.

¹¹³ См., напр., структуру цикла «Неизреченное» (или: «Песнопения таинственные». Новый перевод: Григорий Богослов, свт. Неизреченное / Перевод, вступительная статья и примечания В. Н. Генке. Богословский вестник. 2012. № 43–44. С. 61–97.), Пять слов о богословии (ог. 27–31) и др. См.: Gregory of Nazianzus. Poemata Arcana / Moersch C., Sykes D.A. edd. Oxf., 1997. P. 77. Beeley C. Gregory of Nazianzus... P. 272.

описанию которых посвящены ог. 2. 40–46. Свт. Григорий указывает на сложности общие для всякого риторического выступления¹¹⁴, а также на специфически христианские проблемы проповеди, связанные с сотериологической перспективой рассматриваемых предметов¹¹⁵. Описывая разные «типы» слушающих, свт. Григорий, как и в других блоках, в конце переходит к утверждению практической невыполнимости всех описанных им рекомендаций священникам¹¹⁶.

От темы проповеди свт. Григорий через фрагмент ог. 2. 47, где он описывает свое несоответствие описанным выше критериям¹¹⁷, переходит к утверждению о необходимости общих требований (включающих возраст, знание и нравственное устройство) для кандидатов в рукоположение, после чего саркастически описывает тех, кто стремится к священству¹¹⁸. Показывая ошибочность такой позиции (стремление к священству), свт. Григорий вставляет в свой текст краткий сократический диалог, где обучение мудрости сравнивается с обучением игре на флейте, – диалог, явно отсылающий к традиции протрептика¹¹⁹. Роль этого фрагмента в тексте достаточно

¹¹⁴ Ог. 2. 39: «В этих трех заключаются опасность: в уме, в слове и в слухе». Ср.: Аристотель. Риторика. 1356а.

¹¹⁵ Ог. 2. 39: «У нас и то, что помогает речи любого другого учителя быть понятной — усердие слушателей, — заключает в себе вред и опасность. 40. Поскольку речь у нас идет о Боге – Величайшем из сущих, самом Спасении и первой Надежде для каждого, – то, тем суровее они слушают речь, чем горячее их вера: они готовы отрицать все мнения и догматы, кроме тех, с которыми они сами пришли, и к которым привыкли, при этом считая покорность не добродетелью, но предательством истины».

¹¹⁶ Последний абзац отрывка начинается характерным риторическим вопросом: ог. 2. 46: «И кто способен к этому?» (2 Кор 2. 16).

¹¹⁷ Ог. 2. 47: «Обсудив это с самим собой, возможно, неплохим советником... я решил, что учиться тому, что нужно говорить и делать, лучше, чем учить, не зная».

¹¹⁸ Ог. 2. 48: «В древности был у евреев очень похвальный закон о том, что не в любом возрасте можно было читать все Писание. [Некоторые книги] доверялись только достигшим двадцатипятилетнего возраста. 49. А у нас нет никакой границы между тем, чтобы учиться и учить... Ни на то, ни на другое не нужно искать разрешения, нет никаких правил о необходимых умениях (Ἡμῖν δὲ οὐδεὶς ὄρος τοῦ παιδεύειν καὶ τοῦ παιδεύεσθαι... οὐδὲ τίσι μὲν ἐκεῖνο, τίσι δὲ τοῦτο ἐπιτρέτεον· οὐδὲ τις κανὼν τῶν ἕξεων)... прежде чем отстричь первые волосы и отложить детское бормотание, прежде чем узнать названия святых книг, их особенности и персонажей Нового и Ветхого Заветов, я даже не говорю, прежде чем смыть грязь — душевный позор, — прилипшую из-за греха, мы только лишь затвердим две или три цитаты, и те со слуха, а не из прочитанного... уже считаем себя образцом добродетели... Мы сразу и мудрецы, и учителя, и близки к божественному, первые из книжников и законников, назначаем самих себя небесными (ἁγιοτονοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐρανίους) и хотим, чтобы нас называли “равви”... И это лучшие и самые неприятельские из нас. Что же говорить о “духовных” и “благородных”?»

¹¹⁹ Ог. 2. 50: «А если мы у кого-то из них спросим, делая заключения последовательно и логично: “Скажи мне, мой дорогой, ценишь ли ты умение танцевать и играть на флейте?” Допустим, они ответят:

интересна: поскольку необходимость обучения для игры на музыкальном инструменте очевидна, постольку и обучение мудрости, которая «лучше и возвышеннее» искусства флейтиста, признается в рассуждении необходимым. Однако если в тексте философском такой ход служил бы обращением человека к занятиям философией, то в «Апологии», как мы понимаем из более широкого контекста, этот фрагмент несет функцию «апотрептика», поскольку должен убедить человека *не* становиться священником.

От этого фрагмента с описанием кризиса в Церкви в ог. 2. 51 свт. Григорий переходит к большому «библейскому» фрагменту, который мы называем так потому, что большая часть его представляет собой цитаты из ВЗ и НЗ, лишь скрепленные авторскими словами (подробнее см. § 2.6). В ог. 2. 52–56 описывается служение ап. Павла как образцовое для священника, как ответ на современную «болезнь» Церкви¹²⁰. В ог. 2. 56 свт. Григорий от идеала переходит к критике современного ему клира (в форме «мы»), которую он строит на основании пророческих текстов (ог. 56–68), а также нескольких мест НЗ — послания ап. Павла (1 Тим, Тит), посылание учеников на проповедь и критика Христом фарисеев.

Заключительный отрывок этого объемного объяснения главной причины бегства — ог. 2. 71–101 — разбивается на много небольших фрагментов, часть из которых повторяет и расширяет уже заявленные темы: постепенность подготовки к рукоположению (ог. 2. 72–75); кризис в Церкви (ог. 2. 79–86); примеры призвания к служению из Писания (ог. 2. 92–94);

«весьма!» «И так же мудрость и мудрецов?»...» Трудно указать наиболее близкий источник для такого сравнения в образовательном контексте. С одной стороны, мы видим подобный ход у ритора Гимерия (Ог. 12. 3–4), у которого, по-видимому, учился свт. Григорий в Афинах (McGuckin. Saint Gregory... P. 58), с другой — на ум не могут не прийти диалоги Платоновского корпуса, где обнаруживаются относительно схожие риторические ситуации, конечно, изложенные более обстоятельно, см.: Алкивиад I, Феаг, Евтидем. Образ флейтиста в политической литературе, по-видимому, заслуживает отдельного изучения, например, он фигурирует у Аристотеля (см.: Аристотель. «Политика». 3. 7. 2).

¹²⁰ Ог. 2. 51. «Эту болезнь могли бы вылечить лишь... Петр и Павел». 52. «Но поскольку я вспомнил о Павле и подобных ему, оставив в стороне всех [перечисляются все главные персонажи библейской истории от Моисея до апостолов] я представляю лишь Павла свидетелем моего слова, чтобы на этом примере мы рассмотрели, что такое забота о душах (ψυχῶν ἐπιμέλεια)». После чего из слов разных Павловых посланий «сшивается» повествование о его служении.

изучение текста Писания как основополагающей практики для духовной жизни (ог. 2. 95–101). Последняя часть заслуживает более пристального изучения, однако в целом следует предполагать прямую связь между этим фрагментом и сборником цитат из текстов Оригена «Филокалия»¹²¹, в составлении которого свт. Григорий, вероятнее всего, принимал непосредственное участие¹²².

На основании этого многообразного материала свт. Григорий последовательно проводит мысль о недостижимой высоте и сложности священнического служения¹²³. В основной части ог. 2. 9–70 эта мысль вводится по большей части в форме общего рассуждения, в последующем фрагменте ог. 2. 71–101 автор периодически направляет ее на себя, объясняя свое бегство от служения¹²⁴, перемежая это с модальностью повествования из предыдущего фрагмента. Таким образом, можно зафиксировать, что центральная часть текста является совещательной речью — апотрептиком, направленным на убеждение не становиться священником.

Однако такое определение этого фрагмента кажется неверным переносить на весь текст, поскольку необходимо еще понять, как он должен подействовать на читателя в контексте общей логики «Апологии».

1.3. Прагматика текста

1.3.1. Духовное упражнение

Обратимся вновь к словам героя текста: ог. 2. 71 «Эти мысли не оставляют меня день и ночь, от них я чахну и умом, и телом, они лишают

¹²¹ The Philocalia of Origen. Ed. Robinson J. A. L., 1893.

¹²² См.: McGuckin. Saint Gregory... P. 102–104.

¹²³ Поскольку об этом свидетельствует буквально весь текст, приведем лишь одну взятую наугад цитату: ог. 2. 78: «Не следует нам доверять руководство паствой прежде чем мы сами хорошо научимся быть пасомыми и очистим как должно свои души. Тем более в такие времена, когда, видя, как другие возмущаются и все переворачивается с ног на голову, лучше бегом бежать из общества...»

¹²⁴ См. напр.: ог. 2. 76. «Это убедило меня не превозноситься, потому что лучше услышать глас хваления, чем рассуждать о том, о что не под силу...» 77. «Я же боюсь, чтобы меня не связали по рукам и ногам и не выбросили из чертога за то, что одетый не в брачную одежду я нагло вторгся к там возлежащим...» и др.

меня уверенности в себе, они смиряют мою душу, удерживают ум и налагают узду на язык. Я не могу и думать о власти...»

Чтобы увидеть в этих словах не любовь риторика к гиперболизации, а отражение действительного воздействия речи на человека, стоит вспомнить, что этические и, шире, философские тексты этого времени П. Адо предлагал интерпретировать как «духовные упражнения»¹²⁵. В качестве примера он приводит, среди прочего, нравственные трактаты Плутарха. Рассмотрим, как должны «работать» такие тексты на примере его трактата «О подавлении гнева»:

Надлежит, воспринимая от философии наставления против гневливости, откладывать их в душе, помня, что, когда придет надобность ими воспользоваться, нелегко будет ввести их в душу извне¹²⁶.

Заученный наизусть текст может прийти на помощь тогда, когда разум уже потерял контроль над чувствами. Приблизительно также свт. Григорий в своей поэме «На гневливость» описывает действие примеров (в античной риторической теории — *παράδειγμα*) из Писания и античной философии, памятование о которых позволяет преодолеть гнев¹²⁷. Мы видим там следующие строки, подводящие итог первой части поэмы, содержащей рассуждение на центральную тему, и открывающие вторую, условно, иллюстративную часть:

Такою речью сам в узде держи себя
И ты; в ином и нет нужды разумному.
А коль тебе потребна песнь пространнее,
Что ж, обратимся к жизни тех, кто нравами

¹²⁵ См.: Адо П. Духовные упражнения и поздняя античность. М., СПб., 2005. С. 52–65.

¹²⁶ Плутарх. О подавлении гнева. 2. Перевод Я.М. Боровского.

¹²⁷ Подробнее о «примерах» (*παράδειγμα/exempla*) у свт. Григория см.: Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics. Turnhout, 1996. (CC LP 2).

стяжал себе пред Богом дерзновение
и в древности, и в наши дни последние¹²⁸.

Таким образом, эта поэма представляет собой не только последовательный анализ этой эмоции, ее появления и способов преодоления, но и конкретный материал в виде сентенций и примеров для действительной нравственной работы. Более сложные философские тексты, по П. Адо, направлены не на борьбу с конкретной страстью (πάθος)¹²⁹, а на «самоформирование»¹³⁰, трансформацию внутреннего устройства читателя.

Приблизительно также устроена и эта совещательная речь. Она с помощью рассуждений, убеждений и примеров формирует определенное самовосприятие — центром которого является ощущение собственного недостойнства перед описанным идеалом¹³¹ и страха перед гневом Бога на недостойных священников¹³². А приведенные в начале параграфа слова «Эти мысли не оставляют меня день и ночь...» и проч. показывают, как эта речь воспринималась ее первым «слушателем» — автором. В итоге может сложиться впечатление, что свт. Григорий реализует следующий ход мысли: констатируя кризис клира (ог. 2. 8), он предлагает в качестве его решения — апотрептик (ог. 2. 9–101), т.е. текст, который убеждает *не становиться священником*.

¹²⁸ Carm. 1. 2. 25. 181–186. За стихотворный перевод благодарим П. А. Пашкова.

¹²⁹ Учение о страстях было широко развито в стоицизме, см.: Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Т. 3.1. М.: ГЛК. 2007. Фр. 377–490. Напр.: Фр. 413. Stobaeus. Anthologium. 2. 7. 10c: «**Зависть** (Φθόρος) — это скорбь по поводу благ другого. **Ревность** (ζήλος) — это скорбь по поводу того, что другой получил то, чего сам хочешь; есть и другое определение, — похвальба тем, чего не имеешь, и еще одно, — подражание тому, у кого есть больше. **Недоброжелательство** (ζηλοτυλία) — скорбь по поводу того, что другой получил то, чего сам хочешь. **Жалость** (ἔλεος) — скорбь по поводу того, что некто, как представляется, страдает незаслуженно. **Горевание** (πένθος) — скорбь по безвременно умершему. **Тоска** (ἄχθος) — скорбь обременяющая. **Страдание** (ἄχος) — скорбь, лишаящая дара речи. **Докука** (ἀνία) — скорбь от раздумий. **Горе** (δδύνη) — скорбь пронзительная и поражающая. **Отвращение** (ἄσση) — скорбь, сопровождаемая чувством отталкивания».

¹³⁰ Адо П. Духовные упражнения... С. 53.

¹³¹ Идеальным примером (παράδειγμα), воплощением этих принципов — свт. Григорию служит ап. Павла (см. ог. 2. 52–55). Этот фрагмент явно служит не тому, чтобы читатель узнал жизнь апостола, и не просто убеждению читателя в его несоответствии этому идеалу, но именно эмоциональному воздействию на него.

¹³² См. критику недостойных правителей Израиля из пророческих книг в ог. 2. 56–68.

1.3.2. παράδειγμα

Однако невозможно предположить, чтобы «Апология» была написана для того, чтобы лишить Церковь священников путем демотивации «ставленников».

Проблема, на решение которой направлен этот текст, сформулирована в нем самом так: «в равной степени плохо, когда все хотят править и когда никто не принимает власть» πάντας τε ἄρχειν ἐθέλειν, καὶ μηδένα δέχεσθαι (ог. 2. 4). Результатом апотрептика становится еще более категоричная этическая постановка этой проблемы: никакой «я» не может считать себя достойным священства, и потому с необходимостью будет «бежать» от него, притом что священники, очевидно, сущностно необходимы Церкви¹³³.

Вместе с тем, если совещательная речь подводит к необходимости не принимать священство и даже бежать от этого служения, то «герой» «Апологии» в итоге к служению возвращается. Соответственно, описание им своих состояний указывает путь разрешения исходной проблемы текста. Через эту призму мы постараемся ниже предложить схему взаимоотношения автобиографической части «Апологии» с совещательной речью-апотрептиком, представляющей собой духовное упражнение.

Как уже было сказано, структура «Апологии» задается ее автобиографическими компонентами. Для того чтобы понять, какую цель ставил перед собой автор при использовании такой композиции, обратимся к смыслу биографических нарративов на примере творчества уже упоминавшего выше Плутарха. Смысл написания своих знаменитых биографий он сам кратко сформулировал так: «Глядя в историю, словно в

¹³³ Ог. 2. 4: «Ведь если бы все избегали этой власти... то, потеряв свою важнейшую часть, прекрасная полнота Церкви не была бы столь прекрасной (οὐδ' ἂν καλὸν ἔτι μένοι τὸ καλὸν τῆς Ἐκκλησίας πλήρωμα). Где бы и кем почитался у нас Бог великими возводящими горе таинствами, если бы не было *ни царя, ни князя, ни священства, ни жертвы* (Ос 3.4), ни всего величайшего, чего за великие грехи (ὅσα ὡς μέγιστα ἐπὶ μεγάλοις τοῖς πταίσμασιν) лишился древний Израиль».

зеркало, я стараюсь изменить к лучшему собственную жизнь и устроить ее по примеру тех, о чьих доблестях рассказываю»¹³⁴.

Хотя этот «брак биографии и морали» являлся новаторством Плутарха¹³⁵, в основе этого принципа лежит идея образца, *παράδειγμα*, «центрального концепта античной риторической теории и практики»¹³⁶. В техническом смысле *παράδειγμα* — это прием, подразумевающий приведение истории из прошлого в подтверждение своих слов¹³⁷. Однако его биографии уже не просто подтверждают мысль автора, но, будучи самостоятельными произведениями, сами воплощают ее¹³⁸ и потому могут быть названы *παράδειγμα* в широком смысле слова. При этом, как мы видели, задача этих текстов — не информирование читателей о жизни образцовых людей древности, а преобразование их внутреннего устройства в рамках определенных этических представлений.

Представляется, что автобиографический текст в некоторых своих аспектах может работать таким же образом. Он в такой же степени позволяет читателю сопоставить свой опыт с опытом, описанным автором. Соотнесение себя не с неким «он», но с неким «я» может лишь усиливать этот эффект.

В таком же ракурсе представляется верным интерпретировать и автобиографический элемент в «Апологии», как *παράδειγμα* в широком смысле, т.е. как пример, не иллюстрирующий, но воплощающий ту этическую установку, при которой возможно становление священником. В таком прочтении тексты этого типа также являются «духовным упражнением» для читателя, в том смысле, что они направлены не на

¹³⁴ Плутарх. Эмилий Павел. 1. Цит. по: Аверинцев С. С. Добрый Плутарх рассказывает о героях, или Счастливый брак биографического жанра и моральной философии / Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. М., 1994. С. 652.

¹³⁵ См. приведенную выше статью С. С. Аверинцева.

¹³⁶ Demoen K. Pagan and Biblical Exempla... P. 7.

¹³⁷ В приведенной выше работе автор анализирует этот прием в античной риторической теории. См.: Ibid. P. 35–50. В текстах свт. Григория его описание см. в поэме «На гневливость», сgm. 1. 2. 25. 180–185.

¹³⁸ Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 184 и далее.

информирование, а на изменение читателя, что подразумевает его активную роль.

Иллюстрацией этого принципа является тот факт, что модели поведения героев Писания играют в этом тексте ключевую роль, как в центральной — апотрептической — части, так и в биографическом нарративе. Очевидно, что такие фрагменты подразумевают знакомство читателя с библейской историей, и имеют своей целью привести его к соотнесению себя с конкретными ее событиями, результатом чего должно стать принятие решения в рамках конкретной этической коллизии — сначала о бегстве, затем о возвращении к служению¹³⁹.

«Апология», таким образом, предстает мета-«духовным упражнением», т.е. таким текстом, где читателю предлагается размышление о высоте священнического служения. Интериоризация этого упражнения с необходимостью приводит к осознанию недостойности перед саном, а также описания того, какие эмоции испытывал герой («я») текста при этом размышлении. Этот путь (т.е. последовательность эмоциональных состояний) героя текста от оставления служения до его принятия становится основанием для соотнесения читателем себя с героем. Таким образом, как нам представляется, глубинное прочтение этого текста должно давать не теоретический ответ на вопрос «как правильно становиться священником?», а помогать находить личный ответ на личный же вопрос «становиться ли мне священником?» или усложнять уровень самопонимания того, кто уже имеет на него положительный или отрицательный ответ, навязывая ему определенную структуру рефлексивности.

Предлагаемая этой схемой этика будет описана отдельно (глава 5). Сейчас же необходимо соотнести наше прочтение «Апологии» с ее

¹³⁹ Дело не только количестве библейских примеров в «Апологии», но и в том, что именно *παράδειγμα* Ионы (ог. 2. 106–109) называется главной причиной возвращения свт. Григория, т.е. является кульминационным моментом текста.

интерпретацией, предложенной С. Эльм, что позволит выявить еще одну значимую черту авторской стратегии свт. Григория.

1.3.3. Текст о себе vs текст о священстве

Описав выше основные положения предлагаемого нами прочтения «Апологии», подчеркнем еще раз различия между этим подходом и представленным во вступительной части данной главы подходом С. Эльм (суммирующим определенную традицию¹⁴⁰), который маркируется словом «автоагиография», т.е. предлагает понимать «Апологию» как текст, создающий авторитет (причем авторитет святого) своему автору.

Как кажется, в основании такого подхода лежит ошибочное восприятие возвращения свт. Григория к служению как заявления о его соответствии описанному им же в этом тексте идеалу священника. Вместе с тем, достаточно очевидно, что свт. Григорий, даже предлагая свой опыт как *παράδειγμα* для читателя, нигде не утверждает своего соответствия этому идеалу: постулируя необходимость священнику «стать мудрым и этим умудрять, приблизиться к Богу и приводить других, освятиться и освящать», свт. Григорий не утверждает свою святость, поскольку это говорится после слов: «я не могу и думать о власти» (ог. 2. 71). Его слова: «кто опытно и умозрительно не исследовал всех наименований и сил Христовых... не входит в общение со Словом... не способен как следует взять на себя крест Христов; кто не стал, может быть, никаким еще почетным членом тела Христова — тот неужели охотно и с радостью примет, чтобы поставили его

¹⁴⁰ См., помимо уже названных в этой главе основные публикации: *Dam R. V. Self-representation in the will of Gregory of Nazianzus // The Journal of Theological Studies. 1995. No. 46. P. 118–148; McGuckin J. Autobiography as Apologia in St. Gregory of Nazianzus // Studia patristica. 2001. No. 37. P. 160–177; Papaioannou S. Gregory and the Constraint of Sameness // Gregory of Nazianzus: Images and Reflections / eds J. Børtnes, T. Hägg. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006. P. 29–81; Rebillard S. A. Historiography as Devotion: Poemata de seipso // Re-Reading Gregory of Nazianzus / ed. by C. Beeley. Washington: Catholic University of America Press, 2012. P. 125–142; Störin B. K. Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among His Biographers // Studies in Late Antiquity. 2017. No. 3. P. 254–281; Bady G. La vie comme “Écriture” chez Grégoire de Nazianze // Grégoire de Nazianze, le passeur de mondes, Actes de la neuvième Petite Journée de patristique (18 mars 2017, Saintes) / éd. P.-G. Delage. Royan: CaritasPatrum, 2017. P. 25–41; Kuhn-Treichel T. A Man Completely Devoid of Falsehood? Creating Credibility in Gregory Nazianzen’s Autobiographical Poems // Vigiliae Christianae. 2020. Vol. 74, no. 3. P. 289–302.*

во главу полноты Христовой?» (ог. 2. 99) — не говорят, о том, что он, возвращаясь к служению, утверждает свое соответствие этим словам. Напротив, он видит в этом «причины для самого сильного страха» (ог. 2. 99)¹⁴¹.

Здесь важно подчеркнуть, что причины возвращения героя к служению не соотносятся с причинами бегства. Он возвращается, поскольку любовь его к пастве и паствы к нему, а также его долг перед родителями пересилили «прежние его рассуждения» (ог. 2. 103). Помимо этого, он называет еще одну причину возвращения — выстроенное путем соотнесения себя с примерами поведения (παράδειγμα) героев Писания определенное самоощущение, которое будет рассмотрено нами отдельно (см. главу 5). Важно зафиксировать, что свт. Григорий становится священником, не теряя ни своего прежнего страха перед идеальным образом священника, ни своей «ненависти» (ог. 2. 8) к порокам клира, в который не хочет вступать. Таким образом, его возвращение к служению указывает некоторый путь между недостижимым идеалом и критикуемым им недостойным клиром.

В рамках предлагаемого нами подхода герой «Апологии» — это персонаж παράδειγμα, который представляет собой не «идеал» священника, а того, чей страх перед идеалом обеспечивает его исключенность из критикуемого им порочного клира, что позволяет ему принять священство в соответствии с определенной этической установкой, описанию которой будет посвящена пятая глава этого исследования.

1.4. Предварительные выводы

Суммируем кратко наш анализ авторской стратегии свт. Григория, чтобы затем сравнить «Апологию» с текстами, содержащими рассуждения о священстве предшествующей христианской традиции.

¹⁴¹ В подобном же модусе вводится утверждение, что свт. Григорий «принесен» Богу «в дар по матернему обету» (ог. 2. 77), из которого С. Эльм делает, как кажется, излишне далекие выводы, ср.: «Он принадлежал к священному роду истинных, божественно рожденных философов» и т.п. Elm. Sons of Hellenism... P. 216–219.

Как представляется, проблема, которой посвящена «Апология» свт. Григория Богослова, сформулирована в самом тексте в общем виде так: «в равной степени плохо, когда все хотят править и когда никто не принимает власть» (ор. 2. 4). Ее более конкретную постановку и решение следует искать во всей композиции текста, дешифровка которой может быть кратко представлена следующим образом.

1. Небольшие фрагменты критики клира и вступающих в него обнажают центральный нерв текста. Основанием для утверждения о кризисном положении клира, а отсюда и всей Церкви, является убежденность свт. Григория в том, что слишком многие принимают сан, *желая этого*, что, в его системе представлений, очевидно свидетельствует о непонимании сути пастырского служения и, соответственно, ложных — власть, почет, деньги — целях вступления в клир (ор. 2. 8, 49).

2. Против этой ложной логики написана основная часть текста (ор. 2. 9–70) — совещательная речь, с помощью которой автор через разностороннее описание природы священнического служения, его принципов и задач убеждает читателя в невозможности считать себя достойным его.

3. В тексте показано и восприятие героем этого апотрептика: «эти мысли... лишают меня уверенности в себе, они смиряют мою душу, удерживают ум и налагают узду на язык» (ор. 2. 71). Отсюда мы понимаем, что этот фрагмент представляет собой духовное упражнение, в то время как прочие — автобиографические — фрагменты являются описанием прохождения этого духовного упражнения героем текста.

4. Весь текст структурируется описанием эмоций героя, который в итоге возвращается к служению. Первой его реакцией на рукоположение является почти максимально не нормальное состояние в рамках античной этики: потеря «трезвости ума и сдержанности, которую» он «воспитывал в

себе все это время» (ог. 2. 6). Далее герой текста через ряд размышлений¹⁴² приходит к осознанию верности совершённого в состоянии аффекта бегства вследствие своего несоответствия высоте священного сана. После этого, однако, благодаря еще одному «упражнению» — размышлению о призвании на служение разных деятелей Писания (ог. 2. 104–115), а также осознанию своей ответственности перед семьей и общиной, он, не теряя чувства недостойности, принимает свое новое по отношению к Архипастырю, сопастырям и пастве положение (ог. 2. 116–117). Этот путь является таким *παράδειγμα*, который не иллюстрирует, но сам в себе воплощает определенную этическую установку.

5. Поскольку ключевой аспект текста — ощущение недостойности перед высотой сана — мог быть передан лишь от первого лица, свт. Григорий, естественным образом строит свое повествование в соответствии с жанровыми законами речи о себе (Исократ, Плутарх, свт. Василий). Таким образом, мы утверждаем, что основной интенцией автора было не объяснение своих действий — апология (или обоснование собственного авторитета — «автоагиография»), а «изложение своего учения под видом апологии»¹⁴³.

В целом «Апологию» свт. Григория Богослова следует воспринимать как трактат о священстве, в котором не только описаны богословские основания и основные ориентиры в священническом служении, но и, главным образом, задается этика принятия священства.

1.5. Соотнесение с авторскими стратегиями предшествующих «Апологии» текстов, содержащих предписания клиру

Рассмотрим в том же аспекте авторской стратегии круг источников, содержащих высказывания о церковных *лидерах* первых веков христианской

¹⁴² Ср.: ог. 2. 6: «Затем, я вспомнил...» Ог. 2. 47: «Посоветовавшись об этом с самим собой...»; Ог. 2. 71: «эти мысли не оставляли меня день и ночь»; Ог. 2. 100: «пусть другой, рассуждал я...»

¹⁴³ Свт. Василий Великий. *Adversus Eunomium*. PG 29. 501. 22.

письменности. Доказательство тезиса об отсутствии между «Пастырскими посланиями» Писания и «Апологией» свт. Григория отсутствовали текстов о священстве, подобных последней, — дело затруднительное, поскольку всегда можно пропустить значимый источник. В этом разделе, не претендуя на самостоятельный охват, мы рассмотрим те источники, которые анализируются в трех работах: Клаудии Рапп¹⁴⁴, Брауна Стюарта¹⁴⁵ и Энрико Каттанео¹⁴⁶, предполагая, что они дают релевантный взгляд на этот материал. Уточним, что нас будут интересовать не богословские обоснования священства, история становления церковной иерархии или терминологические вопросы, а лишь авторская стратегия подачи темы священства в этих текстах.

Наиболее ярким предшествующим прецедентом являются входящие в Писание «Пастырские послания». Существуют разные традиции их интерпретации. С одной стороны, если рассматривать эти тексты как последовательно появившиеся ситуативные послания ап. Павла, мы видим частные послания с конкретными указаниями, содержащие как наставление адресату текста, так и описание нормативного образа епископа, пресвитера и диакона¹⁴⁷, которые адресаты должны транслировать в своей общине. Если соглашаться с тем, что эти тексты были созданы в виде единого корпуса, приписываемого ап. Павлу¹⁴⁸, «Пастырские послания» следует воспринимать как единое высказывание, направленное на формирование конкретного образа клира и его роли в общине¹⁴⁹. В любом случае, как тексты Нового

¹⁴⁴ Rapp C. Holy Bishops...

¹⁴⁵ Stewart B. A. *Priests of My People: Levitical Paradigms for Early Christian Ministers*. N. Y.: Peter Lang, 2015.

¹⁴⁶ Cattaneo E. *Les ministères dans l'Église ancienne. Textes patristiques du ier au iiiie siècle*. Paris: Cerf, 2017.

¹⁴⁷ Соответствие между их функционалом в пастырских посланиях (см.: Cattaneo E. *Les ministères...* P. 189–195.) и, например, в текстах сщмч. Игнатия, появившихся немногим позже их, — отдельный вопрос.

¹⁴⁸ См.: Морескини К., Норелли Э. *История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках*. Т. 1. М.: ГЛК, 2021. С. 70.

¹⁴⁹ Конечно, рассматривая эти тексты как единый псевдоэпиграф, мы должны задаваться вопросом о полемике относительно наследия ап. Павла, вероятно, в малоазийских Церквях, однако очевидно, что в этой

Завета, воспринятые традицией как «пастырские» послания, эти послания всегда будут служить точкой отсчета пасторологической рефлексии.

Сюда же стоит отнести «Послание к Поликарпу» сщмч. Игнатия, которое обращено к епископу и содержит раздел с описанием образа действия епископа в отношении паствы (1–4), а также небольшое поучение, как он должен наставлять свою общину в вопросах семьи и девства (5). Хотя все тексты сщмч. Игнатия содержат некоторый материал, в том числе и богословские интуиции¹⁵⁰ о положении епископа и, шире, клира в христианской общине, только послание Поликарпу можно охарактеризовать как текст, содержащий наставление конкретному епископу.

Значительный интерес для нас представляют «Послание к Фортунату» сщмч. Киприана Карфагенского. По форме это не обычный трактат, но материал для трактата¹⁵¹, т.е., подборка цитат из Писания, которая поможет епископу при составлении проповедей на заданную тему. Таким образом, содержательно будучи посвящено конкретному вопросу (увещание к мученичеству), с точки зрения авторской стратегии это послание можно обозначить как текст для клира. Другие тексты сщмч. Киприана, хотя и служат традиционно материалом для реконструкции его экклезиологии, однако с точки зрения авторской стратегии представляют собой качественно иные произведения¹⁵². Между этими произведениями и «Апологией» мы встречаем отдельные тексты, адресованные клирикам, а также тексты, описывающие устройство локальных общин (послания Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и Климента Римского). Общую для

полемике автор псевдоэпиграфа подтверждал авторитетом ап. Павла именно принципы иерархического устройства в Церкви. См.: Fabris R. *La tradizione paolina*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995. P. 245–263.

¹⁵⁰ Напр., «у [сирийской Церкви], вместо меня, пастырь теперь Бог. Один Иисус Христос будет епископствовать в ней и любовь ваша». Послание к Римлянам, 9.

¹⁵¹ «предложенное утвердил важностью Божественного Писания так, чтобы видно было, что я не трактат свой послал тебе, а только доставил материал для трактата. А это каждый может употребить с большей для себя пользой.» Перевод послания к Фортунату из серии ТСО взят с сайта «Азбука». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pismo-k-fortunatu-o-ne-vyderzhavshih-muchenij/, дата обращения: 30.09.2022.

¹⁵² Так, например, его главный трактат «О единстве Церкви», конечно, нельзя назвать текстом о священстве, несмотря на наличие в нем нескольких ярких пассажей о роли епископата для жизни Церкви.

них вследствие единства жанра авторскую стратегию можно описать так: эти тексты, созданные по конкретным поводам, направлены на формирование клироцентричного устройства общины через наставление *всей общины*, а не только клира; основное содержание в них посвящено вероучительным вопросам, однако общим для всех является акцент на необходимости единства, подразумевающего объединение вокруг одной иерархии и повиновение ей; при этом наставления собственно клиру занимают лишь небольшую часть этих текстов.

Подобным образом устроены и нормативные тексты: «Дидахе», «Апостольское предание», «Дидакалия апостолов», «Апостольские постановления». Несмотря на то, что тема священства играет принципиальную роль в этих текстах, лишь в «Апостольском предании» сама структура текста может быть названа клироцентричной. В прочих текстах первое место занимают общие этические поучения (учение о путях, принципы христианской жизни в браке и пр.), что свидетельствует о соответствующей направленности всей композиции. Таким образом, мы можем отнести эти трактаты к текстам, формирующим идентичность церковной общины, выстраиваемой вокруг общего вероучения, этики, таинств и, что не менее важно, единого клира, к которому предъявляются высокие моральные требования.

Экзегетическая традиция, а также богословские трактаты содержат множество отдельных высказываний о священстве, но сделанных «по случаю». Исключением являются гомилии на книгу Левит Оригена¹⁵³, которые посвящены священству в его широком понимании. Речь в них идет о священстве и левитов, и Христа, и верных, и (на ряду с этим!) церковных пастырей. Гомилии содержат интересную богословскую концепцию природы клира, обусловленную взаимосвязью этих «разных типов священства»,

¹⁵³ См. посвященную Оригену главу в Stewart B. A. *Priests of My People...* А также статью: McGuckin J. *Origen's Doctrine of the Priesthood* // *Clergy Review*. 1985. № 70. P. 277–286, 318–325.

влияние которой (а также и других представлений Оригена о природе власти в Церкви) на дальнейшую христианскую литературу еще предстоит оценить.

Отдельно, как в чем-то близкие по авторской стратегии к «Апологии» следует назвать, как это ни парадоксально, каноны. Автором канонических текстов такого рода выступает группа епископов, а основное их содержание составляет правила, определяющие нормы поведения клира. Вопрос об адресате канонических текстов нужно рассматривать в каждом случае отдельно, однако, как кажется, можно выделить два общих положения: 1) большинство всех правил обращено к клирикам, и описывают непозволительные для них действия или условия вступления/пребывания в священном сане — соответственно, подразумевается, что клирики должны знать эти правила. 2) Из ряда канонов (напр., Ап. 74) становится понятным, что именно епископат является тем «органом», который должен следить за исполнением этих правил. Тем не менее, отличия канонических текстов, задающих этос клира и адресованных клиру, от «Апологии» представляются и с жанровой, и с содержательной точки зрения самоочевидными.

Таким образом, мы можем констатировать, что «Апология» свт. Григорий Богослова является первым текстом о священстве в христианской традиции в том смысле, что это первый текст, созданный для формирования определенного этоса клира и клиру адресованный.

В следующей главе мы обратимся к другому «уровню» «Апологии». Вспомнив, что «текст» (*textus*) этимологически обозначает «ткань», мы обратимся к анализу «плетения», к принципу устройства ткани текста «Апологии».

2. ОБРАЗЫ, АЛЛЮЗИИ И ЛЕКСИКА СВЯЩЕНСТВА В «АПОЛОГИИ»

В этой главе мы проанализируем то, как в «Апологию» вплетен через парафраз и аллюзии платонический контекст (§ 2.1–2), затем будет проанализирована лексика, с помощью которой свт. Григорий говорит о церковных лидерах (§ 2.3–5), и рассмотрена роль библейских аллюзий и лексики в «Апологии», в частности, развитие пастырской метафорики (§ 2.6–7). Для локализации образа священника в «Апологии» свт. Григория в христианской письменности, будет произведен краткий анализ жреческой (ἱερεὺς) и пастырской (ποιμήν) лексики в раннехристианской письменности (§ 2.8).

Чтобы понять значение цитат, образов и аллюзий в построении мысли свт. Григория, следует обратиться к «поэтике», т.е., согласно С. С. Аверинцеву, «системе рабочих принципов» той эпохи¹⁵⁴. Среди прочих он выделил как значимые черты этой поэтики принципы параболы и парафраза, когда слово либо не указывает прямо на предмет высказывания, но описывает то, что вокруг него, либо, указав на этот предмет, скрытым образом отсылает и к чему-то иному¹⁵⁵. В качестве яркого примера первого принципа он приводит Corpus Areopagiticum, где длинные ряды синонимов призваны именно в своей сложной совокупности указать на невыразимый прямым образом объект описания¹⁵⁶. Примером второго принципа, когда вместе с прямым смыслом слов с помощью цитат, аллюзий и используемых лексических рядов вводится как бы второй уровень смысла, С. С. Аверинцев называет центонные поэмы (т.е. составление стихотворения на новую тему — например, пересказ фрагментов Писания — из стихов или полустихий

¹⁵⁴ Причем систему «имманентную самому литературному творчеству», а не «теорию литературы» этого автора. См.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 7–8.

¹⁵⁵ Там же. С. 150–151.

¹⁵⁶ Там же. С. 144–145.

классической античной поэзии)¹⁵⁷. Выводя общий знаменатель из этих двух принципов, можно сказать, что в произведениях этого периода коннотативный уровень не менее важен, чем денотативный¹⁵⁸.

Для иллюстрации осмысления этого принципа в теории литературы того времени, а также для последующего исследования будет полезным показать отношение к тексту Элия Теона (I–II в.) — автора учебника по риторике (προγυμνάσματα). Из его содержания мы понимаем, что ритор воспринимал читаемые им классические тексты не только (и, может быть, не столько) в их целостности, но как «строительный материал», поскольку каждая фраза была для него самостоятельным элементом, который он может в том или ином виде перенести в свой текст¹⁵⁹. Особенно ярко это иллюстрирует описание приема «парафраз» (παράφρασις), т.е. четырех видов «изменения формы выражения с сохранением его мыслей» на уровне отдельных фраз и предложений, которое завершается рекомендацией упражняться, пересказывая Лисия в стиле Демосфена и наоборот, и «также с другими риториками и историками»¹⁶⁰. Вместе с тем, в описании Теона помимо идеи подражания великим¹⁶¹ явно прослеживается и представление об авторской независимости при написании собственных текстов, возможность которой заключается именно в свободном отношении к элементам речей великих: «Не подражай только одной модели, но всем самым великим из древних»¹⁶², или «Самое полезное — собирать из всех работ то, что имеет какую-то

¹⁵⁷ Там же. С. 151–152.

¹⁵⁸ «Инкорпорирование деталей старого художественного целого в состав нового встречается в самых различных областях позднеантичного и раннесредневекового творчества»; «Практика чистых «центонов» более характерна для латиноязычной, чем для грекоязычной поэзии; однако центонный принцип чрезвычайно характерен для византийской литературы в целом». См. Аверинцев С. С. Литература / Культура Византии. IV — первая половина VII в. // Удальцова З.В. ред. М.: Наука, 1984. С. 277.

¹⁵⁹ См.: Progyrnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric / Kennedy G. A., tr., intr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. P. 69: «If they undertake such a composition, they will make good use not only of the words and phrases they have learned but also the facts and characterizations».

¹⁶⁰ Ibid. P. 70–71.

¹⁶¹ Ibid. P. 69: «Some younger orators acquired so good an ability by listening to famous orators that their works were attributed to the master».

¹⁶² «Do not imitate only one model but all the most famous of the ancients». Ibid. P. 68. И далее: «Thus we shall have copious, numerous, and varied resources on which to draw. It is wrong to limit imitation to a single author...»

ценность»¹⁶³.

Мы видим, что риторическое мастерство в этом «школьном», т.е. учебном, тексте определяется как умение строить свой текст из элементов (причем разного уровня — слов, фраз, структуры) предыдущей традиции. Таким образом, «Апологию» свт. Григория как текст позднеантичного периода (в данном случае мы имеем дело с восприятием христианами достижений второй софистики¹⁶⁴) следует среди прочего анализировать и с точки зрения *сознательного сплетения образов из аллюзий на тексты предшествующей традиции*.

Как пишет Б. Матц, в «Апологии» находится по меньшей мере 508 цитат и аллюзий из Писания на 117 абзацев¹⁶⁵. Помимо насыщенности «Апологии» текстом Писания мы видим и несколько других крупных контекстуальных полей, которые привлекаются свт. Григорием. Их весьма условно можно обозначить как: *философское* (в первую очередь платоновское и платоническое), *медицинское* (развернутая медицинская метафора в ог. 2. 16–22, 28–33, как мы предполагаем, будет лучше понятна при восстановлении этого поля), *риторическое* (к которому восходит значительный объем сравнений и метафор¹⁶⁶) и *христианское* (под чем мы понимаем предшествующую традицию христианской письменности, главным образом александрийскую).

Итак, можно говорить о присутствии в «Апологии» сложной системы образов и аллюзий, создающей образ христианского пастыря. Основные

¹⁶³ «Thus it is most useful to collect what has some beauty in all works». Ibid. P. 69.

¹⁶⁴ Показательный пример: построение отцами-Каппадокийцами программных произведений на основании текстов Плутарха, в свою очередь активно работающего с предшествующей традицией. Ср.: Плутарх «Как юноше слушать поэтические произведения», свт. Василий Великий «Послание к юношам о пользе греческих книг» (см.: Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг / Издание подготовила О.В. Алиева. М.: Издательство Греко-латинского кабинета Ю.А. Шичалина, 2018. С. 61–66.) и поэму свт. Григория «О добродетели» (carm. 1. 2. 10). Такой же ряд, по всей видимости, представляют: Плутарх «О подавлении гнева», «Гомилия против гневающихся» свт. Василия Великого (см.: Василий Великий. Гомилия против гневающихся / пер. с греч. А. Грюнерт; под ред. О. В. Алиевой // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. Т. II, № 1. С. 93) и поэма свт. Григория Богослова «На гневливость» (carm. 1. 2. 25).

¹⁶⁵ Matz B. Gregory...P. 54.

¹⁶⁶ Что в общих чертах отражено в комментариях к тексту в изданиях SC 247 и Fiedrowicz, 2019.

черты этой системы с точки зрения *используемого в «Апологии» материала и принципов его использования* мы и постараемся описать ниже.

Вместе с тем, для характеристики этого образа необходим также общий анализ использованной лексики, создание своего рода «словесного портрета» священника, т.е. систематизация и анализ словоупотребления свт. Григория при описании членов клира.

Прежде чем перейти к разбору яркого парафраза из «Государства» Платона в ог. 2. 9, который позволит продемонстрировать сказанное выше на конкретном примере из «Апологии», следует ограничить объект исследования данной главы. Мы представим анализ лишь тех фрагментов «Апологии», которые необходимы для реконструкции образа священника, поскольку в этом тексте затрагивается помимо этой центральной, ряд иных тем, ее дополняющих и раскрывающих. Вследствие этого из названных выше контекстных полей мы ограничимся главным образом двумя: библейским и философским, обращаясь в то же время и к предшествующей христианской традиции.

2.1. Парафраз фрагмента из «Государства» Платона¹⁶⁷

Использование свт. Григорием Богословом в «Апологии» образа пастуха содержит очевидное противоречие: несмотря на то что в ог. 2. 9 сравнение «профессии» (условный перевод для *τέχνη* — далее мы будем использовать это слово и по отношению к священническому служению) пастуха с *τέχνη* священника признается некорректным, пастырская (пастушеская) образность весьма часто используется в тексте. Исследователи редко уделяют внимание этому факту¹⁶⁸, однако нам он представляется

¹⁶⁷ Материал данного подраздела излагается на основании публикации автора: Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211.

¹⁶⁸ Об этом противоречии молчат даже тексты, сконцентрированные на «пастырском» аспекте «Апологии» (см.: Serra M. La carità pastorale in San Gregorio Nazianzeno // *Orientalia Christiana Periodica*. 1955. Vol. 21. P. 337–374, Bellini E. La figura del Pastore d'anime in san Gregorio Nazianzeno // *Ibid.* 1971. Vol. 99. P. 261–296). Некоторые авторы упоминали ог. 2.9, однако без анализа (см.: Lochbrunner M. *Über das Priestertum...* P. 64; Cachia N. *The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*. Roma: Gregorian Univ. Press, 1997. P. 234; Gomola A. *Conceptual Blending in Early Christian*

весьма примечательным по двум причинам. Во-первых, признавая свт. Григория искусным ритором, мы не можем считать такое противоречие случайным и непродуманным. Во-вторых, специально посвященная ог. 2. 9 статья¹⁶⁹ вскрывает в этом фрагменте сложные взаимоотношения библейских (притча о добром пастыре) и поэтических (Каллимах, Феокрит) аллюзий; последние являются, насколько нам удалось установить¹⁷⁰, едва ли не первым обращением к небиблейским контекстам образа пастыря в христианской традиции, встречающимся в первом трактате этой традиции о священстве.

