

**Журнал основан ректором  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
архимандритом Григорием (Постниковым)  
в 1821 г.**



**The Journal was founded in 1821  
by Archimandrite Gregory (Postnikov),  
Rector of Saint Petersburg Theological Academy**

**SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

**CHRISTIAN  
READING**

**№ 1, 2018**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

**Publishing House of Saint Petersburg  
Orthodox Theological Academy  
2018**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 1, 2018**

*Научный журнал*

**Теология. Философия. История**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2018 год

The Edition is recommended by the Publishing  
Council of the Russian Orthodox Church  
IS R18-801-0003

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK  
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015  
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,  
09.00.00 Philosophical Sciences

### Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector).

2. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

3. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Canon Law at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.

4. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

5. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Herzen State Pedagogical University of Russia.

6. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

7. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.

8. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

9. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory.

10. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy.

11. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University.

12. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

13. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

14. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.

15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

16. *Archpriest Vladislav Tsypin*, Doctor of Church History, Professor of Moscow Theological Academy.

17. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece.

18. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5  
Х93

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р18-801-0003

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть  
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени  
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00 исторические науки и археология,  
09.00.00 философские науки

#### Редакционный совет

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий** (Ермаков Виталий Анатольевич), кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор).

2. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

3. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция).

4. *И. Б. Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

5. *А. А. Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

6. *Д. И. Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского.

7. *Священник Зоран Деврња (Зоран Деврња)*, доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).

8. *А. Б. Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

9. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия).

10. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

11. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия).

12. *Ю. В. Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева.

13. *А. В. Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

14. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

15. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

16. *Протоиерей Владислав Цыпин*, доктор церковной истории, профессор, Московская духовная академия.

17. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

18. *Д. В. Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2018. — 264 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2018

# СОДЕРЖАНИЕ

*Вступительное слово главного редактора* ..... 10

## Теология

*Игумен Михаил (Киселев). О компилятивности трудов  
аббата Алкуина (735–804)*..... 12

*Протоиерей Олег Давыденков. Понятие «воипостасное»  
в дифизитской христологии после Леонтия Византийского* ..... 21

*Священник Михаил Легоев, иеромонах Мефодий (Зинковский),  
иеромонах Кирилл (Зинковский). Научно-богословское осмысление истории  
у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку*..... 34

*Священник Димитрий Трибушный. Сотериология протоиерея Петра Гнедича:  
школьный богослов против школьного богословия* ..... 46

*Диакон Николай Шаблевский. Толкование слов святого апостола Павла  
«ὁφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους»  
(1 Кор 11:10) в свете Быт 6:1–4*..... 58

*Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин. Отдельные направления исследований  
православных библеистов в СССР. Период с 1964 по 1982 гг.* ..... 71

*Э. Ю. Канаева. Варлаам Калабрийский и его богословие в защиту унии* ..... 85

*Н. О. Харламова. Псалом против партии Доната —  
опыт поэтики нового стиля*..... 96

*Т. С. Самарина. Богословско-религиоведческий проект  
«Evangelische Katholizität» в истории экуменического движения* ..... 116

## Церковное право

*Иеромонах Марк (Святогоров), Н. А. Тарнакин. Юридические фикции  
и презумпции в церковном судопроизводстве  
(по Положению о Церковном суде 2008 г.)* ..... 125

*А. А. Дорская. Церковное право как предмет научной дискуссии:  
основные направления изучения церковно-правовых вопросов  
в постсоветский период* ..... 134

\* \* \*

## Философские науки

*Священник Антоний Афанасьев. Критика Р. Петтацони  
в отношении концепции прамоотеизма В. Шмидта* ..... 144

*Священник Сергей Ладанов. Этическое регулирование наноиндустрии:  
богословский взгляд на современные технологии* ..... 152

*Е. А. Маковецкий. «Варлаамитская ересь» и «Миражи»  
Григория Ивановича Недетовского* ..... 158

<i>М. В. Салимгареев.</i> Принцип солидарности в социально-философской концепции А. С. Хомякова .....	171
<i>Е. О. Непоклонова.</i> «Семирамида» А. С. Хомякова в контексте его религиозно-философских и художественных исканий.....	182
<i>Ф. О. Нофал.</i> Концепт «преемственность» как основа теологии авраамических религий: к постановке проблемы.....	192