Можно предположить, что пастырская метафора, играющая столь важную роль в описании церковной власти во все эпохи христианской письменности, имеет особое значение и в рассматриваемом тексте. В таком случае выявление контекстов и источников мысли свт. Григория (в том числе анализ указанного противоречия) может пролить свет на понимание священства свт. Григорием в целом.

В тексте «Апологии» насчитывается 52 употребления слова ποιμήν («пастух») и производных от него. Рассмотрим упомянутый выше парадоксальный фрагмент ог. 2.9. В сносках приведены все предполагаемые аллюзии из этого абзаца, анализ которых предложен после самой цитаты.

Ог. 2. 9:

...Я и раньше считал, и сейчас полагаю, что не одно и то же — наставлять человеческие души и начальствовать над стадом **ОВЕЦ ИЛИ ВОЛОВ** (ποιμνῆς ἄρχειν ἢ βουκόλιου)¹⁷¹. В последнем достаточно, чтобы

Discourse. A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literatur. Berlin: De Gruyter, 2018. P. 100). Наиболее близко к нашей интуиции подходит Ф. Портманн, о котором будет еще сказано ниже, однако и он ограничивается фразой: «Как и Платон, Григорий развивает этот вопрос путем сравнения правителей с пастухами» (Portmann F. X. Die göttliche Paidagogia... P. 29).

¹⁶⁹ MacDougall B. Callimachus and the Bishops: Gregory of Nazianzus's Second Oration // Journal of Late Antiquity. Vol. 9. 2016. P. 171–194.

¹⁷⁰ Из 600 релевантных вхождений по TLG подавляющее большинство вхождений слова ποιμήν («пастух») и производных в христианских текстах I–III вв. встречаются в цитатах из Писания, в экзегетических фрагменты или следуют пастырской метафорике Писания.

¹⁷¹ Ср.: Платон. Государство. 343 b–c, Фрасимах: «[Сократ,] ты думаешь, будто пастухи либо волопасы (ποιμένας ἢ βουκόλους) заботятся о благе овец или волков... с какой-то иной целью, а не ради блага

волы и овцы (τὸ βουκόλιον ἢ τὸ ποιμνιον) тучнели¹⁷², для чего **волопас и пастух** (βουκόλος καὶ ποιμὴν) ищет удобное пастбище и водопой, выгоняет стадо на луга и угоняет с них¹⁷³, дает отдых, отгоняет и собирает, причем чаще свирелью, чем посохом. **Пастуху и волопасу** (τῷ ποιμένι ἢ τῷ βουκόλῳ) больше ничего не надо делать, изредка только отгонять волков¹⁷⁴ и более-менее заботиться о больных. По большей части его заботят¹⁷⁵ лишь дерево, тень и свирель. Он хочет, сложив кучу из травы, лежать у прохладного ручья и петь любовные песенки с кубком в руке¹⁷⁶, болтать с **волами или овцами** (ταῖς βουσίην ἢ τῇ ποιμνίῃ), из них же съедая самых откормленных или продавая¹⁷⁷. А о добродетели **овец или волов** (ποιμνίων ἢ βουκολίων) никто никогда и не задумывался. Да и какая у них добродетель? Искал ли хоть кто-то блага для стада вместо своего удовольствия¹⁷⁸?

Не может не удивлять тот факт, что приведенный текст в прямом своем прочтении слабо показывает «высоту, почетность» и «опасность»

владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители... думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу» (пер. А. Н. Егунова).

¹⁷² ὅτι παχύτατον. Ср. ὅτι πάχιστον из Callimachus. Aetia fr. 1. 21–24.

¹⁷³ **Εἰσελάσσετε καὶ ἐξελάσει ἀλό τε νομῶν** καὶ ἐπὶ νομάς. Ср.: 1) Ин 10. 9: **Εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται** καὶ **νομὴν** εὐρήσει («войдет и выйдет, и найдет пастбище» пер. наш — Н. А.); 2) Одиссея. 10. 82–85: ...ᾧθι ποιμένα ποιμὴν ἠπύει **εἰσελάων**, ὁ δὲ τ' **ἐξελάων** ὑπακούει. ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοῦς ἐξήρατο μισθοῦς, τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἄργυρα μῆλα νομεύων («Пастух, свое стадо пригнавший, / Перекликается там с пастухом, кто свое выгоняет. / Муж, не знающий сна, получал бы двойную там плату: / Пас бы сначала быков, а потом бы — овец белорунных»; пер. В. В. Вересаева).

¹⁷⁴ Ср.: Ин 10. 12: «А наемник не пастух, которому овцы не свои, видит приходящего волка и оставляет овец, и бежит» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)).

¹⁷⁵ τὰ πολλὰ δὲ **αὐτῷ** μελήσει δρυς. Ср. Ин 10:13: Οὐ **μέλει αὐτῷ** [μισθῶτῳ] περὶ τῶν προβάτων.

¹⁷⁶ Это предложение наполнено буколическими мотивами и лексикой: δρυς, σκιά, δόνακες, παρὰ ψυχρὸν ὕδωρ, στιβάδα, ἐρωτικὸν ἔσαι μετὰ τοῦ κισσυβίου. Ср.: Theocritus. Idyliae. 5.34, 46–49, 6.45, 8.68 и др.

¹⁷⁷ Ср.: Зах 11. 16: «Ибо вот, Я поставлю на этой земле пастуха, который о погибающих не позаботится, потерявшихся не будет искать и больных не будет лечить, здоровых не будет кормить, а мясо тучных будет есть и копыта их оторвет»; Иез 34. 2–4: «Горе пастырям Израилевым! ужели пастыри пасут самих себя? Не овец ли пасут пастыри? Вот вы едите молоко, и волною одеваетесь, и тучных (животных) закалаете, а овец Моих не пасете: Изнемогающей не поднимаете, и больной не врачуете, израненной не перевязываете, заблудшей не возвращаете, и погибшей не ищите, а сильную обременяете трудом и правите ими властью и с презрением» (пер. П. А. Юнгера).

¹⁷⁸ τίς τὸ ἐκεῖνοις **καλὸν** πρὸ τῆς ἰδίας ἡδονῆς **ἐσκέψατο**; Ср. Платон. Государство. 345d: ἀρχὴν... μηδενὶ ἄλλῳ τὸ **βέλτιστον** **σκολεῖσθαι** ἢ **ἐκεῖνῳ**, τῷ ἀρχομένῳ; («власть... имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен»).

священнического служения¹⁷⁹ — главную мысль в «Апологии», развитию которой посвящена основная часть текста (ор. 2. 9–102): из того, что священник «выше» обычного пастуха, трудно сделать выводы о «высоте» священнического служения (ср: «я никогда не думал, что царь равен пекарю» — выражение слишком очевидное). Следует предположить, что мысль свт. Григория станет яснее, если рассмотреть этот фрагмент с точки зрения содержащихся в нем аллюзий.

Б. Мак-Дугалл, посвятивший этому абзацу целую статью, отметил в нем аллюзии на притчу о Пастыре Добром и поэзию Каллимаха и Феокрита и предложил его интерпретацию через выявление внутреннего диалога между контекстами этих аллюзий¹⁸⁰. Однако в таком ракурсе, поскольку материал притчи как бы критикуется свт. Григорием (ведь пастух в его тексте не подходит для сравнения со священником), исследователь вынужден искать ответ на вопрос: «почему Пастырь Добрый недостаточно хорош для Григория?»¹⁸¹. Конечно, автор оговаривает, что, «формулируя этот вопрос таким образом», он «никоим образом не утверждает, что Григорий критикует фигуру Христа как Пастыря Доброго или библейский текст». Свт. Григорий, по его мнению, «строит на основании библейской метафоры собственную мысль», которая отталкивается от интуиции Каллимаха, противопоставляющей количеству качество: «Для доброго пастыря недостаточно сделать свое стадо как можно более многочисленным... Пастырь душ, по Григорию, должен в своем попечении уделять больше внимания качеству стада, чем его количеству»¹⁸².

Не отрицая возможности такого понимания отрывка, укажем на то, что оно может быть подвергнуто критике как с точки зрения корректности

¹⁷⁹ Ор. 2. 10: ἀρχὴ ἢ ἡμετέρα, ἥς ὅσον τὸ ὕψος καὶ τὸ ἀξίωμα, τοσοῦτος καὶ ὁ κίνδυνος («Наше начальство, которое насколько высоко и почетно, настолько и опасно»).

¹⁸⁰ MacDougall B. Callimachus and the Bishops... Этот отрывок рассматривали и другие исследователи, однако без попытки его глубокого анализа, см.: Cachia N. The image of the Good Shepherd... P. 234.

¹⁸¹ MacDougall B. Callimachus and the Bishops... P. 179.

¹⁸² Ibid.

установленных параллелей (они кажутся противоречивыми), так и через возможность установления других параллелей. Например, построенная на созвучии глаголов первая параллель с Ин 10. 9 (см. сноску 173) (Εἰσελάσσετε καὶ ἐξελάσει и Εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται) может быть оспорена, поскольку эти слова можно рассматривать как отсылку к «Одиссее», в которой используется та же лексика (ἦλύει εἰσελάων, ὁ δὲ τ' ἐξελάων ὑπακούει). Эта параллель кажется весьма вероятной, так как и у Гомера, и у свт. Григория, мы встречаем указание на два типа стада — волов и овец (Одиссея. 10. 85: τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' μῆλα νομεύων). Мы не отрицаем возможности двойной аллюзии¹⁸³, однако ее интерпретация представляется непростой задачей. Кроме того, в этом отрывке можно предполагать аллюзию на фрагменты из Зах 11. 16 и Иез 34. 2–4 (см. сноску 177), цитируемые в «Апологии» (ог. 2. 63, 66), в которых мы найдем ряд смысловых параллелей с текстом свт. Григория, что также потребовало бы какого-то объяснения.

Поиск трактовки, учитывающей все указанные контексты, представляется непосильной задачей. Вместо ее решения мы предложим свою интерпретацию ог. 2. 9, основанную на обращении исключительно к небиблейскому материалу, что представляется оправданным по той причине, что все три предложенных отрывка Писания используют пастырскую *метафору*, в то время как свт. Григорий говорит о вполне *буквальных* пастухе и овцах. Поскольку античная теория языка хорошо знает различие буквального (κύριον), метафорического (μεταφορὰ) и других смыслов слова¹⁸⁴, можно предполагать, что свт. Григорий сознательно выводит библейские метафорические аллюзии за рамки возможных ассоциаций за счет регулярного упоминания в паре с «пастухом» и «овцами» «волопаса» и «волово», таким образом подчеркивая, что обращается к *κυριολογία*. Отметим, что во всех рассматриваемых фрагментах пастырская метафора основывается

¹⁸³ Пример подобного см. в ог. 2. 8, где фраза «неумытыми руками», вводит в некотором смысле в диалог контексты Гомера (Илиада. 6. 266.) и Евангелия (Мф 15. 18–20).

¹⁸⁴ См.: Aristoteles. Poetica. 1457b; Plutarchus. Quomodo adolescens poetas audire debeat. 22c; Origenes. Philocalia. 14. 2.

на использовании исключительно производных от ποιμήν или общего πρόβατα «овцы», в то время как перечисление видов стад и пастухов (ποιμήν, βουκόλος («волопас»), αἰπόλος («козлопас»)) регулярно используется именно в буквальном смысле¹⁸⁵.

Фраза «...я и раньше считал, и сейчас полагаю, что не одно и то же — наставлять человеческие души и начальствовать над стадом овец или волов» (ποιίμνης ἄρχειν ἢ βουκολίου) уже сама по себе содержит ответ тому, кто считает указанные типы власти «одним и тем же». Поскольку параллелизм ποιμήν и βουκόλος и производных пронизывает весь отрывок, заключающаяся в нем аллюзия станет ключевой для его интерпретации. В комментарии к тексту (см. сноски 171, 178) мы указывали, что этот параллелизм аллюзией на одну из реплик Фрасимаха в «Государстве» Платона.

Знакомство свт. Григория с «Государством» представляется весьма вероятным, поскольку Платон и некоторые его концепции упоминаются в других текстах свт. Григория¹⁸⁶, а в одном из его писем содержится эксплицитное упоминание «Государства» (Ер. 24. 4).

Конечно, можно предполагать соприкосновение свт. Григория с идеями платонизма лишь через философские учебники, а не через исходные тексты, однако это маловероятно в виду частого упоминания текстов Платона, в том числе «Государства», в риторических пособиях (προγυμνάσματα)¹⁸⁷, что свидетельствует о большом значении его текстов в рамках риторического образования. Кроме того, поиск по TLG¹⁸⁸ позволяет утверждать, что среди дошедших до нас текстов наиболее вероятным источником для or. 2.9 является следующий обмен репликами из «Государства» Платона:

343 b-c, Фрасимах: [Сократ,] ты думаешь, будто пастухи либо

¹⁸⁵ См. употребление этих слов в LXX, у Филона Александрийского и др.

¹⁸⁶ Упоминание имени Платона встречается в корпусе свт. Григория 19 раз.

¹⁸⁷ Progyrnasmata: Greek Textbooks of Prose...

¹⁸⁸ В proximity поиске были заданы индексы ποιm и boukol с расстоянием до 5 слов между ними; рассмотрены 117 релевантных вхождений.

волопасы (ποιμένας ἢ βουκόλους) заботятся о благе овец или волов (τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν), когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят, — относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу.

345d-e, Сократ: Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, — так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, — тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке (пер. — А. Н. Егунова).

Мы видим, что у Платона сравнение пастуха с политиком проводится по линии «деятель — действие — объект действия». По Фрасимаху пастух пасет стадо / правитель руководит полисом для своей выгоды, по Сократу — на пользу стада/полиса. Заменяя отношения «правитель — полис» на «священник — экклесия», Богослов описывает вполне Фрасимахова пастуха, заявляя, что его нельзя сравнивать со священником, образ которого дается в тексте между строк. Парафразом в строгом смысле слова (см. описание этого приема выше) здесь можно считать описание пастуха в ог. 2. 9 по отношению

к первой части реплики Фрасимаха, которая значительным образом расширяется за счет элементов из поэтических текстов.

Представляется, что аллюзия на «Одиссею» обусловлена в первую очередь параллелизмом между текстами Гомера и Платона, где удваиваются «типы» стад, при этом можно предположить, что ее глубинный смысл таков. На описанном у Гомера острове никогда не заходит солнце; «Пастух, свое стадо **пригнавший**, / Перекликается там с пастухом, кто свое **выгоняет**. / Муж, не знающий сна, получал бы двойную там плату: / Пас бы сначала быков, а потом бы — овец белоруных» (Одиссея. 10. 82–85; греческий текст см. в сноске 173). Пастух у свт. Григория «**выгоняет** стадо на луга и **угоняет** с них», т. е. он также не всегда за работой. Противопоставляемый ему священник в этом смысле становится «мужем, не знающим сна» из «Одиссеи», поскольку он всегда должен заботиться о своей пастве¹⁸⁹. Контекст Каллимаха показывает, что священник это тот, кто трудится ради «качества», а не «количества», о чем было сказано выше. «Переворачивая» образ пастуха из «Идиллий» Феокрита, которого «заботят лишь дерево, тень и свирель», читатель понимает сложность служения священника, учитывая, что, если пастуху нужно «лишь изредка отгонять волков», — значит, противник священника, имеющийся в виду свт. Григорием, должен быть кем-то более страшным и постоянным.

Однако наиболее важной характеристикой оставленного «между строк» образа священника является, на наш взгляд, лексическая параллель между предложениями, завершающими рассматриваемые фрагменты «Апологии» («Искал ли хоть кто-то из них блага для стада, вместо своего удовольствия?») и «Государства» («власть... имеет в виду благо не кого иного как тех, кто ей подвластен»; греческий текст см. в сноске 178). Она показывает, что достраиваемый читателем образ священника должен соотноситься с

¹⁸⁹ Мы не настаиваем на такой интерпретации, поскольку в остальном тексте «Апологии» эта мысль не развивается, а представления о рабочем/свободном времени скорее всего анахроничны в своем буквальном прочтении, однако нам представляется, что мысль свт. Григория лежала в этом русле.

правителем, как его определяет Сократ.

При этом, несмотря на то что свт. Григорий в других местах текста приводит набор общих представлений о правителе, относя их к священнику, о чем будет сказано ниже, его интенция в этом отрывке, по-видимому, заключается в скрытом указании на превосходство священника над правителем из «Государства»: если Сократ, отвечая на провокативную реплику Фрасимаха, утверждает, что его сравнение пастуха с правителем выстроено в неправильной логике, не оспаривая при этом релевантность сравнения, то свт. Григорий отрицает саму возможность положительного соотнесения священника с пастухом.

Представляется, что выявленных между текстами связей достаточно, чтобы считать исходную гипотезу о важности контекста «Государства» для корректного понимания *ог. 2. 9* убедительной¹⁹⁰. Такая интерпретация, как кажется, разрешает наше исходное недоумение: если прямое сравнение священника с пастухом не может показать особенную значимость первого, то насыщенный литературными контекстами парафраз, который позволяет построить обстоятельный образ священника, представляющий это служение более высоким *τέχνη* власти, чем управление полисом, вполне справляется с этой задачей.

2.2. Платонический контекст в «Апологии»

Факт прямой связи двух этих текстов ставит вопрос о значении и принципах использования свт. Григорием платонического и, уже, платоновского элементов в построении образа священника. Исследователи традиционно рассматривают творчество Богослова в такой оптике. Рютер говорит о том, что путь священства свт. Григорий понимал как синтез

¹⁹⁰ Не претендуя на окончательные выводы, укажем, что в целом пастырская метафора очень редко используется в последующей платонической традиции. Так, она полностью отсутствует в учебниках платоновской философии (см.: Учебники платоновской философии / Шичалин Ю. А. сост. М., Томск: ГЛК, 1995) и Эннеадах Плотина. Единичные сравнения правителей с пастухами встречаются в Iamblichus. *Protrepticus*. 74. 4. и Porphyrius. *Contra Christianos*. 75. Последний фрагмент, по-видимому, также восходит к «Государству».

практической жизни и созерцательной, осмысляемый в платоническом контексте ¹⁹¹. Указывались отдельные элементы платонической ¹⁹² (и неоплатонической ¹⁹³) лексики в аскетических и мистических пассажах «Апологии» и т.д.

Наиболее масштабно этот подход развернут в монографии С. Эльм, анализирующей параллели представлений о власти и сотериологии у свт. Григория и имп. Юлиана. Она последовательно интерпретирует интенцию автора «Апологии» как создание образа священника-философа, который через совершенствование в философской жизни приходит к «руководству ойкуменой»¹⁹⁴, т.е. как полное восприятие платонической схемы становления правителем, имеющей свои корни в «Государстве» Платона. Ее анализ выделяет ряд важных параллелей и топосов, не всегда будучи при этом достаточно конкретно привязанным к тексту «Апологии». Не отрицая принципиальное значение философского контекста и конкретно «Государства» для мысли свт. Григория, мы ниже постараемся представить более детальную и исходящую из анализа языка этого текста реконструкцию основных элементов мысли свт. Григория.

Анализ содержательных параллелей между «Государством» и «Апологией» был впервые осуществлен Ф. Портманном в 1954 г., однако, к сожалению, его исследование осталось без внимания последующих исследователей, даже рассматривающих платонические интуиции этого текста. В связи с этим мы приводим перевод этого краткого, но очень содержательного отрывка в «Приложении 1» к исследованию. При этом, Портманну не было известно о прямой аллюзии свт. Григория на фрагменты из «Государства» в ог. 2. 9 и др., так что наше исследование подводит

¹⁹¹ См.: Ruether R. R. *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*. Oxf., 1969. P. 28–33

¹⁹² См.: Louth A. *St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate / Vescovi e pastore in epoca Teodosiana*. Vol. II. Rome, 1997. P. 284.

¹⁹³ См.: Pinault H. *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze*. La Roche-Sur-Yon, 1925, где автор сопоставляет «аскетического» абзаца из «Апологии» (ог. 2. 7) с фрагментами из «Эннеад» Плотина.

¹⁹⁴ Elm S. *Sons of Hellenism...* P. 156.

обосновательную базу под его выводы и несколько дополняет их.

Известное определение в «Апологии» «профессии» клирика как τέχνη τεχνῶν и ἐπιστήμη ἐπιστημῶν (ог. 2. 16), заключающееся в том, чтобы «вести человека» (ἄνθρωπον ἄγειν). Оно предваряется в тексте описанием общих принципов принятия власти через сравнение с путем от солдата до полководца и от матроса до кормчего (ог. 2. 5), искусным парафразом фрагмента из «Государства» Платона (ог. 2. 9), где политическая власть сравнивается с пастушеством, рассмотрением священства как одного из типов власти над людьми (ἄρχειν ἀνθρώπων) (ог. 2. 10)¹⁹⁵, и именовании этого статуса словом προστασία (ог. 2. 16). Продолжается этот пассаж сравнением священника с врачом¹⁹⁶, с помощью которого показывается особенная сложность пастырского τέχνη.

Аллюзия на «Государство» в ог. 2. 9, а также анализ Ф. Портмана позволяет предполагать, что весь начальный фрагмент ог. 2. 3–16 «Апологии» опирается в первую очередь на этот текст. В самом деле, мы видим сравнения с τέχνη солдата, моряка, врача и пастуха, которые активно используются в первой книге «Государства»¹⁹⁷. Это позволяет прочитать и примечательную фразу из ог. 2. 5:

Когда философствующие о божественном (τὰ θεῖα φιλοσοφοῦσιν) из подчиненных становятся правителями, в этом нет ни ничего постыдного, ни чуждого нам. Это не противоречит и общепринятым постановлениям философии (οὐδὲ ἔξω τῶν νενομισμένων τῆς φιλοσοφίας ὄρων), так, опытный моряк... Или другой пример: достойный воин...

¹⁹⁵ См., также: ог. 2. 5: Ἀνθρώπῳ δὲ χαλεποῦ ὄντος τοῦ εἰδέναι ἄρχεσθαι, κινδυνεύει πολλῷ χαλεπότερον εἶναι τὸ εἰδέναι ἄρχειν ἀνθρώπων, καὶ μάλιστα δὴ ἀρχὴν ταύτην τὴν ἡμετέραν...

¹⁹⁶ Это сравнение, хотя оно направлено скорее на описание принципов пастырского действия, также привносит властные коннотации, поскольку в диалоге Сократа с Фрасимахом, который Григорий точно имел в виду в этой части текста, вместе с τέχνη пастуха, воина и кормчего (см. выше) обсуждается и ἰατρὸς, причем определяется как σωματῶν ἄρχων.

¹⁹⁷ См. помимо приведенных выше: Платон. Государство. 332e.

как прямое указание на этот же текст, содержащий известный образ политика-философа в 5-ой и 6-ой главах¹⁹⁸. Мы видим две линии присвоения этого материала. Во-первых, интерпретативную: когда и так редкий для античной политической мысли материал подается с небольшими трансформациями, приспособляющими его к христианскому контексту. Так, если у Платона философия имеет божество своим источником¹⁹⁹, а философом называется тот, кто способен «постичь то, что вечно тождественно самому себе»²⁰⁰ и кто, «общается с божественным»²⁰¹, то Григорий в данном отрывке использует смелую и очень общую фразу «философствующие о божественном»²⁰². Это выражение позволяет соотносить платонические контексты с развивающимся в это время аскетическим языком²⁰³.

Вторая линия — прямая: этот принцип объявляется «не чуждым нам» «общепринятым постановлением философии» о власти, под который, соответственно, подпадает и власть в Церкви.

¹⁹⁸ Ср., напр., со знаменитым фрагментом из Платон. Государство. 473d: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия (δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία), и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол...»

¹⁹⁹ Платон. Государство. 499b: ἡ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων ὑέσιν ἢ αὐτοῖς ἕκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρωσ ἐμπέση.

²⁰⁰ Платон. Государство. 484b: φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι.

²⁰¹ Там же, 500d: Θεῖον δὲ καὶ κοσμίον ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται

²⁰² Подобное словоупотребление до свт. Григория фиксируется лишь один раз у Оригена (τὰ θεῖα ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν. Ориген. Против Цельса. 4. 76., входящее в Филокалию. 20. 4).

²⁰³ В отличие от Ж. Бернарди и ряда других авторов, нам представляется, что усматривать здесь, а также в ог. 2. 6–7 специально монашеские коннотации у нас нет оснований (SC 247. P. 92–97). Краткий обзор использования слова «философия» и производных в корпусе Григория показывает три основных значения: 1. аскетический образ жизни, заключающийся в принятии ограничений (ср. сарм. 1. 2. 35 На любомудрую нищету (Εἰς πενίαν φιλόσοφον)), страданий (ср. «философская болезнь» (Νόσος φιλόσοφος) в ер. 34 и «Ἰὼβ ἐμφιλοσοφῶν τοῖς πάθεσι в ог. 14. 14) и даже мученичества (ог. 4. 88), вовсе не ограничивающийся «институциональным» монашеством; 2. христианское вероучение и общая сумма знаний (напр., в самой «Апологии», ог. 2. 35); 3. раскрытие этой суммы знаний в проповеди (напр., ог. 14. 7, ог. 38. 10). Как представляется, именно все вместе и в своей взаимосвязи они актуальны при рассуждении о принятии пастырства.

Таким образом, аллюзии на «Государство» действительно являются структурообразующими для начальной части «Апологии». Здесь стоит отметить, что и наш анализ, и анализ Ф. Портманна ограничивается первыми 10 абзацами (напомним, из 117), из чего видно, что Григорий опирается на рассуждения Платона о власти именно в той части текста, где ставится его проблема. Исследование развития мысли святителя, на наш взгляд, является принципиальным для ответа на вопрос о природе священства. Рассмотрим ниже «портрет» священника в «Апологии» на основании используемых свт. Григорием лексем.

Как представляется, анализ набора слов, использованных свт. Григорием в его Апологии для описания того объекта социальной реальности, который мы сейчас называем священником и пастырем, позволит точнее понять место рассматриваемой социальной фигуры в этой реальности. Внимание к словам выявляет существенную асимметрию в использовании одного и того же набора слов (священник, пастырь, клир и т.д.) в позднеантичный период и в современности.

2.3. «Терминология» описания клира²⁰⁴

Из текста мы понимаем, что это *слово* написано при принятии сана пресвитера²⁰⁵. Однако трехчастная иерархия — диакон, пресвитер, епископ, — фактически, не вычитывается из этого текста. Диаконского чина в нем нет вообще (διακονία относится к служению пророков и других «лидеров» ВЗ (ог. 106, 114)). Слово «ἐπισκόπος» употреблено единожды при отсылке к «Пастырским посланиям».

204 Становление терминологии описания клира в христианской письменности этого периода описано в прекрасной монографии Hübner S. *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien*. Franz Steiner Verlag, 2005. В этом небольшом разделе мы анализируем лишь лексику одного текста — «Апологии», причем с тем, чтобы показать нестабильность и описательный характер терминологии в нем.

205 См.: ог. 2. 5: «кто-то мог подумать, что я устыдился этого чина, желая большего» ἡσχύνθητι τοῦ βαθμοῦ τὴν τάξιν ἐπιθυμία τῆς μείζονος.

Другим распространенным способом указания на священника как на должность является словосочетания: πιστευθῆναι ἰατρούειν, φωτίζειν, παιδεύειν, ἐπιανορθοῦν, διευθύνειν, ποιμνῆς ἐπιστατεῖν (5 раз). Выстроенные по образцу словосочетания из посланий ап. Павла (1 Кор 9. 17, Гал 2. 7), они при этом ни разу не повторяют прямо его формулу οἰκονομίαν πεπίστευμαι.

Использование слова «πρεσβύτερος» также требует комментария. Каждое использование этого слова соотносится с конкретным местом Писания. Из семи лишь в двух приведенных выше случаях («кафедра пресвитеров» (Пс 106. 32) и отсылка к ап. Павлу) это слово используется так, что оно может быть прямо соотнесено с пресвитерским чином новозаветной Церкви²⁰⁶. В прочих пяти случаях оно использовано в отсылках к ветхозаветным контекстам в буквальном значении «старика» (Иоил в ог. 2. 59) или для обозначения властного статуса «старейшины» (трижды — Дан в ог. 2. 64, 65; 70 старейшин в Исх 24. 1 в ог. 2. 92). В этих местах также подразумевается перенос определенных смыслов ветхозаветных контекстов на реалии времен свт. Григория, однако по более сложной логике (см. § 2.6 и § 3.2.2). Все это позволяет, как кажется, зафиксировать, что «ἐπισκόπος» и «πρεσβύτερος» не используются в этом тексте как технические термины.

Обозначение иерархических чинов встречается в тексте лишь в еще одном месте: ог. 2. 111. τῆς Ἐκκλησίας ἄξιον εἶναι χρῆ πρῶτον, εἶτα τοῦ βήματος, εἶτα τῆς προεδρίας. Мы видим тут указание на положение мирянина, пресвитера и епископа, с помощью общеантичных терминов власти²⁰⁷, что весьма характерно для этого периода. Также не в библейском, а политическом контексте используется слово λειτουργία (см. § 4.1). Добавим к названным выше — τέχνη, ἐπιστήμη, а также набор сравнений в духе диалогов Платона из § 2.1 и 2.2. Свт. Григорий регулярно в этом и других текстах

²⁰⁶ ог. 115. ἀλλὰ νῦν ὑποῦν αὐτὸν ἐν Ἐκκλησίᾳ λαοῦ, καὶ ἐν καθέδρᾳ πρεσβυτέρων αἰνεῖν ἐδεξάμην — цитата из Пс 106. 32, отнесенная свт. Григорием к себе.

²⁰⁷ Так что эта фраза может быть понята, как «допущенный сначала в собрание, затем на судейское возвышение, затем к председательству».

использует такую лексику не сама по себе, но в сочетании с библейскими реалиями или цитатами, которые позволяют «христианизировать» их²⁰⁸.

Принятие чина также не терминологизировано у свт. Григория. Оно описывается словосочетанием «μεταλοιοῦνται τοῦ βήματος» (ог. 2. 8) и один раз — «χειροτονοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐρανίους». Стоит отметить, что последнее словосочетание использовано в саркастическом описании тех, кто стремится к священству или становится священником, не будучи готовым к этому. История слова «хиротония» и производных в христианской письменности указывает на то, что лишь в IV в. оно начинает употребляться в этом смысле регулярно, не теряя при этом сразу своих античных коннотаций²⁰⁹. Отдельного рассмотрения в контексте использования слова «священник» требует фраза: ἱερέως σχῆμα καὶ ὄνομα ὑποδέεσθαι (ог. 2. 95, см. § 2.6).

Использование ключевых слов этого текста — ἱερεύς и ποιμήν — требует отдельного анализа, к которому мы перейдем ниже (§ 2.6 и § 2.7 соответственно, а также контекстный раздел § 2.8), после количественного анализа всей лексики «Апологии».

2.4. «Словесный портрет» священника

Самая распространенная лемма, относящаяся в «Апологии» к священнику — ἄρχω, что делает неизбежным утверждение о том, что Григорий мыслит священника как властную инстанцию. Более того, если мы составим полный «словесный портрет» пастыря, которого описывает Григорий, то мы увидим, что использование властной лексики является в нем доминирующим.

²⁰⁸ У него же, конечно, присутствует и чистый «гражданский» узус: напр., τῶν τῆς πατρίδος προεδρευόντων (ог. 43. 37) — об администрации Кесарии.

²⁰⁹ В Дидахе и у мч. Иустина Философа по одному разу. И Иринаея Лионского — στρατηγὸς χειροτονηθεὶς (Fragmenta deperditorum operum. 31). У Оригена — 7, самый яркий: «μμεῖσθαι τὴν ποιμήνην τοῦ Χριστοῦ, ἐπισκόπους ἑαυτοῖς χειροτονοῦντες, πρεσβυτέρους, διακόνους, διδασκάλους, λαὸν, κατηχουμένους, μμοῦμενοι τὰ αἰώνια πρόβατα» (PG 17. 77. Homiliae in Job. комм на ст. 11), остальные употребления относятся к Давиду, Саулу и т.д. Дальше видим большее количество вхождений: Евсевий — 12, Афанасий — 14, Василий — 24, Григорий Богослов — 18.

Подсчет вхождений лемм, поиск однокоренных слов и просмотр контекста употребления, позволивший получить нижеследующую картину, был осуществлен на основе базы TLG. Приведенные ниже данные не претендуют на абсолютную точность, поскольку отбор релевантных вхождений и разделение их на семантические поля производились не только по формальным признакам, но и по контекстному окружению.

Власть — 112

ποιμήν (21), ποιμαίνω (10), συμποιμένες
 ἄρχω (25), ἀρχή
 ἄγω (10), ὀδηγέω (3), προσάγω (2), ἡγεμών, καθηγεῖσθαι, ὀδηγός
 προστασία (7), προστατής (7), προϊστημι (4)
 προέχω (3), ἐπιστατεῖν (2), προεδρία (2), προκαθέζομαι (2), κυβερνᾶν (2),
 ἐπιστασία (2), διευθύνειν (2), ἄδροι, κατορθόω, ἐπανορθόω

Душепопечение — 64

θεραπεία (9) θεραπεύω (8) θεραπευτής ιατρεία (3), ιατρεύειν (5), ιατρική
 διδασκαλία (4), διδάσκαλος (5), διδάσκω (5) παιδεύω (7)²¹⁰
 ψυχῶν νυμφαγωγόν, προμνήστορα
 πνευματικῆ προστασία, ψυχῶν προστασία (3), - ἡγεμονία, - παιδαγωγία, -
 ἐπιμέλεια
 ἐπιστατεῖν ψυχᾶς, περὶ ψυχὴν σπουδὴ, βραβεῦσαι ψυχῇ τε καὶ σώματι
 ἄγειν (2)²¹¹, Θεῶν προσαγαγεῖν ἄλλους, χειραγωγέω ταῖς εὐχαῖς, ὀδηγέω τῷ λόγῳ

Священнодействие — 31²¹²

ἱερέυς (23) ἱερατεία ἱερατεύω ἱεουργία
 λειτουργός λειτουργέω²¹³

²¹⁰ Среди прочего: παιδεύειν πρὸς ἀρετήν, ср.: Аристотель. Политика. 1340b; Исократ. Ареопагитик. 82: ἐπαιδεύθησαν οἱ πολῖται πρὸς ἀρετήν. Значение этого корня в тексте усиливается использованием отрицательных производных от него: ἀπαιδεύ... (8 вх.).

²¹¹ Напр.: ог. 2. 30: τοὺς μὲν ἄγει λόγος, ог. 2. 45: εἰς μέτρον ἡλικίας ἄγων πνευματικῆς

²¹² Помимо этого, важное значение имеет типологический язык при описании сакральных действий и предметов, главным образом θυσία (9 вх.), θυσιαστήριον (3 вх.).

ἀγιάσαι (2) φωτίζειν

Из этого «портрета» мы видим, что не только властная лексика превалирует сама по себе над прочей, но и практики душепопечения регулярно описываются как «власть над душами». Более того, как было показано выше, даже название клириков «священниками» по аналогии с левитским священством, несколько раз в тексте сопряжено с именованием их «начальниками»: ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες (ог. 2. 57, 65). Через эту «властную» призму прочитывается и такой значимый фрагмент Нового Завета как Еф 4. 12–13, где говорится об установлении особых служений в Церкви (см. § 3.2.3).

Представляется, что введение философских коннотаций и мотивов из «Государства» служит усилению именно аспекта власти священника в этом тексте. Принципиальным здесь, однако, является то, что свт. Григорий говорит именно о власти в Церкви, а не об универсальных принципах устройства империи, как это иногда интерпретирует С. Эльм²¹⁴. Этот перенос лексики, ряда аллюзий и образов внутрь церковной реальности принципиально преобразует их, поскольку они начинают относиться к социальной реальности особого рода. Рассмотрим, как происходит формирование властного положения священника на примере использования одного слова.

2.5. «Должность» (προσταβία) священника

Выше мы отдельно выделили (§ 2.2) употребление слова προσταβία, примечательного тем, что оно *не* используется ни в Писании, ни в текстах Платона и Аристотеля, что позволяет усложнить описанную выше картину. Это слово, хотя и отсутствует в этих значимых корпусах текстов, активно

²¹³ Употребляется в контекстах из LXX, в то время как понятие λειτουργία отсылает скорее к традиции античного политического словоупотребления.

²¹⁴ Ср.: «Gregory of Nazianzus, Gregory the Theologian, formulated a vision of Rome as a Christian empire». Elm S. Sons of Hellenism... P. 486.

использовалось для описания политических реалий у историков (Полибий, Диодор Сицилийский, Дион Кассий) и риторов (Элий Аристид, Ливаний), а также в предшествующей свт. Григорию христианской традиции (особенно у Евсевия Кесарийского). Можно говорить о том, что оно является нейтральным, не связанным с конкретной литературной традиции термином для указания на властное положение, в том числе из современного свт. Григорию языкового узуса. Он использует его сравнительно часто: в его небольшом корпусе — 36 вхождений, из которых 11 приходится на «Апологию».

В заключительном фрагменте текста словом *προστασία* свт. Григорий называет то положение, на которое он был поставлен, т.е. сан пресвитера, говоря, что есть и более высокий, т.е. епископский²¹⁵; таким образом *προστασία* в этом контексте обозначает церковную должность. В первом уже упомянутом употреблении этого слова оно также указывает на статус самого свт. Григория (ог. 2. 16: «кто отважится принять *ταύτην τὴν προστασίαν*?»), т.е. ту, которую он принял). Однако функция этой должности определяется максимально широко: *ἄνθρωπον ἄγειν*, что коррелирует с начальной частью текста, где описываются не только церковные (ог. 2. 3–4), но и общие (с ог. 2. 5) принципы власти, причем с указанным выше использованием топосов из «Государства» Платона.

Интересен в данном контексте и ог. 2. 115, где свт. Григорий таким образом описывает свою готовность к служению:

οὐκ **ἀπειθῶ**, οὐδὲ ἀντιλέγω, φησὶν ὁ ἐμὸς Δεσπότης, οὐκ ἐπὶ **προστασίαν** καλούμενος, ἀλλ' ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος· ἀλλὰ καὶ προσπίπτω καὶ ταπεινοῦμαι ὑπὸ τὴν κραταῖαν τοῦ Θεοῦ χεῖρα, καὶ συγγνώμην αἰτοῦμαι τῆς πρὶν ἀργίας καὶ **ἀπειθείας**, εἴ τί μοι τοῦτο ἔγκλημα.

²¹⁵ Ог. 2. 112: Καὶ σκοπεῖτε ὡς ὀρθῶς καὶ δικαίως διαιωῶ τοῖς φόβοις, μήτε **τῆς οὐ δεδομένης** ἐφίεσθαι **προστασίας**, μήτε ἀπωθεῖσθαι **τὴν δεδομένην**.

не противлюсь, ни противозаголю (Ис 50. 5), говорит мой Владыка, не к начальству призываемый, но *как овца на заклание* (Ис 53. 7) ведомый, даже *склоняюсь и смиряюсь под крепкую руку Божию* (1 Пет 5. 6) и прошу извинить прежнюю мою леность и непокорность, если сколько-нибудь виновен я в этом.

Подражание Христу доходит здесь, во всяком случае на уровне построения фразы, до самоотождествления своей ситуации с Его²¹⁶. Это смелое сопоставление, как представляется, выстраивается по трем линиям: во-первых, параллель бегства от священства с Гефсиманским молением служит (по меньшей мере) оправданием своего поступка. Во-вторых, если Христос принимает не начальство, а страдания, то свт. Григорий, конечно, не может отказываться от начальства (слово *προστασία* тут явно не случайно). В-третьих, это начальство, тем не менее, в какой-то степени соотносится со Крестом. Здесь же можно вспомнить максиму, подводящую итог описанию служения ап. Павла (ог. 2. 54), где та же интуиция формулируется на ином, античном языке:

Οὗτος ὄρος πάσης πνευματικῆς **προστασίας**, πανταχοῦ τὸ καθ' ἑαυτὸν παρορᾶν πρὸς τὸ τῶν ἄλλων συμφέρον.

Таков принцип всякого духовного начальства: во всем презирать свое для пользы других.

К идее «Государства», в котором власть описывается как выгодная не правителю, а подчиненным (346–347), добавляется необходимость *сознательной жертвы своей выгодой*.

Для понимания логики языка свт. Григория принципиальным будет тот факт, что словом *προστασία* он называет и всю совокупность «должностей» всевозможных правителей Израиля в ог. 2. 52:

²¹⁶ См. главы «Christomorphic Autobiography» и «Autobiographical Christology» в Hofer A. Christ in the Life...

...оставив в стороне всех остальных, которые были избраны как законодатели, или пророки, или полководцы, или для какого-то другого управления (οἰκονομία) народом, как Моисей, Аарон, Иисус, Илия, Елисей, судьи, Самуил, Давид, множество пророков, Иоанн, двенадцать учеников и те, кто были после них, из которых каждый в свое время с большими сложностями трудились на своей должности (διεξήλθον τὴν προστασίαν)... я представлю лишь Павла...

Необходимо отметить, что слово «должность» в переводе звучит так же чуждо библейскому контексту, как и *προστασία* в оригинале. Выше мы видели (§ 2.2) «присвоение» античного материала к описанию церковных реалий через сопряжение с библейской лексикой, здесь же можно наблюдать как библейские реалии «приближаются» на уровне словоупотребления к церковным. Что характерно, в следующем за этим абзацем большом «библейском» пассаже, мы увидим и определенную «политизацию» библейского материала.

2.6. Образность и лексика Писания

Большой «библейский» фрагмент *ог. 2. 52–70* содержит упоминание многих героев библейской истории, и среди прочего подробное описание служение ап. Павла, а также критику правителей Израиля из большинства книг больших и малых пророков; все это адресуется свт. Григорием современному ему клиру. В рассматриваемом отрывке авторских слов существенно меньше, чем библейских цитат; тем интереснее посмотреть, как Григорий придает этим цитатам нужные ему коннотации.

Богословская логика этого отрывка будет рассмотрена ниже (§ 3.2.2); здесь мы лишь наметим некоторые аспекты, необходимые для того, чтобы указать на роль пастырской образности в этом тексте. В *ог. 2. 52* свт. Григорий выстраивает цепочку правителей Израиля от Моисея через

пророков и до апостолов как примеров для священников²¹⁷, а в ог. 2. 56–68, переносит на последних ветхозаветную критику. Все это «работает» на общую логику возвеличивания сана, однако помимо этого отражает представления свт. Григория о встроенности клира в глобальный метанарратив об икономии (см. § 3.2.1), причем иным способом, чем при констатации связи священнического служения с воплощением Христа. Общим знаменателем всех названных правителей, среди которых встречаются даже военачальники, является именно их властное положение в социуме, направленное на приведение этого социума к спасению. Именно это позволяет свт. Григорию соотносить все эти служения с клиром, осмысляя его тем самым как наследника всех правителей Ветхого и Нового Израиля.

Рассмотрим кратко особенности лексики в описании служения ап. Павла. Его служение Богослов называет «διδασκαλία» и «θεραπεία» (ог. 2. 54); если первое слово — из словаря ап. Павла, то второе в нем отсутствует; именно им свт. Григорий многократно обозначал действие священника в этом тексте (см. сравнение врачевания души с медициной в ог. 2. 16–33). Наставления ап. Павла разным социальным группам он обозначает как законодательство (νομοθετεῖ — ог. 2. 54)²¹⁸. Итог длинному ряду цитат Григорий подводит так: «Такова цель и всякой духовной власти (πνευματικῆ προστασία), — во всем презирать свое для пользы других» (ог. 2. 54) — гнома, как было показано ранее, созвучная и по содержанию, и по лексике ряду фрагментов из «Государства»²¹⁹.

Таким образом, мы видим, как служение апостола с помощью лексики, добавляемой к цитатам из собственно Павловых посланий, соединяется с другими значимыми элементами текста. Именование этого служения «προστασία» позволяет соотносить апостольство с другими типами духовного

²¹⁷ Цитату см. выше в § 2.5.

²¹⁸ Νομοθεσία упомянута в Рим 9. 4, но как то, что было у Израильян.

²¹⁹ Напр., Платон. Государство. 342e, 345e и т.д.

руководства, а «θεραπεία», с помощью которого выше маркировались и принципы духовного руководства, и служение Христа, и соотнесенность клира с ним (см. ог. 2. 26 и § 3.2.1) позволяет делать его образом именно для священства.

Далее следует длинный отрывок с цитатами из ветхозаветных пророков, критикующих различных правителей Израиля. Цитируемая лексика пророческих книг весьма разнообразна: ποιμένες, ἱερεῖς, ἄρχοντες, πράκτορες, κυριεύοντες, προστάται, προφήται, Λευῖτες, ἡγούμενοι, каторθοῦντες, λειτουργοῦντας τῷ θυσιαστηρίῳ, πρεσβυτέροι, κριταὶ, ἀφηγούμενοι. Часто употребляемыми являются лишь первые два; надо полагать, что остальные Григорий скрупулезно собирал по всем пророческим писаниям. Представляет значительный интерес то, как свт. Григорий организует взаимопроникновение разных образов и служений и переносит их на современный ему клир. «Меня очень страшат слова блаженного Осии, возвещающего суд **нам, священникам и начальникам** (ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες)» (ог. 2. 57) — далее следует подборка цитат из книги пророка Осии, где он отдельно обращается к священникам и «дому царя»²²⁰, к судьям, пророкам и царям²²¹. Все эти служения объединяются свт. Григорием в служении церковного руководителя, названного «священником и правителем».

Пророк Аввакум по Григорию обращается к **правителям и учителям** (ἡγεμόνας καὶ διδασκάλους) порока (ог. 2. 60), хотя в приводимой цитате упоминаются несправедные судьи²²². Захария критикует «пастырей» (Зах 11. 3), в словах свт. Григория после цитаты: «простирает свой гнев на **правителей** народа (προέχοντες τοῦ λαοῦ)» (ог. 2. 63). Пророк Иезекииль у Григория «нападает на **пастырей**... такими словами: "... не будет видения у пророка (προφήτου), и погибнет закон у священника (ἱερέως) и совет у

²²⁰ Цитируется фрагмент из Осия 5. 1–2. «Слушайте это, священники, и внимайте, дом Израилев, и внемите, дом царя, ибо над вами суд».

²²¹ Осия 6. 5; 7. 7; 8. 10; 8. 4.

²²² Цитируется Авв 1. 2–4.

*старейшин (πρεσβυτέρων)"» (ог. 2. 65), а также говорит, в интерпретации Григория, про «...порочных **начальников и священников, сбивающих с пути дом Израилев по велению сердец** своих, удалившихся в помыслах своих²²³. Иеремия у Григория «скорбит и о порочности **правителей** (προεστώτων)», хотя в цитируемом Иер 9. 1. и далее у пророка речь о каких-либо начальниках не идет (ог. 2. 67).*

Помимо усиления «властного» акцента этих цитат Григорий в этом пассаже как за счет сопоставления цитат из разных пророческих книг, так и за счет авторского их соединения утверждает преемство современного ему духовенства не какому-то одному типу ветхозаветного служения²²⁴, но именно властному положению в Израиле как таковому²²⁵. «Смешение» здесь разных должностей производится Григорием не случайным образом. Центральными оказываются два слова, являющиеся таковыми и в прочих частях текста — **пастырь** (ποιμήν) и **священник** (ιερεύς). Рассмотрим особенности их употребления.

Мы видим из двукратного совмещения *ιερείς καὶ ἄρχοντες*, что священник/жрец мыслится не только в связи со своими литургическими функциями, но и, что для нас принципиально, как выделенный из народа носитель *ἀρχή*, что является программным для свт. Григория расширением содержания цитируемых ветхозаветных текстов.

Рассмотрим бытование в «Апологии» первого слова из пары *ιερείς καὶ ἄρχοντες*. Из 23 вхождений этого слова 15 относятся к рассмотренному выше фрагменту ог. 2. 56–68, составленному из цитат из пророческих книг, т.е.

²²³ Иез 14. 5. «Чтобы не уклонился дом Израилев по влечению сердца своего, удалившегося от Меня в помыслах своих». Григорий делает начальников и священников, вместо Дома Израилева субъектом фразы, тем самым добавляя в библейскую фразу изначально отсутствовавшие там властные коннотации.

²²⁴ В первую очередь, левитскому священству, если обратиться к толкованиям на книгу Левит Оригена и Кирилла Александрийского.

²²⁵ Т.е. Григорий не считал священника в буквальном смысле полководцем (см. ог. 2.52 выше). Характерно, что *στρατηγία* появляется не только в контексте ВЗ, но и в упоминавшихся выше платонических сравнениях (ог. 2. 5)), судьей или пророком. Он с одной стороны видел связь в преемстве положения, а с другой, вероятно, воспринимал все названные выше служения как язык для аллегорического указания на те или иные стороны служения священника.

являются примером описания церковного клира с помощью цитат и пересказа ветхозаветного текста. Из оставшихся *восемью три* употребления из ог. 2. 81–82 приобретают ветхозаветные коннотации за счет того, что одно из них входит в цитату из Осия 4. 9; еще *два* относятся к детям Аарона (ог. 2. 92) и священнику Илию из 1 Цар 4 (ог. 2. 93); *одно* — к описанию законов из Лев. (ог. 2. 94). С учетом этого типологического подтекста понятными становятся и оставшиеся вхождения, например, фраза, с помощью которой Григорий описывает свое вступление в клир: не «стать священником», а «принять имя и образ священника» ἱερέως σχῆμα καὶ ὄνομα ὑποδέεσθαι (ог. 2. 95). С учетом показанного выше представляется, что под «образом» (σχῆμα) священника в данном случае свт. Григорий понимает переносимый на церковного пастыря образ ветхозаветного священника.

Зафиксируем, что свт. Григорий использует выражение ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες для указания на единое служение, причем это выражение является собирательным при объединении разных служений. При этом священническая лексика используется чаще всего в цитатах или аллюзиях при соотнесении с разными служениями, чем и обуславливается ее отличное от Ветхого Завета содержательное наполнение.

2.7. Пастырская образность²²⁶

Пастырская образность также используется свт. Григорием для объединения в одно разных служений и отнесения их к члену клира:

65. А другие его [Иезекииля] нападения на **пастырей** (ποιμαίνοντων)?
В одном месте он говорит: «*Бедя пойдет за бедою и весть за вестью, и не будет видения у пророка (προφήτου), и погибнет закон у священника (ἱερέως) и совет у старейшин (πρεσβυτέρων)*»²²⁷.

²²⁶ Материал данного подраздела излагается на основании публикации автора: Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211.

²²⁷ Иез 7. 26.

В обсуждавшейся выше «библейской» части текста мы встречаем 15 производных от ποιμήν, в один ряд с которыми ставятся (и таким образом соотносятся между собой) разного рода правители (ἄρχοντες, ἡγέμονες, κаторθοῦντες, προέχοντες, ἀφηγούμενοι, προεστώτες), старейшины, учителя, священники, левиты, пророки. Таким образом можно говорить о ее интегральной функции в этом фрагменте.

Рассмотрим ее роль в остальном тексте «Апологии» на материале двух отрывков.

Фрагмент ог. 2. 34 будет рассмотрен с содержательной точки зрения ниже (§ 4.5), однако в нем мы видим важное с лексической точки зрения употребление пастырской лексики:

...τοσοῦτον ἐνταῦθα τὸ ἔργον τῷ ἀγαθῷ ποιμένι, τῷ γνωστῶς γνωσομένῳ ψυχὰς ποιμνίου, καὶ ἀφηγησομένῳ κατὰ λόγον ποιμαντικῆς, τῆς γε ὀρθῆς καὶ δικαίας, καὶ τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένου ἡμῶν ἀξίας.

...и потому столь сложно хорошему **пастырю** «внимательно наблюдать души **паствы**»²²⁸ и предводительствовать ими, соответствуя **пастырскому**, истинному и законному **положению** нашего **Истинного Пастыря**.

Словосочетание ἀγαθὸς ποιμήν («хороший пастырь»), на первый взгляд, трудно соотносить с притчей о Пастыре Добром (Ин. 10:11–16), поскольку, во-первых, использовано иное, хоть и близкое прилагательное (в притче — καλός), а во-вторых, таким образом назван священник, а не Христос. Если уже в Новом Завете мы встречаем именование церковных лидеров словом ποιμήν и обозначение их действий при помощи производных от этого

²²⁸ Притч 27. 23.

слова²²⁹, то первым обнаруженным нами²³⁰ эксплицитным утверждением связи пастырства людей в Церкви с пастырством Христа является фрагмент из «Педагога» Климента Александрийского, 1.6.37: «...мы, предстоятели Церквей (οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι), являемся пастырями по примеру хорошего Пастыря (κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος), а вы – овцы...». Отметим, что это словосочетание достаточно редко встречается у предшествующих свт. Григорию христианских авторов и притом чаще всего используется именно Климентом (9 употреблений). Примечательно, что александрийский пресвитер использует его в том числе при цитировании Ин 10. 11 (Педагог. 1.11.97, Строматы. 1.26.169)²³¹, что однозначно фиксирует связь такого словоупотребления с контекстом указанной притчи.

Можно предполагать, что свт. Григорий развивал интуицию именно этого фрагмента из «Педагога». Для него типичнее употребление ποιῆν ὁ καλός, чем ἀγαθὸς ποιῆν (9 против 3 по всему корпусу), соответственно, использование более редкого (в том числе и в христианской традиции) выражения должно было быть чем-то мотивировано, а «Педагог», 1.6.37 — единственный обнаруженный нами при поиске по TLG фрагмент, где выражение ἀγαθὸς ποιῆν использовано в контексте связи пастырства Христа и священнослужителей. При этом издатель «Апологии» предполагает обращение к лексике и проблематике «Педагога» в ог. 2.23²³², чем подтверждается не только знакомство свт. Григория с этим текстом, но и его актуальность при создании собственного.

Важно отметить, что если у Климента священник называется пастырем по образу «хорошего Пастыря», со всеми коннотациями соответствующей притчи, то свт. Григорий уже самого священника называет «добрым

²²⁹ См.: Ин 21. 16, Деян 20. 28, Еф 4. 11, 1 Пет 5. 2.

²³⁰ При поиске по TLG по всем вхождениям слова ποιῆν в текстах 1–3 вв. н. э.

²³¹ Хотя у него же встречается однажды и ποιῆν ὁ καλός при цитировании того же стиха в «Педагоге» (1.7.53).

²³² См. сноску 2 в SC 247. P. 120.

пастырем», делая таким образом, во всяком случае на уровне отождествления с текстом притчи, большой акцент на достоинстве священного сана, что вполне соответствует основной интуиции «Апологии».

Словоупотребление ποιμαντικὴ ἀξία («пастырское достоинство / положение») заслуживает отдельного комментария, поскольку, как кажется, свидетельствует об отрыве пастырской образности от изначальной метафорической сферы использования. Дело в том, что субстантивация прилагательного женского рода за счет эллипсиса τέχνη (усл. «искусство») / ἐπιστήμη (усл. «наука») по типу πολιτικὴ/ῥητορικὴ/οἰκονομικὴ и т. д. регулярно используется для обозначения разных «профессий». Первое употребление ποιμαντικὴ, причем в паре с τέχνη, еще в буквальном пастушеском смысле встречается у Галена, когда он комментирует рассмотренный выше фрагмент «Государства» Платона²³³. Обратившись к нему вновь, мы обнаружим в последней фразе Сократа сравнение ποιμενικὴ («пастушеской») с πολιτικὴ καὶ ἰδιωτικὴ ἀρχή («общественной и частной властью») (Государство. 354 d–e)²³⁴. Затем ποιμαντικὴ как способ указания на τέχνη встречается исключительно в христианской письменности, причем периодически указывает именно на деятельность священника по отношению к пастве. Пример подобного использования мы встречаем у Оригена²³⁵ и далее в ряде текстов свт. Григория, где используются ποιμαντικὴ ἐπιστήμη и просто ποιμαντικὴ²³⁶. Логично предположить здесь сознательное противопоставление ποιμαντικὴ и ποιμενικὴ, отчасти схожее с русской оппозицией *пастырство* — *пастушество*. Как кажется, можно говорить о том, что появление нового для античности типа социальных отношений

²³³ Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis. 9.5.8.

²³⁴ На эту связь параллель указывает и Т. Читрини, делая общий анализ использования пастырской образности у свт. Григория. Citrini T. Presbiterio e presbiteri. II. Nella fucina dei grandi padri (IV–V secolo). Milano, 2011. P. 36–37.

²³⁵ Origenes. Homiliae in Lucam. 12.73.12.

²³⁶ См.: ог. 18.16, ог. 9.3, 4. и др.

предполагает новый уровень абстрагирования и новые словесные формы²³⁷, которые выстраиваются с учетом предшествующей традиции.

В итоге, нам представляется, что в этом кратком отрывке свт. Григорий совершает три важных действия: 1) соотносит контекст притчи о Пастыре Добром не со Христом, а со священником, при этом 2) подчеркивает связь положения священника в общине с пастырством Христа, тем самым 3) определяет ключевую реалию социального и мистического устройства Церкви, выделяя особый статус пастыря.

Финальные два абзаца «Апологии» наглядно показывают, что пастырская лексика является интегрирующей в образе священника.

Or. 2. 116–117:

Я с вами, **пастыри и сопастыри** (ποιμένες καὶ συμποιμένες)! С тобой, святая **паства** (ποίμνιον), достойная **Архипастыря**²³⁸ (ἀρχιποιμένος) Христа!.. Бог же мира... избравший Давида, раба Своего, и взявший его от **стад** (πομνίων) овечьих... дающий слова благовествующим... Сам, **паса пастырей** (ποιμαίνων ποιμαίνοντας) и вода вождей, да поддерживает правую руку нашу²³⁹... чтобы и нам искусно (μετ' ἐπιστήμης) **пасти паству**²⁴⁰ (ποιμαίνομεν ποίμνιον) Его, а не орудиями неопытного **пастуха** (ποιμένος)²⁴¹... Сам да даст силу и крепость Своему народу²⁴², Сам да представит Себе **паству** (ποίμνην) славной и непорочной... чтобы и мы в храме Его вместе — **паства и пастыри** (ποίμνη καὶ ποιμένες) — возглашали славу во

²³⁷ Примечательно, что Аристотель, говоря о функциях и видах метафор, выделяет метафоры по аналогии как те, которые позволяют образовывать новые понятия. См.: Аристотель. Поэтика. XXI «Для разбрасывания солнцем света нет соответствующего слова. Однако так как “бросать” имеет такое же отношение к лучам солнца, как “сеять” к семенам, то у поэта сказано: “сея богозданный свет”» (пер. Н. Новосадского).

²³⁸ 1 Пет 5. 4.

²³⁹ Пс 72. 23.

²⁴⁰ 1 Пет 5. 2.

²⁴¹ Зах 11. 15.

²⁴² Пс 67. 36.

Христе Иисусе... Аминь.

Пастырская лексика в этом заключительном пассаже «Апологии» весьма разнообразна.

Выражение ποιμένες καὶ συμποιμένες, построенное, вероятно, по аналогии с 1 Пет 5. 1²⁴³, интересно как практически первое использование слова «сопастыри»²⁴⁴, отражающее, как кажется, ту же попытку создания терминологии для описания новой для античности социальной роли, что мы попытались описать выше относительно ποιμαντικὴ ἀξία.

Представление об иерархическом устройении Церкви развивается здесь с помощью цитат и аллюзий на 1 Пет 5. Таким образом несколько проясняется отношение между пастырским статусом Христа и священника, о котором говорилось в ог. 2. 34: во всем абзаце проводится идея посреднического положения священника, «пасомого» Богом и «пасущего паству», что, однако, не отрицает прямую связь Бога с народом.

Здесь же мы видим и описанный в предшествующем разделе диахронический аспект: упоминая пастушество Давида, свт. Григорий явным образом имеет в виду экзегетическую традицию Пс 77. 70–71²⁴⁵, в которой слово ποιμαντικὴ регулярно используется по отношению к метафорическому значению пастырской власти²⁴⁶.

²⁴³ πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος... — «Пресвитеров ваших прошу я, сопресвитер...» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)).

²⁴⁴ Из всех 60 вхождений в корпус греческих текстов 11 относятся к текстам свт. Григория, и лишь два предшествуют им — Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae 1.286.2. и, что примечательно, Origenes. Homiliae in Lucam 13.80.6.

²⁴⁵ «И избрал Давида, раба Своего, и взял его от дворов овчих и от доящих привел его пасти народ Свой, Иакова, и наследие Свое, Израиля» (синодальный пер.).

²⁴⁶ См.: Origenes. Homiliae in Psalmos 26.6.35; Eusebius. Commentaria in Psalmos PG 23.940.31; Athanasius. Expositiones in Psalmos PG 27.357.17. Basilius. In Mamantem martyrem PG 31.593.27.

Таким образом, мы видим количественное превалирование пастырской лексики в «Апологии» (§ 2.4), ее интегрирующую роль в большом «ветхозаветном пассаже», а также в других значимых фрагментах текста²⁴⁷, использование абстрагирующих понятий, а также окончание «Апологии» «пастырским гимном». Все это позволяет говорить об особой, синтезирующей роли пастырской образности для множества контекстов, топосов и образов, представленных в этом тексте при описании священнического служения.

2.8. Место образа священника из «Апологии» в раннехристианской письменности

Чтобы оценить вклад свт. Григория в развитие образа клирика в раннехристианской греческой письменности, мы в самом общем виде очертим историю использования священнической и пастырской лексики в I–IV вв.

Конечно, уже в Новом Завете мы находим прямое именование церковных руководителей пастырями, и те или иные (пусть и не прямые) переносы на них жреческой образности. Однако важно отметить, что ни слово *ἱερεύς*, ни слово *ποιμήν* в христианской литературе IV века еще не являлось регулярным техническим термином для указания на церковного руководителя. Они использовались главным образом в цитатах из писания или метафорических пассажах, причем пастырская лексика служила для описания широкого круга церковных реалий²⁴⁸.

Жреческая образность несла в себе ярко выраженные ветхозаветные культовые коннотации. Описанная Б. Стюартом на примере текстов III века

²⁴⁷ Помимо приведенных выше — в ключевом эклизиологическом отрывке ог. 2. 3–4, который будет рассмотрен в § 3.2.3.

²⁴⁸ Анализ использования пастырской метафорики см. в: Gomola A. *Conceptual Blending in Early Christian Discourse. A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literatur*. Berlin: De Gruyter, 2018.

логика²⁴⁹ ясно прочитывается и в текстах IV в. Исследователь показал, что это слово стало применяться для указания на церковного руководителя в III в. в логике описания церковных реалий с помощью ветхозаветного языка, что было возможно из-за восприятия Церкви как Нового Израиля. Это, в свою очередь, позволяло описывать ее как новую культуру/полис/народ. Вследствие этого неудивительно, что большинство вхождений слова *ἱερεύς* в корпус греческих текстов III–IV вв. мы обнаруживаем в экзегетических контекстах или собственно в цитатах из Ветхого Завета²⁵⁰. Достаточно очевидно, что таким образом выстраивался конкурирующий с языческими жрецами (*ἱερεύς*) образ с максимальным подчеркиванием их отличий, однако претендующий на то же место в структуре полисной жизни. Конкретные шаги этой полемики, однако, требуют отдельного исследования.

Здесь достаточно будет зафиксировать, что в I–II вв. предстоятели Церквей не назывались «жрецами», а такое их наименование обуславливается постепенным развитием церковного пространства, для описания которого типологически использовались ветхозаветные реалии. Особенную роль в этом процессе играет экзегеза Оригена на книгу Левит. Сохранившиеся греческие фрагменты и латинский перевод Руфина позволяют как выявить определенную богословскую концепцию священства (где связь левитского священства, священства верных и церковного священства определяется единственным истинным священством Христа²⁵¹), так и оценить масштаб языкового синтеза. Фактически, книга Левит толкуется Оригеном как книга о Церкви и, таким образом, священническая лексика начинает описывать все (или во всяком случае многие) реалии церковной жизни. При этом сама эта тенденция не является универсальной, и даже в других текстах того же автора мы видим совершенно иной язык для

²⁴⁹ Stewart B. A. *Priests of My People...*

²⁵⁰ Что становится очевидно при рассмотрении истории слова по корпусу TLG.

²⁵¹ McGuckin J. *Origen's Doctrine of the Priesthood* // *Clergy Review*. 1985. № 70. P. 277–286, 318–325.

описания Церкви, как это будет и в последующей христианской письменности.

Это же мы наблюдаем и в «Апологии», и в других текстах свт. Григория: левитская образность — лишь один из многих «строительных материалов», воспринимаемых свт. Григорием из Писания. Суммируя, можно определить особенную функцию священнической лексики как расподобление: жрецы существовали в античном мире, христианство с помощью типологического переноса ветхозаветного священства на церковные реалии создавало свое «жречество», одновременно вписывая себя таким образом в античный социум и определяя свое уникальное положение в нем.

Нам неизвестно исследование логики развития пастырской образности в христианской литературе, подобное исследованию Б. Стюарта, однако опираясь на его интуиции и собственный анализ использования пастырской лексики I–IV вв. (по TLG) можно сделать несколько значимых наблюдений.

Пастырская образность служила исключительно задаче описания уникальности Церкви. Поскольку она не была присуща античной политической риторике, ее использование позволило фиксировать новый социальный тип отношений, выраженный в иерархическом устройении локальной Церкви²⁵².

В Новом Завете мы встречаем именование церковных лидеров словом ποιμήν и обозначение их действий при помощи производных от этого слова²⁵³, однако у писателей I–II вв. эта традиция не получает развития.

²⁵² Это подтверждает масштабное исследование М. Зухан, в котором указывается, что 1) в эллинистической политической литературе пастырская лексика появляется крайне редко (Suchan M. Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter. Berlin–Boston, 2015. P. 56–57); 2) описания лидерства (Leiten) с помощью пастырской метафоры характерно именно для христианской литературы (Ibid. P. 55). Вместе с тем, небольшой раздел, посвященный пастырской образности в «Апологии» свт. Григория, не представляет в нашем ракурсе особого интереса.

²⁵³ См.: Ин 21. 16, Деян 20. 28, Еф 4. 11, 1 Пет 5. 2.

У апологетов мы видим использование этой лексики исключительно в ветхозаветных контекстах. Становление пастырской образности связано с александрийской письменностью. Основные авторы по запросу «poim» в TLG без подложных или спорных атрибуций:

Климент – 62

Ориген – 321

Евсевий – 337

Свт. Афанасий – 51

Свт. Василий – 145

Свт. Григорий Богослов – 288

Свт. Григорий Нисский – 147

Свт. Иоанн Златоуст – 888

Следует указать, что подавляющее большинство вхождений искомой лексики относится к Богу как пастырю или народу / Церкви как пастве. Так, у Оригена из 321 вхождений 89 относятся к мирянам (паства), однако к этому следует прибавить 381 вхождение слова *πρόβατα*. Развитие образа Церкви / мирян как паствы Бога Пастыря играет значительную роль в истории развития пастырской лексики. Именно отсюда, как кажется, с необходимостью приходит именование руководителя паствы пастырем, причем значимым становится тут соотнесенность клира с Пастырем Христом.

Так, едва ли не первое именование «предстоятелей Церквей» пастырями — у Климента Александрийского — вводится следующим образом: «...мы, предстоятели Церквей (*οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι*), являемся пастырями по образу хорошего Пастыря (*κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος*), а вы — овцы...» (Педагог. 1. 6. 37). Однако это и редкие подобные вхождения II–III

в. имеют явный метафорический и библейский (опираясь на разные фрагменты Ветхого и Нового Заветов) контекст²⁵⁴.

При этом, с одной стороны — уже в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского мы встречаемся с техническим именованием клириков пастырями, когда епископы (и, вероятно, пресвитеры) стабильно называются пастырями вне метафорических и ветхозаветных контекстов²⁵⁵. С другой — ни в других текстах этого же автора²⁵⁶, ни в последующей традиции нельзя говорить о закреплении этой лексики именно за клиром, а библейские образы и притчи остаются основным источником для описания церковных реалий с помощью пастырской лексики.

В этом кратком обзоре мы не претендуем на полноту охвата, поскольку история пастырской образности требует отдельного исследования. Однако, еще один факт позволяет подтвердить изначальный тезис об особом значении ее использования и распространения в христианской письменности. В греческом языке существует два слова, выражающие отвлеченные понятия от слова «пастух/пастырь»: *ποιμενική* (усл.: пастушество) и *ποιμαντική* (усл.: пастырство).

ποιμενική — слово, которое использовали и античные, и христианские авторы для указания на искусство управления скотом, иногда в сравнении с искусством управлять людьми (Платон, Филон, Климент)²⁵⁷, но без прямого

²⁵⁴ Так, Ориген, толкуя фрагменты из Луки, где при Рождестве Спасителя упоминаются пастухи, обращается к пастырям Церкви на основании аллегорического перехода с одних на других. См.: *Nomiliae in Lucam*. 12. 73. и *Fragmenta in Lucam (in catenis)*. 58a–60a.

²⁵⁵ Слово «пастырь» из 22 раз (помимо двух указаний на книгу «Пастырь» Ермы) лишь дважды относится ко Христу; в остальных случаях так именуются клирики, напр.: *τὸν ἐκκλησίῳν ποιμένας* (8.2.1), *παροικίῳν ποιμένεες* (7.28.1). *τὸν λοικῶν Χριστοῦ θρεμμάτων ποιμένεες* (8.13.3) — единственное с остаточным метафорическим значением. Чаще всего указания идут очевидно на епископов, однако иногда сюда включаются и пресвитеры, см.: 8. 13. 3. «Из финикийских мучеников назовем как самых знаменитых, возлюбленных Богом **пастырей** духовных овец Христовых: Тиранниона, епископа Тирской Церкви, **пресвитера** сидонского Зиновия и Сильвана, епископа Церквей в окрестностях Эмисы».

²⁵⁶ Ср. именованья имп. Константина пастырем и даже «пастырем добрым» в «Похвальном слове Константину» 2. 3, 5 и др.

²⁵⁷ По-видимому, речь идет о прямом преемстве: у Платона в обсуждавшемся фрагменте «Государства» (343 b-c, 345d-e, см.: § 2.1) сравниваются искусства управления людьми и скотом, при этом он же в «Политике» описывает управление людьми, как управление стадом особого рода — единственный

переноса правитель-пастух / подчиненные-паства. А также для указания на пастушеские «аксессуары» (посох, сумка, и т.д.)²⁵⁸.

ποιμαντική — новое слово (его употребление которого мы находим за единственным исключением²⁵⁹ *только* в христианских текстах) с помощью которого обозначается особый тип руководства людьми, главной характеристикой которого является либо прямая включенность Бога в эти отношения, либо соотнесенность пастыря с Ним как Истинным Пастырем²⁶⁰.

При этом, ποιμαντική не является центральным концептом для выражения иерархических отношений в Церкви. Тем не менее, сам факт образования нового отвлеченного понятия (вкупе с развитием других производных от ποιμήν), как представляется, показывает логику пастырской образности в христианской письменности, которая позволяла описывать особый тип властных отношений внутри Церкви.

Это позволяет и определить место текстов свт. Григория в становлении образа клирика в христианской традиции. Во-первых, именно у свт. Григория мы видим, что использование им пастырской лексики начинает регулярно относиться не только к Богу и мирянам, но и клирикам — в то время как до него это скорее исключительные случаи. Во-вторых, у него мы встречаем развитие производных от этой лексики и использование обобщающих понятий, таких как: пастырство (ποιμαντική, ποιμαντική ἐπιστήμη (ог. 18. 16),

известный нам прямой перенос пастырской образности на управление полисом в античной политической мысли. Далее Филон в «О жизни Моисея» 60–62 говорит об упражнении в пастушестве, как по подготовке к царству (ποιμενική γὰρ μελέτη καὶ προγυμνασία βασιλείας). То же самое воспроизводит далее Климент в «Строматах» (1. 23. 156. 3).

²⁵⁸ Напр., Ерм. Пастырь. 25. 1: σχήματι ποιμενικῶ - в пастушеской одежде.

²⁵⁹ В комментарии Галена на рассмотренный выше фрагмент «Государства» Платона, где использовано ποιμενική, т.е. как очевидный его синоним, см.: Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis. 9. 5.

²⁶⁰ См., напр.: Origenes. Homiliae in Lucam. 12. 73: Ἀλλὰ τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ποιμέσιν ὁ ἄγγελος εὐαγγελίζεται τὸν Χριστόν. Οὗτοι γάρ, ἐὰν μὴ ἐκεῖνος ὁ ποιμὴν ἔλθῃ, οὐ δύνανται ποιμαίνειν ἀφ' ἑαυτῶν καλῶς· ἐλλiptῆς αὐτῶν ἡ ποιμαντική, ἐὰν μὴ Χριστὸς αὐτοῖς συνεργῇ.

Eusebius. Commentarius in Isaiam. 2. 51: καὶ ἤξουσιν ἀλλογενεῖς ποιμαίνοντες τὰ πρόβατά σου, καὶ τὴν ποιμαντικὴν ἐπιστάσιαν ἀλλογενέσιν ὑπισχνεῖται ἡ προφητεία ... τίνες δὲ ὑμεῖς, ἀλλ' ἢ οἱ τῆς ἐκκλησίας ἀροτῆρες καὶ ἀμπελουργοὶ καὶ ποιμένες;

τῆς ἐμῆς ποιμαντικῆς ὁ νόμος (ог. 17. 7), ὀρθὸς τῆς ποιμαντικῆς λόγος (ог. 9. 6)), пастырское положение (ποιμαντικὴ ἀξία, ог. 2. 34), пастырский опыт (ποιμαντικὴ εὐταξία, ог. 18. 2). Количество вхождений ποιμαντικ по тем же авторам:

Ориген — 2

Евсевий — 6

Свт. Василий — 5

Свт. Афанасий — 1

Свт. Григорий — 17

Итак, если в использовании «жреческой» образности, свт. Григорий не выделяется на фоне предыдущей традиции, то его использование пастырской образности в *первом* тексте о священстве оказывается значимым этапом, поскольку, как мы видели, именно эта лексика становится интегрирующей в «Апологии», соединяющей в единый «мозаичный образ» продемонстрированное множество аллюзий и контекстов.

Рецепция этого образа в христианской письменности требует отдельного исследования, однако для локализации «Апологии» в этой традиции кажется полезным общее сравнение ее в этом ракурсе с «Шестью словами о священстве» свт. Иоанна Златоуста. В них мы видим широкое распространение священнической лексики (помимо регулярного «ἱερεὺς», например, 15 раз встречается «ἱερωσύνη»), тогда как пастушеская лексика остается исключительно в библейских и метафорических фрагментах или сравнениях. Представляется, что этот момент является важным пунктом для дальнейшего сравнительного анализа этих текстов.

2.9.Итоги главы

Проанализировав образы, аллюзии, а также лексику, с помощью которой свт. Григорий указывает на священника, его действия и положение, мы можем сделать следующие выводы.

Свт. Григорий, оставаясь в рамках поэтики своего времени, активно использует материал предшествующей традиции при создании своего текста, при этом не «подчиняясь» ему, но формируя с его помощью как бы мозаичный образ священника, в чем значимую роль играет привлекаемый используемыми образами и лексикой коннотативный уровень — его тексты являются прекрасной иллюстрацией к работе ритора, как она описана в учебнике Элия Тэона. Исходя из этого мы понимаем, что именно считывание стоящих за парафразом или привлекаемым топосом/цитатой/аллюзией коннотаций позволяет понять мысль Богослова в полной мере.

Суммируем то, как свт. Григорий при построении «Апологии» осуществлял выбор материала, его принципы работы с ним, а также наметим в общих чертах получившийся в итоге образ священника.

Материалом при создании этой текстуальной «мозаики» служит не только существующая на тот момент христианская традиция описания клира; она расширяется за счет широкого использования библейского материала и античного пласта, а также за счет внутреннего развития свт. Григорием логики использования пастырской образности в раннехристианской письменности.

Из античной политической мысли берется главным образом первая книга «Государства» Платона, где характер властного положения (ἀρχή) обсуждается на примерах разных «искусств» власти (τέχνη) (мы видим сравнения не только с пастухом, но и кормчим, полководцем, врачом), а общий контекст произведения наиболее удобен для переноса политических представлений в сотериологическую перспективу²⁶¹. Следует отметить, что за обращением к библейскому материалу стоит значимая богословская

²⁶¹ Трактат Платона, в сущности, и не является политическим, поскольку его главной темой является определения понятия «справедливость». Миф о пещере (514–517), рассуждение о бессмертии души (608d и далее) и загробном мире (613d и далее), а также созерцание идеи блага, как основание для власти правителя-философа (кн. 6) — все это выводит содержание «Государства» за пределы обсуждения принципов человеческого общежития без соотнесения их с конечным смыслом человеческого бытия, что характерно, например, для «Политики» Аристотеля, «К Никоклу» Исократ или «Киропедии» Ксенофонта.

интуиция, реконструкция которой будет проделана в следующей главе (§ 3.2). Тем не менее, уже из сказанного мы видим, что выбор материала из Писания с одной стороны служит историческим обоснованием видению свт. Григория, с другой — определяется им: свт. Григорий выделяет линию весьма разных по своей τέχνη «правителей» Ветхого и Нового Израиля (полководцы, судьи, пророки...), единство которых обеспечивается их включенностью в историю икономии. Принципиально, что из Ветхого и Нового Заветов выбираются фрагменты, наиболее насыщенные политической лексикой и подходящие для согласования с античной политической мыслью (помимо пророческих книг, Еф. 4 и 1 Пет. 5).

Результатом соединения этих контекстов становится *трансформация прочтения исходных материалов*: и библейские, и античные цитаты, примеры и аллюзии относятся свт. Григорием к реалиям новозаветной Церкви. В результате, изменяются содержательное наполнение как политической лексики, так и библейских контекстов. Эта трансформация производится за счет 1) сопоставления цитат в единый ряд, что высвечивает в них «общий знаменатель», ретушируя различия исходных контекстов; 2) объединения разных слов и образов единой пастырской и, в меньшей степени, священнической образностью; 3) путем усиления властных контекстов библейских цитат (§ 2.6). Кроме того, значимым представляется также использование свт. Григорием «нейтральной» лексики, употреблявшейся и в современных ему текстах (пример *πρόστασία* из § 2.5) служившей тому же взаимопроникновению и актуализации указанных пластов лексики и смыслов.

Принципы работы свт. Григория с материалом мы анализировали в том числе на примере сложного фрагмента *ог. 2.9* (§ 2.1). Стало понятно, что свт. Григорий, вводя сравнение священника с пастухом, обращается к такому топосу политической философии, как выделение специфики власти в полисе путем сравнения деятельности правителя с другими τέχνη. Конкретным

материалом здесь становится обмен репликами Фрасимаха и Сократа из «Государства» Платона. Расширенный с помощью поэтических контекстов парафраз этого материала дает разработанный литературный образ пастуха, «переворачивая» черты которого, читатель выстраивает образ священника, основанный на воспринятом из реплики Сократа утверждении о том, что действия власти направлены на благо подчиненных.

Постараемся в общих чертах описать получившуюся из этих элементов *текстуальную «мозаику»*, изображающую священника, а также понять функциональность этого образа.

В «Апологии» язык еще не терминологизирован, при этом в тексте мы усматриваем важный этап в становлении ряда слов в качестве технических терминов и развития лексики описания клира (§ 2.3). Можно зафиксировать, что 1) для свт. Григория не столь важно различие между чинами, предметом его описания является «пастырь», а не «пресвитер» или «епископ». 2) Мы наблюдаем постепенную терминологизацию некоторых библейских слов (ποιμήν) и включение в христианский обиход античной политической лексики. В этом контексте употребляются λειτουργία, βαθμός, τάξις и т.д. Относя сюда τέχνη, ἐπιστήμη, парафраз «Государства», а также набор сравнений в духе диалогов Платона (с воином, корабельщиком, врачом и т.д.), мы можем предположить, что свт. Григорий таким образом встраивает священника в существующую социальную реальность; библейский словарь в этом процессе смешивается с полисным, позволяя выстраивать представления о лидерах Церкви как Нового Израиля, реализованного в локальной Церкви конкретного полиса.

Факт обращения к политическим контекстам (§ 2.2), а также анализ «словесного портрета» (§ 2.4) священника показывают, что священство рассматривается Богословом как *один из* способов осуществления общественной власти, *уникальное* положение которого (священства) задается его сотериологической перспективой. Этим определяется и высота

священнического служения по сравнению с τέχνη политика, подчеркиваемая как скрытым образом в парафразе «Государства», так и прямо²⁶².

В некотором смысле мы наблюдаем здесь парадоксальную ситуацию: с одной стороны, свт. Григорий явно мыслит положение священника как властную позицию в социуме, и, таким образом, священство оказывается видовым понятием, включенным в родовое понятие власти наряду с другими (поэтому к нему применимы и общие законы принятия и реализации власти). С другой — видовые отличия этого типа ἀρχή от прочих таковы, что, фактически, не позволяют говорить нам о власти священника над мирянами в прямом смысле слова, поскольку это ἀρχή реализуется исключительно с сохранением принципа «убеждением, а не принуждением». Властная образность и лексика (особенно самая распространенная в тексте — пастырская) оказывается метафорой, для описания церковной реальности. Эта метафора, тем не менее, явно является значимой для описания характеристик этой реальности.

Отметим, что метафоры регулярно служат описанию новых, особенно абстрактных реалий, путем переноса на них конкретных и физических образов (ср.: тяжесть на душе и т.п.). Так и здесь, для описания социальных отношений особого рода метафорически используются элементы иных социальных отношений. Конечно, Церковь являлась и в IV в. вполне конкретным социальным устройством, однако следует напомнить, что этот период — лишь самый ранний этап формирования канонического права и других дискурсивных практик, описывающих «норму» устройства церковного сообщества. Как представляется, такое описание Церкви через аналогии и с помощью метафор является основным способом экклезиологического высказывания в ранней Церкви, что должно учитываться при анализе раннехристианской экклезиологии.

²⁶² См.: ог. 2. 10. и ог. 17. 8, где свт. Григорий обращается к «градоначальнику» Назианза.

Вместе с тем, свт. Григорий в «Апологии» ни разу не говорит, например, о власти священника «вязать и решить», т.е. среди прочего не допускать до таинств и временно исключать человека из жизни общины. Таким образом, он, активно пользуясь властной метафорикой, мыслит положение священника не как дающее возможность прямого принуждения кого-либо к чему-нибудь, или как ограничения и отделения своих от внешних, а некоторым иным образом, требующим внимательного рассмотрения. Попытка подобрать слово для описания этого положения — авторитет, лидерство, руководство — в данном случае видится нецелесообразным, скорее необходимо реконструировать тот категориальный аппарат и мировидение, в которое включены эти отношения, для их корректного описания (гл. 4).

Использование жреческой библейской лексики в мире, где в каждом городе было множество жрецов разных культов, призвано именно отделить предстоятелей Церкви от них, поскольку свт. Григорий всегда подчеркивает социально-властное положение христианского священства (ср: «ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες»), т.е. несводимость их служения к культовому. На это же работает связь с образом политика из «Государства» Платона и аллюзии на другие общериторические топосы, показывающие, что священник руководит душами на их пути к Богу (особенное значение здесь имеет медицинская метафора при описании душепопечения, развитая в ог. 2. 16–33²⁶³). Как представляется, свт. Григорий своим текстом решал, среди прочего, задачу по включению церковного руководителя в реальность Поздней Античности.

В первой главе мы, опираясь в какой-то степени на анализ С. Эльм, предложили интерпретацию авторской стратегии свт. Григория,

²⁶³ См., напр., ог. 2. 21: «Вот почему я считаю, что наше лечение гораздо труднее медицины, и, следовательно, достойнее. Кроме того, врачи мало рассматривают то, что в “глубине”, их предмет — видимые вещи, а вся наша забота и старание направлены на “потаянного сердца человека”, и битва — против внутреннего, противостоящего нам врага...» 28: «И какое нам нужно знание, чтобы хорошо лечить других или себя, чтобы изменять нашу жизнь и передавать персть духу. Ведь не одни и те же мысли и желания у женщин и мужчин, у старых и молодых...» 30: «Как здоровые и больные принимают разные лекарства и пищу, также и души лечатся различными словами и делами...»

отличающуюся от предложенной ею. Здесь, также отталкиваясь от ряда ее интуиций, мы хотим зафиксировать определенную разницу подходов. Главной интенцией С. Эльм была демонстрация ключевого значения образа философа в мысли свт. Григория о священстве:

Как говорил Юлиан, так же и для Григория, только философ может быть священником, потому что только он будет надлежащим образом руководить своей общиной и вести ее к Богу и спасению²⁶⁴.

Признавая значение философских импликаций в образе священника «Апологии», нам хотелось бы подчеркнуть, что, с нашей точки зрения, свт. Григорий в этом тексте формирует именно отличное от всех других социально-властное *τέχνη* пастыря, используя при этом властные, культовые и прочие, в том числе, философские коннотации, но именно как элементы этой общей мозаики. Таким образом, фигура пастыря Церкви оказывается чем-то большим, чем сумма этих элементов.

Исходя из сказанного, возникает два значимых вопроса, которые мы намерены рассмотреть в следующих главах. Во-первых, как этот интегральный образ пастыря вписывается свт. Григорием в его мировидение, в его богословский нарратив (глава 3). Во-вторых, каким свт. Григорий мыслил положение священника в общине и мире: двуединство руководства душами и таиносовершения ставит вопрос о природе власти священника, и о применимости властных категорий к описанию отношений внутри Церкви (глава 4).

²⁶⁴ «As Julian had said, for Gregory, too, only a philosopher could be a priest, because only he would lead his community appropriately and guide it to God and salvation». Elm S. *Sons of Hellenism...* P. 56.

3. БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ СВЯЩЕННИЧЕСКОГО СЛУЖЕНИЯ

Выше мы показали, что «Апология» является текстом о священстве в том отношении, что она адресована клиру и призвана изменять внутреннее устройство своего читателя, формируя у него определенные представления об этосе священства и своем личном отношении к этому служению (глава 1). Анализ принципов сплетения в «Апологии» образов и лексики из предшествующей письменности (глава 2) показал, что этот текст содержит в себе «мозаичный» образ пастыря, встроенный в социокультурную и богословскую перспективы (которые мыслятся взаимообусловленными) за счет совмещения библейских, платонических и «политических» образов и лексики. В этой главе мы осуществим систематическую реконструкцию богословских представлений «Апологии», которыми свт. Григорий обосновывает священническое служение. Для этого мы определим место священства в системе знания, как его представлял свт. Григория на материале других его текстов (§ 3.1) и затем контекстуализируем богословские интуиции «Апологии» в остальном его творчестве (§ 3.2)

Следует учитывать, что, поскольку этот текст не был написан в полемике против какой-либо формы антиклерикализма, мы не найдем в нем прямого ответа на вопрос: «почему и как священство действует?». Поскольку мы говорим о вычленении имплицитных представлений об основаниях священнического служения, которые не артикулируются автором полноценно, но лишь отражаются в его повествовании, анализ интересующих нас фрагментов «Апологии» мы будем дополнять помещением их в контекст тех текстов свт. Григория, в которых отражены основные аспекты его богословской мысли.

Поскольку из текстов свт. Григория достаточно легко выявляется то, как с его точки устроена система знания, мы начнем наш анализ с определения места представлений о священстве в ней.

Состояние разработанности вопроса. Рассмотрение мысли свт. Григория о священстве в богословской перспективе — достижение лишь самых последних исследований, посвященных его наследию: К. Билли (2008)²⁶⁵, Д. Опперваля (2012)²⁶⁶ и Э. Хофера (2013)²⁶⁷. В последнем продемонстрировано, что христообразность является одной из ключевых характеристик священнического служения. Автор сконцентрирован главным образом на выявлении в тексте «Апологии» аллюзий (иногда скрытых) на служение Христа. Из концептуальных моментов он ограничивается указанием на связь священнического служения с икономией Христовой, отмеченную в ог. 2. 26 (р. 201). В работе Д. Опперваля, посвященной Святому Духу в творениях свт. Григория, показано особое значение третьего Лица Св. Троицы в рукоположении и служении священника. Отметим, что автор при этом не ставил перед собой задачи по реконструкции того, что, по мысли свт. Григория, делает священническое служение возможным.

Фундаментальный труд К. Били в интересующем нас вопросе предлагает достаточно полное описание богословских интуиций свт. Григория о священническом служении. Сам факт включения в систематическую реконструкцию богословия свт. Григория главы о священстве показателен в данном случае²⁶⁸. В этой главе анализируется как «Апология», причем вычленяется и интересующая нас тема об основаниях священнического служения (р. 239–240), так и прочие тексты Назианзина, содержащие высказывания о священстве. Исследователь выделяет принципиальное значение изучения Писания при подготовке к священству²⁶⁹, что будет важно для нас ниже, а также указывает на то, что принципиальной задачей клирика

²⁶⁵ Beeley C. A. *Gregory of Nazianus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

²⁶⁶ Opperwall D. G. *The Holy Spirit in the Life and Writings of Gregory of Nazianus*. PhD Thesis. Hamilton: McMaster University, 2012.