\* \* \*

### **Исторические науки**

<i>Епископ Каллистрат (Романенко).</i> Материальное обеспечение Алтайской духовной миссии.....	200
<i>Протоиерей Максим Фионин, С. А. Французов.</i> Приписки к рукописи D 227 из собрания ИВР РАН, содержащие сведения о ее происхождении и бытовании .....	208
<i>Священник Андрей Постернак.</i> Женская проповедь в христианских общинах античности и раннего средневековья .....	227
<i>К. М. Джусоев.</i> Попытки примирения Рима и Константинополя при Мануиле I в рамках «западной» политики василевса .....	234

\* \* \*

### **Рецензии**

<i>Священник Игорь Иванов.</i> Достояние античной образованности. Рецензия на энциклопедический словарь: Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. I–VII, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989–2018.....	240
<i>О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов.</i> Историческая трансформация римской религии в контексте становления христианства: новые тенденции в зарубежном религиоведении. Рецензия на монографию: Mary Beard, John North, Simon Price. Religions of Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p. ....	244
<i>А. А. Хохлов.</i> Паскаль Буайе о природе религиозного мышления. Рецензия на монографию: Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. Пер. с фр. — М. : Альпина нон-фикшн, 2017 — 496 с. ....	250
<i>Д. И. Макаров.</i> «Умозрение русского слова». Рецензия на монографию О. Б. Сокуровой «Слово в истории русской духовности и культуры» .....	256
<b>In memoriam.</b> Памяти архимандрита Ианнуария (Ивлиева) .....	259

# CONTENTS

*Greeting from the General Editor*..... 10

## Theology

*Abbot Michael (Kiselev). On the Compilational Character of the Works of Abbot Alcuin (735–804)*..... 12

*Archpriest Oleg Davydenkov. The Term “Enhypostaton” in the Dyophysite Christology after Leontius of Byzantium* ..... 21

*Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being*..... 34

*Priest Dimitry Tribushny. Soteriology of Protopresbyter Pyotr Gnedich: School Theologian Against Scholastic Theology*..... 46

*Deacon Nikolay Shablevsky. An Interpretation of the Words of St. Paul «ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Cor. 11:10) in Light of Gen. 6:1–4*..... 58

*Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Selected Research Areas of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The period from 1964 to 1982* ..... 71

*Elga Kanayeva. Barlaam of Calabria and His Theology in Defense of Uniatism*..... 85

*Natalia Kharlamova. A Psalm against the Party of Donatus: an Experiment in a New Style of Poetics*..... 96

*Tatiana Samarina. Theological and Religious Research Project “Evangelische Katholizität” in the History of the Ecumenical Movement*..... 116

## Church Law

*Hieromonk Mark (Svyatogorov), Nikolay Tarnakin. Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation (according to The Statute on the Church Court of 2008)*..... 125

*Aleksandra Dorskaya. Church Law as a Subject of the Scientific Discussion: the Main Directions of Studying Ecclesiastic-legal Issues in the Post-Soviet Period*..... 134

\* \* \*

## Philosophical Sciences

*Priest Anthony Afanasyev. Raffaele Pettazzoni Criticism of Wilhelm Schmidt’s Conception of Urmonotheismus*..... 144

*Priest Sergey Ladanov. The Ethical Control of Nanotechnology: The Theological View on The Modern Technology*..... 152

*Evgeny Makovetsky. «Barlaam’s Heresy» and «Mirages» by Grigory Nedetovsky*..... 158



<i>Maksim Salimgareyev. The Principle of Solidarity in the Social-Philosophical Conception of Aleksey Khomyakov</i> .....	171
<i>Elena Nepoklonova. Aleksey Khomyakov's "Semiramis" in the Context of His Religious, Philosophical and Artistic Quests</i> .....	182
<i>Faris Nofal. Concept "Continuity" as Fundameny of Abrahamic Religions' Theology: New Statement of the Problem</i> .....	192

\* \* \*

### Historical Sciences

<i>Bishop Kallistrat (Romanenko). The Sources of Financing of Altai Spiritual Mission</i> .....	200
<i>Archpriest Maksim Fionin, Sergey Frantsuzov. Additions to the Manuscript D 227 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, which Provide Information about its Origin and Use</i> .....	208
<i>Andrey Posternak. Women Preaching in the Christian Communities of Antiquity and the Early Middle Ages</i> .....	227
<i>Konstantin Dzhusoyev. Attempts at Reconciliation between Rome and Constantinople under Manuel I in the Context of the Byzantine Emperor's Western Policy</i> .....	234

\* \* \*

### Book Reviews

<i>Priest Igor Ivanov. The Patrimony of Ancient Scholarship. Review of the Encyclopedic Dictionary: Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. I-VII, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989–2018</i> .....	240
<i>Olga Dzharman, Igor Gavrilov. Historical Transformation of Roman Religion in the Context of the Rise of Christianity: New Tendencies in Foreign Scholarship of Religion. A review of: Mary Beard, John North, Simon Price. Religions of Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p. ....</i>	244
<i>Aleksandr Khokhlov. Pascal Boyer About the Nature of Religious Thought. Review of the Monograph: Boyer P. Explaining Religion. The Nature of Religious Thinking. (Trans. from French). — Moscow: Alpina non-fiction, 2017 — 496 p. ....</i>	250
<i>Dmitry Makarov. "Speculation on the Russian Word". A Review of the Monograph by O. B. Sokurova, "Slovo v Istorii Russkoy Dukhovnosti i Kul'tury" ("The Word in the History of Russian Spirituality and Culture")</i> .....	256
<b>In memoriam. In memory of Archimandrite Iannuariy (Ivliev)</b> .....	259

## Дорогие авторы и читатели журнала «Христианское чтение»!

Прошло ровно два года с того момента, как наш журнал «Христианское чтение» вошел в перечень ВАК. Казалось бы, при почти двухсотлетней истории журнала два года — невеликий срок, и вряд ли что-то сильно изменится. Однако это не так. Минувшие два года очень изменили «Христианское чтение». За это время для всех — и авторов, и читателей журнала, — стало привычным и само собой разумеющимся то, что журнал выходит точно в срок, в заранее известные дни, что в журнале строго выдерживаются три ваковские рубрики, что журнал печатает много статей аспирантов. При этом редакция весьма строга к подаваемым статьям — как по формальным требованиям, так и по их содержанию.

Приведу немного статистики. За 2017 год в журнале была опубликована 141 статья, из них 39 — это статьи преподавателей академии (что составляет 27,7% от общего объема статей) и 35 — статьи аспирантов (что составляет 24,8% соответственно). Аспирантам Санкт-Петербургской духовной академии принадлежат 17 статей, также 10 статей написаны аспирантами Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Из преподавателей академии наибольшее число публикаций в «Христианском чтении» у свящ. М. Легеева, свящ. И. Иванова и И. Б. Гаврилова.

Таковы вкратце итоги 2017 года. Что ожидает журнал в году наступившем?

С 2018 года «Христианское чтение», как того требует ВАК, меняет требования к оформлению статей — теперь они должны быть оформлены в соответствии с требованиями Scopus. Это в чем-то усложняет, а в чем-то облегчает работу редакции, однако это требование ВАК, и мы обязаны его выполнять. Но, если эти изменения носят более формальный, рабочий характер, то другие грядущие события принципиально меняют общую картину состояния научной периодики нашей академии.

Итак, в 2018 году у нас вдобавок к «Христианскому чтению» появятся еще пять научных журналов. Такого в истории академии никогда не было. Хотя, надо отметить, что один из журналов — «Труды кафедры богословия» (главный редактор священник Димитрий Лушников), — уже вышел в конце 2017 года. Сейчас готовятся к выходу в свет «Вестник Исторического общества» (главный редактор Д. А. Карпук), «Труды и переводы» и «Русско-Византийский вестник» (главный редактор священник Игорь Иванов), «Библейские записки» (главный редактор протоиерей Димитрий Юревич).

Нас могут спросить — для чего умножать журналы, которые содержат те же ваковские рубрики, что и «Христианское чтение»? Зачем мы сами себе создаем конкурирующие журналы? Ответ прост — при возможном внешнем совпадении рубрик по существу эти журналы сильно различаются. Дело в том, что каждый из новых журналов является не просто еще одним журналом для публикации статей, а именно вестником прежде всего того или иного проекта, развиваемого либо кафедрой («Труды кафедры богословия»), либо главным редактором — автором проекта («Русско-Византийский вестник»).