²⁶⁷ Hofer A. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianus*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

²⁶⁸ Как мы показали в нашей публикации, включение разделов о священстве в общие работы о свт. Григории происходит лишь в 1990-е гг., см.: Антонов Н. К. Обзор исследовательской литературы...

²⁶⁹ Beeley C. A. *Gregory of Nazianus...* P. 258.

является проповедь Троицы²⁷⁰, причем указывает, что проповедь имела и едва ли не мистическое измерение, не сводимое во всяком случае к простому информированию слушателей о верной доктрине²⁷¹. Тем не менее, как представляется эта работа скорее дает базу, чем окончательно решает два актуальных для нас вопроса: ни реконструкция мысли о священстве в рамках основных контуров богословия свт. Григория не была проведена в полноте, ни содержание «Апологии» не было исчерпано с точки зрения вопроса о богословской легитимации священнического служения.

3.1. Священство в мысли свт. Григория Богослова

Прежде чем обратиться к богословскому содержанию «Апологии» попробуем решить задачу по определению структурного места представлений о священстве в мысли свт. Григория в целом. Для этого мы 1) реконструируем представление свт. Григория о *системе знания* и определим место экклезиологии и мысли о священстве в ней; 2) постараемся оценить значение темы священства в корпусе текстов свт. Григория, чтобы увидеть, каково для него значение этой темы с *практической стороны*.

Вместе с тем, совершенно справедливая фраза Жана Бернарди о том, что тема священства занимает в творчестве свт. Григория место, почти не уступающее по объему учению о Троице²⁷², призывает нас задуматься о природе мысли свт. Григория о священстве.

3.1.1. Священство в системе знаний свт. Григория

Указание на то, как устроена с его точки зрения «сумма знаний» содержится в кратком виде в той же «Апологии»:

²⁷⁰ Ibid. P. 263.

²⁷¹ Ibid. P. 264–267.

²⁷² SC 247. P. 39.

Ог. 2. 35. [священник должен] ...утверждать наши догматы о мирах или мире, о материи, душе, и уме, об умных сущностях, благих и падших, о Промысле... 36. И еще о первом нашем сотворении и последнем обновлении, об образах и истине, о Заветах и двух пришествиях Христа, о воплощении, страстях и смерти, затем о Воскресении, страшных и славных конце мира, Суде и воздаянии... и главные догматы о начальственной и блаженной Троице...

Эта структура в разном порядке не раз повторяется в таком сжатом виде в других текстах²⁷³. Целиком она раскрывается в — «*Poemata arcana*» («Песнопениях таинственных» или «Неизреченном»)²⁷⁴. Этот сборник из 8 поэм, написанных гекзаметром, имеет следующую структуру:

1. «О началах» или «Об Отце»
2. «О Сыне»
3. «О Духе»
4. «О мире»
5. «О Промысле»
6. «Об умных сущностях»
7. «О душе»
8. «О Заветах и явлении Христа»

Мы можем выделить три основных элемента этой структуры: *теология* — учение о Боге, т.е. главным образом триадология; *космология* — изложение картины мира, в которую включается описание творения,

²⁷³ Напр., в первом из «Пяти слов о богословии», предпосылая изложение триадологии, свт. Григорий говорит об опасности богословствования (т.е. исследования в области триадологии), при этом отмечая, что остальное знание имеет несколько иной статус: «Любомудрствуй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых и злых — природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно» (ог. 27. 9). Сама структура при этом, как мы видим, та же самая.

²⁷⁴ Издание и исследование см. в: St. Gregory of Nazianzus. *Poemata Arcana* / Moreschini C., Sykes D.A. eds. Oxf., 1997. Русский стихотворный перевод с греческим текстом и вступительной статьей: Свт. Григорий Богослов. *Неизреченное* / Перевод, вступительная статья и примечания В. Н. Генке. *Богословский вестник*. 2012. № 43–44. С. 61–97.

структуры и отдельных элементов мироздания; и *икономия* — описание истории взаимодействия Бога с миром²⁷⁵. Помимо этого следует указать на отсутствующий в этом сборнике раздел — *этику* — учение о пороках, добродетелях и различных образах жизни, содержащееся в многочисленных *carmina moralia* «стихотворениях нравственных» (второй блок стихотворений свт. Григория после богословских: *carm.* 1. 2. 1–40).

Наиболее интересным для нас в отношении отражения структуры знания свт. Григория является стихотворение «Определения, слегка начертанные»²⁷⁶, поскольку в нем мы видим все четыре названные элемента и, главное, именно в нем мы встречаем «экклезиологический» раздел. Расположение этого раздела в тексте позволяет нам понять и его место в системе знания свт. Григория.

Каждая строчка этого стихотворения представляет собой краткое определение того или иного важного понятия. Первая строчка посвящена определению Бога, далее идет краткое изложение космологии с антропологией (2–30), после чего следует большой раздел с описанием эмоций, добродетелей и пороков человека, который можно было бы обозначить как раздел этический (31–174). Со ст. 175 мы видим переход непосредственно к христианской тематике (которой и посвящен остальной текст): от образов жизни — брак, девство, монашество — свт. Григорий обращается к теме спасения, греха и закона, после чего следует большой фрагмент с описанием икономии Христа от Воплощения до Вознесения (186–222). Затем следует описание церковных реалий (224–248), после которого

²⁷⁵ Хотя в среднем платонизме мы встречаем целую традицию подобных систематических изложений (см., напр., Шичалин Ю. Учебники платоновской философии. М. 1995), повлиявших на структуру изложения христианского вероучения, свт. Григорий, судя по всему, воспринимал их опосредовано (или через христианизирующую призму), поскольку в его наследии очевидно влияние Оригена и особенно его трактата «О началах», см.: Daley B. E. *Systematic Theology in Homeric Dress: Poemata arcana // Re-Reading Gregory of Nazianus* / Beeley C. A. ed. Washington, 2012. P. 8–9.

²⁷⁶ Комментированный стихотворный перевод и вступительную статью см. в Григорий Богослов. *Carm.* 1. 2. 34 / Свт. Григорий Богослов: исследования и переводы. Сборник статей // Антонов Н. К., Пашков П. А., ред. М.: ПСТГУ, 2022. С. 341–369.

свт. Григорий предлагает краткое описание эсхатологии (249–262); последние три определения даются случаю, Промыслу и судьбе.

Обратимся к концу отрывка о Христе и следующему за ним тексту:

220. **Восстание** — от ада избавление.

А **Вознесенье** и меня возносит ввысь.

О том, что было позже, поразмыслим же.

Народ есть Бога чтущее собрание,

Храм для народа — место освящения.

225. Чистительная Жертва — дар **Божественный**.

Престол Богоприемный — непорочное

Хранилище Даров. **Священство** чистое

Людей и Бога сводит, освящая ум.

Неизреченная святыня — **Таинство**.

230. А **благодать** есть Духа дар божественный.

Пророчество есть проповедь неясного,

Евангелие – проповедь спасения,

Которая свершается **апостольством**²⁷⁷.

Ученье юных Слову — **оглашение**.

235. Есть **покаянье** обращенье к лучшему,

А демонов изгнание — **заклятие**.

Второго жития печать — **крещение**²⁷⁸.

Дары святыя — Боговоплощению

и страсти Божьей наше **причащение**.

240. Святого ж Духа зримое сошествие

²⁷⁷ Если до этого говорится об освящении через «неизреченное», т.е. таинства, то здесь раскрывается другой аспект освящения, даруемого в Церкви, выражаемого в слове, причем именно в слове Писания, поскольку свт. Григорий явно подразумевает три литургических чтения: ветхозаветное, евангельское и апостольское, которые в то время непременно сопровождалась проповедью.

²⁷⁸ Вероятно, описывается путь вступления в Церковь: оглашение, предкрещальное покаяние, экзорцизм, крещение. Вопрос о том, сколько времени занимал каждый из этапов, и каково было их чинопоследование, требует отдельного исследования.

Как в огненных языках — чудо редкое²⁷⁹.

Душевный человек не стал благим еще,

Плотской же страсти отдается полностью,

Ведь близость Духу — только у **духовного**²⁸⁰.

245. Что есть **Антихрист**? Яда зверь исполненный...

Мы видим явную границу, разделяющую спасительные действия Христа и «то, что было дальше», которая, по-видимому, не только временная. Отложим анализ стоящих за этим богословских представлений и обратимся к месту темы священства в системе знаний свт. Григория.

При описании того, как божественная икономия разворачивается в Церкви, упоминается все необходимое для реализации домостроительства спасения в жизни людей, т.е. для *совершения святых*. Священство низводит Бога к человеку в таинстве Евхаристии, совершаемом на престоле в храме, с тем чтобы привести людей к Богу через приобщение Христу.

Ἱερωσύνη δὲ ἀγνισμὸς φρενῶν,

Θεῶ φέρων ἄνθρωπον, ἀνθρώπῳ Θεόν·

Священство — это освящение умов,

ведущее человека к Богу, а Бога к человеку.

Примечательно, что свт. Григорий говорит об «освящении умов» (ἀγνισμὸς φρενῶν), т.е. что физическое приобщение Христу в Евхаристии изменяет весь состав человека, так что таинство, превосходящее возможности человеческого понимания, освящает и разум человека. После описания этой и других церковных таинственных реалий свт. Григорий переходит к эсхатологической тематике.

²⁷⁹ Место сложное для понимания, поскольку связи между последними определениями не вполне понятны. Перевод основан на гипотетической интерпретации.

²⁸⁰ Ср.: 1 Кор 2. 14–3. 3.

Таким образом, мы видим, что учение о священстве занимает в *системном* видении свт. Григория место одной из реалий церковной жизни, которая расположена после Вознесения Спасителя и до конца времени. Отметим, что в таком ракурсе священство упоминается исключительно в своем *мистериальном* аспекте. Основной акцент в изложении *икономии* ставится на событиях жизни Христа, что мы видим и в этом стихотворении и в том факте, что основным способом раскрытия темы икономии для свт. Григория были *слова* на праздники.

В «теоретической» этике, посвященной порокам, добродетелям или различным образам жизни священство также лишь изредка упоминается²⁸¹, не являясь, в отличие, например, от девства, предметом специального обсуждения свт. Григория в таком ракурсе. Рассмотрим тем не менее место темы священства во всем корпусе творений свт. Григория.

3.1.2. Тема священства в корпусе текстов свт. Григория

Мы видим, что тексты, посвященные специально изложению вероучению, составляют не столь значительную часть всего корпуса. Это «Пять слов о богословии» (где помимо собственно *теологии*, как учения о Троице, обрисовывается еще образ богослова) и близкое к ним в этом аспекте *ог.* 32²⁸²; слова на праздники и дни памяти (*ог.* 38–41, 44–45)²⁸³, следует назвать также этическое *слово* «о любви к бедным» (*ог.* 14), стихотворения

²⁸¹ Напр., в *сарт.* 1. 2. 17. 13–14. приводятся «оппозиции» образов жизни монашеского и в миру, девственного и женатого, священнического и мирянского.

²⁸² Слово 27. Против евномиан и о богословии первое, или предварительное, Слово 28. О богословии второе, Слово 29. О богословии третье, о Боге Сыне первое, Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе, Слово 31. О богословии пятое, о Святом Духе, Слово 32. О соблюдении доброго порядка в собеседовании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге.

²⁸³ Слово 16. На память святых мучеников Маккавеев, Слово 37. На евангельские слова: Егда сконча Иисус словеса сия и проч. (Мф 19. 1), Слово 38. На Богоявление, или на Рождество Спасителя, Слово 39. На святые светлы явления Господних, Слово 40. На Святое Крещение, Слово 41. На Святую Пятидесятницу, Слово 44. На неделю новую, на весну и на память мученика Маманта, Слово 45. На Святую Пасху.

богословские²⁸⁴ и нравственные, о которых говорилось выше. Остальные стихотворения, названные издателем характерным образом «Исторические», и *слова* (письма а ргіогі являются практическим жанром²⁸⁵) могут быть названы *практическими* текстами в том отношении, что они посвящены конкретным событиям. Реагируя на них, автор проявляет в этих реакциях свои богословские установки, не всегда эксплицитно их проговаривая.

Именно среди них находится тот круг текстов, который традиционно служит источником при анализе представлений свт. Григория о священстве: *слова* при пресвитерской и епископской хиротониях свт. Григория: ог. 1–3, 9–12, *слово* на рукоположение еп. Евлалия (ог. 13), *слова* о своем отце и святых епископах Киприане, Афанасии и Василии (ог. 18, 21, 24, 43). Различные *слова* о мире и других событиях во время служения (ог. 6, 15, 17, 19, 22–23, 25–26, 33–36) значимы в данном случае тем, что в них, помимо реакции на то или иное событие свт. Григорий очень ясно проговаривает свое место — пресвитера или епископа — в этих событиях, обосновывая свое право высказывать суждение (и даже суд) о них. Нельзя не упомянуть автобиографические поэмы и стихи, содержащие реакцию на события Второго вселенского собора (сarm. 2. 2. 1–18), в которых изложена жизнь свт. Григория и его позиция именно как епископа, а также его жесткая критика современного епископата.

Описав в общем виде корпус текстов свт. Григория и указав на значительное присутствие темы священства в его практической части, обратим внимание на то, что в *системе знания* свт. Григория полностью

²⁸⁴ Помимо явно целостного цикла «Неизреченное», о котором см. выше, сюда входят отдельные богословские гимны, цикл стихотворений содержащих «библистику» свт. Григория (сarm. 1. 1. 12–28) и набор молитв (сarm. 1. 1. 29–38).

²⁸⁵ О письмах свт. Григория см. исследование Б. Сторина: Storin B. K. Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography. Oakland: University of California Press, 2019. И мою рецензию на нее Антонов Н. К. Новый взгляд на эпистолярное наследие свт. Григория Богослова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 91 — Рец. на: Storin B.K. Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography. Oakland: University of California Press, 2019 — 276 p.

отсутствовала необходимая для ее целостности в рамках античных представлений *политика*, т.е. учение о том, как должна быть устроена общая жизнь людей. Мы видим, что именно «политике», т.е. в случае свт. Григория — общей жизни людей Церкви (а не полиса) — и посвящено большинство ситуативных текстов Богослова. Однако эта *церковная* политика раскрывается не в рамках изложения доктрины, а в практическом ракурсе: по большей части через описание действий — своих, как члена клира в локальной Церкви, или выдающихся членов клира.

Как представляется, для такого видения существуют и богословские основания. Следующий раздел (§ 3.2) будет посвящен контекстуализации богословской мысли в «Апологии» в описанной картине, т.е. выявлению тех концептов, которые соотносят священство с богословским метанарративом свт. Григория. Описанию же обусловленного этими концептами положения священника в социальной реальности будет посвящена следующая глава (глава 4).

3.2. Богословие священства в «Апологии»

Как мы уже видели выше, анализируя структуру знания свт. Григория на примере стихотворения «Определения слегка начертанные», принципиальным богословским основанием священнического служения является его включенность в икономию спасения. Эта включенность фиксируется в трех отрывках «Апологии», которые мы рассмотрим не в хронологической, а в логической последовательности.

3.2.1. «Помощники» икономии

В «Апологии» мы видим фрагмент, удивительно похожий на представленную выше (§ 3.1.1) цитату из «Определений»:

От. 2. 22–26:

22. ... А наша цель — ...вселить Христа в сердца Духом и, главное, сделать богом (Θεὸν ποιῆσαι) и причастным вышнему блаженству того, кто сочетался с высшим.

23. Об этом говорит нам детоводитель закон и пророки, бывшие между ним и Христом, этого желает для нас вершина и цель духовного закона Христос...

24. ... Для этого Рождение и Дева... Для этого крещение Иисуса...

25. Ради этого высота за падение, желчь за вкушение, терновый венец за власть греха и смерть за смерть, и тьма для света, и погребение за возвращение в землю, и Воскресение для воскресения.

Всем этим Бог наставил нас (παιδαγωγία περὶ ἡμᾶς) и вылечил нашу немощь (ἀσθενείας ἰατρεία), вернув ветхого Адама туда, откуда он ниспал...

26. Вот такого лечения мы помощники, мы, которые предстоим другим... (Таύτης ἡμεῖς τῆς θεραπείας ὑπηρετοῦντες καὶ συνεργοὶ, ὅσοι τῶν ἄλλων προκαθεζόμεθα)

Если в «определениях» священство, храм и таинства описываются как «то, что “было позже” исполнения Христом Его спасительной миссии, то здесь между священством и икономией Христа устанавливается прямая связь: помощь, соработничество — характер которых, однако, не проясняется. Важной здесь представляется фраза, описывающая цель священнического служения: «вселить Христа в сердца Духом (ср.: Еф 3. 16–17) и, главное, сделать богом и причастным вышнему блаженству того, кто сочетался с высшим» (ог. 2. 22).

Из другого фрагмента «Апологии» о цели священнического служения мы лучше понимаем и содержание этого:

Ог. 2. 73: [... такого священника, который должен] стоять с ангелами и славословить с архангелами, приносить жертвы на вышнем алтаре (τὸ ἄνω θυσιαστήριον) и сосвященствовать (συνιερεύσοντα) Христу,

обновлять творение, восстанавливать образ и творить (*δημιουργήσονται*) для горнего мира, и, скажу больше, который будет богом и творить богами (*θεοποιήσονται*).

Не вдаваясь сейчас в детали сотериологии свт. Григория, отметим здесь (и, по-видимому, в ог. 2. 22) очевидный мистериальный аспект, конкретнее: указание на Евхаристию и Крещение. «Помощь» икономии Христа, таким образом, реализуется главным образом в таинствах²⁸⁶.

Однако мы, учитывая показанные выше на анализе лексики и образности социально-политические элементы «Апологии», в рамках которых мы видим осмысление священника как руководителя общины, не можем на этом остановиться и должны выявить богословские основания и этой стороны священнического служения. Поскольку священник определяется как помощник икономии, рассмотрим подробнее представления свт. Григория о ней. Мы, пусть и с определенной степенью условности, можем выделить несколько линий в истории икономии.

Принципиальным для нас будет знаменитый фрагмент из *слова о Духе* (ог. 31), наиболее полно отражающий исторический мета-нарратив свт. Григория²⁸⁷:

Ог. 31. 25. В продолжение веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания, потрясениями земли (Агг 2. 7). Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона — к Евангелию. Благовествую и о третьем потрясении — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому... первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы; а второй, отменив жертвы, не запретил обрезания.

²⁸⁶ Принципиально отметить, что свт. Григорию нельзя анахронистически приписывать наше представление о Таинствах, в том смысле, что он не мыслит их в отдельном sacramентологическом ряду, но всегда рассматривает в перспективе икономии.

²⁸⁷ Его анализ см., напр., в Baghos M. St Gregory the Theologian's metanarrative of history // *Phronema*. Vol. 26. № 2. 2011. P. 62–79.

Потом, которые однажды согласились на отменение, те уступили и уступленное, одни — жертвы, другие — обрезание, и стали из язычников иудеями и из иудеев христианами, будучи увлекаемы к Евангелию постепенными изменениями.

26. Этому хочу уподобить и богословие... Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание.

Здесь мы видим три линии: общую историческую рамку (которую можно на основании других текстов дополнить сотворением и концом мира), историю трансформации культа и историю откровения Бога (и, соответственно, богословия как человеческого восприятия этого откровения). Отметим, что чаще всего при описании икономии, как мы видели выше в цитатах из «Апологии» и «Определений», основной акцент делается на событиях жизни Христа, значимых для осуществления спасения. При этом основанием для познания Духа является именно Его пребывание в Церкви, а период между Вознесением Спасителя и концом мира является периодом преимущественного действия Духа (ог. 31. 29):

Возносится Христос — Дух преемствует... Он делает меня храмом (1 Кор 6. 19), творит богом, совершает, почему и крещение предваряет (Деян 10. 44), и по крещении взыскуется (Деян 19. 5–6); Он производит все то, что производит Бог. Он разделяется в огненных языках (Деян 2. 3) и разделяет дарования (1 Кор 12. 11), творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей (Еф 4. 11).

Эта же мысль отмечается, естественным образом, и в *слове* на Пятидесятницу:

Ог. 41. 5. Оканчиваются дела Христовы... относившиеся к телесному пребыванию Его на земле, а начинаются дела Духа.

Таким образом, объединив эти фрагменты с приведенными в предыдущем параграфе, мы можем следующим образом реконструировать картину мира свт. Григория: после сотворения мира и грехопадения Бог не оставлял своего попечения о человечестве. Именно это действие Бога в мире задает его динамику, в то время как его структурное устройство остается вполне неизменным. История мыслится свт. Григорием как смена этапов; основными были периоды от грехопадения до откровения Бога Ветхому Израилю, от заключения первого завета Бога с Израилем до Воплощения Христа, а также настоящий период — от проповеди Христа до конца этого мира, когда наступит этап «непоколебимый и незыблемый». Вместе с тем, свт. Григорий подчеркивает постепенность и «педагогичность» действия Бога, что позволяет ему сохранять адекватное историческое видение, избегая схематизма²⁸⁸. Отметим, что сошествие Св. Духа, являясь в отношении богословия таким же этапом его развития, как откровение Бога и Слова, в отношении истории не называется особым этапом или, тем более, заветом²⁸⁹. Схождение Св. Духа рассматривается как окончание миссии Спасителя, «окончательное совершение обетования» (ог. 41. 5). По-видимому, здесь имеет место представление о том, что Христос совершил все необходимое для спасения человечества, а Дух реализует его на нашем этапе истории, длянщемся до его эсхатологического финала. Священство в таком видении приобретает особый статус.

Тот факт, что в «Апологии» почти не раскрывается связь служения священника со Святым Духом, следует, как кажется, счесть умолчанием об очевидном. Собрав свидетельства из разных текстов, отражающих общую

²⁸⁸ См. ог. 31. 25: «Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело. Для чего же? Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают... Потому Он, как педагог и врач, иные отеческие обычаи отменяет, а другие позволяет, попуская иное и для нашего услаждения, как врачи дают больным лекарство искусно приправленное чем-нибудь приятным, чтобы оно было принято. Ибо нелегко переменить, что вошло в обычай и долговременно было уважаемо».

²⁸⁹ Отметим здесь критику свт. Григорием духоборцев, которые по его ироническому выражению вводят третий завет, чтобы отрицать божество Св. Духа, см.: ог. 31. 8.

структуру, мы получаем достаточно ясную картину: после Вознесения Христа 1) действует Св. Дух; при этом 2) есть «помощники» икономии, совершенной Христом, — священники; и 3) описанная в «Определениях слегка начертанных» (сарт. 1. 2. 34) совокупность реалий жизни Церкви: храм – клир – различные священнодействия.

Понимая, что история спасения состоит не только из действий Бога, но и из человеческой реакции на них, мы подходим к тому, чтобы определить значение клира в истории икономии и, как следствие, ответить на исходный вопрос о богословских основаниях священнического служения в мысли свт. Григория.

3.2.2. Правители Израиля

В приведенных выше текстах мы видели только культово-обрядовую составляющую истории спасения: постепенный отказ от жертвоприношений и обрезания (ог. 31. 25) и реалии церковной жизни («Определения»). Из слова на Пятидесятницу (ог. 41.14) мы видим, как свт. Григорий осмыслял роль Св. Духа в икономии. Помимо участия с Сыном «в творении и воскресении» — т.е. в самых глобальных элементах промысла о мире и «созидания в духовном возрождении» — т.е. таинственном действии в Церкви, свт. Григорий выделяет еще один существенный момент:

Ог. 41. 14. Сей Дух... возьмет ли пастыря, творит его псалмопевцем... и являет в нем царя Израилю. Возьмет ли пастыря овец... делает его пророком. Припомни Давида и Амоса! Возьмет ли остроумного отрока, еще прежде совершенного возраста делает его судьей старейшин. Свидетель — Даниил, победивший львов во рве. Обретет ли рыбарей, уловляет в Христову мрежу целый мир объемлющих сетью слова. Возьми в пример Петра, Андрея и сынов громовых, возгремевших о духовном. Обретет ли мытарей, приобретает в ученики и творит купцами душ. Свидетель — Матфей, вчера мытарь,

а ныне евангелист. Обретет ли пламенных гонителей, изменяет ревность и Савлов делает Павлами, столько же ревнующими о благочестии, сколько нашел их ревнующими о зле.

Такого рода исторические пассажи, в которых вместе перечисляются руководители из Ветхого и Нового Завета, несколько раз встречаются в текстах свт. Григория. Приведенный выше важен тем, что здесь подчеркивается поставление всех этих руководителей на их служение Св. Духом.

Подобный этому значимый фрагмент мы встречаем в слове на память свт. Афанасия Александрийского (ог. 21. 3), где свт. Григорий указывает, что свт. Афанасий равен («а некоторых даже превзошел») всем святым Ветхозаветной и Новозаветной Церкви²⁹⁰. Конечно, в ней в первую очередь утверждается единство и равночестность святости во все времена, своего рода «золотая цепь святых». Однако отметим, что при перечислении праведников до Христа не называется, например, прав. Иов — образ которого свт. Григорий часто приводит, говоря на аскетические темы. И само расположение всех этих праведников в такой единый ряд:

Такое любомудрие... достигнуто законодателями, военачальниками, священниками, пророками, евангелистами, апостолами, пастырями, учителями, всей духовной полнотой... Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать

²⁹⁰ Ог. 21. 3: «Такое любомудрие и из новых, и из древних достигнуто немногими (ибо не много Божиих, хотя и все — Божие создание), — достигнуто законодателями, военачальниками, священниками, пророками, евангелистами, апостолами, пастырями, учителями, всей духовной полнотой, всем духовным собором, а между ними и восхваляемым ныне мужем. Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков, живших прежде и после пленения, и тех, в порядке последних, но в действительности первых, которые близки ко времени Христова воплощения или восприятия Христом плоти, — сей светильник, предтевший Свету, сей глас, предваривший Слово, сего ходатая, предшествовавшего Ходатаю, сего посредника между Ветхим и Новым Заветом, сего славного Иоанна, и учеников Христовых, и тех, которые после Христа или председательствовали в народе, или прославились учением, или стали известны по чудесам, или запечатлелись кровью».

патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков...

— показывает, что «общим знаменателем» в нем является именно причастность к управлению народом в рамках священной истории, что это — единая линия *правителей* Израиля. Это не удивительно, учитывая, что свт. Григорий выстраивает этот ряд для того, чтобы включить туда такую фигуру, как свт. Афанасия — святого *епископа*.

Принципиальное для нас отражение такого видения встречается и в «Апологии». Обратимся вновь к ее «библейскому пассажи» (ог. 2. 52–70), исследованному выше (§ 2.6) с точки зрения лексики. Почему оказывается возможным этот перенос самых разных служений, описанных как в Ветхом, так и в Новом Заветах на священника Церкви? Отчасти это можно было бы объяснить типологическим подходом к Ветхому Завету, который был заметно развит в александрийской традиции (см. толкования на книгу Левит Оригена и свт. Кирилла Александрийского). И действительно, при описании таинств или реалий богослужения в других фрагментах «Апологии» чаще всего используются типологически осмысленные цитаты или лексика из Ветхого завета. Однако из соотнесения этого фрагмента с другими текстами свт. Григория мы увидим иное основание для этого переноса.

ог. 2. 52: ...оставив в стороне всех остальных, которые были избраны как законодатели, или пророки, или полководцы, или для какого-то другого управления (οἰκονομία) народом, как Моисей, Аарон, Иисус, Илия, Елисей, судьи, Самуил, Давид, множество пророков, Иоанн, двенадцать учеников, и те, кто были после них²⁹¹, из которых каждый в свое время с

²⁹¹ ТСО переводит как «о двенадцати учениках и их преемниках», что было бы весьма важным для нас свидетельством об идее апостольского преемства, однако следует отметить, что в оригинале говорится не о преемстве, а о том, что «они были позже» (τοὺς δώδεκα μαθητὰς τοὺς ἐπ' ἐκείνοις ὕστερον). Вместе с тем, фрагмент может быть переведен как «множество пророков, Иоанн и после них двенадцать учеников», предполагая, что определенный артикль здесь указывает на атрибутивную позицию.

большими сложностями трудились на своей должности (διεξῆλθον τὴν πρῶτασίαν)... я представлю лишь Павла...

Отметим, что, пропуская все эти служения, свт. Григорий представляет ап. Павла *в качестве образца для церковного клира* (см. ог. 52–55). В следующем за этим отрывком тексте свт. Григорий переносит *на клир* уже ветхозаветную критику порочных правителей Израиля, о чем подробнее было сказано выше (§ 2.6). Это очень значимый момент, поскольку он позволяет понять, что свт. Григорий выделял в истории икономии не только линию святых (как в тексте про свт. Афанасия, где говорится по большей части именно о *святых* руководителях), но и единую цепочку руководителей избранного народа. Об этом свидетельствует то, что не только святые правители представляют образцы (παράδειγμα) для клириков, но и критика, относимая в Писании к *порочным* правителям, оказывается релевантной для современного свт. Григория клиру. Вспомним его фразу: «меня очень страшат слова блаженного Осии, возвещающего суд *нам*, священникам и правителям (ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες)» (ог. 2. 57), после которой идут цитаты из большинства пророческих книг, потом вспоминаются пастырские послания ап. Павла и даже критика Христом фарисеев.

Мы понимаем, что в приведенной выше цитате и последующем тексте свт. Григорий не делает священника прямым наследником «функционала» полководцев, судий или фарисеев. Скорее, он выделяет некоторое общее основание у всех этих служений и служения священника, которое можно назвать *двоиком*. Эта двойственность определяется сочетанием божественного действия в истории и человеческого ответа и восприятия этого действия, причем в данном случае — не в личной, а в социополитической перспективе. С одной стороны, свт. Григорий говорит о действии Св. Духа, который ставил на служение правителей Израиля (см. цитату из ог. 41. 14 выше), который «творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей» (ог. 31. 29) и который поставляет

епископов²⁹². С другой — мы видим в мысли свт. Григория единство всех (в том числе порочных) правителей до и после Воплощения.

Таким образом, хотя Воплощение Христа и Пятидесятница, без сомнения, являются главными событиями божественной икономии, преобразившим положение избранного народа и приведшим к рождению Нового Израиля, для свт. Григория принципиально важным является единство всей истории спасения, а также положение современной ему Церкви в ней. Рассмотрим, как эти интуиции отражаются при описании не диахронии, а синхронии церковной реальности.

3.2.3. Богоустановленность клира

Ог. 2. 3–4: Как в нашем теле одно начальствует, а другое подчиняется, также и в Церквях Бог установил по закону справедливости, воздающей по достоинству (ἰσότητος νόμῳ τῆς ἐχούσης τὸ κατ' ἀξίαν), а также Своим промыслом (προνοίας), который все связует, чтобы те, кто превосходят большинство добродетелью (τῶν πολλῶν εἰσὶν ἀνωτέρῳ κατ' ἀρετήν) и близостью к Богу (πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσιν), *были пастырями и учителями для совершения Церкви*²⁹³, чтобы они были как душа для тела или ум для души (λόγον ψυχῆς πρὸς σῶμα, ἢ νοῦ πρὸς ψυχὴν) – словом и делом направляли тех, кому полезнее быть пасомыми и подчиненными (ποικαίνεσθαί τε καὶ ἄρχεσθαι), к должному (πρὸς τὸ δέον), чтобы и те, и другие, связанные гармонией Духа и соединенные в одно совершенное Тело, оказались достойными нашей Главы — самого Христа²⁹⁴.

Итак, я знаю, что отсутствие власти и беспорядок для всех живых существ вреднее, чем порядок (τάξις) и власть (ἀρχή), а для людей в

²⁹² См., напр., *слова* на поставление свт. Григория в епископы ог. 10. 4: «Дух Святой, поставивший нас на это служение», а также ог. 9. 1.

²⁹³ Еф 4. 11.

²⁹⁴ Ср.: Еф 4. 12–15.

особенности, поскольку мы подвергаемся большей опасности. Ведь необходимо, чтобы мы, поскольку не устояли в главном и согрешили, не лишались другого — возможности восстать.

Этот фрагмент мы решили рассмотреть, завершая эту главу, поскольку в нем ярко видны те тенденции, которые были описаны выше во второй и третьей главах. Перечислим их.

3.2.3.1. Церковь в священной истории

В представленном отрывке включенность священства и локальной Церкви в историю икономии имплицитно утверждается через три аспекта: **1.** констатацию богоустановленности руководителей Церкви: «Бог установил...» Важно отметить, что из пяти служений, перечисленных в Еф. 4. 11, свт. Григорий оставляет только два последних, превращая их скорее в единый «статус», выраженный через два слова²⁹⁵: пастыри и учителя. Это подтверждает нашу мысль о том, что в этом отрывке описывается именно структурное устройство Церкви, органично включенное в исторический нарратив об икономии, поскольку в цитатах, приведенных в предыдущем разделе (§ 3.2.2), этот список осмысляется свт. Григорием как список исторических форм служения в разные периоды действия Бога в мире. **2.** Связь священства с историей спасения утверждается и через другую интуицию послания к Ефесянам: мистический смысл бытия Церкви заключается в том, «чтобы [пастыри и пасомые] связанные гармонией Духа и соединенные в одно совершенное Тело, оказались достойными нашей Главы — самого Христа». **3.** Вместе с тем эта мистическая цель получает и более «практическое» измерение, поскольку в приведенном отрывке устанавливается связь «спасение — таинства — церковная власть» (см.

²⁹⁵ Как это возможно имелось в виду и у ап. Павла.

последнее предложение фрагмента, где речь идет о Покаянии или Крещении)²⁹⁶.

3.2.3.2. Материал Писания

Во второй главе мы выяснили, что для свт. Григория характерен особый выбор используемого материала и его небольшие трансформации для совмещения с иными контекстуальными полями. Это заставляет задуматься не только о том, какие интуиции свт. Григорий *воспринимает* из Еф. 4, но и о том, как он их трансформирует и *дополняет*. **1.** Если у ап. Павла утверждается богоустановленность разных служений в Церкви, то для свт. Григория богоустановленными являются именно иерархические отношения. Мы видим, что «Бог установил» не просто служение *пастырей* и *учителей*, а именно их отношения «с теми, кому полезнее быть пасомыми и подчиненными» (ποιμαίνεσθαί τε καὶ ἄρχεσθαί). **2.** В этом параллелизме пастух – пасомые, учитель – *подчиненные* (а не *ученики*) нельзя не заметить также отмеченного выше (§ 2.4) усиления властного акцента, отсутствовавшего в тексте Еф. 3. У ап. Павла эти служения созидают мистическое «Тело Христово», т.е. речь идет об обще-экклесиологических представлениях. У свт. Григория «пастыри и учителя» также нужны для «совершения Церкви», однако начинается этот отрывок с утверждения о том, что Бог установил отношения пастырь – пасомые «в Церквах». Использование «Церквей» во множественном числе свидетельствует о том, что речь идет именно о локальных общинах, осмысляемых как пространство иерархических отношений²⁹⁷.

²⁹⁶ Общий мистериальный контекст подтверждается развитием связи власти и тайносовершения ниже в ог. 2. 4: «Ведь если бы все избегали этой власти ... кем бы почитался у нас Бог великими возводящими горе таинствами...»

²⁹⁷ Конечно, отчасти сходное представление о местных Церквах присутствовало и у ап. Павла. См.: Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сб. ст. М.: ПСТГУ, 2015. С. 222–225; Van Kooten G. H. Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The 'Church of God' and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley // New Testament Studies. 2012. Vol. 58. Iss. 4. P. 522–548.

Именно этим, как представляется, объясняется введение двух значимых акцентов, дополняющих Еф 4: властного и мистериального. Это является отражением сложного двуединства мысли свт. Григория.

3.2.3.3. *Античное мирозерцание*

Помимо этого, представляется, что как само обращение к посланию к Ефесянам, так и выделение из всего ряда служения «пастырей и учителей» происходит потому, что этот фрагмент и именно эти слова могут органично сочетаться с не-библейскими реалиями. При описании богоустановленности власти в Церкви мы видим очень значимые аналогии с античными антропологией («как в теле..., так и в Церквях...»; «были как душа для тела и ум для души...»)²⁹⁸, космологией («отсутствие власти... для всех живых существ вреднее, чем порядок...»)²⁹⁹ и представления о связи Бога и мира («Бог... установил Своим промыслом»³⁰⁰, и «близость к Богу» как источнику власти).

Эти топосы, не христианские по происхождению, определенным образом воспринимались и переосмыслились с точки зрения Откровения во всей раннехристианской мысли³⁰¹. Мы видим, что и представления свт. Григория вполне вписываются в рамки общеантичного мирозерцания, предполагающего происходящий от Бога и взаимосвязанный на разных уровнях — человек, полис, космос³⁰², — иерархический принцип (τάξις καί

²⁹⁸ Ср.: Аристотель. Политика. Книга 1. II. 9–11. «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей... сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы... Живое существо состоит прежде всего из души и тела; из них по своей природе одно – начало властвующее, другое – начало подчиненное... Во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над вашими стремлениями – как государственный муж» (пер. С. А. Жебелева).

²⁹⁹ Ср.: «Уже в платонизме напряженный интерес к порядку космоса с самого начала связан с ощущением угрозы другому порядку — порядку полиса», см.: Аверинцев С. С. Поэтика... С. 92.

³⁰⁰ Учение о промысле также не является специфически христианской идеей. См.: Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 12. Вып. 4. 2011. С. 227–230.

³⁰¹ См. главу «Порядок космоса и порядок истории» в Аверинцев С. С. Поэтика... С.: 89–93.

³⁰² Именно вследствие этого в «Государстве» Платона возможен перенос рассмотрения вопроса о справедливости с уровня частной этики, а на уровень полиса (с 369а и далее).

ἀρχή)³⁰³. Хотя само слово «иерархия» в христианской литературе будет впервые использовано позже, присутствие у свт. Григория концепции упорядоченности бытия, происходящей от Бога и определяющейся близостью к Нему — очевидно.

Зафиксировав сочетание в этом фрагменте библейского и античного «языков», а значит и стоящих за ними картин мира, в единое повествование (оставляя за скобками необходимость усложнения такой бинарной схемы, если учитывать предшествующую свт. Григорию традицию подобного синтеза у Оригена и Климента, а также саму синтетичность текста ап. Павла) — зададимся вопросом о том, какое место занимает в этой картине Церковь.

3.2.3.4. Церковь как полис

Описываемая как иерархически устроенное сообщество людей и соотносимая в этой иерархичности с устройением человека и всего мира, Церковь, фактически, занимает место аналогичное «базовому» сообществу людей в античном мире — полису.

Следует отметить, что мы говорим не об использовании слов πόλις, πολιτεία, πολίτης, πολιτεύμα и др. в «Апологии» (они в ней почти не встречаются), но именно об имплицитно содержащемся представлении свт. Григория о структурном положении Церкви в мире. Также оговоримся, что речь идет о положении «аналогичном», но не замещающем полис. Конечно, такое утверждение требует отдельного большого исследования, в то время как ниже мы предложим лишь некоторое первичное обоснование интуиции, которая, тем не менее представляется нам весьма значимой.

Подтверждение этой интуиции мы усматриваем в использовании отцами-Каппадокийцами указанной выше полисной лексики. Как показал Т. Ланглей, эти святители говорят о «гражданстве» и «гражданах» с тем, чтобы

³⁰³ См.: Воронцов С. А. Священник в свете стилей мышления: иерархическая и должностная спецификации // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Вып. 91. 2020. С. 36–37. Анализ иерархического устройства мира у Григория в сравнении с Плотинем и Оригеном см. в Richard A. Cosmologie et théologie... P. 313–440.

указать на новую христианскую идентичность, причем как универсальную («граждане вышнего Иерусалима», гражданство на Небе и т.п.)³⁰⁴, так и локальную. Последняя у свт. Василия и у свт. Григория Нисского на уровне гражданской/полисной лексики чаще всего связывается с культом мучеников³⁰⁵. Как отмечает исследователь, мы практически не встречаем подобного у свт. Григория Богослова, который более концентрировался на универсальном³⁰⁶. Вместе с тем, в целом христиане IV в. не только осмыслили свои сообщества с помощью этой лексики и образности в смысле указания общую христианскую идентичность, но и называли так конкретные социальные структуры³⁰⁷. В описываемую эпоху мы можем наблюдать такие «проекты» новых, принципиально христианских сообществ, например, союз общежительных монастырей, основанных прп. Пахомием Великим, включавший в себя вплоть до 40 000 человек³⁰⁸.

Возвращаясь к свт. Григорию, следует еще раз подчеркнуть, что несмотря на отсутствие в его текстах такого словоупотребления лексем πόλις и производных, мы фиксируем наличие у него представления о локальном церковном сообществе. Ее стержнем является описываемый с помощью лексем власти клир. Вместе с тем речь у свт. Григория, однозначно, не идет о замещении обычных гражданских связей церковным сообществом. Локальные Церкви как явления новые и активно развивающиеся начинают описываться метафорически, т.е. с помощью переноса на уровне описания давно известных реалий на новые. При этом, человек получает как бы двойную идентичность — как гражданин полиса, и как гражданин Церкви (одновременно локальной, т.е. Церкви этого города, и вселенской — вышнего Града).

³⁰⁴ См.: Langley Th. R. Local and Universal Citizenship in Works of the Cappadocian Fathers // *AL-MASĀQ*. 2020. Vol. 32. №. 1. P. 38–42.

³⁰⁵ См.: Ibid. P. 47–50.

³⁰⁶ См.: Ibid. P. 50–51.

³⁰⁷ См.: Rapp C. City and Citizenship as Christian Concepts of Community / The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity // Rapp C. ed. Cambridge: CUP, 2014. P. 153–166.

³⁰⁸ См. введение к переводу правил прп. Пахомия бл. Иеронима Стридонского.

Основанием для выявления этого у свт. Григория служит для нас главным образом перенесение ряда топосов из «Государства» (Πολιτεία) Платона на «правителя» Церкви (см. § 2. 1–2). Такое соотнесение «правителя-философа» со священником возможно лишь при признании схожести их ролей и функций в социуме. Об этом же говорят и продемонстрированные в прошлой главе особенности словоупотребления, где мы видим большое количество властной лексики, в том числе в библейских отрывках, в которых речь идет именно о взаимоотношении властных фигур и народа.

Мы видим, что свт. Григорий осмысляет историю человеческого восприятия божественного действия — человеческую часть икономии, если угодно — как историю правителей иерархически устроенного социума. Этот социум — Ветхий и Новый Израиль — мыслится отличным от всех прочих вследствие включенности в историю спасения. Именно поэтому правители Ветхого Израиля, обладавшие действительной «политической» властью, но не служившие с ее помощью этой цели, жестко критикуются свт. Григорием (воспринявшим эту критику, конечно, из того же Ветхого Завета). И вместе с этим в число «правильных» правителей Ветхого Израиля включаются не только те, кто имел действительную власть по положению, но и те, кто получал ее вследствие трансляции и реализации воли Бога (Моисей, пророки и проч.).

Перенос этой ситуации на Церковь после пришествия Спасителя высвечивает эту двойственность и в положении церковного клира: в его служении объединены социальные и сакральные элементы, что ярко представлено в обсуждаемом пассаже. Священник обладает властью, но иной чем власть политическая (как имперская, так и полисная), о чем свидетельствует в том числе то, что он находится с ней в сложном

взаимодействии³⁰⁹. Об этом же свидетельствует и анализ того, как епископы в эту эпоху начали получать *действительную* власть в управлении городом, в котором находится их Церковь³¹⁰.

В заключение, следует еще раз отметить интегральное значение пастырской образности в рассматриваемом этом отрывке ог. 2. 3–4 (см. в начале § 3.2.3), чем подтверждается и наше утверждение о ее ключевой роли во всей «Апологии». Именно пастырская лексика объединяет и переносит в церковное пространство «пастырей и учителей» (τοὺς δὲ εἶναι ποιμένας καὶ διδασκάλους) и «тех, кому полезнее быть пасомыми и подчиненными» (τοὺς μὲν ποιμαίνεσθαι τε καὶ ἄρχεσθαι). Вокруг фигуры пастыря в «Апологии» концентрируется показанная выше двойственность в работе с предшествующей письменностью, в языковом материале, в категориальном аппарате.

3.3.Итоги главы

Суммируя результаты проведенного анализа, следует указать, что богословская рефлексия о священстве происходит у свт. Григория не путем соотнесения служения священника с догматами, описывающими Пресвятую Троицу или отдельные Божественные Лица, а путем включения клира в исторический мета-нарратив. Несмотря на то, что мы можем найти и проанализировать набор фраз о священстве, связывающих его со Христом или Св. Духом, адекватное понимание этих фраз и, соответственно, логики богословской мысли свт. Григория о клире, возможно лишь при установлении места священства в структуре богословского знания.

³⁰⁹ Хорошим примером здесь служит ог. 17, где мы видим, как свт. Григорий обращается к градоначальнику (мэру) Назианза: 8. «Что же вы, властители и начальники?.. Примете ли дерзновенное слово мое и закон Христов подчиняет ли вас моей власти и моему престолу? И мы имеем власть большую и совершеннейшую, иначе дух должен уступить плоти и небесное земному. Знаю, что и ты выслушаешь дерзновенное слово, потому что и ты священная овца моего священного стада, питомец великого пастыря, истинно свыше приведен Духом и, подобно нам, просвещен светом Святой и Блаженной Троицы. Посему слово мое к тебе будет непродолжительно и кратко...».

³¹⁰ Lizzi Testa R. I vescovi et il governo della città (IV-VI secolo d.C.) // *Antiquité Tardive*. 2019. V. 26. P. 149–162.

В разных текстах, в том числе в «Апологии», этим местом оказывается описание жизни христиан после того, как все «главное» совершилось — после Вознесения и Пятидесятницы. Этим обуславлен тот факт, что в текстах, излагающих богословское знание структурно, — священству практически не уделяется места, т.к. мысль свт. Григория концентрируется на спасительном подвиге Христа.

Вместе с тем, в большинстве текстов клирики являются основными действующими лицами, в чем выражается «практическая экклезиология», свт. Григория Богослова: не формируя эксплицитного учения о Церкви (как, например, не ставя вопроса о Ее границах), он в текстах, посвященных конкретным реалиям, событиям и людям, излагает свое видение должного устройства Церкви и, даже обозначает его (видения) богословские основания — что может стать предметом отдельного анализа³¹¹.

Принципиально, что центром этой экклезиологии является образ пастыря; «Апология» оказывается, в некотором смысле, ключом ко всему наследию свт. Григория.

Пастырь локальной Церкви двояко включается в историю икономии, поскольку последняя, как история богочеловеческих отношений, имеет две составляющих: божественную и человеческую. Свт. Григорий признает преимущественное действие Св. Духа (§ 3.2.1) на современном этапе истории, т.е. после Пятидесятницы и до Второго Пришествия, и, таким образом, священник как совершитель таинств, проповеди и наставник в духовной жизни оказывается преимущественно связан с Св. Духом — что, как фигура умолчания об очевидном, не проговаривается в текстах развернуто, но видно в периодических кратких фразах, вроде «[наша цель —] вселить Христа в сердца Духом» (ог. 2. 22) и т.п.

³¹¹ См. две краткие, но задающие основательную рамку для исследования такого рода статьи Г.Е. Захарова: Захаров Г. Е. Образ Константинополя в творениях свт. Григория Богослова // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2014. № 1. С. 244–251. и Захаров Г. Е. Иерархический строй Церкви в творениях свт. Григория Богослова // Свт. Григорий Богослов: исследования и переводы. Сборник статей. Nazianzena Rossica / Антонов Н. К., Пашков П. А., ред. М.: ПСТГУ, 2022. С. 113–127. Особенный интерес здесь представляют, на наш взгляд, слова свт. Григория о мире.

С точки зрения человеческого элемента этой истории, клир включается в линию (как великих, так и порочных) правителей Израиля, чьим конституирующим принципом являются его отношения с Богом и Его закон (§ 3.2.2). При этом акцент делается на его своего рода «политическом» служении, т.е. полноценном руководстве конкретной общиной Нового Израиля (как пророки, судьи, полководцы и др. руководили Ветхим), однако руководстве именно на пути к спасению. Это, с одной стороны, позволяет переносить на церковный клир определенные требования и характеристики как с праведников — Моисея, полководцев, Илии и Иоанна Крестителя, так и с порочных священников, пророков, старцев и других правителей Израиля; с другой — обеспечивает границы этого переноса и задает (типологически-аллегорический) принцип толкования этих требований.

Характерно, что представление о богоустановленности особых служений Нового Завета (при цитировании Еф 4. 11, где говорится об апостолах, евангелистах и т.д., см. § 3.2.3) органично соединяется у свт. Григория с представлением, что именно Св. Дух ставил на служение и разных руководителей Ветхого Израиля (см. первую цитату в § 3.2.2).

Принципиальная несводимость служения священника к исключительно культовому и его явный «социальный» аспект, выявленный в наследовании руководителям Израиля, заставляют более пристально посмотреть на положение священника в общине, чему и будет посвящена следующая глава нашего исследования.

4. ПОЛОЖЕНИЕ СВЯЩЕННИКА В ЦЕРКОВНОЙ ОБЩИНЕ³¹²

Указав на интегральную роль пастырской образности во второй главе и описав в третьей, как свт. Григорий включает клир в богословский горизонт, мы обратимся к анализу положения священника в общине.

Как было показано выше (§ 2.4), самым распространенным словом для описания действий и положения священника в «Апологии» свт. Григория Богослова является глагол ἄρχω и производные, из чего мы неизбежно приходим к выводу о том, что Григорий мыслит священника как властную инстанцию. Однако, поскольку в тексте много говорится об *обязанностях* священника и *требованиях*, предъявляемых к нему, и практически ничего о *возможностях*, которые дает это положение, вопрос об источнике, границах и характере этого ἀρχή требует своего прояснения.

Греческое слово в этой главе не случайно будет оставлено без перевода. Определяя характер ἀρχή священника, было бы вовсе недостаточным утверждать, что в данном случае подразумевается, допустим, не «власть», а «авторитет», «должность», или «лидерство». Присутствующая в тексте оппозиция μὴ βία κατάρξειν, ἀλλὰ πειθοῖ προσάξεσθαι «не насильно властвовать, но вести убеждением» (ор. 2. 15), которой определяется принцип священнического действия, позволяет, конечно, провести параллель, например, с классическим (и более поздним) разделением власти на auctoritas и potestas, и исходя из этого выбрать тот или иной русский эквивалент. Однако, очевидно, что ἀρχή в мысли свт. Григория встроено в достаточно объемную категориальную сеть, определяющуюся отнюдь не одной оппозицией, и потому и выбор того или иного слова из современного словаря любого языка не позволит передать тот объем значения, который задается автором в этом тексте.

³¹² Материал главы излагается на основании публикации автора: Antonov N. The Ἀρχή of the Priest in the “Apology for his Flight” (ор. 2) of Gregory of Nazianzus // Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics. Vol. 6. 2022. № 4. P. 13–35.

Соответственно, целью этой главы является определение в общих чертах того категориального аппарата, с помощью которого свт. Григорий описывает фигуру пастыря. Следует оговориться, что вместе с античными категориями мы вынуждены были прибегать и к современным — душепопечение и тайносовершение. Их наполнение в таком контексте требует строгого ограничения во избежание некорректных анахронизмов. Говоря о «тайносовершении», мы осознаем тот факт, что у свт. Григория мы не находим развитой сакраментологии и самого понятия «таинства» в нашем смысле, а также что слово «μυστήριον» имело у него в значительной степени иное содержание. Тем не менее, хотя слово «таинство» означало другое, само явление таинств было, без сомнения, центром жизни Церкви, что зафиксировано и в «Апологии» в отношении Крещения и Евхаристии, и именно это мы называем «тайносовершением».

Более проблемное слово «душепопечение», хотя и имеет, как показывает приведенный выше словарь (§ 2.4), множество лексически близких греческих аналогов, не должно вводить нас в заблуждение. Изменившаяся антропология, представления о роли личности и, что немаловажно, практики взаимодействия со священниками, не позволяют проводить прямую параллель между тем, что описывает свт. Григорий и современными практиками, даже несмотря на схожесть описания. В своей работе мы используем это слово лишь для указания на *совокупность предложенных в «Апологии» практик по воздействию священника на человека посредством слова*.

4.1. Трансформация античных категорий: пример λειτουργία

Выше мы показали, как интуиция богоустановленности особенных служений в Церкви была обрамлена общеантичными топосами, описывающими иерархическое устройство мира. Также было показано сосуществование и взаимовлияние в тексте «Апологии» библейского и античного материалов, трансформация стоящих за ними категорий.

Рассмотрим с этой точки зрения важную категориальную оппозицию, которой в значительной степени определяется положение священника: *λειτουργία* / *ἡγεμονία* (ог. 2. 4), раскрытая чуть ниже по тексту как *λειτουργία ὑπεύθυνος* / *ἀρχὴ ἀνεξέταστος* (ог. 2. 8) — подотчетное служение / неограниченная власть.

На первый взгляд, мы видим четыре распространенных античных термина, описывающих полисные реалии и сохраняющих свое изначальное значение. Такое противопоставление вполне типично для античной политической мысли, что показывают статьи по каждому из этих слов в LSJ. *λειτουργία* обозначает, напр., у Демосфена (*Adversus Leptinem*. 18) и других авторов общественное служение, совершаемое за собственный счет, а не за счет города. *ὑπεύθυνος* обозначает подотчетность городу, а *ὑπεύθυνος ἀρχή* противопоставляется, начиная с Геродота, монархии (*История*. 3. 80). У Эсхина мы встречаем такую фразу: *Ἄνυπεύθυνον δὲ καὶ ἀζήτητον καὶ ἀνεξέταστον οὐδὲν ἐστὶ τῶν ἐν τῇ πόλει* (*In Ctesiphontem*. 22): «Нет никакого государственного дела, которое не подлежало бы отчету, расследованию и проверке» (пер. — Л. М. Глускина).

Однако, задавшись вопросом о том, кому должен отчитываться священник, мы увидим, что предположение о том, что священник должен подчиняться «гражданам» Церкви, будет противоречить фактически всему остальному тексту. Соотносимые с этим пассажем библейские контексты в других фрагментах «Апологии» перестраивают полисную схему отношений «правитель – город», привнося в нее Бога.

Важно отметить, что и в рассматриваемой оппозиции, и в примерах из библейской истории, и в автобиографических фрагментах те или иные слова, указывающие на ту или иную должность, вводятся при обсуждении вступления в эту должность. Соотносимость этих ситуаций друг с другом, несмотря на очевидные различия должностей церковного священника,

пророка Ионы и Аарона, обусловлена именно структурным единством их положения между Богом и людьми.

Рассмотрим эти контексты, начав с еще одного фрагмента, где используется словосочетание ζυγὸν τῆς λειτουργίας. Оно указывает на священническое служение в параллели с пророческим положением (προφητεία) Ионы, чья история принятия своего служения, рассматривается как релевантная случаю Григория³¹³. Служение Ионы (ог. 2. 106), а также служение других «должностей» (προστασία, см.: ог. 2. 52) в Ветхом Завете называется в «Апологии» среди прочего διακονία (ог. 2. 114).

Это слово, что характерно, не встречается в Ветхом Завете, но пронизывает послания ап. Павла и книгу Деяний, где им называется служение апостолов (напр., Деян 1. 17, 25). В этих текстах оно встречается в нескольких значениях, сопоставление которых без труда позволяет выделить следующую общую схему: это служение назначаемое и принимаемое от Бога (напр., Деян 20. 24), которое заключается в служении людям (напр., 1 Кор 16. 15), являющимся тем самым служением Богу. Здесь важно подчеркнуть, что такое понимание приводит к тому, что исполнитель διακονία не является по статусу подчиненным людям, которым он служит, но, напротив, оказывается скорее их «правителем», хотя его власть имеет специфический характер.

У Григория мы видим такое же использование этого слова. Из его рассуждения о принципе принятия (в ог. 2. 114) διακονία на примерах Аарона, Исаяи (как тех, кто принимал ее сразу) и Ионы, Моисея и Иеремии (как тех, кто вначале отказывался), мы видим, что служение того или иного «лидера» исходит от Бога, направлено на людей, исполняется для Бога.

Об этой же логике свидетельствует и заимствованный из ап. Павла способ указания на должность церковного лидера: πιστευθῆναι ἱατροῦεῖν,

³¹³ Ог. 2. 110: «для Ионы, может быть, и извинительно было отречься от пророческого служения... но осталось ли бы какое извинение для меня, если бы стал я и дальше отказываться от возлагаемого на меня... ига служения».

φωτίζειν, παιδεύειν, ἐπανορθοῦν, διευθύνειν, ποιμένης ἐπιστατεῖν³¹⁴. Сложно предполагать, что пассивный залог глагола указывает на то, что все эти служения были «доверены» священнику общиной, а не Богом (особенно, что руководство паствой, доверено пастуху паствой же).

Рассмотрим также для верного понимания рассматриваемой оппозиции, как представлены в «Апологии» миряне.

4.2. Образ мирян

Практически всегда миряне описываются как единство множества людей. Самый распространенный способ — народ, λαός (15 вх.). Однако это единство почти всегда является не субъектом, но объектом действия. Об этом свидетельствует другое частотное именование: «паства» — ποιμήν (3), ποιμνίος (7), πρόβατα (9), а также постоянное грамматическое пассивное или объектное положение мирян: ἀρχόμενοι, ἀγόμενοι, οἱ ὑπὸ χεῖρα, οἰκονομία τοῦ λαοῦ, ποιμαίνοντας τὸν λαόν и т.д. Наиболее ярким примером здесь будет образ из ог. 2. 44:

Если бы кто-то попытался приручить зверя, составленного из частей множества зверей... что должен делать укротитель (ἐπιστάτην) такого зверя?.. Так же и церковному руководителю (πρόστατης) необходимо быть с одной стороны простым... а с другой стороны многосторонним... поскольку и это общее тело Церкви составлено из множества людей с разными привычками и стремлениями, как одно живое существо, сложное и неоднородное.

³¹⁴ У ап. Павла — οἰκονομίαν πεπίστευμαι (1 Кор 9. 17), τὸ εὐαγγέλιον (Гал 2. 7). В контексте предыдущего абзаца интересен стих Кол 1. 25: ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ («сделался я служителем по домостроительству Божию, вверенному мне для вас, чтобы исполнить слово Божие» — синод. пер.)

Совокупность рассмотренных контекстов позволяет интерпретировать оппозицию *λειτουργία υπεύθυνος / ἀρχὴ ἀνεξέταστος* следующим образом: учитывая, что *ἀρχή* само по себе регулярно обозначает положение священника, эта оппозиция указывает не на отсутствие у священника какой бы то ни было власти (*ἀρχή*), но на то, что ее (власти) источником и инстанцией, перед которой священник должен «отчитываться» в ее использовании, является не он сам — а Бог. По мнению свт. Григория, именно ошибочное понимание этого вопроса у многих клириков привело к кризису Церкви (ог. 2. 8).

Таким образом, суммировать представление свт. Григория о положении священника можно было бы выражением *ἀρχὴ υπεύθυνος* — «подотчетная власть», где *υπεύθυνος* указывало бы на отношения священник – Бог, а *ἀρχή* — священник – паства. При этом важно подчеркнуть, что *ἀρχή* здесь мыслится именно как определенный тип власти, о чем свидетельствует весь образный и ассоциативный ряд: руководитель зверя, составленного из разных зверей, скрытое сопоставление с правителем из «Государства» Платона, ряд властных фигур из Писания, воспринимаемых как образцовые (*παράδειγμα*) для священника (ог. 2. 52), а также воспринимаемая из Ветхого Завета лексика: *πομπένες, ἱερεῖς καὶ ἄρχοντες, πράκτορες, κυριεύοντες, προστάται, ἡγούμενοι, κаторθοῦντες, πρεσβυτέραι, κριταί* (из ог. 2. 56–68). Здесь же стоит упомянуть определение должности (*προστασία*) священства как «руководство человеком» (*ἄνθρωπον ἄγειν* — ог. 2. 16).

Принцип реализации этого *ἀρχή* задается другой оппозицией:

μη βία κατάρξειν, ἀλλὰ πειθοῖ προσάξεσθα

«не насильно властвовать, а вести убеждением» (ог. 2. 15).

Распространенная максима в античной литературе в мысли Григория (и вообще в христианской традиции) приобретает универсальный характер за счет того, что утверждается как педагогический по своей сути принцип

действия Бога по отношению к человечеству — икономии (ог. 31. 25)³¹⁵. Поскольку священник называется соработником (συνεργός) этой икономии (ог. 2. 26), неудивительно, что этим принципом описывается и действие пастыря по отношению к пастве.

В итоге, на основании рассмотрения нескольких ключевых категорий, описывающих положение священника, последнее может быть охарактеризовано следующим образом: это положение между Богом и паствой, которое имеет Бога своим источником и направлено в своих действиях на людей. В последнем проявляется служение священника Богу и власть над людьми³¹⁶. Это взаимодействие на всех уровнях должно выполняться всеми субъектами добровольно³¹⁷ и методом убеждения, однако, без сомнения, мыслится свт. Григорием как отношения, укладывающиеся в дихотомию власть – подчиненные.

Прежде чем перейти к рассмотрению способов реализации ἀρχή священника, необходимо рассмотреть категорию «посредничество», уже несколько раз появлявшуюся в нашем исследовании.

4.3. Посредничество

Свт. Григорий прямо определяет положение священника как μεσιτεία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (ог. 2. 91). Это выражение является аллюзией на 1 Тим 2. 5 («един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»), где, как и в других местах Писания, а также в большинстве памятников раннехристианской литературы³¹⁸, идея посредничества относится ко Христу. Такое же использование мы видим и в текстах самого

³¹⁵ А также как принцип богословской полемики, в том числе и для императора (De vita sua. 1280–1305)

³¹⁶ Ср. определение священства из сарм. 1. 2. 34. 227–228: Ἱεροσύνη δὲ ἀγνισμὸς φρενῶν, Θεῷ φέρων ἄνθρωπον, ἄνθρωπῳ Θεόν.

³¹⁷ ἐκ προαιρέσεως. Ог. 2. 15.

³¹⁸ См., напр.: Irenaeus. Adversus haereses. 3. 26. Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios (in catenis). 29. 21. Eusebius. Contra Marcellum. 1. 1. 29.

свт. Григория³¹⁹. Этот фрагмент, однако, требует рассмотрения в более широком контексте.

Свт. Григорий пишет о том, что считает «не безопасным принять на себя попечение о душах и посредничество между Богом и людьми, что составляет также долг иерея». ἡ ψυχῶν προστασίαν δέξασθαι, ἡ μεσιτείαν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (τοῦτο γὰρ ἴσως ὁ ἱερεύς) (ог. 2. 91). Представляется, что двойной союз ἡ – ἡ здесь не случаен: Григорий этими двумя выражениями указывает на два разных принципа «воздействия» священника на паству — словом и через таинства. Рассмотрим последнее выражение, данное как определение положения «иерея».

4.3.1. μεσιτεία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων

Два обнаруженных нами предшествующих свт. Григорию отнесения посреднического положения к религиозному лидеру эксплицитно говорят о посредничестве в священнослужении: по свт. Афанасию Великому, Аарон «ἐμεσίτετε τῇ ὀπτασίᾳ τοῦ θεοῦ καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων θυσίαις»³²⁰. В «Дидакалии апостолов» (III в.) мы находим следующее определение епископа: «вы [епископы] являетесь для вашего народа священниками, пророками, вождями, руководителями, царями и посредниками между Богом и Его верующими», и чуть ниже: епископ — «посредник между Богом и вами в службах Его» (μεσίτης Θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις)³²¹. Части этого сборника, в том числе указанные цитаты, вошли в сборник «Апостольские постановления» (А. П. 1. 25–26), составленный во второй половине IV в. в Антиохии³²².

³¹⁹ В том числе и в «Апологии», где указывается посредническое присвоение Им божественной и человеческой природ (ог. 2. 23). Типичное христологическое употребление см. в ог. 30. 14 и пр.

³²⁰ Oraciones tres contra Arianos. II. 7. 5–6.

³²¹ Дидакалия. 8. Пер. по: Дидакалия / Прокошев П. А. Томск, 1913. с. 55–56.

³²² Les Constitutions Apostoliques / Introd., texte critique, trad. et notes Metzger M. P., 1985–1986. (SC 320). P. 54–62.

Однако если в А. П. мы видим четкое описание трехчастной иерархии, где только епископ описывается столь возвышенно (чуть ниже приведенных цитат: «это — начальник и вождь ваш; это — царь и правитель ваш; это — после Бога земной бог ваш»), свт. Григорий, с одной стороны, более сдержан в своем возвеличивании сана³²³, с другой — выделяет не конкретно епископский сан, а в целом положение пастыря общины, под которым, как мы понимаем из текста, может подразумеваться как пресвитер, так и епископ, т.е. тот, кто может совершать Евхаристию.

Контекстуализация обсуждаемого отрывка позволяет утверждать, что категория «посредничества» через перенос коннотаций ветхозаветного священника на клирика Церкви относится исключительно к его мистериальному служению.

4.4. Функции пастыря

Тем не менее, как было уже сказано, даже в рассматриваемом отрывке мы видим, что служение пастыря не ограничивается тайносовершением, поскольку другой его задачей является *προστασία ψυχῶν*, которая во всем тексте раскрывается через весьма разнообразные образы: медицинскую метафору (*ιατρεία / θεραπεΐα ψυχῶν*), педагогическую лексику (*παιδεύειν πρὸς ἀρετὴν, διδασκαλία*), и утверждение власти и заботы священника над душами (*ψυχῶν προστασία/ἡγεμονία/ἐπιμέλεια*); все это, как мы понимаем из контекстов, касается именно воздействия словом и сферы общения³²⁴. Постараемся выявить, как в мысли свт. Григория сочетаются эти два образа воздействия на паству — душепопечение и тайносовершение.

³²³ Если у свт. Григория и есть нечто подобное, то интонация его совсем иная: священник должен быть «богом и творить богами» (ог. 2. 73). Здесь это подается как высочайшее требование к священству в тексте, обращенном к клиру, причем идея обожения упоминается именно ради указания на цель священнического служения. В А. П. же это утверждение обращено к общине (бог *ваш*) с целью утверждения статуса епископа.

³²⁴ Ср.: «руководителю тела Церкви (τὸν προστάτην [τῆς Ἐκκλησίας σώματος]) необходимо быть с одной стороны простым и во всем правильным, а с другой стороны многосторонним чтобы быть близким каждому (τὴν πρὸς ἕκαστον οἰκείωσιν), а также готовым и склонным к беседе со всеми (τῆς ὁμιλίας πρὸς πάντας)» (ог. 2. 44).

В то время как описанию принципов лечения и наставления душ в тексте «Апологии» посвящены значительные фрагменты, мы встречаем лишь несколько упоминаний тайноводственного служения клирика. При этом именно они оказываются ключевыми для понимания онтологии священнического положения. Обратимся к некоторым из них.

4.4.1. Тайносовершение

Первый фрагмент был рассмотрен выше (§ 3.2.2). В нем утверждается, что для людей порядок и власть (т.е. в данном случае наличие клира) важнее «чем во всех остальных» (τοῖς ἄλλοις)³²⁵, поскольку им необходима «возможность восстать после греха», т.е. таинства³²⁶. Ниже в том же абзаце Григорий говорит, что без священников, «потеряв свою важнейшую часть, прекрасная полнота Церкви не была бы столь прекрасной», поскольку не совершались бы «возводящие горе таинства». Характерно при этом, что выше речь идет об установленном Богом устройстве Церкви как влиянии «пастырей и учителей» на «пасомых и подчиненных» (ог. 2. 3), а ниже — об общих принципах власти с явными платоническими импликациями (см. ог. 2. 5), о чем речь шла в § 2.1–2. Однако связь между священнодействием и властным положением здесь не проговаривается.

Второй интересующий нас отрывок содержит критику недостойных священников.

Меня смутили те, кто, будучи ничем не лучше других, и хорошо, если не сильно хуже, с, как говорят, неумытыми руками, а скорее с неосвященными (ἀμύητος) душами, приступают к величайшей святыне, и, прежде чем стали достойными подходить к Святым

³²⁵ Под чем понимаются, вероятно, и прочие земные существа, и ангелы.

³²⁶ Речь, судя по контексту, идет о Крещении, однако можно предполагать, что и о Покаянии, поскольку для Григория эти таинства сущностно связаны между собой, см. ог. 39. 17, где Григорий говорит о пяти крещениях: 1. Преобразовательном в Ветхом Завете, 2. Крещении Иоанна 3. Совершенном крещении Христа, где участвует и Святой Дух, 4. Мученичестве, как крещении кровью, 5. Крещении слезами, т.е. Покаянии.

Дарам³²⁷, присваивают сан, теснясь и толкаясь перед Святым Престолом (ог. 2. 8).

Использование культовой лексики здесь представляет значительный интерес. ἀμύητος — означает человека, еще не прошедшего инициацию³²⁸. Свт. Григорий определяет им «души» тех, кого сложно назвать непосвященными в буквальном смысле, поскольку над ними была совершено не только Крещение, но и хиротония; так его критика принимает этический характер. Таким образом, личная нравственность постулируется необходимым элементом священнического положения (хотя, конечно, речь не идет о непризнании действительности сана критикуемых и совершаемых ими таинств³²⁹). Ниже это утверждается прямо: «Такие считают, что священный сан (τὴν τάξιν ταύτην) не обязывает быть образцом добродетели (ἀρετῆς τύπον), а служит источником доходов» (ог. 2. 8), после чего происходит переход к теме власти (см. выше разбор оппозиции λειτουργία ὑπεύθυνος vs ἀρχὴ ἀνεξέταστος).

В другом месте свт. Григорий говорит, что при служении Литургии священник должен «стоять с ангелами и славословить с архангелами... и сослужить (συνιερεύσοντα) Христу» (ог. 2. 73). Напомним, что ангелы, в богословии Григория, представлены близкими к Богу настолько, насколько это возможно тварным существам³³⁰. Этот пассаж продолжается словами, в которых, вероятно, надо видеть указание на Крещение: священник должен

³²⁷ В греческом, абстрактные «τοῖς ἁγιωτάτοις» и «τοῖς ἱεροῖς», перевод обусловлен евхаристическим контекстом, который мы здесь видим.

³²⁸ В словаре Liddle-Scott-Johns определяется как «uninitiated», с примером «ἀμύητος Ἀφροδίτης not admitted into mysteries of Aphrodite».

³²⁹ Ср. ог. 40. 26: «Не говори: “Меня должен крестить епископ, притом митрополит и иерусалимлянин (благодать не от места, а от Духа), сверх того кто-нибудь из людей благородных... или хотя пресвитер, но безбрачный, человек воздержный и ангельской жизни...”. – Не вникай в достоверность проповедника или крестителя... А к очищению тебя всякий достоин веры, только был бы он из числа поставленных на это (τις τῶν ἐγκρίτων), не осужденных явно и не отчужденных от Церкви”.

³³⁰ Ог. 40. 5: “Бог есть свет высочайший, неприступный, невысказанный, ... Говорю же о свете, созерцаемом во Отце, и Сыне, и Святом Духе ... Второй свет есть ангел – некоторая струя, или причастие первого Света ... Третий свет есть человек”.

«восстанавливать образ и творить (δημιουργήσονται) для горнего мира»³³¹ — и Евхаристию: «приносить жертвы на вышнем алтаре (τὸ ἄνω θυσιαστήριον)»; а завершается указанием на то, что священник должен: «быть богом и творить богами (θεοποιήσονται)» (ог. 2. 73). Не обсуждая сейчас содержательное наполнение последних слов с точки зрения вопроса о совмещении таинственного и созерцательного³³² восхождения к Богу, укажем, что это положение *совершителя таинств* становится основанием для, по сути, актуальной обоженности священника³³³.

4.4.2. Душепопечение

Мы видим, что принятие сана в мысли Григория приближает человека к Богу³³⁴, а возможность совершать таинства ставит священника в положение, отличающее его от «обычных людей», о чем говорит и сама идея посредничества *между* Богом и людьми. Тема власти и душепопечения постоянно звучит рядом с разговором о таинствах, однако мы нигде не видим проговоренной связи между ними, а из возможности *священнодействия* не следует напрямую возможность *душепопечения*. Основанием для такого воздействия на мирян следует назвать не объективную — таинственную — приближенность священника к Богу, но «субъективную», т.е. личную святость, описываемую свт. Григорием во вполне платонических (быть может, неоплатонических³³⁵) терминах, и которую в целом можно отнести к философскому созерцанию³³⁶. Ключевым здесь является очищение ума и

³³¹ τὸν ἀναπλάσονται τὸ πλάσμα καὶ παραστήσονται τὴν εἰκόνα. Свт. Григорий следует библейскому описанию человека как «πλάσμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ» (ср.: сарм. 2. 1. 34. 20).

³³² Которое, отметим, также приводит к «соучастию в служении ангелов» συμπεριπολεῖν ἀγγέλους (ог. 2. 7).

³³³ Фрагмент продолжается так: «Кто, обложенный еще дольным мраком и грубой плотью, может целым умом ясно созерцать всецелый Ум?» (ог. 2. 74).

³³⁴ Григорий говорит, что не стыдится принятия сана пресвитера, а не епископа, поскольку он «не столь неискусен в величии Бога и ничтожности человека, чтобы не считать высшим благом для любого тварного существа хоть как-то приближаться к Богу (πλησιάζειν Θεῷ)» (ог. 2. 5).

³³⁵ См.: Pinault H. Le platonisme... P. 196–197.

³³⁶ Ср.: «...жить вне видимого мира и носить в себе чистые отражения Бога, не смешанные с обманчивыми земными образами, стать чистым зеркалом Бога и божественных вещей» (ог. 2. 7).

подчинение ему души и тела через набор практик³³⁷. Именно достижение конца этого пути, или как минимум значительное продвижение по нему дает по мнению свт. Григория³³⁸ человеку возможность «быть судьей в деле души и тела» (ог. 2. 18)³³⁹ у других, т.е., в нашей терминологии, душепопечения.

Отметим, что хотя община мыслится как единое целое (см. § 4.2 «Образ мирян»), в основании душепопечения лежит именно индивидуальное общение с людьми. Об этом же свидетельствует активно развитая в первой части текста медицинская метафора (ог. 2. 16–22, 28–33), с помощью которой описываются именно индивидуальные отношения при лечении душ (περὶ ψυχὴν σπουδῆ, ог. 2. 17).

Вместе с тем, властная лексика и образность чаще всего говорят о руководстве священником общиной как единым целым. Вспомним также, что в ог. 2. 35 свт. Григорий называет **проповедь** («раздаяние слова» τὴν τοῦ λόγου διανομὴν) главной задачей священника (τελευταῖον εἶπω τὸ πρῶτον τῶν ἡμετέρων), и действительно посвящает этой теме значительный фрагмент (ог. 2. 35–46, а начавшаяся отсюда тема образования развивается и до ог. 2. 50). Именно теме разных слушателей, каждого из которых надо наставить и убедить, посвящен в значительной степени этот пассаж.

Как представляется, в этом направлении следует искать ответ на вопрос об объединении тайносовершения и душепопечения в служении священника, структурная взаимосвязанность которых оказывается проблемой, поскольку эти способы воздействия на мирян имеют разные основания и могут быть помыслены как независимые друг от друга. Для того, чтобы разрешить ее,

³³⁷ См., напр.: ἡσυχία καὶ ἀναχώρησις (ог. 2. 6). Ср.: ог. 12. 4: τὸν νοῦν εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρῆσαι. Об этом термине см.: Festugière, A.-G. *Personal Religion Among the Greeks*. Berkley: University of California Press. 1954. P. 53–59. Ниже Григорий продолжает: μύσαντα τὰς αἰσθήσεις, ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενον, εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα... (ог. 2. 7).

³³⁸ Ог. 2. 71: «Надо сначала очиститься, потом очищать, стать мудрым и этим умудрять, приблизиться к Богу и приводить других, освятиться и освящать. Руководителю нужны руки, советнику — разум (συμβουλευῆσαι μετὰ συνέσεως)».

³³⁹ А также больше чем лишь метафорой является утверждение, что священник должен быть для мирян «как душа для тела или ум для души» (ог. 2. 3).

необходимо сначала проанализировать соотнесенность священника как руководителя общины со Христом как руководителем Церкви. Несмотря на то, что сам термин «посредничество» (μεσιτεία) указывает именно на литургическое служение священника, положение пастыря между Архипастырем Христом и паствой не может сводиться лишь к нему.

4.5. Архипастырь – пастырь – паства³⁴⁰

Рассмотрим, как эта интуиция реализована в ог. 2. 34:

...τοσοῦτον ἐνταῦθα τὸ ἔργον τῷ ἀγαθῷ ποιμένι, τῷ γνωστῶς γνωσομένῳ ψυχὰς ποιμνίου, καὶ ἀφηγησομένῳ κατὰ λόγον ποιμαντικῆς, τῆς γε ὀρθῆς καὶ δικαίας, καὶ τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένος ἡμῶν ἀξίας.

...и потому столь сложно хорошему **пастырю** «внимательно наблюдать души **паствы**»³⁴¹ и предводительствовать ими, соответствуя **пастырскому**, истинному и законному **положению** нашего **Истинного Пастыря**.

В этом фрагменте мы встречаем такое воплощение пастырской метафоры, где речь идет не столько о взаимоотношениях «пастырь — паства», сколько именно о Христе как источнике власти пастыря, что редко встречается в текстах до IV в. Представление о том, что священническое служение является продолжением икономии Христа, было развито в ог. 2. 22–26 (см. § 3.2.1), здесь же мы видим несколько иное преломление этой интуиции. Оно относится не к описанию места клира в истории икономии, но к описанию положения священника в локальной Церкви.

В приведенном отрывке мы видим указание на пастырскую ἀξία, которое отнесено ко Христу. Важно отметить, что ἀξία в таком употреблении будет обозначать не достоинство само по себе, а, скорее, положение, статус,

³⁴⁰ Материал данного подраздела излагается на основании публикации автора: Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211.

³⁴¹ Притч 27. 23.

его дающий. Так, по аналогии с положением раба (δουλικὴ ἀξία)³⁴² или положением гражданина (πολιτικὴ ἀξία)³⁴³ в данном случае речь идет о положении/статусе Пастыря. Для нас в этом отрывке принципиально выражение κατὰ λόγον («по аналогии»)³⁴⁴, которое указывает на наличие определенного соотношения, пропорции, а в таком случае и связи между «пастырским положением» священника в общине и Христа в Церкви.

Впишем этот отрывок в более широкий контекст. Это аналогичное Христу место священника в общине вместе с тем не говорит о замещении Христа в Церкви. Полнее эта не до конца раскрытая в тексте интуиция может быть проиллюстрирована использованием антропоморфной метафоры в ог. 2. 3. С одной стороны, отношения между клириками и мирянами, подобны отношениям «души к телу и ума к душе» (ог. 2. 4). Вместе с тем, Бог не просто поставил священников *«направлять тех, кому полезнее быть пасомыми, к должному»*, цель этого устройства — чтобы и те, и другие стали «достойными нашей Главы – самого Христа» (ог. 2. 4). Более того, в другом месте «Апологии» мы видим, как свт. Григорий молится о том, чтобы Бог, как «Пастыреначальник», «паса пастырей», «представил Себе паству славной и нескверной», «чтобы паства и пастыри, вместе могли вещать славу во Христе Иисусе» (ог. 2. 117). Таким образом, для автора принципиально, что Бог непосредственно руководит жизнью Церкви.

Здесь кажется полезным сравнение с «Политиком» Платона, которое позволит более свежим взглядом посмотреть на эту вполне очевидную для христианского мировоззрения интуицию. В упомянутом диалоге развивается описание политика, как руководителя «стада двуногих кротких животных» (276e). Нельзя утверждать, что свт. Григорий непосредственно реагирует именно на этот текст (в отличие от «Государства», о чем см. § 2.1), однако в

³⁴² Posidonius. Fragmenta. 83.2 5.

³⁴³ Dionysius Halicarnassensis. Antiquitates Romanae. 16.4.1.

³⁴⁴ См. переводы «λόγος» в LSJ: раздел II «relation, correspondence, proportion»; в словаре Вейсмана: раздел II.c «соотношение, пропорция, соразмерность».

нем мы видим важную для нашего вопроса идею: в мифе о предыдущей эпохе говорится, что «Бог сам пестовал [людей] и ими руководил» (271e), в чем ему помогали «божественные пастухи», т.е. правящие боги — даймоны. На нынешней же стадии истории мира, когда «кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост» (272e), стадом людей, замещая собой отступивших богов, которые были «пастухами человеческого стада» (268a) в собственном смысле, руководит политик.

Священник у свт. Григория, как видим, оказывается в более сложной системе отношений, имея вместе с тем ряд изоморфных черт. Во-первых, он, как и политик Платона, руководит стадом мягко, а не тиранически³⁴⁵, во-вторых, к нему прямо применяется пастырская образность, которая у Платона в итоге фиксируется именно за «правлящими» меньшими богами³⁴⁶. Таким образом, пастырь из «Апологии» сочетает в себе и определенные «политические» функции, и иной статус в мировой иерархии. При этом, как уже говорилось, по мысли свт. Григория Бог прямо действует в мире, а не «отошел на свой наблюдательный пост».

Исходя из сказанного, мы понимаем, что существует сложное сочетание действия Бога в мире (промысл), действий священника по убеждению, наставлению и поучению паствы³⁴⁷, и действий Бога в таинствах через посредство священника. Таким образом, душепопечение и тайносовершение оказываются двумя функциями священника, достаточно разными по своей природе, поскольку здесь можно говорить о двух путях приближения к Богу

³⁴⁵ Ср. Платон. Политик. 276e с ог. 2. 15.

³⁴⁶ Ср: Платон. Политик. 275 «Отвечая на вопрос о царе и политике, существующем при нынешнем круговращении и порождении, мы описали пастуха человеческого стада при круговращении противоположном и, таким образом, назвали вместо смертного – бога: это очень большая погрешность».

³⁴⁷ См. некоторые примеры описания душепопечения: ог. 2. 18: «Но все это [лечение тел] не так трудно, как наблюдать и лечить нравы, страсти, жизни и все то в нас, что предрасположено к злу. Кроме того, удалив все животное и жестокое, надо ввести и укрепить вместо этого благородное и близкое Богу, т.е. быть судьей в деле души и тела, чтоб худшее не управляло лучшим». 30: «души лечатся различными словами и делами, что подтверждается самими «больными»: одним помогает слово, других учит пример, одних нужно подгонять, других сдерживать уздой». 31: «Одним помогает похвала, другим обвинение, но и то, и другое лишь своевременно, а не вовремя и неразумно, напротив, навредит. Одних исправит утешение, других критика, причем сильно отличаются друг от друга публичное осуждение и личное внушение».

— через созерцательные практики и через таинства, причем роль священника в обоих не одинакова³⁴⁸.

Опишем в заключение этой главы ἄρχή священника, суммируя проведенный анализ ключевых категорий и вписывая их в более широкий контекст.

4.6.Итоги главы: ἄρχή священника

Описанная свт. Григорием категориальная сеть, как кажется, позволяет мыслить как клирика, который занимается исключительно тайносовершенством, «христианский жрец», так и человека без хиротонии, который является душепопечителем, реализующего θεραπεία и ἡγεμονία ψυχῶν вследствие его близости к Богу. Действительно, предшествующие и отчасти воспринятые Григорием³⁴⁹ неоплатонические контексты формируют вначале саму онтологию, в рамках которой «спасение» мыслится как восхождение души к Богу/Единому³⁵⁰, там же формируется и фигура философа как духовного руководителя. В этой же традиции развивается представление о теургии³⁵¹, которая затем сосуществует с философией, как кажется также без особой рефлексии относительно их связи³⁵².

³⁴⁸ Характерно, что в исследованиях концепции «обожение» в богословии свт. Григория роль священника либо не описывается вовсе, либо лишь намечается в общих чертах. Напр., Н. Рассел ограничивается лишь кратким упоминанием посреднического положения священника в таинствах (Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxf., 2004. P. 213–224), а Б. Маслов рассматривает эту тему исключительно в контексте сопоставления с античными философскими контекстами, игнорируя тайносовершение (Maslov B. The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of theōsis // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2012. № 52. P. 440–468).

³⁴⁹ Об иерархической онтологии свт. Григория на примере сравнения с философией Плотина и Оригена см.: Richard A. Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze. Paris, 2003. P. 313–440. Об использовании мистериальной лексики при описании таинств на примере Крещения (McGuckin J. Saint Gregory... P. 65–71).

³⁵⁰ Речь идет об онтологии и антропологии Плотина, см., напр.: Эннеады. V. 8. 1: «Мы уже говорили о том, что тот, кто способен мысленно вознестись в сверхчувственный мир и созерцать всю красоту Ума, тому может после этого открыться начало еще высшее – сам Отец Ума». Ср. capm. 1. 1. 8. 55–75: «Было время, когда высокое Слово Ума, следуя великому Уму Отца, водрузило несуществовавший дотолде мир... Тогда Слово рекло: “Пространное небо населяют... непорочные умы, добрые Ангелы... угодно Мне создать... род тварей средних между смертными и бессмертными, разумного человека, который был бы... новым Ангелом из персти, песнопевцем Моего могущества и Моего ума”... Так из персти и дыхания создан человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума».

³⁵¹ Ее определение см.: Iamblichus. De Mysteriis. 1. 11. У него же мы видим различие этих двух путей: De Mysteriis. 2. 11: «не мысль (ἔννοια) связывает теургов (θεουργούς) с богами: в таком случае что

В последующей свт. Григорию христианской традиции мы встретим это же «расхождение» двух путей, поскольку в ней существует представление о том, что исповедь, под которой понималось не только таинство отпущения грехов, но и наставление в духовной жизни, т.е. собственно власть над душой³⁵³, должны совершать люди чистой жизни, т.е. преимущественно монахи, пусть даже не имеющие священного сана³⁵⁴.

Для Григория, тем не менее, аксиомой мышления является фигура руководящего церковью и словом, и в таинствах пастыря, обладателя ἀρχή определенного рода. Чтобы описать его, Григорий вводит оппозицию двух типов ἀρχή: первый самозамкнут, т.е. имеет себя самого источником и направлен на свое благо (ἡγεμονία; ἀρχή ἀνεξέταστος, см. также аллюзию на «Государство» Платона в ог. 2. 9), второй — заключается в положении посредника между Богом и людьми. Бог является источником и «отчетной инстанцией» для священника (и именно в отношении Бога священство —

препятствовало бы людям, занимающимся теоретической философией (θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας), вступать в теургическое единение с богами? На самом же деле это не так. Теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только богами невыразимых символов (пер. — Л. Ю. Лукомского).

³⁵² Или эта связь требует отдельного исследования. У имп. Юлиана мы встречаем описание теургического и философского восхождений практически всегда в разных произведениях (теургическая тема в гимнах (ог. 4–5) и отчасти в «Фрагменте письма ко жрецу», философская — в текстах против киников (ог. 6–7). У Прокла мы видим, как они встраиваются в общую система, однако описываются, как кажется, также, как разные пути, связь между которыми не самоочевидна. См.: Proclus. Theologia platonica. 1. 113: συνάλλεται ταῖς πρωτοουργοῖς αἰτίαις, τὰ μὲν διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως.

³⁵³ Характерно, что и представление о посредничестве связывается уже в первую очередь с чистотой жизни, а не с рукоположением. См.: Симеон Новый Богослов. Послание об Исповеди. 7: «Взыщи, если хочешь, посредника и врача и доброго советника, чтобы, как добрый советник, он предложил тебе образы покаяния, соответствующие доброму совету, как врач же, дал бы тебе лекарства, подходящие для каждой раны, а как посредник, предстоя перед Богом лицом к лицу, молитвой и ходатайством перед Ним умилиствовал о тебе Божество». Ниже он говорит: 16. «Я знаю, чадо, что таковым дается власть вязать и решить от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа через Духа Святого — тем, которые по усыновлению суть сыновья и святые рабы Его. Я и сам был учеником такого отца, не имевшего рукоположения от людей, но вписавшего меня рукою Божией, то есть Духом, в ученичество» (пер. — еп. Илариона (Алфеева)).

³⁵⁴ Историко-богословское обоснование такому видению предложил несколько веков спустя тот же прп. Симеон. Там же. 11: «Что позволено нам исповедоваться монаху, не имеющему священства, найдешь это происходящим со всеми с тех пор, как одежда и обличье [монашеские] были дарованы от Бога наследию Его... Прежде же [монахов] одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они вместе с архиереями, смешались с прочим народом... оно было передано, как сказано, избранному народу Божию — я говорю о монахах; оно не было отнято от священников и архиереев, но они сами сделали себя чуждыми ему».

λειτουργία ὑπεύθυνος), при этом его действия направлены на благо людей. Они (люди) мыслятся чаще всего как единый, при этом составной субъект (народ, паства, «зверь, составленный из разных зверей»), который добровольно подчиняется священнику. Эти отношения описываются как власть – подчиненные. Таким образом, можно предложить словосочетание ἀρχή ὑπεύθυνος — подотчетная власть, как отражающее двунаправленность положения священника. Реализуется же ἀρχή по отношению к пастве в наставлении словом и в таинствах.