Таким образом, появление новых научных журналов свидетельствует о новом этапе развития научной деятельности Санкт-Петербургской духовной академии, когда научный журнал становится нечто большим, чем просто периодическое печатное издание. При этом, разумеется, повышается и усиливается роль научного флагмана академии — «Христианского чтения». На него ориентируются все наши новые журналы — неслучайно на официальных страницах журналов на сайте издательства в разделе «Требования к рукописям» вывешены требования «Христианского чтения». Все, чем может гордиться сегодня «Христианское чтение» — постоянно растущее число подписчиков (как частных лиц, так и организаций), строжайшее соблюдение сроков выхода журнала, высокие требования к качеству статей, объективность (невзира

на лица) рецензентов, очередь авторов на год вперед, — все это является тем уровнем, к которому стремятся наши новые журналы.

Особо хотелось бы отметить возрождение дореволюционной традиции, такой как регулярная публикация статей по церковному праву. Отвечая на идущую в научном сообществе дискуссию о современном состоянии церковного права и его перспективах, первый номер журнала публикует две статьи, освещающие различные церковно-правовые вопросы.

В заключение хочу пожелать читателям «Христианского чтения» в 2018 году разделить нашу общую радость творческого развития как старейшего богословского журнала России, так и молодых научных журналов Санкт-Петербургской духовной академии. А научных работников (и прежде всего — аспирантов) приглашаю в число постоянных авторов всех наших журналов.

*Архиепископ Петергофский Амвросий,*  
ректор Санкт-Петербургской духовной академии,  
кандидат богословия

*Игумен Михаил (Киселев)*

## О КОМПИЛЯТИВНОСТИ ТРУДОВ АББАТА АЛКУИНА (735–804)

В статье рассматриваются вопросы компилятивности наследия аббата Алкуина как отражение творческого богословского метода эпохи. Его работа с текстами отцов Церкви заложила основы нормативной базы святоотеческих манускриптов для католического толкования. Произведена попытка выделить близкий ему круг людей, использовавших в своих трудах компилятивный подход к созданию текстов, и определить специфику метода аббата Алкуина. Определена теснейшая связь его трудов с работами прп. Беда Достопочтенного по сферам исследования, стилю и содержанию. Отмечена близость экзегетического компилятивного подхода к Священному Писанию аббата Вигбода принципам работы с библейскими текстами аббата Алкуина. Отмечена специфика компилятивного дискурса епископа Теодульфа Орлеанского в сравнении с подходом аббата Алкуина. Очерчена основная область применения компилятивных трудов аббата Алкуина как инструмента экзегезы и богословской дискуссии. Определено основное значение его наследия — выявление святоотеческой традиции через точную и уместную компиляцию трудов Отцов Церкви.

**Ключевые слова:** эпоха Каролингов, аббат Алкуин, прп. Беда Достопочтенный, компилятивность, аббат Вигбод, епископ Теодульф Орлеанский, адапционизм, «возвращение к отцам», флорилегии.

Оценивая оригинальность творения автора, самостоятельность его мышления, следует в первую очередь учитывать специфику языка эпохи, на котором говорит автор. По мнению Кэтрин О'Брайен О'Киффи, проблема оригинальности произведения является спорным культурологическим вопросом, т. к. печать авторства проявляет себя и в заведомо компилятивном тексте через выбор цитат и комбинирование высказываний других, что дает новый авторский элемент в прочтении уже известного [O'Brien O'Keeffe, 463]. Компилятивность и подражательность текста, воспринимаемые в научной среде как отрицательная характеристика, для эпохи Каролингского возрождения являются свидетельством укорененности автора в вероучительной традиции и энциклопедизма его знаний.