Два образа воздействия священника на паству представляют проблему при реконструкции мышления свт. Григория. Таинства, как было показано, соседствуют, но структурно не связаны с тем, что священник «руководит душами» (ἡγεμονία ψυχῶν — ог. 2. 78). Властная лексика и образность, помимо описания общего положения священника, относится по большей части к практикам душепопечения, а не к таинствам. Тем не менее именно о необходимости для людей таинств говорит свт. Григорий, когда он указывает на наличие иерархии (ἀρχή καὶ τάξις) в Церкви, как и во всем мироздании (см. § 3.2.2). Таким образом, и тайносовершение, и душепопечение дают основание для выстраивания властного образа священника, однако в разных плоскостях.

Вспомним, что категория посредничества (μεσιτεία) относится автором именно к тайносовершению. С получением возможности совершать таинства человек, по мысли Григория, занимает высшее, по сравнению с прочими, положение в иерархии, понимаемой не узко, в смысле церковных чинов, а как иерархический миропорядок, который задается близостью к Богу. Священник же, как мы видели, в совершении таинств неизбежно становится по меньшей мере в один ряд с ангелами (вспомним, что священник должен «стоять с ангелами и славословить с архангелами... и сослужить (συνιερεύσουσα) Христу» (ог. 2. 73)), отделяясь таким образом от «простых людей».

Реализация же власти священника в общине описывается именно в практиках душепопечения (и наставления). Можно было бы предположить, что соединение этих двух линий в едином ἀρχή священника, обусловлено близкими требованиями к «добродетельности» (ἀρετή) священника. Поскольку это положение подразумевает «объективную» близость к Богу, в идеале только те, кто и «субъективно», т.е. путем очищения ума, приблизился к Богу (πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειώσις, πλησιάζειν Θεῷ), должны ставиться на эту должность. И именно такое состояние и дает возможность для «суда в деле души и тела» (βραβεῦσαι ψυχῇ τε καὶ σώματι, ог. 2. 18) у других, т.е. фигура священника мыслится как наиболее подходящая для совмещения обеих функций.

Однако свт. Григорий видит недостаточным требование от священника лишь ритуальной чистоты³⁵⁵. В то время как в последующей истории священнического образа именно они играют главную роль; К. Хорнунг выделяет три главных координаты в этой истории: посредничество в Евхаристии, следующие отсюда требования к чистоте, и вытекающая отсюда сакрализация клира³⁵⁶.

Отражение интуиции свт. Григория, обеспечивавшей единство функций душепопечения и тайносовершения, мы видим в том, что можно назвать «политической метафорой» в описании священника. Как было показано (§ 2.9), в «Апологии» на уровне лексики, образности и аллюзий на священника активно переносятся полисные топосы власти. Основанием для этого служит не только выделенность посреднического положения, но и воспринятая Григорием историко-богословская концепция, согласно которой священники

³⁵⁵ См. ог. 2. 14: «Кроме того, даже если бы кто-то сохранил себя чистым от грехов, совсем или насколько это возможно, не знаю, было бы этого достаточно чтобы воспитывать в других добродетель...» и далее.

³⁵⁶ Hornung C. Monachus et sacerdos... P. 109–111

являются наследниками правителей Израиля в Церкви как Новом Израиле (см. § 2.4, 3.2.2)³⁵⁷.

Положение священника аналогичное руководителям Израиля — судьям, царям, полководцам и т.д. — описывается Григорием как ἄρχῆ над локальной Церковью. Это руководство, хотя и имеет явные политические коннотации, не мыслится прямо политическим, и потому не вступает в конфликт с гражданскими властями³⁵⁸. Принципиально, среди прочего, что эта духовная власть не дает никаких инструментов принуждения своих подчиненных. Именно в этом отношении мы говорим о «метафоричности» власти священника. Это именно способ описания нового типа социальных отношений, с одной стороны, весьма настойчивый в своих властных коннотациях, с другой — не отражающий в буквальном смысле реальных политических практик. Таким образом, поскольку пастырь локальной Церкви является организатором сакрально-социального пространства и, в некотором смысле, источником целостной христианской жизни в нем; на нем замкнуты и культ, и доктрина, и духовность.

В дальнейшем мы видим параллельное развитие отдельного института «профессионалов» в духовности — монашества, а также сосуществование разных концепций спасения / обожения, акценты в которых ставятся на 1) культово-символическом участии в иерархии *Corpus Areopagiticum*, 2) приверженности верной доктрине как залого спасения в христологических спорах; 3) разных формах духовного делания в том же монашестве. Все это обеспечило дальнейшее диалектическое развитие представлений о духовном лидерстве в христианской традиции.

³⁵⁷ Не говоря о развитии церковной организации в Константиновскую эпоху, укажем, что в раннехристианской письменности церковный лидер никогда не мыслился лишь «жрецом», что ярко показывает, например, анализ раннего этапа использования слова *ιερέυς/sacerdos*, см.: Stewart B. A. *Priests of My People...*

³⁵⁸ См. § 3.2.3.1. Это взаимоотношение духовных и гражданских властей требует дополнительного анализа.

Для свт. Григория же, который, если и не стоит в начале этого дискурса о лидерстве в Церкви, то является значимой его вехой, образ пастыря Церкви, руководящего душами, сосвященствующего Христу и занимающего в своей общине положение аналогичное Ему в Церкви (но не затмевающее Его), служил константой эkkлeзиологического мышления.

Из-за неизбежного зазора между должным — описанным положением священника — и сущим — оценкой христианином своей готовности к нему — возникает проблема этики становления священника: как кто-то в рамках христианской этики может *добровольно* принять это положение? Описанию этой этической проблемы и будет посвящена следующая глава.

5. ЭТИЧЕСКОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ «АПОЛОГИИ»

Or. 43. 6. А закон мученичества таков, чтобы как, щадя гонителей и немощных, не выходить на подвиг самовольно, так, вышедши, не отступить, потому что первое есть дерзость, а последнее – малодушие.

Анализ этического высказывания свт. Григория представляет собой существенную методологическую проблему. Именно этим, по-видимому, объясняется практически полное игнорирование этой стороны «Апологии» в исследовательской литературе, хотя именно этика, как было показано в первой главе, является центральной темой этого текста. Конечно, он не содержит прямого рассуждения о добродетелях и пороках³⁵⁹, этических рекомендаций в конкретных ситуациях³⁶⁰ и не предлагает общей этической теории, т.е. определенного общего принципа, который поможет принимать решения в конкретных ситуациях³⁶¹. Вообще, эксплицитное этическое содержание «Апологии» сводится к нескольким приведенным по случаю сентенциям, а также принципу, выведенного для себя героем текста в заключении (or. 2. 112–113). Этот пассаж действительно выражает этическую установку свт. Григория о становлении священника, причем не слишком сложную, так что в некотором смысле эту главу можно было бы закончить итоговой «формулой» «Апологии»:

Or. 2. 113. Выразусь еще яснее: против страха перед этой должностью (προστασίας) подаст быть может помощь закон благопокорности, потому что Бог по благодати Своей вознаграждает веру и делает совершенным руководителем (προστάτην τέλειον) того,

³⁵⁹ Как, например, трактаты Плутарха, свт. Василия и поэмы самого свт. Григория о добродетели вообще, о гневе, о богатстве и т.п.

³⁶⁰ См. напр: «Наставления супругам» того же Плутарха.

³⁶¹ Ср. с этиками Аристотеля или основными сочинениями стоиков.

кто на Него уповает и в Нем полагает все надежды. Но не знаю, кто будет помощником и какое слово внушит упование в случае непокорности.

Однако, во-первых, полноценное понимание этой интуиции возможно только при контекстуализации во всем заключительном пассаже, высказанном от первого лица, т.е. через описание эмоций героя текста, что требует осмысления того, как и на каком основании мы интерпретируем автобиографические фрагменты (см. нашу интерпретацию этого вопроса в первой главе). Во-вторых, представляется, что в данном случае подход как этому тексту как к басне с моралью, — где последние строки заключают в себе этическое содержание, а основная часть является к ним яркой иллюстрацией, — будет недостаточным. В «основной» части, а, точнее говоря, в сюжете этого текста может и должно быть выявлено этическое содержание.

В этом отношении данная глава продолжает первую, в которой было показано, что «Апология» является не текстом о себе, а текстом о священстве, написанным для того, чтобы представить в описании эмоций героя этику принятия сана, отличную от критикуемого в самой «Апологии». Таким образом, помимо критики клира и описания недостижимого идеала пастыря мы можем выделить еще один модус высказываний — заключающийся в описании пути героя текста — нормативный.

Таким образом, задачей этой главы является реконструкция взгляда свт. Григория на путь становления священника. Для этого мы опишем сочетание нормативного образа с тем этическим посылом, который направляет свт. Григорий читателю своего текста.

Выше (см. гл. 1) уже было сказано, что критические пассажи ог. 2. 8 и ог. 2. 48–50 показывают, против чего направлена апотрептическая часть апологии, кого свт. Григорий «разубеждает» в возможности быть

священником. В этих отрывках подчеркивается принципиально неверная мотивация вступающих в клир: они *хотят* стать священниками (ради денег, почета или власти).

Именно поэтому в «Апологии» мы встречаем множество риторических вопросов о возможности справиться с тем или иным элементом служения священника (напр., ог. 2. 46: «Кто способен к этому?» — о сложностях проповеди), на которые в рамках христианской этики никто не может ответить положительно в отношении себя самого. Также и положения подобные, напр., ог. 2. 73: священник должен «быть богом и творить богами (θεοποιήσοντα)», — могут быть отнесены только к другим, но не к себе³⁶². Эти фрагменты, занимающие большую часть текста, являются апотрептиком, как было показано в § 1.2.2, т.е. направлены на то, чтобы убедить читателя в невозможности *желать* стать священником.

Подчеркнем, что при этом критика строится на несоответствии не идеальному образу, а вполне выполнимым и нормативным требованиям. Т.е. свт. Григорий в критических пассажах никогда не проводит мысль о том, что критикуемые им лица недостойны священнослужения, потому что не «стали богами», «не вселили Христа в сердце Духом» или нечто иное в таком роде. В свою очередь и герой текста, принимающий в итоге свое служение, не утверждает этим фактом того, что он достиг описанного им самим идеала. Вместе с тем, он явно соответствует представленным нормативным требованиям, что очевидно в логике текста: он сам излагает их, причем в развернутом виде. Например, он не просто утверждает необходимость для священника уметь проповедовать, но и составляет прекрасный риторический текст, стилизованный под проповедь; не только утверждает необходимость

³⁶² Так устроены слова о свт. Афанасии (ог. 21), Киприане (ог. 24) и Василии (ог. 43). Эта логика описана в краткой статье Louth A. St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate / Vescovi e pastore in epoca Teodosiana. Vol. II. Rome, 1997. P. 281–285. Однако представляется, что *Апология* устроена сложнее.

знания тринитарного учения, но и предлагает свое концентрированное изложение его (ог. 2. 36–38) — т.е. знает его, и т.д.

В целом, как мы видели в главах 2–4, свт. Григорий основательно описывает место пастыря в мироздании на разных его уровнях: роль священника в Божественной икономии (ог. 2. 22–26), его статус в общине (ог. 2. 9–15), задачи (ог. 2. 17, 35) и верный образ действий по отношению к пастве и к отдельному человеку (ог. 2. 18–20, 28–32), круг необходимых ему знаний (ог. 2. 35–39) и т.д.³⁶³ Так, обстоятельное сравнение врачевания душ с медициной (ог. 2. 16–33) позволяет автору не только указать на высоту и сложность первого, но и создать сложный язык описания того, что мы сейчас называем душепопечением³⁶⁴, а также предложить конкретные ориентиры в пастырском служении (см. описание заботы (ἐπιμέλεια) и власти над душами (προστασία ψυχῶν) в ог. 2. 16–20, 28–33). Таким образом, апотрептическая часть «Апологии» служит не только разубеждению читателя, но и явно несет в себе положительное содержание.

Хорошей иллюстрацией здесь служит уже упомянутое описание принципов проповеди. Хотя в конце этого пассажа констатируется практически полная невозможность полноценного исполнения этой задачи³⁶⁵, этот отрывок в целом представляет собой описание системы необходимых священнику знаний и основных положений триадологии с краткой схемой возможных отклонений от ортодоксии, а также ряд практических советов, которые и сейчас вполне могут быть полезны пастырями (ог. 2. 35–46). Этим

³⁶³ Помимо нашей реконструкции эти взгляды, достаточно по-разному, описывались в литературе, наиболее подробными опытами здесь являются: Elm. Sons of Hellenism... 147–181., Beeley. Op. cit. P. 235–270. Обращение ко в чем-то противоположным друг другу взглядам этих исследователей позволяет синтезировать их, реконструировать основные элементы представлений свт. Григория.

³⁶⁴ Для этого свт. Григорий сплавляет собственно медицинские тексты, платоновскую традицию медицинской метафоры при описании действия философа и, возможно, развитую Оригеном традицию восприятия Христа как врача, см.: Elm. Sons of Hellenism... P. 167–171.

³⁶⁵ После пассажа ог. 2. 41–45, абзац 46 начинается с вопроса «И кто способен к этому?», после которой еще усугубляется тема сложности, а 47 абзац начинается словами: «Понимая это, лучше вручить вожжи правления другим, более опытным, чем быть самому неумелым возницей, разумнее слушать, чем самому болтать языком...»

фрагментом свт. Григорий и учит своего читателя, и внушает ему необходимый страх перед священством.

Также и критические пассажи позволяют реконструировать представления свт. Григория о нормативном образе священника, поскольку, как было сказано, критикуемые им клирики или кандидаты в клир не соответствуют вполне конкретным (пусть и не формализованным в современном смысле) требованиям, касающимся возраста, набора знаний, риторических навыков, знания Писания и умения его толковать — который мы разберем подробнее ниже.

Таким образом, для целостной реконструкции этического высказывания этого текста мы изложим нормативный образ священника, складывающийся в «Апологии» из совокупности прямых утверждений о должном, критических и «идеальных» пассажей.

Однако еще один элемент текста — автобиографический — оказывается принципиально важным источником представлений о «нормативном» устройении человека, который правильным образом вступает в клир. Описание эмоций и действий самого героя этого текста, как было сказано (§ 1.2), не только структурирует «Апологию», но и представляет собой путь принятия священства, предлагаемый как духовное упражнение читателю.

Поскольку для наиболее авторитетного исследования по этой теме — монографии С. Эльм — центральными являются представления о священнике как философе и его описание через категории «созерцание» / «практика», которые в «Апологии» вводятся именно в автобиографических фрагментах, мы обратимся *в первом параграфе* также к этой теме. *Во втором параграфе* главы рассмотрим «нормативный образ» и затем, *в третьем*, следующее отсюда этическое высказывание.

5.1. Философия, созерцание, практика

Значение категории «философия», обозначающей определенный тип жизни, и осмысления выбора священства в категориях деятельность/созерцание — центральных для античного мышления³⁶⁶ — в этом тексте, без сомнения, велико. Однако их интерпретация С. Эльм, заключающаяся в отождествлении образа священника в «Апологии» с платоническим образом философа, видится нам некоторым насилием над текстом свт. Григория, приведшим к его неверной интерпретации. Приведем две цитаты:

Григорий, избранный Богом посредник, очистил себя должным образом, живя истинной философской жизнью, чтобы вести других к божеству³⁶⁷.

Григорий, избранный божественным провидением как политический философ, рожденный в священной семье, был вооружен как гоппит (ог. 2. 82) для благородной борьбы с теми, кто искажает учение о Троице... и с императором Юлианом³⁶⁸.

Представляется, что именно методологически неоправданный подход приводит С. Эльм к ошибочному прочтению «Апологии». Исследовательница претендует на интерпретацию скрытых мотивов свт. Григория, стоящих за текстом, не анализирует текст, а ищет за ним «настоящего» свт. Григория:

[Григорий] настаивал на удалении и созерцании не для того, чтобы углубиться в себя и бежать от мира, «убежать отсюда туда» (Пл.

³⁶⁶ См.: Биркин М. Ю. Представления о деятельной и созерцательной жизни: от Платона к христианской патристике // Вестник РГГУ. Серия "История. Филология. Культурология. Востоковедение". 2016. №11 (20). С. 38–46.

³⁶⁷ Elm S. Sons of Hellenism... P. 263.

³⁶⁸ Ibid.

Теэтет, 176b)³⁶⁹, но чтобы распространить свою чистоту на мир с целью сделать его ближе к божеству и, таким образом, спасти его³⁷⁰.

Важно отметить, что С. Эльм при этом использует такие ключевые категории как философия, созерцание и практика, не соотносясь с их употреблением свт. Григорием и не проводя систематического анализа этого употребления. Это — элемент ее исследовательской терминологии, основывающийся на общем представлении о позднеантичном категориальном аппарате. Само по себе это не свидетельствует о неверной интерпретации, даже в том случае, если анализ покажет, что собственное использование этих категорий свт. Григорием отлично от С. Эльм. Теоретически, можно предположить, что тезис:

Григорий, следуя в значительной степени аристотелианскому идеалу *ergon* и *theoria* в философской жизни, полностью принял *ergon* — практику священнического служения³⁷¹.

— может быть верным, даже при том, что не соотносится с использованием терминологии практической / созерцательной жизни самого автора. Повторим, что С. Эльм здесь занимается не интерпретацией текста свт. Григория и не попыткой анализа его высказывания, но претепытается через текст описать самого свт. Григория, вскрыть его намерения и интенции (ср. все приведённые выше цитаты) — эвристичность и методологическая корректность такого подхода не самоочевидна.

В итоге, мы постараемся, не «споря о терминах», провести анализ использования указанных категорий свт. Григорием и на этом основании

³⁶⁹ Пер. Т. В. Васильевой. Цитата продолжается характерным: «Бегство — это посильное уподобление богу...»

³⁷⁰ Ibid. P. 215. "...insisted on retreat and contemplation not to turn inward, into himself, to flee the world, to "escape from here to there" (Pl. Tht. 176b), but to extend his purity to the world in order to bring it closer to the divine and hence to save it".

³⁷¹ Ibid. "Gregory, following a more Aristotelian ideal of *ergon* and of *theoria* philosophical life, fully embraced the *ergon*, the practice of the office of priesthood".

соотнести нашу реконструкцию этой концепции свт. Григория с реконструкцией С. Эльм.

Как представляется, итоговый тезис С. Эльм следующий:

Для свт. Григория священство — это служение политика-философа, заключающееся в реализации спасения многих (ойкумены³⁷²), подготовкой к которому является созерцательная жизнь³⁷³. Поэтому он после рукоположения «убежал», чтобы, преуспев в созерцательной жизни, вернуться к священству, и этим возвращением из уединения утверждает свою готовность к этому служению.

Эта интерпретация основана на анализе философского образа жизни в платонической традиции О'Миры (регулярно упоминаемого С. Эльм), который реконструирует общую схему становления правителем-философом следующим образом. Он отличает практику, созерцание и политику, делая их элементами одного пути. *Практика* — преуспевание в этических добродетелях в обществе, затем *созерцание* — удаление от общества (не обязательно физическое, может быть и удаление ума в самого себя), после чего возвращение и *политика* — руководство другими и их спасение³⁷⁴.

Под сомнение может быть поставлено как присутствие у свт. Григория этой общей схемы (не только на лексическом, но и на содержательном уровне), так и интерпретация саморепрезентации свт. Григория в этом тексте как продвижения по этой схеме.

5.1.1. Указанные категории во всем наследии свт. Григория

Свт. Григорий несколькими способами описывает взаимоотношения категорий «созерцание» и «практика» в своих текстах. Важно подчеркнуть, что эти категории описывают не конкретный образ жизни, но скорее

³⁷² См. Ibid. P. 481–483.

³⁷³ Помимо цитат выше см. p. 156.

³⁷⁴ O'Meara D. J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxf., 2003. P. 3–5.

являются общими понятиями, описывающими две центральные установки, лежащие в основании разных образов жизни, разделяемых таким образом на два типа: направленность на себя и направленность на других. Это ясно видно в ог. 14., где мы видим список добродетелей, очевидно делимых на две части: 1) странничество, братолюбие, человеколюбие, долготерпение и т.д.; 2) молитва и бдение, чистота и девственность, пустынножительство и безмолвие и т.д. (ог. 14. 3–4). После чего делается вывод:

Короче сказать, прекрасно созерцание, прекрасна и деятельность: первое потому, что... возводит ум наш к тому, что сродно с ним; другая потому, что... доказывает любовь свою делами. 5. Каждая из сих добродетелей есть особенный путь ко спасению... Ибо как различны роды жизни, так и обителей у Бога много... (ог. 14. 4–5)

Идея различных спасительных образов жизни является для нас принципиальной, поскольку так разделяются *внутренние установки* и *внешнее их проявление* (при единой мотивации — служения Богу). Здесь также примечательно посвященное этой же теме стихотворение «Блаженства разных образов жизни» (сarm. 1. 2. 17), где фигурирует и священство. В нем мы видим пары противопоставленных образов жизни, из которых оба пути являются спасительными:

Счастлив тот, кто проводит пустынную жизнь, кто не знает

Низкой заботы земной, тот, кто свой ум обожил.

Счастлив тот, кто, со многими видясь, лишь только немногих

Знает, и сердце свое Богу вручил одному.

5. Счастлив тот, кто Христа предпочел любому стяжанию,

Тот, кто несет высоко это стяжание — крест.

Счастлив тот, кто своими именьями чистыми правит,

Кто неимущим всегда Божью десницу подаст.

Счастлив, кто жизнью блаженной живет, кто брака не знает,

10. Кто чистоту Божества жизни плотской предпочел.

Счастлив тот, кто, слегка уступив условиям брака,

Полную меру несет чистой любви ко Христу.

Счастлив тот, кто, народами правя, приносит святые

Жертвы, кто к людям земным препровождает Христа.

15. Счастлив, тот, кто среди паствы рожден, но к лучшим причислен,

Кто для Христа лишь живет, верный питомец Его.

Счастлив тот, кто в паренье высоком очищенной мысли

Света небесного блеск может всегда созерцать.

Счастлив и тот, чья рука чтит Владыку в трудах неустанных,

20. Тот, кто в своем житии стал для людей образцом.

(Пер. Т.Л. Александровой)

Мы видим, что священство занимает явно «созерцательную» сторону в этих парах:

Пустынножитель — живущий в обществе

Нестяжатель — жертвующий милостыню богатый

Девственник — живущий в браке

Священник — мирянин

Молитвенник — труженик

При этом священник определяется как тот, кто «управляет народом» (λαοῦ φέρων κράτος), что показывает внутреннюю противоречивость этого служения: явно направленное на других, т.е. *практическое*, оно при этом находится в ряду *созерцательных*.

Это парадоксальное положение клирика уже отмечалось исследователями с помощью «active contemplation»³⁷⁵ или «mixed live» (в том числе той же С. Эльм)³⁷⁶, однако в ее интерпретации понимание свт. Григорием священства как смешанного образа жизни привело к тому, что он «был главным образом активным философом в аристотелевском смысле»³⁷⁷. Она же при этом справедливо подчеркивает, что исследователи рассматривали этот вопрос в смысле «сочетания монашества и священства»³⁷⁸. Действительно, в таком ракурсе рассматривают мысль свт. Григория и А. Стерк, и Ф. Готье, и Дж. Демакопулос, и К. Хорнунг.

Несмотря на эту устоявшуюся традицию, которая без сомнения фиксирует значимый процесс взаимовлияния при становлении обоих «институтов» в Поздней Античности, нам это видится упрощением и схематизацией мысли свт. Григория.

Конечно, у самого свт. Григория мы находим эксплицитно проговоренную идею соединения созерцания и практики, в ярком фрагменте из «De vita sua»³⁷⁹ (302–312):

Я примечал, что люди, которым нравится деятельная жизнь (πρακτικὸς βίος), полезны в обществе, но бесполезны себе, и их возмущают бедствия, 305. отчего мягкий нрав их приходит в волнение. Видел также, что живущие вне мира почему-то гораздо благоустроеннее и безмолвным умом взирают к Богу, но они полезны только себе, любовь их заключена в тесный круг, а жизнь, какую проводят, необычайна и сурова. 310. Поэтому вступил я на какой-то средний путь между отрешившимися и живущими в

³⁷⁵ Elm S. The diagnostic gaze... P. 101–103. Demacopoulos G. E. Five Models... P. 65.

³⁷⁶ Elm S. Sons of Hellenism... P. 431–432.

³⁷⁷ "...was a far more active philosopher in the Aristotelian sense". Ibid. 485.

³⁷⁸ Ibid. P. 215, 381.

³⁷⁹ Для простоты восприятия мы берем перевод ТСО, а не замечательный стихотворный перевод свящ. Андрея Зуевского.

обществе (μέσσην τιν' ἤλθον ἐρημικῶν καὶ μιάδων), заняв у одних собранность ума, а у других — старание быть полезным для общества.

Так через аристотелевскую срединную добродетель свт. Григорий выстраивает новый образ жизни созерцателя, находящегося в обществе, публичного интеллектуала. Принципиально, что он делает это путем описания не пути жизни, а *внутренних установок*. Мы сейчас не ставим целью контекстуализацию представления свт. Григория, хотя, конечно, весь античный дискурс о «созерцании» / «практике» посвящен в значительной степени вопросу об их сочетании и взаимосвязи³⁸⁰. Нам важно увидеть внутреннюю логику мысли свт. Григория.

Процитированный фрагмент взят из большого раздела «De vita sua», посвященного описанию того, как свт. Григорий выбирает дальнейший путь жизни после возвращения из Афин. Описываются его сомнения при выборе между двумя *созерцательными* путями: отшельничеством и интеллектуальной жизнью³⁸¹, с которыми соединяется желание быть полезным для общества, а также внешние обстоятельства — необходимость помогать престарелым родителям³⁸². Из этого появляется *внешний* образ жизни в миру, соединяющий две *внутренние установки*: сосредоточенность ума на Боге и польза другим.

Принципиально, что этот выбор описывается вообще *вне* разговора о священстве! Лишь *после* этого вводится оппозиция священства как

³⁸⁰ См. обзорную статью: Биркин М. Ю. Представления о деятельной и созерцательной жизни... Анализ того, как это происходило в западной литературе в применении к фигуре священника см. в статье того же автора: Биркин М. Ю. От гражданина к священнику: *vita activa et contemplativa* от Августина Блаженного до Исидора Севильского // Вестник древней истории. 2017. №1(77). С. 126-139.

³⁸¹ De vita sua. 292–298: «Приходили мне на мысль Илия Фесвитянин, великий Кармил, необычайная пища, достояние Предтечи – пустыня, нищетолюбивая жизнь сынов Иоанадавовых. С другой стороны, пересиливали любовь к Божественным книгам и свет Духа, почерпаемый при углублении в Божие Слово, а такое занятие – не дело пустыни и безмолвия».

³⁸² De vita sua. 311–312: «Присовокупилась и важнейшая причина – признательность к людям достопочтенным, разумею родивших меня, у которых был я в долгу».

практического образа жизни³⁸³ и монашества как созерцательного³⁸⁴. При этом последнее состоит «не в телесном местопребывании, но в обуздании нрава», т.е. монашество в данном случае обозначает не образ жизни, а внутреннюю установку. Священство при этом здесь фигурирует именно как внешний образ жизни, именно в таком качестве определяемый как практика³⁸⁵. Этот чин свт. Григорий описывает как внешнее по отношению к себе, как то, о чем он не думал, как о касающемся его самого³⁸⁶. После этого внезапное поставление в пресвитеры ведет героя текста к бегству в Понт и т.д.

Прежде чем вернуться к «Апологии», где мы видим весьма схожее описание тех же самых событий, зафиксируем, что категории «созерцание» и «практика» (а также «философия», о чем скажем ниже), или идея смешанной жизни в рассмотренных фрагментах о разных типах жизни не соотносятся напрямую со священством, но являются общими категориями, описывающими в основном внутренние отношения, из которых возможно выстраивание разных образов жизни. Вместе с тем, в одном из текстов священство оказывается явно в ряду созерцательных путей, а в последнем отрывке эксплицитно именуется практическим. Это происходит, как нам кажется, потому что в стихотворении «Блаженства разных образов жизни» автор обращается главным образом к внутренним установкам, стоящим за

³⁸³ De vita sua. 324–326: «Те, которые ведут жизнь деятельную и в удел от Бога получили честь посредством Божественных таинств руководить народ» (πρακτικῶς, ὅσοι λελόγησας' ἐκ θεοῦ τιμὴν τινα λαοῦς ἄγοντες ἐνθέοις τελέσμασιν).

³⁸⁴ De vita sua. 326–329: «Я по видимому принадлежу к обществу, больше имел привязанности к жизни монашеской, потому что она состоит не в телесном местопребывании, но в обуздании нрава».

πλείων δέ μ' εἶχε τῶν μοναστικῶν πόθος,
καίπερ δοκοῦντα συντετάχθαι πλείοσιν·
τρόπων γὰρ εἶναι τὴν μονήν, οὐ σωματῶν.

³⁸⁵ См. приведенное выше определение из De vita sua. 324–326: «Те, которые ведут жизнь деятельную и в удел от Бога получили честь посредством Божественных таинств руководить народ» (πρακτικῶς, ὅσοι λελόγησας' ἐκ θεοῦ τιμὴν τινα λαοῦς ἄγοντες ἐνθέοις τελέσμασιν) почти полностью совпадающее с цитированным выше определением из *carm.* 1. 2. 17. 13–14: «Счастливы тот, кто, народами правя, приносит святые Жертвы, кто к людям земным препровождает Христа».

³⁸⁶ De vita sua. 330–334: «Церковная же кафедра была для меня досточестна, но как стоял я вдали, то казалась она тем же, чем и солнечный свет бывает для слабых глаз. Скорее мог бы надеяться я всего иного, только не того, что, среди многих переворотов в жизни, получу ее сам».

этими путями, а в «De vita sua» противопоставляет внешнюю деятельность священника и внутреннюю установку монаха. Также следует отметить, что бегство свт. Григория в этом последнем тексте никак не связано с обсуждаемыми категориями и не встраивается в схему «практика – созерцание – политика».

Свт. Григорию присуще и более классическое использование (не противоречащее, впрочем, описанному выше) исследуемых категорий как взаимосвязанных: в таких фрагментах практика служит ступенью на путь к созерцанию, как это представлено в *слове* против имп. Юлиана³⁸⁷. То же самое мы видим в значимом тексте ог. 20. 12:

Восходи посредством дел (διὰ πολιτείας), чтобы через очищение приобретать чистое. Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и не преступай повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию (πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας). Трудись телом для души.

Этот отрывок важен еще и потому, что мы видим, что «полития» приравнивается свт. Григорием к практике и не служит абстрактным понятием для обозначения лидерской позиции священника. Кроме того, важен для нашего вопроса и весь этот текст. Если в «Апологии» от первого лица описано становление пресвитером, то тут мы видим абстрактное повествование о должном становлении «богословов». Мы видим при этом в двух этих текстах ряд общих пассажей³⁸⁸.

Традиция подписывает ог. 20 названием «О поставлении епископов и о догмате Святой Троицы», однако прямо о епископском сане речь нигде не

³⁸⁷ «Умозрение служит нам спутником к горнему, а деятельность – восхождением к умозрению, ибо невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро» Ог. 4. 113.

³⁸⁸ Ср.: Ог. 2. 7. – Ог. 20. 1., Ог. 2. 92–93. – Ог. 20. 2–3. И менее объемные параллели.

идет. Первое предложение текста указывает, что текст посвящен обсуждению «*τοὺς χειροτονητοὺς θεολόγους*». Достаточно очевидно по контексту, что прилагательное в данном случае указывает не на хиротонию как таинство священства, а является метафорически использованной полисной реалией, т.е. указывает на то, что они были избраны на эту должность людьми, что в данном контексте является элементом критики: богословы от людей, богословы по должности, а не от Бога. Вместе с тем это однозначно свидетельствует, что речь идет о клириках, чей функционал чуть ниже описан как «принимать на себя попечение о душах (*ψυχῆς ἐπιστάσιαν*) и заниматься богословием» (ог. 20. 1). Фраза явно аналогична цитированной выше фразе из «Апологии»: «принять на себя попечение о душах и посредничество между Богом и человеками» (ог. 2. 91). Поскольку триадологические пассажи также в значительной степени являются общими для этих двух текстов, замена тайносовершения на проповедь свидетельствует не о том, что эти тексты описывают поставление в разные чины, а о тематической направленности пассажей: именно проблемы догматической проповеди волновали свт. Григория при составлении ог. 20.

Также этот текст примечателен использованием категории «философия»: в формулировке «высшая философия (*ἀνωτάτω φιλοσοφία*)» ог. 20. 1) она используется как синонимичная или, по крайней мере, близкая к созерцательному образу жизни, поскольку свт. Григорий под этим понимает «быть лишь с самим собой» (*ἐμαυτῷ μόνῳ συγγενέσθαι*). Ниже, как условие для «попечения о душах» и богословствования, также представлены созерцательные практики (абзацем общим для ог. 20 и «Апологии»³⁸⁹), которые в целом называются «длительной философией», т.е. воспитанием

³⁸⁹ По ог. 20. 1: «Поэтому едва ли кто в состоянии преодолеть влекущее долу вещество, разве уже обучил себя долговременным любомудрием и постепенно отторгал от низкого и сопряженного с тьмой, что есть в душе благородного и световидного, или удостоился Божией милости, или, сверх того и другого, прилагал всевозможное старание вознести взор свой горе. А пока нет сил преодолеть вещественное, достаточно очистить слух и мысли; до тех пор небезопасно принимать на себя попечение о душах и вдаваться в богословствование».

себя длительной тренировкой в философском образе жизни» (ἐαυτὸν μακρᾷ φιλοσοφίᾳ παιδαγωγήσας, ог. 20. 1). Принципиально, что все это наставление относится именно к образу «богослова», т.е. того, кто излагает триадологию³⁹⁰.

Таким образом, суммируя словоупотребление этого текста, мы можем сказать, что категории практика/полития, созерцание и философия относятся в этом тексте не к священству, а к подготовке к нему, причем именно в аспекте учительства. Священство же понимается в нем как институционализированное положение, в «функционал» которого входит, среди прочего, научение паствы верному учению о Троице; это учение, соответственно, необходимо знать самому, что требует опытного богопознания, которое, в свою очередь, возможно через созерцательные практики, «подступом» (ἐπίβασις) к которым является деятельность, причем в том числе общественная (πολιτεία³⁹¹).

В целом же, мы видим, что свт. Григорий, хотя и по-разному использует рассмотренные категории, не определяет, за единственным исключением, с их помощью священство. Они оказываются актуальны, чаще всего, при описании становления человека; при описании внутренней мотивации выбора пути, а не самих образов жизни — эта дихотомия видится принципиально важной. Присутствующее же в текстах свт. Григория соотнесение священства с этими категориями показывает внутреннюю противоречивость этого положения: практический образ жизни соотносится с или, скорее, требует, парадоксальным образом, установки на созерцание.

³⁹⁰ Переход между частью с наставлением и догматической частью выглядит так: ог. 20. 5: «Поскольку определено мной в слове, каким должен быть богослов, то предложу краткое учение о Боге, уповая на помощь Самого Отца и Сына и Святого Духа...»

³⁹¹ Об этом же свидетельствует фраза «соблюдай заповеди» в ог. 20. 12 — заповеди как ВЗ, так и НЗ относятся в значительной своей части к отношениям между людьми.

5.1.2. Указанные категории в «Апологии»

Описав этот широкий контекст, вернемся непосредственно к «Апологии». Следует оговориться, что целью нижеследующего анализа не является попытка «защитить» святого от «обвинений» в том, что его тексты — «автоагиография» (С. Эльм), с помощью которой он стал «self-made holy man» (Н. Мак-Линн) (см. § 1). Выяснение мотивации, глубинных мыслей и внутренних переживаний свт. Григория представляется сомнительной целью научного исследования. Ниже мы представим анализ именно логики текста, исходя из видения, описанного в первой главе: «Апология» представляет собой не текст о себе, а текст о священстве. Представляется, что это вопрос не только разных интерпретаций, различия которых обусловлены исходными предпосылками исследователей, но и именно корректности прочтения текста.

Схема, примененная С. Эльм по отношению к «Апологии» (практика — бегство/созерцание — возвращение к политической философии), приводит исследовательницу к тому, что описание свт. Григорием бегства от священства понимается как способ обосновать свой авторитет, т.е. претензии на статус политического философа/священника. Таким образом, его возвращение к служению осмысливается С. Эльм как констатация своей готовности и соответствия описанному в тексте идеалу.

Как уже было сказано, исследовательница использует рассматриваемые категории как свой терминологический аппарат, не соотнося его с употреблением свт. Григория. Следовательно и различное использование этих категорий С. Эльм и Богословом не свидетельствует само по себе об ошибочности ее интерпретации. Однако из этого анализа следуют и содержательные моменты.

Без сомнения, свт. Григорий действительно говорит о лидерстве священника с использованием властной лексики, образности и метафоричности, что было показано и нами в § 2.4–7. Без сомнения, свт. Григорий делает это,

отталкиваясь от или, даже, находясь в русле платонической традиции, как было показано в § 2.1–2. Без сомнения, свт. Григорий настаивает на том, что положение священника — это положение носителя ἀρχή (гл. 4).

Более того, невозможно отрицать, что категории «философия» и «созерцание» играют в «Апологии» значимую роль при описании становления священника, а описание бегства от властного положения соотносится с традицией платонической мысли (восходящей своими интуициями к тому же «Государству»). Таким образом, в некотором смысле священство можно именовать «политической деятельностью философа», соотнося мысль свт. Григория с позднеантичным интеллектуальным контекстом.

Однако следует отметить, что такое словоупотребление должно иметь ряд ограничений. Если, например, у имп. Юлиана, сравнение с мыслью которого проводит С. Эльм, речь идет о действительном управлении государством, то у свт. Григория вся полисная, политическая, властная лексика используется метафорически (см. § 2.9 и § 4.6), в том смысле, что он описывает с их помощью социальную реальность, существенно отличающуюся от имперской / полисной организации. Иерархическое устройство локальной Церкви, даже описываемое с помощью элементов полисных топосов, остается качественно иным, чем любое другое социальное учреждение Поздней Античности.

Эта терминология отражает, как представляется, ту мысль, что как священство, так и теократия имп. Юлиана являются частными понятиями общего родового — политическая философия. Такое понимание возможно на уровне исследовательской терминологии, однако у свт. Григория оно, как мы показали выше (§ 2.2, 2.7, 2.9 и 4 глава) было несколько иным, и следование его логике кажется более разумным. Для него священство есть частный случай ἀρχή, описание которого строится путем соединения элементов других типов ἀρχή, и именно сюда включаются философские импликации из

платоновского дискурса о власти (наряду с другими элементами полисной реальности, ветхозаветными и новозаветными служениями, медициной, риторикой и т.д., и т.д.).

Этим подходом объясняется и тоpos любви к философской жизни как оправдание отказа от служения в «Апологии». Ключевым здесь является фрагмент *or.* 2. 6–7, который интересным образом интерпретируется С. Эльм.

5.1.2.1. Стремление к философии в *or.* 2. 6–7

Исследовательница включает этот фрагмент в повествование о «становлении» свт. Григория, который, по ее мнению, демонстрирует с его помощью свое совершенство в истинной философской жизни. В споре с имп. Юлианом свт. Григорий отстаивал права христиан на словесность именно потому, что «*logoi*, под руководством истинного философа, будут править *oikoumenē*»³⁹². «[В Афинах Григорий и Василий] начали свой путь к истинной философской жизни. Теперь он [Григорий] еще более очистил себя за длительный период удаления»³⁹³. После этого в качестве свидетельства о том, что никто лучше «не понимал смысл истинной философской жизни, чем Григорий»³⁹⁴, вводится следующий яркий пассаж:

Мне казалось, что всего лучше, замкнув как бы чувства (Οὐδὲν γὰρ ἐδόκει μοι τοιοῦτον οἷον μύσαντα τὰς αἰσθήσεις... у Эльм: Nothing has seemed as important to me as to close off all senses...), отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собой и с Богом, жить превыше видимого и носить в себе Божественные образы, всегда чистые и не смешанные с земными и обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно делаться

³⁹² «The *Logos* had created *logoi*, and it was to the *Logos* that *logoi*, under the leadership of the true philosopher, would guide the *oikoumenē*». Elm S. *Sons of Hellenism...* P. 162.

³⁹³ Ibid. p. 163.

³⁹⁴ Ibid.

истинно чистым зеркалом Бога и Божественного, приобретать ко свету свет — к менее ясному лучезарнейший. (ог. 2. 7).

С. Эльм резюмирует: «Григорий, теперь истинный философ..., знал, что только немногие полностью поймут его слова и их истинное значение»³⁹⁵, заключающееся по мнению исследовательницы в том, что автор этим пассажем говорит о своей готовности к священству/политической философии.

Здесь, как и во всем своем исследовании, С. Эльм объясняет бегство только этим пассажем, помещая его к тому же в совершенно отличное от исходного окружение. Вспомним, для начала, что эта причина бегства является *одной из* четырех, причем именно четвертая эксплицитно называется автором самой важной, и занимает основную часть текста. Следует, во-первых, рассмотреть сам этот отрывок в целостности, во-вторых, определить его роль в общей логике.

Формально верный английский перевод при рассмотрении в контексте оказывается вводящим в заблуждение, поскольку в повествовании С. Эльм он указывает на этот образ жизни, как на тот, который *уже ведет* свт. Григорий. В исходном же контексте, как мы понимаем, речь идет именно о своего рода «мечте»; обратимся к предшествующему этой цитате фрагменту:

Затем, я вспомнил о любви к молчанию и уединению, которая всегда владела мной, как, думаю, никаким другим ритором. В большой опасности я принес Богу обет вести такую жизнь и, даже, как бы стоя на пороге, (*ἐν προθύροις*) приступил к ней, и от этого еще больше стал к ней стремиться (*πλείονά μοι τὸν πόθον ἐξαφθῆναι διὰ τῆς πεύρας*). Вот почему я не выдержал принуждения, когда меня отрывали от как бы священного убежища (*ἄσυλον*) такой

³⁹⁵ Ibid.: «Gregory, by now a true philosopher (though perfection was a continuing process), knew that only a select few would fully comprehend his words and their true meaning...»

жизни и ввергали в случившиеся нестроения. Мне казалось, что всего лучше, замкнув как бы чувства... жить вне видимого мира и носить в себе чистые отражения Бога...

И после процитированных выше (нео)платонических образов (на которых останавливается С. Эльм) следует:

уже здесь собирать надеждами плоды будущей жизни и соучаствовать в служении ангелов, еще при жизни оставлять земное и возноситься Духом горе. (ог. 2. 6–7)

Свт. Григорий предлагает очень ясный образ: описанный идеальный образ жизни (см. последнюю цитату) — здание, перед входом в которое (ἐν προθύροις) «стоит» свт. Григорий. Прикоснувшись к этой жизни, он «еще больше стал к ней стремиться».

5.1.2.2. «Философия» в «Апологии»

Это поддерживается и другими обращениями к категории «философия» в «Апологии». В основной части текста — описании четвертой причины, названной нами апотрептиком (§ 1.2.2) — оно встречается в весьма характерных риторических ситуациях: после красивого описания богопознания (несколько кратких цитат: «Кто, еще обложенный земным мраком и тяжестью плоти, сможет целым умом созерцать целый Ум» ог. 2. 74. «Он — во всем и вне всего. Он — всякая красота и выше всякой красоты. Он — просвещает ум и ускользает от скорости и высоты ума, удаляясь всегда настолько, насколько и постигается» ог. 2. 76) свт. Григорий пишет:

Ог. 2. 77: ...вот каким должен быть невестоводитель душ и руководитель пира [т.е. священник]. Я же боюсь, чтобы меня не связали по рукам и ногам и не выбросили из чертога за то, что *одетый не в брачную одежду*³⁹⁶...

³⁹⁶ Мф 22. 12–13.

Т.е. как и все другие элементы апотрептика, функция созерцательного идеала в «Апологии» — объяснение страха героя текста перед принятием сана. Заметим, что далее в том же отрывке свт. Григорий говорит *самую* смелую фразу о себе:

«...[я] учился умерять гнев, обуздывать язык, уцеломудривать око, укрощать чрево, попираť земную славу, и в этом (скажу в безумии³⁹⁷, однако пусть будет сказано) стал я не хуже, может быть, многих.

Не говоря сейчас о риторической форме, отметим, что утверждение своего (относительного) преуспеваия относится не к мистическому опыту, а именно к аскетическим упражнениям.

Следует соотнести еще два кратких, но принципиально значимых фрагмента, где говорится о философии. В критическом пассаже ог. 2. 48–51 свт. Григорий иронично говорит о тех, кто «философствует до пояса» (μῆχρη τῆς ζώνης φιλοσοφῆσωμεν, ог. 2. 49), т.е. носит плащ философа, но не ведет истинный философский образ жизни. Это противопоставление внешнего и внутреннего видится нам принципиальным. Чтобы оценить значение второго фрагмента, следует обратиться к его месту в структуре текста, резюмировав тем самым наш анализ.

После констатации того, что правильно из подчиненных начальниками делать тех, кто τὰ θεῖα φιλοσοφοῦσιν (ог. 2. 5 — фраза, которая может пониматься в смысле как дискурсивных практик, так и образа жизни), в «Апологии» перечисляются причины бегства, одной из которых (ог. 2. 6–7) является любовь и стремление (а не достижение!) к философскому образу жизни. Реакцию на это мы видим и в заключительном фрагменте «Апологии».

³⁹⁷ Ср.: 2 Кор 11. 23.

Принципиально, что объяснение возвращения героя текста к служению практически никак, на первый взгляд, не соотносится с причинами бегства. Если убежал свт. Григорий из-за 1) неожиданности, 2) нежелания вступать в порочный клир, 3) боязни лишиться философского образа жизни и 4) страха перед высотой сана, то возвращается он из-за 1) любви к общине, 2) долга перед родителями, 3) осмысления призвания на служение пророка Ионы.

Здесь прослеживается определенная логика. Возвращение героя текста к служению не означает того, что он перестал считать клир порочным, решил не жить философской жизнью и счел себя достойным сана; он приходит к такой внутренней установке, которая делает необходимым и при этом возможным принять священный сан при сохранении всех описанных выше страхов.

Личные переживания и порочность церковного клира не позволяют свт. Григорию лишить Церковь Назианза необходимого ей клирика. Стремление к философскому образу жизни оказывается менее важным, чем принятие истинного философского решения: герой текста не просто «отказывается от философии» ради своих престарелых родителей, но «в том и являет» ее, «чтобы не казаться философом» (ог. 2. 103). Т.е. принятие священства — практического *образа жизни* — является отказом от созерцания как образа жизни, при сохранении *внутренней установки* на созерцательную жизнь, и внутренне философским поступком, поскольку философия для свт. Григория — это, в первую очередь, принятие страдания³⁹⁸, т.е. выбор наиболее неприятного из двух вариантов.

³⁹⁸ Для пояснения этого приведем несколько характерных примеров именовании свт. Григорием философских образов жизни: название сарм. 1. 2. 35 — «На любомудрую нищету» (Εἰς πεινίαν φιλόσοφον); в ер. 34 встречаем выражение «философская болезнь» (Νόσος φιλόσοφος), примером философа служит прав. Иов («Ἰὼβ ἐμφίλοσοφὸν τοῖς πάθεσι» ог. 14. 14); наконец, выбор мученичества называется им «философским», ог. 4. 88: «Когда же Марк узнал, что многих за него влекут и гонят, а многие по лютости гонителей подвергаются опасности жизни, — не захотел для своей безопасности равнодушно смотреть на бедствие других. Поэтому он предпринимает другое намерение, самое лучшее и философское : возвращается из бегства, добровольно выдает себя народу...»

Суммируем нашу позицию по результатам проделанного анализа: 1) рассмотрение пути героя «Апологии» как восхождения по трем образам жизни: практическому — созерцательному — политическому, может иметь место лишь с существенными оговорками; 2) различие образа жизни и внутренней установки является принципиальным для корректной интерпретации категорий «философия», «созерцание», «практика»; 3) герой «Апологии» представлен как тот, кто стремится к философскому образу жизни, а не преуспел в ней; 4) это стремление является одной из причин, но принципиально не главной причиной бегства³⁹⁹; 5) последовательное противопоставление стремления к философии стремлению к вступлению в клир⁴⁰⁰ лишает, как представляется, интерпретацию бегства свт. Григория, как скрытого утверждения своей готовности к священнослужению, достаточных текстуальных оснований; 4) герой «Апологии» приступал к философии и имеет в ней начальный опыт, почему он и *поступает философски*, т.е. принимает то, что неприятно ему (даже не-философский образ жизни), но в отношении чего у него есть долг перед другими.

Переходя к обобщениям, можно сказать, что священство следует считать парадоксальным положением в том отношении, что оно, являясь практическим *образом жизни*, требует созерцательной *внутренней установки*.

5.2. Критерии готовности к принятию священства

Как было сказано, мы предлагаем интерпретировать автобиографические элементы «Апологии» как тот путь, который автор текста предлагает своему читателю в качестве «духовного упражнения».

³⁹⁹ Оба ключевых фрагмента — ог. 2. 6–7 и 102–103 — расположены в тексте перед существенно большими по объему и эксплицитно называемыми автором первостепенными причинами бегства и возвращения соответственно.

⁴⁰⁰ Помимо приведенных цитат см: «вести же философскую жизнь лучше, нежели принять на себя власть и управление душами...» (ог. 2. 78).

Таким образом, он является как бы стержнем «нормативного» образа священника, предложенного свт. Григорием в этом тексте. Вместе с тем мы понимаем, что остальные элементы текста — «критические» и «идеальные» пассажи о положении и задачах священника органично согласованы с этим образом и значимо дополняют его. Задачей этого параграфа является выявление и систематизация этого «нормативного» содержания. Проще говоря, мы постараемся на основании не рассмотренных еще фрагментов о себе, критики недостойных клириков и идеального образа, призванного «испугать» читателя и убедить его не становиться священником («апотрептик») — понять, каким же должен быть священник по мнению свт. Григория.

Как кажется, Богослов предлагает более сложный ответ на этот вопрос, чем «идеальным во всех отношениях». С нашей точки зрения, он предлагает вполне конкретные критерии / требования к собирающимся вступить в клир (хотя и не формализованные в современном институциональном смысле («канонический возраст», диплом о духовном образовании и т.п.)), а также описание «функций» священнического служения.

Можно выделить три основных критерия: возраст, образование, опытность — которые, не являясь формальными, дают тем не менее возможность оценивать готовность человека к священству.

Возраст

Свт. Григорий не называет, условно, канонического возраста и не выставляет какой-либо возраст формальным критерием готовности. Скорее, этот «параметр» оказывается сопутствующим двум другим, которые мы опишем ниже. Тем не менее, тема возраста рукополагаемых интересным образом раскрывается в двух фрагментах, которые ярко дополняют друг друга.

В первом, иронично ругая тех, кто стремится быть учителем, еще ничего не зная, упоминает «очень похвальный закон» у «евреев в древности», который разрешал читать некоторые книги Писания только после достижения двадцати пяти лет, «потому что только с этого возраста люди могут оторваться от внешнего и подняться к духу от буквы» (ог. 2. 48). Он жалуется, что у христиан «нет никакой границы между тем, чтобы учиться и учить... не предписано кому лучше одно, кому другое, нет никаких правил о необходимых умениях» (Ἡμῖν δὲ οὐδεὶς ὄρος τοῦ παιδεύειν καὶ τοῦ παιδεύεσθαι... οὐδὲ τισὶ μὲν ἐκεῖνο, τισὶ δὲ τοῦτο ἐπιτρεπτόν· οὐδέ τις κανὼν τῶν ἕξεων) (ог. 2. 49). Дальнейшее его сатирическое представление тех, кто считает себя достаточно образованными и духовными, чтобы принять сан, смешивается с иронией над возрастом таких людей: «прежде чем отстричь первые волосы и отложить детское бормотание... (πρὶν ἀποθέσθαι σχεδὸν τὴν πρώτην τρίχα καὶ τὸ τὰ παιδικὰ ψελλίζεσθαι)», «Самуил освящен с пеленок!» и прочее (ог. 2. 49).

Во втором же отрывке свт. Григорий как бы отвечает тем, кто говорит, что описанный им идеал потребует очень долгой подготовки: «Что долгая задержка и что глубокая старость? Ведь седина с мудростью лучше необразованной молодости, рассудительная неторопливость — неосмотрительной поспешности...» (ог. 2. 72). Однако и тут он не выставляет конкретный возрастной критерий, но доводит эту логику до констатации фактической невозможности подготовить священника: «Кто после этого скорость предпочтет надежности и пользе? За один день лепят глиняные фигурки, но кто так же может быть творцом (ὁ πλάττων) такого защитника истины, который будет стоять с ангелами и славословить с архангелами, приносить жертвы на вышнем алтаре (τὸ ἄνω θυσιαστήριον) и сослужить (συνιερεύσοντα) Христу...» (ог. 2. 73). В такой перспективе встает вопрос не о том, в 25 или 30 лет, условно говоря, возможна хиротония, а о том, возможна

ли она вообще! Достаточно очевидно, что ответ на этот риторический вопрос «кто может быть “творцом” священника?» — Бог.

Тот факт, что тема возраста постоянно сопрягается с остальным повествованием, показывает, что, по мнению свт. Григория, обладание требуемым объемом знаний и опытностью в юношеском возрасте невозможно. Также значимым мотивом является самоуверенность молодых, над которой иронизирует автор — мотив, вероятно, весьма для него значимый, поскольку именно критике уверенности в своей готовности к вступлению в клир посвящена, в значительной степени «Апология». С другой стороны, понятно, что «седина» сама по себе не является достаточной, по его мнению. Более того, перевод разговора о готовности к священству в «идеальный» регистр, практически лишает вопрос о возрасте значения.

Знания

Ниже мы рассмотрим исключительно набор требуемых знаний, к чему, конечно, «образование» (παίδευσις) не сводится. Эта тема вводится главным образом при описании сложностей проповеди. Свт. Григорий говорит о необходимости иметь представление о значимой части всего знания. Его представления о структуре знания были описаны выше (§ 3.1.1), здесь она кратко воспроизводится почти в полноте, поскольку священник должен знать:

наши догматы о мирах или мире, о материи, душе, уме, об умных сущностях, благих и падших, о Промысле... 36. И еще о первом нашем сотворении и последнем обновлении, об образах и истине, о Заветах и двух пришествиях Христа, о воплощении, страстях и смерти, затем о Воскресении, страшных и славных конце мира, Суде и воздаянии. Также должно правильно понимать и главные догматы о начальственной и блаженной Троице...

Таким образом, мы видим, что здесь поэтапно описаны философия, икономия и теология (в терминологии самого свт. Григория). Помимо этого, естественно, ключевую роль играет знание Писания.

Во-первых, в качестве минимального уровня свт. Григорий называет: «знать хотя бы названия святых книг, особенности и действующих лиц Нового и Ветхого Заветов» (πρὶν τῶν ἱερῶν βίβλων γινῶναι καὶ τὰ ὀνόματα, πρὶν Καινῆς καὶ Παλαιᾶς χαρακτῆρα γνωρίσαι καὶ τοὺς προστάτας) (ог. 2. 49). Там же он критикует тех, для кого «ничто буква и все надо понимать духовно (πνευματικῶς), и весь этот пустой вздор и бессмыслица». Речь, конечно, не идет об отрицании иных смыслов Писания, помимо буквального, о чем говорит хотя бы использование Писания в самой «Апологии». Свт. Григорий ниже говорит о том, *как* надо знать Писание, приведем этот яркий отрывок:

Ог. 2. 96: У кого не воспаляют сердца чистые, огнем искушенные словеса Божии, когда открываются ему Писания; кто не написал их *трижды на широте сердца*⁴⁰¹, чтобы иметь ум *Христов*⁴⁰²; кто не входил в сокровенные от многих, невидимые и темные *сокровищницы*⁴⁰³, чтобы видеть их богатство и прийти в состояние обогащать других, духовная духовными сразсуждающе⁴⁰⁴; 97. кто не видел еще как должно красоту Господню и не посещал храм Его, лучше же сказать, кто сам не сделался храмом Бога Живого, живым жилищем Христовым в Духе; кто не познал сродства и различия между образами и действительностью, не отступил от первых и не приложился к последней, чтобы, избежав *ветхой буквы*, *служить в обновлении духа*⁴⁰⁵ и перейти совершенно к благодати от закона, исполненного духовно в измождении тела... (99) — тот

⁴⁰¹ Притч 22. 21.

⁴⁰² 1 Кор 2. 16.

⁴⁰³ Ис 45. 3.

⁴⁰⁴ 1 Кор 2. 13.

⁴⁰⁵ Рим 7. 6.

неужели охотно и с радостью примет, чтобы поставили его во главу полноты Христовой?

Речь идет не просто о типологическом толковании («средство и различие между образами и действительностью» τύπων καὶ ἀληθείας συγγένειαν καὶ διάκρισιν), но об интериоризации Писания, о выстраивании духовной жизни на основании определенного отношения к нему и определенных практик его чтения. Анализ и контекстуализация этих представлений выходит за рамки нашего исследования, нам достаточно лишь указать на то, что *minimum minimum* является знание названий книг и действующих лиц Писания, а идеалом, к которому должен стремиться тот, кто хочет вступить в клир, является описанная выше жизнь по Писанию.

Рядом с этим отрывком «Апологии» описывается и другой необходимый элемент образования будущего клирика, который должен «опытно и умозрительно исследовать все наименования и силы Христовы» (Τίς μήπω διὰ πασῶν ὀδεύσας τῶν τοῦ Χριστοῦ προσηγοριῶν καὶ δυνάμεων, καὶ ἔργῳ καὶ θεωρίᾳ — ог. 2. 98). Здесь важно отметить, что мы понимаем условность разделения дискурсивного знания и опыта, предложенную для выявления критериев готовности человека к вступлению в клир. С одной стороны, сам свт. Григорий предлагает краткое описание имен Христа в другом тексте (ог. 30. 20–21), которое имеет именно дискурсивное полемическое значение. С другой стороны, достаточно очевидно, что «опытное и созерцательное» исследование этих имен, приводящее, как свт. Григорий пишет ниже, к «общению со Словом» (κοινωνήσας τῷ Λόγῳ) — представляет собой духовное упражнение, а не увеличение знаемой читателем информации о Христе.

Опыт

Если для проповеди необходимы знания, то для душепопечения необходима духовная опытность, т.е. необходимо преуспеть на том пути, по

которому надо вести других. Однако описать этот аспект не как идеальный, где чтобы «творить богами», надо «быть богом»⁴⁰⁶, и выделить какие-то критерии готовности не так-то просто. Как представляется, эти критерии надо искать в фигуре героя текста: описанные идеалы духовной жизни (см. многочисленные приведенные выше цитаты) убеждают его в несоответствии высоте этого служения, однако он, как было показано выше (§ 5.1.2), стремится к созерцательной жизни, уже прикоснулся к ней и даже в ней «стал может быть не хуже многих» (ог. 2. 77) и «еще больше стал к ней стремиться» (ог. 2. 7).

Таким образом, как представляется, свт. Григорий создает образ того, кто по опыту знает о разных аскетических практиках и их цели — созерцании (и поэтому дает несколько ярких пассажей с их описанием), в которых существенную роль играет погружение в Писание и приближение ко Христу, через «исследование» Его имен, и кто, вместе с тем, адекватно осознает свое продвижение по этому пути.

Категория опыта имеет еще одно важное преломление в связи с душепопечением. После пространного описания общих принципов «лечения душ» свт. Григорий утверждает, что на словах нельзя ни понять, ни описать их в полноте (Ἄ πάντα μὲν διελέσθαι λόγῳ, καὶ συνιδεῖν ἐπὶ τὸ ἀκριβέστατον, ὥστε καὶ κεφαλαίῳ τὴν θεραπείαν περιλαβεῖν ἀμήχανον) и что постичь это искусство можно только из опыта и практики (ἐπὶ δὲ τῆς **πειράς** αὐτῆς καὶ τῶν **πραγμάτων** τῆς θεραπευτῆς λόγῳ καὶ ἀνδρὶ καταφαίνεται) (ог. 2. 33). Это очень интересное свидетельство о «пастырском опыте» требует отдельного рассмотрения в совокупности с текстами свт. Григория о других пастырях; здесь же нам важно, что он фиксирует наличие опыта, который нельзя получить до самой деятельности.

⁴⁰⁶ Ср.: «Надо сначала очиститься, потом очищать, стать мудрым и этим умудрять, приблизиться к Богу и приводить других, освятиться и освящать» (ог. 2. 71) и подобные фрагменты.

Тем не менее, до этого пассажа свт. Григорий показывает, что́ может быть своего рода подготовкой к этой стороне душепопечения. Он пишет: «какое нам нужно знание (ὅσης δεῖν τῆς ἐπιστήμης), чтобы хорошо лечить других» (ог. 2. 28), переходя к тому, что «не одни и те же мысли и желания у женщин и мужчин, у старых и молодых, у бедных и богатых, у счастливых и расстроенных, у больных и здоровых, у начальников и подчиненных, у образованных и необразованных, у трусливых и смелых, у несдержанных и спокойных, удачливых и неудачливых» (ог. 2. 28).

Как в медицине есть предварительное знание, однако, чтобы стать хорошим врачом необходим и опыт, так и «в нашей [духовной] медицине», до опыта пастырской работы возможно знание людей, то, что мы сейчас, вероятно, назовем жизненным опытом. Сюда же относится требование священнику быть «многосторонним» (παντοδαπὸν καὶ ποικίλον, ог. 2. 44), чтобы быть способным общаться с разными людьми.

Еще одно краткое замечание свт. Григория о себе представляется очень значимым с точки зрения критериев готовности к вступлению в клир. Он пишет, говоря не о принятии священства (!), а о том, что он приступил к созерцательной жизни: «я отдал все Принявшему и Спасшему меня: богатство, известность, здоровье и сам дар слова, из которых я извлек лишь ту пользу, что презрел их, и **нашлось у меня, чему предпочесть Христа**» (ог. 2. 77). После этого, он пишет, что стал в «философии» «не хуже многих», после чего сразу переходит к тому, что лучше жить такой жизнью, чем «принять на себя предстательство и руководство душами» (δέξασθαι ψυχῶν ἡγεμονίαν καὶ προστασίαν, ог. 2. 78). Отсюда выстраивается достаточно ясный образ того, кто в итоге стал священником: *имея жизненное положение и образование, он, отказываясь от них, устремляется к Богу и меняет образ жизни, не желая при этом, естественным образом руководить другими.*

Также следует указать на то, что причинами возвращения к служению свт. Григорий называет ответственность перед родителями и общиной (ор. 2. 102–103). Роль социальных связей в античном полисе и христианской общине в этих реалиях требует отдельного исследования, однако, очевидно, что это является сущностной составляющей интенции текста, а не риторическим «реверансом»⁴⁰⁷.

Все эти предварительные священству элементы — социальные связи, образование, духовный опыт — пусть они и не соответствуют описываемому идеалу, необходимому для попечения о душах паствы, становятся фундаментом будущего служения и поставляются на службу Слову. Соответственно, этот фундамент может считаться «необходимым, но недостаточным» для вступления в клир.

Описав кратко задачи священнического служения и критерии готовности к нему, попробуем реконструировать, что же является для этого «достаточным».

5.2. Этика «двух страхов»

Анализ этического высказывания свт. Григория в «Апологии» представлен в уже упоминавшихся текстах Б. Маслова⁴⁰⁸ и С. Эльм⁴⁰⁹. Поскольку наиболее обстоятельно эта тема развита в тексте первого, обратимся к нему. Б. Маслов рассматривает текст свт. Григория через концепцию «двойной этики», которую эксплицитно выразил Евсевий Кесарийский в своем произведении «*Demonstratio Evangelica*» (Далее — DE. Русский перевод интересующего нас фрагмента см. в Приложении 2).

⁴⁰⁷ Это становится понятным при сравнении роли социальных связей в «Апологии» и «О священстве» свт. Иоанна Златоуста. См.: Hofer A. The Reordering of Relationships in John Chrysostom's «*De sacerdotio*» // *Augustinianum*. 2011. Vol. 51. № 2. P. 451–471.

⁴⁰⁸ Maslov B. *Oikeiōsis*... P. 326.

⁴⁰⁹ Elm S. *Sons of Hellenism*... P. 167.

Евсевий говорит о двух образах жизни (τῆ Χριστοῦ ἐκκλησία δύο βίωων νενομοθετήσθαι τρόπους, DE. 1. 8. 1) — «сверхъестественном» (ὑπερφυῆ) и обычном («более человеческом» ἀνθρωπινώτερος). Первый — это безбрачные, нестяжательные священники (ἀποτελοῦσιν ἱερουργίαν), живущие созерцательной жизнью; второй — миряне, которые могут заниматься любой деятельностью (торговля, военная служба, общественные должности и т.д.), «такие люди специально выделяют время на обучение благочестию и дни для слушания божественных писаний» (DE. 1. 8. 3). Такое устройство приводит к тому, что «все люди... имеют свою долю в пришествии спасения и пользуются учением Благовестия» (DE. 1. 8. 4).

Б. Маслов анализирует тексты свт. Григория в рамках этой призмы как высказывание о «двойной этике», т.е. о том, что посредническое положение священника обуславливает иные, более высокие требования к этике священника, чем к мирянам. Не обращаясь к деталям, отметим, что эта общая схема, без сомнения, разделяется свт. Григорием. Мы видим это как в «Апологии» (см., напр., § 3.2.3 «Богоустановленность клира»), так и в других его текстах: о святителях Киприане (ог. 24), Афанасии (ог. 21) и Василии (ог. 43) и др.

В «Апологии» эта тема отличия требований к мирянам и священникам развита достаточно подробно, процитируем: священник «должен не только “смыть” плохие образы с души, но и начертать лучшие, чтобы превосходить больше своей добродетелью, чем достоинством сана. Он должен... считать не достигнутое преимуществом, но упущенное ущербом... Мы не должны гордиться тем, что мы выделяемся из большинства, но стыдиться, что мы не во всем достойны, измерять себя заповедью, а не сравнивать с окружением...» (ог. 2. 14), «если для обычного человека грех — делать порочное... то для начальника и предстоятеля — не быть достойнейшим» (ог. 2. 15).

Вместе с тем, мы не можем не обратить внимания на то, что этот и схожие пассажи являются частью «апотрептика», идеального образа, призванного убедить читателя в невозможности принятия сана. В предлагаемой нами оптике (глава 1) из этого следует, что идея «двойной этики» не является окончательным этическим содержанием «Апологии». Этим мы не хотим сказать, что свт. Григорий «на самом деле» не считает священный сан чем-то возвышенным, или что это «просто риторика», ни в коем случае. Ниже будет представлена попытка сформулировать, какую именно проблему решает свт. Григорий и каким образом.

Эта проблема не возникает в текстах о других, или в текстах, где свт. Григорий просто рассуждает о становлении священника (напр., ог. 20); ее постановка возможна только от первого лица. Именно потому, что свт. Григорий *действительно* очень высоко ставит пастырское служение, он и пытается разработать ответ на вопрос «как я могу стать священником, считая себя этого недостойным?» Про другого он может высказать суждение, достоин он этого или нет: причем достойными признаются, фактически, святые люди. Однако, оставаясь в рамках христианской этики, сказать такое про себя невозможно. Именно поэтому, как было сказано (§ 1. 4), он пишет текст от первого лица, в котором представляет описание состояний того, кто принимает сан, имея при этом адекватное о нем представление. Среди этих эмоций определяющей остается одна — страх, однако он реализуется в двух направлениях: страх перед служением священства и страх перед Богом⁴¹⁰.

Таким образом, приведенная во введении этой главы этическая максима (ог. 2. 113):

против страха быть начальником подаст, может быть, помощь закон благопокорности, потому что Бог... делает совершенным начальником того, кто на Него уповает... Но не знаю, кто будет

⁴¹⁰ Ог. 2. 112: «я долго боролся с мыслями, придумывая, как поступить, и находясь между двумя страхами, из которых один принуждал меня оставаться внизу, а другой – идти вверх...»

помощником и какое слово внушит упование в случае непокорности.

— должна приводить едва ли не к катарсису, снимая напряжение всего предыдущего текста.

С самого начала свт. Григорий заявляет «Апологию» как текст «о моем страхе»⁴¹¹, после чего герой текста описывает свое представление о Церкви (ог. 2. 3–4, § 3.2.3), смятение из-за рукоположения (ог. 2. 6), говорит о своем стремлении к созерцательной жизни (ог. 2. 6–7, § 5.1.2.1), фиксирует главную опасность Церкви — недостойный клир (ог. 2. 8, § 1.2.1 и 1.4) и разворачивает обстоятельное описание высоты и сложности служения пастыря (ог. 2. 9–102), проанализированное нами с разных сторон в предыдущих главах. Все это приводит к своеобразной кульминации: после длинного описания необходимой духовной и аскетической высоты (91–99), где мы встречаем возвращение к теме страха⁴¹², свт. Григорий заключает: «пусть другой, рассуждал я, кто многоопытен в мореходстве и торговле, плывет за куплей...» (ог. 2. 100), т.е. констатирует отказ от служения. Вместе с тем, читая этот текст, мы понимаем, что он написан тем, кто все-таки вернулся к служению. И действительно, свт. Григорий после этих 100 параграфов вдруг переходит к тому, что убедило его вернуться. Названные первые причины не могут не вызывать недоумения: любовь к пастве и родителям, названные в коротком абзаце кажутся явно недостаточными. В первом параграфе этой главы мы предложили анализ скрытого соответствия «неглавных» причин бегства и «неглавных» причин возвращения (§ 5.1 и особенно 5.1.2.2). Дополним его.

Возвращение героя текста к священническому служению не означает того, что он перестал считать клир порочным, решил не жить философской жизнью и перестал бояться сана. Сильнее этого оказались любовь к

⁴¹¹ Ог. 2. 2: «А чтобы мое слово шло последовательно, я расскажу о том, что было раньше – о моем страхе».

⁴¹² Ог. 2. 92: «И чем же приведен я в такой страх?»

родителям и общине, а также понимание, что ситуация требует от него философского поступка в выборе нефилософского образа жизни, которого он желал. Однако главным аргументом был новый страх, оказавшийся сильнее предыдущего страха.

Обратим внимание, что описание этого хода мысли вводится через размышление о Писании (ог. 2. 104):

В-третьих же (вот самая важная причина моего возвращения! сказав о ней, умолчу уже о прочих), я вспомнил о временах давних и, встретив одно древнее сказание, извлек из него наставление для себя в настоящем обстоятельстве.

Далее следует пересказ-размышление об истории пророка Ионы со ссылкой на неизвестное нам ее толкование (ог. 2. 106–109). Принципиальным в ней оказывается, естественно, то, что Иона пытался отказаться от возложенного на него служения, и ничего хорошего из этого не вышло. Важно отметить, что обращение к Писанию также не является здесь лишь иллюстративным; это именно способ мыслить, способ принятия решений⁴¹³. Эти размышления о поставлении в должность ветхозаветных пророков действительно приводят в конфликт два стремления: отказаться и принять священническое служение, так что герой текста «долго боролся с мыслями, придумывая, как поступить, и находясь между двумя страхами, из которых один принуждал меня оставаться внизу, а другой — идти вверх» (ог. 2. 112).

Принципиально, что соотношение этих стремлений не является равновесием, в том смысле, что одно нивелирует, успокаивает или дополняет другое. Это положение можно назвать «равновесием» в том смысле, что оно

⁴¹³ Это подтверждается и ниже, ог. 2. 114: «А я обращаюсь опять к истории... и нахожу, что из тех, кого благодать избирала когда-либо в звание начальника или пророка, одни с готовностью следовали избранию, а другие медлили принимать дар... Аарон изъявил готовность, а Моисей прекословил. С готовностью повиновался Исаия, а Иеремия страшился...»

достигается столкновением двух близких по силе эмоций, из которых в итоге одна оказывается сильнее, но не отменяет первую.

Несмотря на то, что у свт. Григория (и в церковной письменности в это время) еще отсутствует разработанная сакраментология, и свт. Григорий явно выделяют в «Апологии» (да и в других текстах) лишь Крещение и Евхаристию из ряда других христианских священнодействий, однако рукоположение однозначно воспринимается им как действие Св. Духа, а не, скажем, поставление на должность общиной (см. § 3.2)⁴¹⁴. Таким образом, свт. Григорий, хотя и мыслит священство в одном ряду с правителями Израиля, не говорит о своей призванности Богом в том же смысле, в каком были призваны пророки, — через богоявление; вместе с тем, ответственность и сложность его положения, которые он принимает на себя, описываются им как равные (или по крайней мере аналогичные) ветхозаветным пророкам, правителям, судьям и пр. Соответственно, совершение хиротонии явно рассматривается им как прямое проявление воли Бога (этот тезис не проговаривается прямо, насколько мы можем судить, именно из-за его «страшности», однако именно он оказывается главным «аргументом»).

Вот почему в итоге героя текста «победил и увлек страх оказаться непокорным», он боится услышать: «Как вы отвергли Меня и не захотели быть вождями и начальниками народа Моего, так и Я отвергнусь вас и не буду вашим царем» (ор. 2. 113).

Это положение между «двумя страхами» выливается в этическую максиму, выраженную по-аристотелевски через принцип золотой середины: «я соблюдаю середину между слишком дерзновенными и между слишком боязливыми; я боязливее тех, которые хватаются за всякое начальство, и дерзновеннее тех, которые всякого убегают» (ор. 2. 113). Интересно увидеть

⁴¹⁴ См. *слова* на рукоположение в епископы: ор. 10. 1: «я – узник о Христе, связанный не железными веригами, но неразрешимыми узами Духа» (τοῖς ἀλύτοις δεσμοῖς τοῦ Πνεύματος); ор. 10. 4: «Дух Святой, поставивший нас на это служение» (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἔθετο ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην), см. также ор. 9. 1.

этот же принцип не только в трактате, но и в письмах свт. Григория. Только что рукоположенному в пресвитеры Василию Великому он пишет:

...оба мы принужденно возведены в степень пресвитерства, хотя и не домогались этого.... Но хотя, может быть, и лучше было бы, если б не случилось с нами этого, или не знаю, что и сказать, пока не уразумею домостроительства Духа, однако же, поскольку уже случилось, как мне по крайней мере кажется, надобно терпеть, особенно приняв во внимание время, которое у нас развязало языки многим еретикам, надобно терпеть и не посрамить как надежду возложивших на нас свое упование, так и собственную жизнь свою⁴¹⁵.

Примечательным здесь будет и одно из писем к Сакердоту⁴¹⁶. Этот «сопресвитер» свт. Григория был смотрителем богадельни; после лишения его этой должности свт. Григорий постарался ему помочь в том, чтобы ее вернуть, а когда это не удалось, написал Сакердоту в утешение следующее:

Питали мы нищих, упражнялись в братолюбии, услаждались псалмопениями, пока сие было возможно. А если отнята на это возможность, посвятим себя другому роду любомудрия. Благодать не скудна. Изберем уединение, жизнь созерцательную, станем очищать ум божественными видениями; а это, может быть, еще выше, нежели исчисленное прежде.

Это позволяет и несколько в другом ракурсе увидеть предыдущий «апотрептик». Приведем два схожих фрагмента, завершающих длинные пассажи о сложности аскетической и созерцательной жизни:

Но пока не побеждена мной, по возможности, плоть, пока не очищен ум, пока далеко не превосхожу других близостью к Богу –

⁴¹⁵ Ер. 8 (PG) / (11 TCO).

⁴¹⁶ Ер. 215 (PG) / 203 (TCO).

небезопасным признаю принять на себя попечение о душах и посредничество между Богом и людьми, что составляет также долг иерея (ог. 2. 91).

...кто не стал, может быть, никаким еще почетным членом тела Христового — тот неужели **охотно и с радостью** примет, чтобы поставили его во главу полноты Христовой? По крайней мере я не даю на сие приговора и совета. Напротив того, вижу здесь причины к самому сильному страху, и самую крайнюю опасность для сознающего, и важность преуспевания, и пагубные следствия согрешения в этом деле (ог. 2. 99).

Понимая теперь общую интенцию текста, мы видим, что эти фрагменты должны не столько (или не только) «испугать» человека, чтобы тот не становился священником, сколько сделать так, чтобы, принимая сан, он делал это неохотно, без радости и понимая опасность происходящего.

5.4. Предварительные выводы

«Апология» свт. Григория Богослова состоит, главным образом, из описания размышлений и эмоций героя текста после принятия сана, критики клира, идеального образа пастыря и разных рекомендаций священникам. С нашей точки зрения, этос священника, выраженный в этом тексте, не сводится ни к одному из элементов, но оказывается сочетанием их всех. Попробуем кратко сформулировать этическое высказывание свт. Григория:

Представления свт. Григория о священстве (описанное нами главным образом в главах 3 и 4) делают необходимым утверждение, что тот, кто хочет стать священником, — не понимает сути этого служения и делает это ради ложных целей (авторитет, положение, деньги). А тот, кто ее понимает, — будет не хотеть рукоположения (и даже сопротивляться ему). Понимая, однако, что Церкви нужны достойные священники, свт. Григорий создает не просто образ идеального пастыря, который бы «отпугнул» недостойных, но

скорее «карту» становления священником, формирует дискурс о становлении священника.

Как представляется, свт. Григорий таким образом показывает, как стать достойным священником тому, кто при этом не «стал богом». Священником, как мы реконструировали, может становиться тот, кто, во-первых, соответствует нормативным критериям (возраст, образование, определенная аскетическая и жизненная опытность), во-вторых, стремится к философской жизни и поэтому не хочет принимать практический образ жизни. И, в-третьих, при этом имеет адекватное представление о служении священника и потому понимает, что недостойн его. Соответственно, такой человек не будет стремиться к священству, и, вероятно, станет активно сопротивляться, так что приведение его к хиротонии — *задача других*. При этом именно страх непослушания Богу, оказывается сильнее страха перед саном и нежелания терять прежний образ жизни.

Мы видим, что вопрос о становлении священника ставится в «Апологии» отличным от современных рассуждений образом о «призвании к священству», которые посвящены устройению человека *до* хиротонии, в то время как свт. Григорий описывает устройство священника *после нее*. Тем не менее, сложно предположить, что этот текст адресован исключительно клиру, если вспомнить иронию над юношами, которые «прежде чем отстричь первые волосы и отложить детское бормотание», «лишь затвердят две или три цитаты», «уже считают себя образцом добродетели», назначают «сами себя небесными (*χειροτονοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐρανόους*) и хотят, чтобы их называли “равви”» (ор. 2. 49, см. весь пассаж ор. 2. 48–50 и § 5.2.2).

Субъективное стремление к священству до хиротонии («призванность» к нему) — то, с чем в некотором смысле борется автор «Апологии», причем в двух направлениях: во-первых, через ощущение недостойности, во-вторых, через констатацию того, что священником должен становиться человек созерцательного устройства, который, естественно, будет избегать

пастырского служения, как того пути жизни, который лишит его возможности жить желаемым им образом.

Хиротония присутствует в «Апологии» как объективный факт, данность, — вынесем за скобками тот факт, что в других автобиографических текстах, она описывается как акт «тирании», поскольку в самой «Апологии» этот мотив отсутствует. Этим свт. Григорий ставит перед сложным вызовом каждого, кто думает о вступлении в клир, и вместе с тем показывает путь тому, кто в него вступил: философский поступок по принятию должного и нежелаемого тобой, оказывается важнее философского образа жизни; страх перед высотой пастырского служения, сохраняясь, оказывается слабее страха неповиновения Богу и надежды на то, что «Бог по благи Своей вознаграждает веру и делает совершенным начальником того, кто уповает на Него» (ор. 2. 113).

Эти соображения, как и представления о положении и задачах священника (4 глава), а также критериях готовности к служению (§ 5.2) могут выглядеть самоочевидными и потому неинтересными для нас, живущих в восточно-христианской традиции, в значительной степени сформированной текстами свт. Григория. В самом деле, недостойнство перед священством, высота и опасность пастырского служения, посредническое положение священника и подобные этим топоры встречаются нам постоянно. Тем не менее, текст свт. Григория в свое время был, без сомнения, «новостью». Рассмотрим несколько близких «Апологии» прецедентов, чтобы «удивиться» тексту свт. Григория.

5.5. Контекстуализация

Основательное сравнение «Апологии» с другими текстами о священстве и контекстуализация ее в христианской и еще шире — позднеантичной литературе требует отдельных исследований по разным направлениям:

лексики, топосов, богословских аспектов, этического содержания и т.п. Ниже мы представим лишь общий набросок к этим исследованиям, причем на самом очевидном материале и лишь в двух направлениях: топоса бегства от власти и темы недостойнства.

5.5.1 Топос бегства от священства в христианской письменности IV в.⁴¹⁷

Идея о том, что нужно уклоняться от принятия власти, глубоко укоренена в платонической философии и восходит к «Государству» Платона:

где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом⁴¹⁸.

Там же описывается мотивация философа отказываться от власти:

хорошие люди потому и не соглашаются управлять – ни за деньги, ни ради почета: они не хотят прозываться ни наемниками, открыто получая вознаграждение за управление, ни ворами, тайно пользуясь его выгодами; в свою очередь и почет их не привлекает – ведь они не честолюбивы. Чтобы они согласились управлять, надо обязать их к этому и применять наказания. Вот, пожалуй, причина, почему считается постыдным добровольно домогаться власти, не дожидаясь необходимости. А самое великое наказание – это быть под властью человека худшего, чем ты, когда сам ты не

⁴¹⁷ Бегство епископов от власти в эту эпоху описано в монографии Barry J. *Bishops in flight: exile and displacement in Late Antiquity*. Oakland: UCP, 2019. К сожалению, хотя свт. Григорию в книге посвящен довольно обстоятельный раздел, автор концентрируется главным образом на поздних текстах свт. Григория. Помимо этого, следует указать, что исследователь следует подходу С.Эльм и Н.Мак-Нилла, который нам представляется несколько односторонним.

⁴¹⁸ Платон. *Государство*. 520d.

согласился управлять. Мне кажется, именно из опасения такого наказания порядочные люди и управляют...⁴¹⁹

Вместе с тем, в конце Мифа о пещере, как некоторый вывод из него, мы видим и иную мотивацию:

не удивляйся, что пришедшие ко всему этому [поднявшиеся в мир умопостигаемого] не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь⁴²⁰.

Не обращаясь сейчас к развитию этих интуиций в последующей философской традиции, отметим, что они явно имели свое влияние и на вопрос о принятии церковных должностей. Мы предполагаем, что и фактические прецеденты, и их фиксация стали следствием осмысления священства через философские топосы.

Приведем один из самых ярких примеров бегства от священства, зафиксированный в тексте, во всех отношениях близком Богослову. Описывая жизнь свт. Григория Чудотворца, свт. Григорий Нисский приводит там крайне занимательную историю о его хиротонии. Прочитируем соответствующий фрагмент целиком:

Когда же Федим [епископ Амасийский]... употреблял все старание, завладевши великим Григорием, дать ему начальствование в церкви, чтоб он такую добрую жизнь не проводил праздно и бесполезно; то он, узнав о намерении святителя, задумал скрыться, переходя из одной пустыни в другую. Славный оный Федим испытывал все средства, употреблял все искусство и старание, но не мог привести к священству сего мужа, принимавшего все предосторожности, чтобы не быть как-нибудь взятым рукою святителя; и тот и другой

⁴¹⁹ Там же, 347b–c.

⁴²⁰ Там же, 517c.

препирались в своих усилиях, один желая поймать, другой избежать преследующего, ибо один знал, что принесет Богу священный дар, а другой **боялся, чтобы присоединенные к жизни заботы священства, как некоторое бремя, не послужили ему препятствием в любомудрии.** После сего Федим, объятый некоторым божественным порывом к предположенной цели, ни сколько не обращая внимания на расстояние, отделявшее его от Григория, (ибо он находился от него на расстоянии трех дней пути), но возрев к Богу и сказавши, что Бог в час сей равно видит и его самого и того, вместо руки налагает на Григория слово, посвятив его Богу, хотя он не присутствовал телом, назначает ему оный город, который до того времени был одержим идольским заблуждением...

Таким образом принужденный взять на себя иго сие, по совершении над ним после сего всех узаконенных (священнодействий), испросив у назначившего ему священство малое время для уразумения в точности таинства (веры)...

Помимо потрясающей «дистанционной» хиротонии (хотя Нисский епископ специально подчеркивает, что после этого все необходимое было затем совершено) после длительного преследования, нас не может не заинтересовать мотивация бегства от священства: боязнь лишиться философского образа жизни.

Тот же топос нежелания вступать в клир и экстравагантных действий для того, чтобы поставить кандидата в сан, встречается в ряде житий святых епископов этого периода⁴²¹ и требует отдельного исследования.

⁴²¹ См., напр.: Сульпиций Север. Жизнь Мартина. 9. 1–2: «Примерно в это же время Мартина стали упрашивать стать епископом туронской общины, но поскольку очень нелегко было извлечь его из монастыря, некий Рустиций, один из жителей [Тура], пав ему в ноги, все же добился, под предлогом болезни своей жены, чтобы тот вышел [за пределы обители]. 2. Там Мартин [был буквально схвачен] специально для

У свт. Григория мы видим отчасти тот же мотив, в котором есть, однако, одно принципиальное отличие. Действительно, стремление вести философский образ жизни и страх потерять его — значимый элемент мысли свт. Григория, и в этом, добавим, соглашаясь с С. Эльм, он сопоставим и может быть даже близок своему современнику — имп. Юлиану. Однако главной причиной бегства от священства в «Апологии» и, соответственно, центральной ее интуицией является именно ощущение недостойности и страха перед саном. Этот мотив, немислимый в «чистом» платоническом дискурсе, является сущностной составляющей христианского представления о положении пастыря Церкви, впервые обстоятельно эксплицирован именно свт. Григорием.

Зададимся, однако, вопросом, всегда ли и всеми этот мотив подчеркивался и подчеркивался одинаково?

5.5.2 Обязательно ли священнику чувствовать свое достоинство?

Как было сказано, свт. Григорий предлагает определенную схему проживания священником своего достоинства, которая (схема) является стержнем для всей «Апологии». Возможен ли текст о священстве без этого мотива? Мы не можем не вспомнить здесь о двух «западных» текстах о священстве — «Об обязанностях» свт. Амвросия Медиоланского и «Правило пастырское» свт. Григория Великого.

Первый из них написан в совершенно иной философской и жанровой традиции, чем текст свт. Григория, что проявляется и в отношении к теме достоинства: как Цицерон, текст которого берет за образец свт. Амвросий, пишет о качествах *vir bonus*, так и свт. Амвросий пишет о добродетелях священника, не говоря об их недостижимости, высоте и т.п. Как и свт. Григорий, свт. Амвросий основательно включает священника в реалии

этого пришедшей толпой горожан и словно под стражей доставлен в город» (пер. А. И. Донеченко). Следует также упомянуть избрание в епископы свт. Амвросия Медиоланского.

позднеантичного христианизированного мира, обходясь без мотивов нежелания и, тем более, боязни власти.

В «Правиле пастырском» (далее — ПП), несмотря на то, что оно открывается цитатой из «Апологии» (что, впрочем, не свидетельствует о знакомстве папы Римского с полным текстом Богослова), этот мотив также раскрывается совершенно иным образом, чем у свт. Григория, что видно из самого этого фрагмента (ПП 1.1.1):

Как же безрассудно поступают те, которые дерзают принимать на себя пастырское служение, нисколько не подготовившись к этому служению, между тем как управление душами человеческими есть искусство из искусств! А кто не знает, что душевные болезни сокровеннее и опаснее болезней телесных? И однако же часто случается видеть, что вовсе незнакомые с духовными правилами не страшатся выдавать себя за врачей душ, тогда как не знающие силы и действия трав и мазей не смеют выдавать себя за врачей телесных

И здесь, и далее по всему (весьма значительному) тексту, речь идет о том, как именно подготовиться к этому служению. Свт. Григорий Великий также критикует недостойных и предупреждает их об опасности, но у него отсутствует мотив тотальной недостойности высоты служения. Напротив, его текст призывает каждого «приступающего к пастырскому служению, а тем более принимающего на себя начальственное в нем управление» «рассмотреть беспристрастно... нет ли» в нем «каких-либо предосудительных недостатков и даже пороков» (ПП 1. 9. 1). Таким образом, тема недостойности, явно присутствующая в тексте, имеет в нем иную, менее значительную роль.

Таким образом, несмотря на обилие схожих мотивов и образов, которые было бы крайне интересно внимательно сопоставить друг с другом (особенно темы нежелания служения из-за желания созерцательной жизни, и избегания

из-за ощущения недостойности в ПП 1. 5–7), тема недостойности играет в двух текстах на уровне авторских стратегий существенно различную роль. Конечно, свт. Григорий Великий выставляет высокие требования к пастырям, и чтение его текста должно очень многих убедить в том, что они еще не готовы к этому служению. Однако цель этого текста именно дать кандидатам в священники представление об их будущем служении, а не трансформировать их этос и самоощущение.