По мнению проф. Д. В. Шмюнина, ретроспективность и традиционализм являются типологическими чертами средневекового мышления. «Обращенность к старине, стремление лучше понять, истолковать... порождают своеобразное явление, совершенно не характерное современной нам эпохе, — это отказ от авторства» [Шмюнин, 17]. Тексты характеризуются «отсутствием установок на самостоятельное исследование, выдвижение новых идей, поскольку истина уже высказана, к ней лишь можно (и нужно) возвращаться для лучшего ее понимания» [Там же]. Составитель компиляции мог подписывать результат труда своим собственным именем. Согласно исследованию Н. А. Бондарко с опорой на работы К. К. де Хартман<sup>1</sup>, «текст, в котором речь шла о христианском вероучении, можно было свободно использовать в собственных целях, и тот, кто перерабатывал чужой труд, делал его своим (лишь

*Игумен Михаил (Сергей Валерьевич Киселев)* — соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре церковно-практических дисциплин, второй год обучения, настоятель храма Всех Святых Мурманской и Мончегорской епархии Мурманской митрополии (missionmurmansk@mail.ru).

<sup>1</sup> Carmen Cardelle de Hartmann, современный исследователь-медиевист из Цюрихского университета, занималась проблемой средневекового авторства и «плагиата».

дословное заимствование без указания источника считалось предосудительным); имя автора было связано не с авторскими правами писателя на свое произведение, а с его ответственностью за излагаемое содержание» [Бондарко, 268]. Более того, компилятивность становилась творческим методом выстраивания текстов. Примером тому могут служить труды аббата Алкуина и его окружения.

### 1. Связь трудов аббата Алкуина с работами прп. Беда Достопочтенного

Изучение наследия аббата Алкуина позволяет с полной уверенностью говорить о связи его работ с трудами знаменитого предшественника прп. Беда Достопочтенного<sup>2</sup> как по рассматриваемой в текстах проблематике, так и по стилю и языку [Dales, 23]. Некоторые из работ настолько сильно переплетены и смешаны в рукописях, что часто вопрос авторства вызывает проблему. Примером такого смещения могут служить риторико-грамматические труды прп. Беда и Алкуина, основной целью которых является забота о правильном использовании латыни и чистоте языка как верном ключе к пониманию Священного Писания и осуществлению проповеди. Речь идет о таких трудах, как «Искусство грамматики» (*Ars grammatica*) Алкуина и опорном для него опусе «Об орфографии» (*De orthographia*), приписываемом прп. Беде. Используя труды прп. Беда как основу для своих учебных пособий, Алкуин обрел надежную опору в авторитете своего великого предшественника. Он явно свидетельствует о своих источниках: например, упоминает о прп. Беде в прологе к «О диалектике» (*De dialectica*). К этим учебным пособиям Алкуина примыкает и «Стих во славу искусства метрики» (*Versus de laude metricae artis*), основанный на сочинении «Об искусстве метрики» (*De arte metrica*) прп. Беда [Dales, 24].

Алкуин был продолжателем традиции прп. Беда Достопочтенного и сделал более иных для распространения его наследия на континенте. Труды Алкуина вполне могут быть рассмотрены как сознательное продолжение трудов прп. Беда и непрекращающийся личный диалог сквозь время. В своем прологе к «Церковной истории народа англов» (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*) [PL 95. Col. 21–290] прп. Беда утверждает нравственное подражание как духовно значимое для формирования человека, что получило развитие в экзегетических и агиографических трудах, дающих этот пример для подражания. Алкуин подхватывает мысль о созидательном значении подражания и переводит ее в сферу творческого диалога с отцами Церкви, где происходит осмысление и усвоение культурной и богословской традиции христианства. Одним из ярких соответствий между трудами прп. Беда и Алкуина являются смысловые и текстуальные параллели в области библейской экзегезы. Примером тому может служить «Шестоднев, или На начало книги Бытия» (*Hexaemeron sive in principium Genesis*) прп. Беда [PL 91. Col. 9–190], отразившийся в экзегетических комментариях Алкуина к Ветхому Завету (*Interrogationes et Responiones in Genesis*) [PL 100. Col. 515–570]. Анализ этих произведений позволил исследовательнице трудов прп. Беда и Алкуина Кэтрин О'Брайен О'Киффи сделать важные наблюдения над принципами компилирования и переработки текстов прп. Беда Алкуином, что дает возможность говорить о наличии различных смысловых акцентов в комментариях последнего к тексту предшественника. Алкуин доводит до совершенства вопросно-ответную форму изложения материала по экзегетике, что предоставляет идеальную возможность аккумуляции и презентации различных сведений по библейскому тексту в разрезе разнообразных просветительских и учебных задач. «Согласно Барди, использование вопросов и ответов в богословских трудах приняло форму увеличения толкований и популярность со времен св. Евхерия<sup>3</sup>, но как форма, последовавшая дальше, в Средние века она потеряла жизненность и вместо этого стала средством

<sup>2</sup> Прп. Беда Достопочтенный (†735) — англосаксонский богослов и летописец.