При этом речь не идет о констатации разницы между подходами восточных и западных авторов, которую можно в какой-то степени объяснить тем, что они опираются на разные литературные и философские традиции. В восточной традиции мы также видим иные способы говорения о священстве. Вспомним о таких описаниях священнического служения как элементы трактата «О церковной иерархии» из *Corpus Areopagiticum*, находящиеся в некотором смысле в том же горизонте (нео)платонической традиции, что и свт. Григорий, хотя и развивающих иные ее интуиции. Описание роли священника в таинствах, а также поставления в священники в сложном дискурсе восхождения к Богу через символы, как представляется, несовместимо с вопросом о *личном* недостойности. Среди прочего, это обусловлено, по-видимому, сведением священнического служения исключительно к литургическим функциям. Отсутствие душепопечения делает практически незначимым вопрос о личности пастыря, поскольку речь идет таинствах и объективном положении священника в мировой иерархии, ведущих мирян к Богу. Речь в тексте идет о недостойности исключительно в вопросах сохранения культовой чистоты, постановка вопроса о ее недостаточности, что мы видели у свт. Григория (см.: ог. 2. 14–15, § 5.3), кажется в этом дискурсе невозможной.

Нечто структурно схожее мы наблюдаем в типологическом описании священнического служения в толкованиях на книгу Левит. Помимо Оригена здесь следует вспомнить свт. Кирилла Александрийского, причем не только

его собственно экзегетический труд об этой книге, но и его трактат «О поклонении и служении в Духе и истине». Большое и сложное произведение о божественной икономии и Церкви содержит несколько глав (11–13), посвященных клиру, в которых через типологическое осмысление реалий ветхозаветного священства создается обстоятельное описание этоса и задач священников Новозаветной Церкви. Здесь мы также видим описание исключительно их литургических функций и соответственные им требования к нравственной чистоте.

Таким образом, не все тексты о священстве содержат мотив недостойности, а если содержат, то вводят его в разной модальности. Тем не менее, присущая «Апологии» и «Шести словам о священстве» идея тотального недостойности или, точнее, неизбежного ощущения недостойности при размышлении о священстве в личном отношении, «от первого лица», представляется значительнейшим элементом представлений о священстве православного Предания.

Приведенные общие соображения не претендуют на хоть какую-то окончательность и, повторимся, лишь намечают возможные дальнейшие линии исследования; однако, надеемся, они показывают своеобразие мысли свт. Григория Богослова, иногда скрывающееся за «Шестью словами о священстве» свт. Иоанна, поскольку их (иногда преувеличенное) согласие, и концентрация лишь на этих двух текстах создают впечатление наличия в Предании абсолютно единого, монолитного и неизменного взгляда на священство. Исследование различий во всех указанных текстах (в том числе «Апологии» и «Шести словах») на уровне лексики, жанра, авторской стратегии, основных топосов и богословских интуиций, как представляется, является наиболее продуктивным путем исследования церковного осмысления священства, который позволит выявить и его неизменные константы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Наше исследование, направленное, на реконструкцию представлений свт. Григория о священстве, заключенных, или скорее воплощенных в «Апологии», было построено как анализ разных уровней этого текста. Подведем итоги.

Главной проблемой, решение которой предлагает свт. Григорий в своей «Апологии», является вопрос о том, кому следует становиться священником, поскольку, как он пишет «в равной степени плохо и беспорядочно, когда все стремятся или все отказываются править» (ог. 2. 5). Чтобы понять, какую золотую середину свт. Григорий предлагает между этими крайностями, нам потребовалось проанализировать 1) как устроен этот текст; 2) каков заключенный в нем образ священника; 3) как в нем описывается путь становления священника.

При рассмотрении устройства текста мы обратились к жанровому своеобразие «Апологии». На основании того, как свт. Григорий сочетает жанровые формы и того, как они функционировали в риторике того периода, мы предложили реконструкцию авторской стратегии при создании этого текста.

Основное размышление о природе и функциях священства в «Апологии» подано как совещательная речь, которую предлагает герой текста; эта речь направлена на разубеждение в возможности стать священником, что позволяет отнести ее к апотрептику в терминологии Аристотеля. Размышление обрамлено автобиографическим повествованием, поданным как апология — речь, защищающая свои поступки. Фиктивная судебная речь позволяла вводить свои идеи из наиболее выгодной риторической позиции; учитывая прецеденты Платона и Исократы, можно утверждать, что свт. Григорий этим жанром указывал и на программное значение этого текста. Вместе с тем, апология совершается в форме описания

своих эмоций, т.е. оказывается в некотором смысле биографическим текстом, который, как показывает на примере Плутарха С. С. Аверинцев, был способом этического высказывания, однако не в форме теоретического трактата, а через воплощение определенного этоса в описываемом герое.

В свете концепции «духовных упражнений» П. Адо целью этой речи является не информирование читателя, а предложение ему такого упражнения. Т.е. читатель проживает вслед за героем текста определенный порядок медитаций и эмоций, в том числе при его размышлении о священстве (в совещательной речи).

Задав эту рамку для исследования, мы обратились к тому, как устроен текст *на внутреннем уровне*, т.е. как эта «ткань» (*textus*) «сплетена».

Свт. Григорий, оставаясь в рамках поэтики своего времени, активно использует материал предшествующей традиции при создании своего текста, при этом не «подчиняясь» этому материалу, но формируя с его помощью как бы мозаичный образ священника. Материалом для этой «мозаики» служат разные элементы из предшествующей письменности, осмысляющей те или иные властные отношения: сакральные, политические, медицинские, риторические и т.д. Исходя из этого, мы полагаем, что именно считывание стоящих за парафразом или привлекаемым топосом / цитатой / аллюзией коннотаций позволяет уяснить мысль Богослова. Включение в христианский обиход античной полисной лексики, платонические топосы, медицинская метафора и т.д. — позволяют говорить о том, что свт. Григорий, среди прочего, решает в «Апологии» задачу по включению священника в литературную, а через это в социальную реальность Поздней Античности.

При этом предметом описания свт. Григория является феномен «пастыря» локальной Церкви, а не конкретное иерархическое положение «пресвитера» или «епископа» — в его представлении оба статуса

объединяются в этом едином феномене (он, конечно, видит разницу между этими чинами), — что отражается и в способе его описания.

К библейскому словарю описания клира свт. Григорий привлекает полисный контекст, таким образом происходит ряд значимых трансформаций ключевых категорий, что позволяет выстраивать релевантные запросу времени представления о лидерах Церкви как Нового Израиля, находящие реализацию в локальной Церкви конкретного полиса. Выбор материала из Писания с одной стороны служит историческим обоснованием видения свт. Григория, с другой — определяется им: свт. Григорий включает клир в ряд добродетельных и порочных правителей и других фигур власти Ветхого и Нового Израиля, единство которых обеспечивается их включенностью в историю икономии.

Интегрирующей для описанной «мозаики» оказывается пастырская образность, объединяющая библейскую лексику с экклезиологическими интуициями и (в сложной литературной игре) с политическим контекстом (вспомним парафраз «Государства» Платона). Включенность клира в позднеантичные реалии показывает, таким образом, что свт. Григорий мыслит служение пастыря как *один из* способов осуществления общественной власти, *уникальность* которого задается его сотериологической перспективой.

Как было продемонстрировано, интуиции «Апологии», включающие *священство в общий богословский горизонт*, говорят о том же. Будучи поставленным на свое служение Св. Духом, как и все правители в истории избранного народа, священник оказывается соработником (συνεργός) спасительной миссии Христа, т.е. тем, кто реализует ее в Св. Духе на этапе истории между Пятидесятницей и Вторым Пришествием. Вместе с тем, пастырь, чье положение аналогично и в чем-то наследует ветхозаветным судьям, царям, полководцам, пророкам и т.д., — а не только левитскому священству, оказывается также руководителем всего этого сакрально-

социального пространства Нового Израиля в почти политическом смысле. В этом отношении пастырь является организатором и источником целостной христианской жизни; следовательно, он оказывается руководителем общины и в культе, и в проповеди доктрины, и в душепопечении. Следует отметить, что еkkлeзиoлoгичeские интуиции свт. Григория не содержат, например, выраженной идеи апостольского преемства⁴²², предлагая более глобальный нарратив, обосновывающий служение клира.

Далее мы обратились к *анализу ряда ключевых категорий «Апологии»*.

Положение священника структурно определяется отношением к Богу и общине. Термин «посредничество» (μεσιτεία) относится к тайносовершению и именно оно ставит священника на более высокое место в мировой иерархии сущностей; положение же пастыря по отношению к Пастыреначальнику Христу и пастве не сводится к тайносовершению и потому определяется не только как посредническое, но и как в частично аналогичное отношениям Христос – Церковь. Реализация власти священника в общине на уровне лексики описывается главным образом в практиках душепопечения (ἡμερονία ψυχῶν) и наставления. Именно тремя основными функциями священника — тайносовершение, душепопечение и проповедь — обуславливаются требования к этосу священника: чистота от пороков, преуспевание в созерцательной жизни и образование⁴²³. Интересно, что свт. Григорий не развивает тему организации священником социального служения в общине, яркий пример чему мы видим в его другой проповеди (ог. 14).

Осмысляя положение пастыря с помощью базовых античных категорий «созерцание» и «практика», свт. Григорий обозначает его как *парадоксальный практический образ жизни, требующий созерцательного*

⁴²² Она выражена в слове о свт. Афанасии (ог. 21.7), однако в смысле преемства епископов на одной кафедре, а не преемства цепочки хиротоний.

⁴²³ Следует отметить, что свт. Григорий, среди прочего, хвалит свт. Афанасия за умеренность в образовании: не слишком много, и не слишком мало. Но это, вероятно, следует считать способом обыграть отсутствие систематического образования у александрийского епископа.

внутреннего устройства. Такое деление предполагает, на наш взгляд более корректное и полное, чем у С. Эльм, прочтение взаимосвязи категорий «созерцание» и «практика» при описании положения священника. Это сочетание выделяет его из всех других путей жизни, в основании которых лежит одна установка: созерцательная (направленная на себя и Бога) или практическая (направленная на других людей), в чем мы видим оригинальное решение общего для всей античной мысли вопроса о взаимосвязи категорий «созерцание» и «практика».

Также положение священника описывается как ἀρχή, ограниченное принципом «не насилием, а убеждением» и направленное на благо народа, и как подотчетная по отношению к Богу λειτουργία.

Таким образом, мы можем говорить о том, что властные категории, образность и лексика, с помощью которых свт. Григорий описывает священника, выступают в качестве метафоры, а не указывают на конкретные практики власти; политические / полисные коннотации выступают в данном случае указанием на задачу пастыря по устройению сакрально-социального пространства локальной Церкви. Реализация этой власти особого рода подразумевает духовное руководство пасомыми, и устройство общей жизни общины, главным образом через проповедь (имевшую в позднеантичном мире принципиальное значение, как и общественные выступления в жизни полиса), и тайносовершение.

Описав то, как «работает» «Апология» и содержащийся в ней образ священника, попробуем предположить на этом основании, «что хотел сказать» свт. Григорий своим трактатом, поскольку нам представляется, что этот текст, не только в своем прямом содержании, но и как целостный феномен воплощает в себе высказывание свт. Григория о священстве. На наш взгляд, «Апология» является ответом на вопрос, кто может становиться

священником; точнее, является текстом, прочтение которого дает читателю ответ на него. Этот ответ сложнее, чем «тот, кто стал богом и готов творить богами». Такой человек, без сомнения, может становиться священником. Однако, как представляется, свт. Григорий, переживая о современном ему состоянии Церкви, дает на него и другой ответ, показывающий, как становиться священником тому, кто еще не достиг такой святости — что, по-видимому, является насущной церковной проблемой и в настоящее время.

Сложность пути принятия священства обусловлена, таким образом, спецификой описанного выше властного положения. Эта специфика заключается не только в его высоте, связанной с необходимостью руководить духовной жизнью других, а также мистическим «сосвященствованием» Христу с ангельскими силами, но и во внутренней парадоксальности, выраженной в необходимости сочетать созерцательное устройство с практическим образом жизни, а также управлять вверенным священнику сообществом людей, не имея для этого инструментов принуждения.

Отсюда рождается этическая коллизия текста, заключающаяся в невозможности признать себя готовым к этому служению, во-первых, потому что признание себя святым невозможно в рамках христианской традиции, а во-вторых, поскольку и само служение является внутренне противоречивым, будучи властным положением без прямых способов реализации власти, помимо убеждения, а также будучи практическим образом жизни, требующим созерцательного внутреннего устройства. В тексте эта коллизия задается сочетанием критических пассажей о клире и описаний идеального образа пастыря и пути принятия священства героем текста; принципиально, что все это дополняется и определенным «нормативным» образом, т.е. совокупностью высказываний о том каким должен быть священник или стремящийся вступить в клир, которые можно признать выполнимыми при отнесении к себе.

Критика клира указывает на главную причину написания «Апологии» — ощущение кризиса клира, которому и противопоставляется предлагаемый этос священника. Вместе с тем, важно отметить, что недостойные клирики критикуются за несоответствие не идеальному образу («быть богом и творить богами» ог. 2. 73), а вполне «нормативным» критериям, так что критика клира, вкупе с эксплицитными высказываниями, становится источником представлений о них.

Соответствие героя текста этим «нормативным» (а не «идеальным»!) критериям (образование, риторические навыки, знание Писания, определенная духовная и житейская опытность) очевидна из самого текста, поскольку он их раскрывает развернуто и обстоятельно. Таким образом, путь становления героя текста священником является парадигмальным и воплощает в себе основную интуицию свт. Григория. Из самоописания героя добавляется и еще одно принципиальное «нормативное» требование — стремление к созерцательной жизни. Этот элемент, являясь, без сомнения очень важным, видится переоцененным в интерпретации С. Эльм, поскольку главной причиной бегства свт. Григория от священства и, соответственно, центральной интуицией, удерживающей всю эту «этическую конструкцию», является страх перед высотой и сложностью священнического служения.

Таким образом, мы прочитываем «Апологию» как утверждение о том, что священником может становиться тот, кто, во-первых, соответствует описанным «нормативным» критериям, во-вторых, стремится к философской жизни и поэтому не хочет принимать практический образ жизни. И, в-третьих, при этом имеет должное представление о служении священника и потому понимает, что недостойн его и не может его реализовать в полноте. Соответственно, такой человек не будет стремиться к священству, и, вероятно, будет активно сопротивляться рукоположению, так что приведение его к хиротонии — задача других. При этом именно страх выказать непослушание Богу, оказывается сильнее страха перед саном и нежелания

терять созерцание (оба эти состояния не отменяются, а именно преодолеваются первым, составляя в дальнейшем сердцевину этоса священника).

Означает ли сказанное, что идеальный образ священника в «Апологии» является лишь элементом риторики? Т.е. что он нужен лишь для того, чтобы вызвать у читателя определенные эмоции, в то время как «на самом деле» по мнению свт. Григория для священника достаточно образования и некоторого опыта? Ни в коем случае. Нам представляется, что свт. Григорий максимально серьезен при описании высоты священнического служения.

Этическое содержание, заключенное в «Апологии», не отрицает, но органично дополняет этот идеал. Свт. Григорий создал образ священника с определенным «диапазоном» его реализации в жизни, задав не только перспективу практически бесконечного совершенствования пастыря, но и определив границу между недопустимым и максимально допустимым несоответствием этому образу.

О наличии этого диапазона свидетельствует и концепция «опыта», поскольку свт. Григорий прямо подразумевает совершенствование священника в своем служении, когда пишет, что искусство лечения душ невозможно освоить лишь со слов, поскольку «оно открывается... лишь в опыте и на практике» (ἐπὶ δὲ τῆς πείρας αὐτῆς καὶ τῶν πραγμάτων τῷ θεραλευτῆι λόγῳ καὶ ἀνδρὶ καταφαίνεται).

Таким образом, высота и парадоксальность священнического положения и этика вступления в клир оказываются в «Апологии» взаимообусловленными. Специфика положения священника делает принятие сана этической проблемой; в то же время путь героя текста к священству показывает, что сама природа священства подразумевает принципиальную невозможность для человека соответствовать высоте этого служения, и,

таким образом, понимание своего недостойнства оказывается главной чертой этоса священника.

Поскольку прямое формулирование описанных выше интуиций было бы в значительной степени бессмысленным, свт. Григорий, как выдающийся ритор, создал текст, воплощающий в своем герое это представление, так что читатель «Апологии» не воспринимает эту позицию как «инструкцию по вступлению в клир», но интериоризирует ее, усложняя свое понимание священства и своего отношения к нему. Как представляется, клирикам этот текст предлагает этос дальнейшего достойного служения; тем, кто думает о вступлении в клир, для кого его прочтение будет серьезным духовным упражнением, он прививает реалистичное понимание своих сил и того, что не стоит назначать «самого себя небесным» (*χειροτονοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐρανίους* — вспомним иронию свт. Григория в ог. 2. 49–50); всем христианам он дает верное понимание природы и функций священнического служения, от чего в значительной степени зависит будущее нашей Церкви.

Отдельно следует указать на место «Апологии» и заключенной в ней мысли свт. Григория о священстве в церковном Предании.

Чтобы детальнее оценить место исследуемого текста в христианской письменности, следовало бы как соотнести его с предшествующей традицией, так и проследить его влияние в последующей. Обе эти задачи не решаемы в рамках одного исследования и выполнялись в нем заведомо поверхностно, с целью лишь в самом общем виде провести такую оценку и, главное, наметить линии для дальнейших исследований.

На фоне предыдущей традиции осмысления священства мысль свт. Григория может быть названа богословским синтезом⁴²⁴, в том смысле, что,

⁴²⁴ Мы пользуемся этим выражением вслед за анализом значения наследия свт. Филарета Московского в русской традиции прот. Павла Хондзинского (см.: Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет

сочетая в «Апологии» интуиции, присутствовавшие в предшествующей традиции (в том числе методологическую: включение античных категорий в дискурс о Церкви), Назианзин предложил качественно новую и релевантную для своего времени экспликацию церковных представлений о священстве, при ее очевидной содержательной согласованности с предшествующей традицией и общепастырскими и этическими положениями Предания.

Эта качественная разница заключается, во-первых, в самом факте создания текста о священстве, ставящего положение клира в локальной Церкви в центр эклезиологической рефлексии. Мы можем констатировать, что «Апология» свт. Григория Богослова является первым текстом о священстве в христианской традиции в том смысле, что это первый после «Пастырских посланий» текст, созданный для формирования определенного этоса клира (не отрицая, конечно, наличия в текстах, созданных в период между ними, отдельных высказываний о природе и функциях священства).

Во-вторых, в разработке способа говорения о священнике, полноценно описывающего его природу, положение и функции с помощью соответствующей интеллектуальной традиции терминологии и развития новой церковной лексики в этом отношении (особенно — пастырской образности).

В-третьих, именно свт. Григорий сделал чувство недостойности, достаточно очевидно выводимое из христианской этики в целом и богословского осмысления священства, центральной интуицией этоса священника.

В отношении влияния на последующую традицию мы можем сказать, что, несмотря на то, что другие тексты появлялись и независимо от

«Апологии», т.е. из общих интуиций эпохи⁴²⁵, два самых значительных из них — «Шесть слов» свт. Иоанна Златоуста и «Правило пастырское» свт. Григория Великого, создавались, по-видимому, под влиянием «Апологии» — хотя и сам факт этого влияния, и его масштаб требуют дальнейших исследований. Также оценки требует значение для латинской письменности перевода «Апологии», выполненного Руфином. Тем не менее, учитывая знакомство с «Апологией» прп. Исидора Пелусиота, включение ее фрагментов в «Новеллы» имп. Юстиниана и в флорилегий «*Sacra Parallela*», приписываемый прп. Иоанну Дамаскину, а также явное внимание к «Апологии» прп. Феодора Студита⁴²⁶, мы не можем не признать ее влияние на византийскую письменность существенным, а исследование содержательной стороны этого влияния — необходимым.

⁴²⁵ Напр., «Об обязанностях» свт. Амвросия и несохранившийся трактат на ту же тему Симплициана Медиоланского О нем упоминает Геннадий Марсельский (см.: Gennad. Massil. De scriptorum. eccl. 36)

⁴²⁶ См.: Изотова О. Н. Пастырство в Византии конца VIII — начала IX в. в письмах прп. Феодора Студита // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 107. С. 11–24.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг / Издание подготовила О.В. Алиева. М.: Издательство Греко-латинского кабинета Ю.А. Шичалина, 2018.
2. Василий Великий. Гомилия против гневающихся / пер. с греч. А. Грюнерт; под ред. О. В. Алиевой // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. Т. II, № 1. С. 93–116.
3. Григорий Богослов, свт. Неизреченное / Перевод, вступительная статья и примечания В. Н. Генке. *Богословский вестник*. 2012. № 43–44. С. 61–97.
4. Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовонница, 2007.
5. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. М., 1994.
6. Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков. Т. 3.1. М.: ГЛК. 2007.
7. Учебники платоновской философии / Шичалин Ю. А. сост. М., Томск: ГЛК, 1995.
8. Gregoire de Nazianze. Discourse 1–3 / ed. by J. Bernardi. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes. Vol. 247)
9. Gregor von Nazianz. Priestertum und Bischofsamt: Apologia de fuga sua (Oratio 2) / eds M. Fiedrowicz, C. Barthold. Fohren-Linden: Carthusianus Verlag, 2019.
10. Gregorius Nazianzenus. Opera quae existant omnia / ed. by J.-P. Migne. D'Amboise, 1862 (Patrologia Graeca. Vol. 35).
11. Gregory of Nazianzus. Poemata Arcana / Moreschini C., Sykes D.A. edd. Oxf., 1997.
12. Les Constitutions Apostoliques / Introd., texte critique, trad. et notes Metzger M. P., 1985–1986. (SC 320).
13. Plutarchi moralia. vol. 3 / M. Pohlenz. Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972).

14. *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* / Kennedy G. A., tr., intr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

15. *The Philocalia of Origen*. Ed. Robinson J. A. L., 1893.

Исследования

1. Аверинцев С. С. Литература / Культура Византии. IV — первая половина VII в. // Удальцова З.В. ред. М. : Наука, 1984. С. 272–330.
2. Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973.
3. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
4. Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности / Поэтика древнегреческой литературы. М.: Наука 1981. С. 15–46.
5. Адо П. Духовные упражнения и поздняя античность. М., СПб., 2005.
6. Акимова Т. И. Авторская стратегия как литературоведческая категория: методологический аспект // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. Т. 44. № 2. С. 13–16.
7. Антоний (Амфитеатров), архим. Пастырское богословие. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1851.
8. Антоний (Храповицкий), архим. Пастырское богословие. Изд-во Псково-Печерского монастыря, 1994.
9. Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.
10. Антонов Н. К. «Апология» свт. Григория Богослова и «Шесть слов о священстве» свт. Иоанна Златоуста: проблема связи текстов // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции 2-3 февраля 2022 г. М., 2023. С. 478–493.
11. Антонов Н. К. К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова в его «Апологии» (Слово 3 / Or. 2) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 31–51.

12. Антонов Н. К. Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова // Христианское чтение. 2017. №. 2. С. 98-111.
13. Антонов Н. К. Новый взгляд на эпистолярное наследие свт. Григория Богослова // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 91 — Рец. на: Storin В.К. Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography. Oakland: University of California Press, 2019 — 276 p.
14. Антонов Н. К. Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. Т. 3. 2021. № 2. С. 177–208.
15. Антонов Н. К. Обзор исследовательской литературы по теме священства в творениях святителя Григория Богослова // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 2. С. 186–187.
16. Антонов Н. К. Пастырская образность в «Апологии» свт. Григория Богослова // Шаги/Steps. Т. 7. № 2. 2021. С. 193–211.
17. Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сб. ст. М.: ПСТГУ, 2015.
18. Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 12. Вып. 4. 2011. С. 227–230.
19. Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе». Под ред. А. Г. Дунаева и иеромонаха Дионисия (Шленова). Часть 1. 1843–1854 гг. Предисловие иеромонаха Дионисия (Шленова) // Богословский вестник 2003. Т. 3. № 3. С. 276–281.
20. Биркин М. Ю. От гражданина к священнику: *vita activa et contemplativa* от Августина Блаженного до Исидора Севильского // Вестник древней истории. 2017. №1(77). С. 126-139.

21. Биркин М. Ю. Представления о деятельной и созерцательной жизни: от Платона к христианской патристике // Вестник РГГУ. Серия "История. Филология. Культурология. Востоковедение". 2016. №11 (20). С. 38-46.
22. Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Том 1. М., 2010.
23. Вениамин (Федченков), митр. Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: ПСТГУ, 2006.
24. Воронцов С. А. Священник в свете стилей мышления: иерархическая и должностная спецификации // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Вып. 91. 2020. С. 36–54.
25. Григорий (Конисский), свт. Книга о должностях пресвитеров приходских. М.: 1806.
26. Захаров Г. Е. Образ Константинополя в творениях свт. Григория Богослова // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2014. № 1. С. 244–251.
27. Изотова О. Н. Пастырство в Византии конца VIII — начала IX в. в письмах прп. Феодора Студита // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 107. С. 11–24.
28. Изотова О. Н. Пастырство в Византии конца VIII — начала IX в. в письмах прп. Феодора Студита // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 107. С. 11–24.
29. Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. М., Издание Сретенского монастыря, 2007.
30. Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001.
31. К. С. Святой Григорий Назианзин как обличитель недостойных пастырей // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 4. С. 3–13.
32. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.

33. Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб: Типография Опекунского совета, 1853.
34. Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1. М.: ГЛК, 2021.
35. Настольная книга священнослужителя. Том 8. М.: Издание Московской Патриархии, 1998.
36. Пастырское богословие: учебник для бакалавриата теологии / Иларион (Алфеев), ред. М.: «Познание», 2021.
37. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.
38. Свт. Григорий Богослов: исследования и переводы. Сборник статей. / Пашков П. А., Антонов Н. К., ред. М.: ПСТГУ, 2022.
39. Сергей (Ляпидевский), митр. О трудностях пастырского служения: [Из лекций по пастырскому богословию] // Богословский вестник. 1990. Т. 3. № 10. С. 221–243.
40. Хондзинский П., прот. Гуманитарная составляющая в богословском образовании, или необходимо ли Церкви научное знание? // Христианская педагогика в современном мире: Материалы II международной научно-практической конференции. Пенза, 2018. С. 86–96.
41. Хондзинский П., свящ. Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. М.: ПСТГУ, 2010.
42. Antonov N. The Ἀρχή of the Priest in the “Apology for his Flight” (or. 2) of Gregory of Nazianzus // Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics. Vol. 6. 2022. № 4. P. 13–35.
43. Bady G. La vie comme “Écriture” chez Grégoire de Nazianze // Grégoire de Nazianze, le passeur de mondes, Actes de la neuvième Petite Journée de patristique (18 mars 2017, Saintes) / éd. P.-G. Delage. Royan: CaritasPatrum, 2017. P. 25–41.

44. Barry J. *Bishops in flight: exile and displacement in Late Antiquity*. Oakland: UCP, 2019.
45. Beeley C. A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
46. Bellini E. *La figura del Pastore d'anime in san Gregorio Nazianzeno // Ibid.* 1971. Vol. 99. P. 261–296.
47. Bellini E. *La predicazione in San Gregorio Nazianzeno (a proposito di Oratio II 35, 50) // La Scuola Cattolica*. 1963. Vol. 9. P. 496–506.
48. Bernardi J. *La prédication des Pères cappadociens: Le prédicateur et son auditoire*. P., 1968.
49. Cachia N. *The image of the Good Shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*. Roma: Gregorian Univ. Press, 1997.
50. Cameron A. *Patristics and Late Antiquity: Partners or Rivals? // Journal of Early Christian Studies*. 2020. Vol. 28. № 2. P. 283–302.
51. Daunton-Fear A. *Can We Hear the Spoken Words of Gregory of Nazianzus? // Scrinium*. Vol. 13. 2017. P. 72–83.
52. Demacopoulos G. E. *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
53. Demoen K. *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics*. Turnhout, 1996. (CC LP, 2).
54. Dubuisson M., Macé C. *La place des versions anciennes dans l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 2 // Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 68. 2002. P. 287–340.
55. Dubuisson M., Macé C. *L'apport des traductions anciennes a l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au Discours 2 // Orientalia Christiana Periodica*. 2003. Vol. 69. P. 287–340.

56. Elm S. *Apology as Autobiography — An Episcopal Genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo* // *Spätantike Konzeptionen von Literatur* / ed. by J. Stenger. 2015. №. 2. P. 33–49.
57. Elm S. *Orthodoxy and the Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus* // *Studia Patristica*. 2001. Vol. 37. P. 69–85.
58. Elm S. *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*. Berkley, LA; London: University of California Press, 2012.
59. Elm S. *The diagnostic gaze. Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his Orations 6 De pace and 2 Apologia de fuga sua* // *Orthodoxy, Christianity, History* / eds S. Elm, E. Rebillard, A. Romano. Roma: École Française de Rome, 2000. P. 83–100.
60. Fabris R. *La tradizione paolina*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.
61. Ferguson E. *Origen on the Election on Bishops* // *Church History*, vol. 43. 1974. P. 26–33.
62. Festugière A.-G. *Personal Religion Among the Greeks*. Berkley: University of California Press. 1954.
63. Gallo P. *“Apologeticus de fuga” di San Gregorio Nazianzeno: studio sul sacerdozio e traduzione in italiano*. Roma: Pontificia Universitas Lateranense, 1985.
64. Gautier F. *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*. Turnhout, 2002.
65. Gomola A. *Conceptual Blending in Early Christian Discourse. A Cognitive Linguistic Analysis of Pastoral Metaphors in Patristic Literatur*. Berlin: De Gruyter, 2018.
66. Gonçalo Alves de Sousa P. *El sacerdocio permanente en la “Oratio II, Apologetica” de San Gregorio Nacianceno* // *Escritos sobre el carácter sacerdotal* / ed. by J. Ibáñez. Burgos: Aldecoa. 1974. P. 25–41.

67. Gwynn D. M. *Episcopal Leadership // The Oxford Handbook of Late Antiquity* / ed. by S. F. Johnson. Oxford: Oxford University Press, 2012.
68. Hübner S. *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien*. Franz Steiner Verlag, 2005.
69. Hofer A. *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
70. Hofer A. *Origen on the Ministry of God's Word in the Homilies on Leviticus // Nova et Vetera*. № 7. 2009. P. 153–174.
71. Hofer A. *The Reordering of Relationships in John Chrysostom's «De sacerdotio» // Augustinianum*. 2011. Vol. 51. №. 2. P. 451–471.)
72. Holder A. *Gregory the Great: Book of Pastoral Rule // Christian Spirituality: The Classics* / ed. by A. L. Holder. N. Y.: Routledge, 2009. P. 74–85.
73. Hornung C. *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*. Leiden; Boston: Brill, 2020.
74. Kertsch M. *Gregor von Nazianz' Stellung zu "Theoria" und "Praxis" aus der Sicht seiner Reden // Byzantion*. 1974. No. 44. P. 282–289.
75. Kuhn-Treichel T. *A Man Completely Devoid of Falsehood? Creating Credibility in Gregory Nazianzen's Autobiographical Poems // Vigiliae Christianae*. 2020. Vol. 74, no. 3. P. 289–302.
76. Langley Th. R. *Local and Universal Citizenship in Works of the Cappadocian Fathers // AL-MASĀQ*. 2020. Vol. 32. №. 1. 1. P. 34–53.
77. Lipatov-Chicherin N. *Preaching as the Audience Heard it: Unedited Transcripts of Patristic Homilies // Studia patristica*, 54. Vol. 12. P. 278.
78. Lizzi Testa R. *I vescovi et il governo della città (IV-VI secolo d.C.) // Antiquité Tardive*. 2019. V. 26. P. 149–162.
79. Lochbrunner M. *Über das Priestertum: historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*. Bonn, 1993.
80. Louth A. *St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate / Vescovi e pastore in epoca Teodosiana*. Vol. II. Rome, 1997. P. 281–285.

81. MacDougall B. Callimachus and the Bishops: Gregory of Nazianus's Second Oration // *Journal of Late Antiquity*. Vol. 9. 2016. P. 171–194.
82. Maslov B. The Limits of Platonism: Gregory of Nazianus and the Invention of theōsis // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2012. № 52. P. 440–468
83. Matz B. J. Gregory of Nazianus. Michigan: Baker Academic, 2016.
84. McGuckin J. Autobiography as Apologia in St. Gregory of Nazianus // *Studia patristica*. 2001. No. 37. P. 160–177.
85. McGuckin J. Origen's Doctrine of the Priesthood // *Clergy Review*. 1985. № 70. P. 277–286, 318–325.
86. McGuckin J. Saint Gregory of Nazianus: An Intellectual Biography. N. Y., 2001.
87. McLynn N. A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen // *Journal of Early Christian Studies*. 1998. № 6. P. 463–483.
88. Menn. Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz // *International Theological Review*. 1904. Vol. 12. P. 427–440.
89. Milovanovic C. Sailing to sophistopolis: Gregory of Nazianus and Greek declamation // *Journal of Early Christian Studies*. 2005. Vol. 13 (2). P. 187–232.
90. Mossay J. La date de l'Oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination // *Le Muséon*. № 77. 1964. P. 175–186.
91. O'Meara D. J. Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 2003.
92. Oosthout H. La vie contemplative: vie d'ascète ou vie de théologien? Purification et recherche de Dieu chez Athanase d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze // *Fructus Centesimus* / ed. by A. R. Bastiaensen. Turnhout: Brepols Publishers, 1989. P. 258–267.
93. Opperwall D. G. The Holy Spirit in the Life and Writings of Gregory of Nazianus. PhD Thesis. Hamilton: McMaster University, 2012.

94. Papaioannou S. *Gregory and the Constraint of Sameness // Gregory of Nazianzus: Images and Reflections* / eds J. Børtnes, T. Hägg. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006. P. 29–81.
95. Patrucco M. F. *Bishops and Monks in Late Antique Society // Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2005. No. 8. P. 332–345.
96. Pinault H. *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze*. La Roche-Sur-Yon, 1925.
97. Portmann F. X. *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie*. St. Ottilien, 1954.
98. Puertas A. *The rhetorical mechanisms of John Chrysostom's On Priesthood // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium* / Cameron A., Gaul N. eds. London: Routledge, 2017. P. 32–42
99. Rapp C. *City and Citizenship as Christian Concepts of Community / The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity* // Rapp C. ed. Cambridge: CUP, 2014. P. 153–166.
100. Rapp C. *Holy Bishops in Late Antiquity*. Berkley: UCP, 2005.
101. Rebillard S. A. *Historiography as Devotion: Poemata de seipso // Re-Reading Gregory of Nazianzus* / ed. by C. Beeley. Washington: Catholic University of America Press, 2012. P. 125–142.
102. *Re-Reading Gregory of Nazianzus* / Beeley C. A. ed. Washington, 2012.
103. Richard A. *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*. Paris, 2003.
104. Robiano P. *The Apologia as a mise-en-abyme in Philostratus' Life of Apollonius of Tyana // Writing biography in Greece and Rome* / De Temmerman K., Demoen K. (eds.). Cambridge: CUP, 2016. P. 97–116.
105. Ruether R. R. *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*. Oxf., 1969.

106. Russel N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxf., 2004
107. Russell D. A. *Greek declamation*. Cambridge: CUP, 1983.
108. Serra M. *La carità pastorale in San Gregorio Nazianzeno* // *Orientalia Christiana Periodica*. 1955. Vol. 21. P. 337–374.
109. Somers V. *Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze*. Louvain-La-Neuve, 1997.
110. Špidlík T. *Grégoire de Nazianze: introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Roma: *Orientalia Christiana Analecta*, 1971.
111. Špidlík T. *La theoria et praxis chez Grégoire de Nazianze* // *Studia psatristica*. 1971. Vol. 14. P. 358–364.
112. Sterk A. *Renouncing the World, yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
113. Stewart B. A. *Priests of My People: Levitical Paradigms for Early Christian Ministers*. N. Y.: Peter Lang, 2015.
114. Storin B. K. *Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among His Biographers* // *Studies in Late Antiquity*. 2017. № 3. P. 254–281.
115. Storin B.K. *Self-Portrait in Three Colors: Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography*. Oakland: University of California Press, 2019.
116. Suchan M. *Mahnen und Regieren: Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter*. Berlin–Boston, 2015.
117. Szymusiak J. M. *Amour de la solitude et vie dans le monde à l'école de St. Grégoire de Nazianze* // *La vie spirituelle*. 1966. Vol. 114. P. 129–160.
118. Trigg J. W. *The Charismatic Intellectual: Origen's Understanding of Religious Leadership* // *Church History*. 1981. Vol. 50. P. 5–19.
119. Ullmann C. *Gregor von Nazianz, der Theologe*. Darmstadt: Verlag von Carl Wilhelm Leske, 1825.

120. Van Dam R. Bishops and Clerics during the Fourth Century: Numbers and Their Implications // *Episcopal Elections in Late Antiquity* / Leemans J., Van Nuffelen P. eds. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011. P. 217–242.
121. Van Dam R. Self-representation in the will of Gregory of Nazianzus // *The Journal of Theological Studies*. 1995. No. 46. P. 118–148.
122. Van Kooten G. H. Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley // *New Testament Studies*. 2012. Vol. 58. Iss. 4. P. 522–548.
123. Whitmarsh T. *The Second Sophistic*. Cambridge: CUP, 2005.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. ИССЛЕДОВАНИЕ Ф. ПОРТМАННА

Перевод: Portmann F. X. Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz: eine dogmengeschichtliche Studie. St. Ottilien, 1954. P. 28–36.

Связь [«Апологии»] с «Государством» Платона

Сравним «Апологию» Григория с *Государством* Платона и зададимся вопросом, идет ли речь о простом сходстве этих текстов или о непосредственной зависимости первого от второго. Можно выделить следующие пункты сравнения:

1. Платон усматривает сущность хорошо устроенного государства в гармонии трех «классов». Особенно важно для устройства общества управление и формирующее влияние надлежащих правителей («Государство», 474с). Для Григория Церковь как упорядоченное целое состоит из управляющих и подчиненных. Без правящей иерархии Церкви не хватало бы ее «лучшей части» и она должна была бы впасть в хаос (ор. 2. 3).
2. «Государство» Платона не является в прямом смысле политическим трактатом, оно выстроено в первую очередь вокруг **этики**. Государство оказывается таким же, как и один человек, который его возглавляет. Вследствие этого в тексте присутствуют длинные отступления о пайде́е (воспитании) защитников и **правителей!** Как в государстве правители управляют другими «классами», так в отдельном человеке разумная часть души управляет и формирует другие две ее части («Государство», 347с). Григорий видит задачу церковного правителя в **воспитании** (Erziehung) его подчиненных, для которых он должен быть «как душа для тела или ум для души» (ор. 2. 3).
3. Платон и Григорий согласны в том, что правление служит пользе подчиненных, общему благу («Государство», 345е; ор. 2. 4). Оба разделяют

то мнение, что хороший правитель заботится не о своей выгоде, но о выгоде подчиненных. Разумные люди бегут от ответственности правления («Государство», 347c–d; вся «Апология»). Как и Платон, Григорий развивает этот вопрос путем сравнения правителей с пастухами («Государство», 343b–345e; ог. 2. 9).

4. Как Платон предлагает, чтобы для построения идеального государства, правили философы, так и Григорий считает полезным, чтобы «философы» наученные в божественных предметах (т.е. монахи) принимали церковные должности. Тот факт, что Григорий здесь столь заметно близок к Платону, подтверждается еще и тем, что Григорий в другом месте буквально цитирует соответствующий фрагмент Платона. Этот пункт следует особенно выделить, поскольку как у Платона, так и у Григория он стоит в центре текста; можно сказать, что именно подтверждение этой мысли было целью обеих работ.
5. Платон хочет, чтобы его правитель до принятия власти поднялся из «пещеры» с тенями в мир Истины, Блага и Сущего («Государство», 490b). Григорий показывает на примере своего бегства в уединение, что для него очень важно, чтобы те, кто собирается принять власть, прежде того вошли в мир Духа (ог. 2. 6, 7).
6. Платон называет философию убежищем, куда бегут даже недостойные философии. Некоторые хотят спрятаться в покое философии от пороков (Korruption) общественной жизни. Однако лучшими являются те философы, которые достаточно отважны и способны, чтобы принять власть («Государство», 496–496). Будучи принужден принять на себя управление Церковью, Григорий противится вступлению в общественную жизнь, поскольку он не хочет покидать свое убежище — одиночество (ог. 2. 6). Кроме того, в служении верным, в церковном сане он видит слишком высокий идеал, чтобы он мог его принять.

7. Платон приводит мнения тех, кому не нравится идея его философов, т.к. они бесполезны и не годятся для правления. Он, конечно, соглашается, что и среди философов могут встретиться недостойные люди. Однако, по его мнению, в представлении всего народа нет понимания, что хороший философ не стремится к власти («Государство», 489b). Григорий знает, что многие считают созерцательную жизнь бесполезной, однако это не умаляет значение такого образа жизни, но лишь свидетельствует о непонимании истины толпой (Pöbel) (ор. 2. 7).
8. Из всех названных выше пунктов следует, что хорошие правители направляют свою деятельность на общественное благо (das Wohl des Gemeinwesens). Исходя из этого, как для Платона, так и для Григория принципиальным становится вопрос о выборе и воспитании правителя. Платон настаивает на том, что следует испытывать претендентов в различных жизненных обстоятельствах. Они выбираются не из народа, но из «стражей». Рассматриваются лишь те, кто понимает сущность всеобщего блага. Лишь самые добродетельные из взрослых мужей могут стать правителями. («Государство», 412c–e, 413d). Григорий настаивает на том, что предстоятель Церкви должен испытываться в добродетели, а также хранить себя [от греха] в различных непростых обстоятельствах. Возможность такой проверки предоставляет возвышение в иерархии. Таким образом, добродетель правителей не только проверяется, но и взращивается. Главным критерием при выборе являются добродетельность и близость Богу (ор. 2. 10, 5, 3).

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ. ДВОЙНАЯ ЭТИКА

Перевод: *Demonstratio Evangelica*. 1. 8⁴²⁷.

Так, один [Моисей] писал на бездушных плитах⁴²⁸, Другой [Христос] — в живых умах писал совершенные заповеди Нового Завета. А Его ученики, согласно воле Учителя, делали Его учение доступным умам людей. То, что было передано Совершенным Учителем им, т.к. они уже победили плоть (τὴν ἕξιν διαβεβηκόσι), передавали они тем, кто был это способен вместить. А для тех, у кого в душе еще царили страсти, и кто нуждался в лечении, они решили его приспособить, и передали его, снисходя к слабости большинства, сохраняя частью в писаниях, частью в неписанных установлениях. Таким образом, в Церкви Христовой установлены законом два образа жизни.

Первый — сверхъестественный (ὕπερφυῆ), поскольку он выше обычной человеческой жизни. Он не приемлет ни брака, ни деторождения, ни собственности, ни обладания богатством, но всецело и совершенно отделенный от привычного хода жизни, он посвящает себя лишь служению Богу в наивысшей небесной любви. И те, кто вступает на этот путь, кажутся умершими для жизни смертных. Они лишь телом пребывают на земле, а разумом и душой перешли уже на небеса и взирают на людскую жизнь подобно некоторым небесным существам. Они священнодействуют перед Богом всяческих за весь род человеческий и не жертвоприношениями быков и крови, не возлияниями и мазями, не дымом, пожирающим огнем и убийством плоти, но правыми догматами истинного благочестия и очищенного устройства души (δόγμασι δὲ ὀρθοῖς ἀληθοῦς εὐσεβείας ψυχῆς τε διαθέσει κεκαθαρμένης), а прежде всего добродетельными делами и словами. Так они умилощивляют божество, совершая священнодействия (ἀποτελοῦσιν

⁴²⁷ Перевод выполнен по тексту из PG 19.

⁴²⁸ Скрижали Завета. См.: Исх 24. 12.

ἱεροουρίαν) за себя и свой род. Таков установлен совершенный образ христианской жизни⁴²⁹.

А другой – более скромный, более человеческий – позволяет вступать в целомудренные браки и рожать детей, заботиться об имуществе, управлять армиями в справедливой войне; он позволяет им богобоязненно заниматься земледелием, торговлей и другой более общественной деятельностью (πολιτικώτερας ἀγωγῆς), такие люди специально выделяют время на обучение благочестию и дни для слушания божественных писаний. Они являют своего рода вторичную степень благочестия и получают именно такую помощь, какую требует такая жизнь.

Таким образом, все люди, будь то греки или варвары, имеют свою долю в пришествии спасения и пользуются учением Благовестия.

⁴²⁹ Πολιτεία. Может подразумеваться «управление», поскольку это значение превалирует в классическом языке (по LSJ). Однако в христианском словоупотреблении превалирует значение «образ жизни» (Lampe).