<sup>3</sup> Экзегетические произведения святителя Евхерия, архиепископа Лионского (†449), такие как, например, «Наставления в двух книгах» [*Instructionum libri duo*. PL 50. Col. 773–822]

компиляции» [O'Brien O'Keeffe, 465]. Однако если целью написания толкований прп. Беда является преимущественно цель учебная (чтобы начинающий мог почерпнуть базовые знания, а совершенствующийся мог их пополнить), то для Алкуина ситуация усложняется: он пишет для освежения памяти ученых, как свидетельствует сам в вводном письме к Зигульффу [O'Brien O'Keeffe, 480]. Выбранные им комментарии и расставленные акценты должны будить исследовательскую мысль и пробуждать душу от сна. Его работа с текстами прп. Беда показывает, что он не просто копирует текст, но посредством комментариев ведет диалог с предшественником, в чем-то соглашаясь, а в чем-то и расходясь в понимании вопроса.

Среди других примеров взаимовлияния и сложности в постановке проблемы авторства следует упомянуть «Комментарии к Песни Песней» (*Compendium in Santicum santicorum*) Алкуина [PL 100. Col. 639–666] и аналогичный по тематике труд прп. Беда, а также неполные «Комментарии (Изложение) к Апокалипсису» (*Expositio Apocalypsis*) в пяти книгах [PL 100. Col. 1085–1155], которые являются примером текста, одновременно приписываемого прп. Бедо и Алкуину, т. к. граница авторства в них стерта. «Комментарии на Евангелие от Иоанна» (*Commentaria in Sancti Joannis Evangelium*) [PL 100. Col. 733–1008], посланные в двух частях Гизели, сестре Карла Великого, аббатисе в Шелли, и Ротруде, одной из дочерей Карла, по их просьбе, созданы на основе экзегетических трактатов блж. Августина и свт. Григория и гомилий прп. Беда. Согласно исследованию Гормана, труд Алкуина представлял собой не столько копию трудов предшественников, сколько модификацию их размышлений по выбранной теме. В тех местах, где для развития мысли не хватало опоры в первоисточниках, Алкуин продолжал комментарии сам. Об эффективности такого подхода говорят активные заимствования из этого труда в последующую эпоху [Gorman, 2009, 61–62].

Взаимосвязь с великим предшественником видна и в поэтическом творчестве Алкуина, как, например, в поэме в честь Креста [Jullien, Perelman, 448. ALC. 61.109.11], и в агиографическом жанре. «Жизнь Уиллиброрда» (*De Vita Sancti Willibrordi*) [PL 101. Col. 693–724] создана по образцу «Жизни св. Кутберта» (*Vita Metrica Sancti Cuthberti Episcopi*) [PL 94. Col. 575–596] в форме прозаического и поэтического произведения и перекликается с нравственным посланием, который заложен в житии, написанном прп. Бедой. В этом прослеживается личное отношение Алкуина к св. Бедо и его трудам.

По свидетельству Дугласа Дейлса, одной из наиболее популярных и широко распространенных переписчиками работ Алкуина было его нравственное руководство «О добродетелях и пороках» (*De virtutibus et vitiis*) [PL 101. Col. 613–638], предназначенное для мирян. Оно вобрало в себя традицию латинского богословия по нравственной проблематике, в том числе имело опору и во взглядах прп. Беда по вопросам воспитания нравственного человека, христианина. До сегодняшнего дня дошло свыше 150 манускриптов этого произведения, часть из которых представлена в переводе на различные языки, что свидетельствует о чрезвычайной популярности последнего. Отголоски этого труда видны в наследии Рабана Мавра<sup>4</sup>, Ионы Орлеанского<sup>5</sup>, а также Галитгара Камбрейского<sup>6</sup>, которые сами стали авторами нравственных трактатов для мирян [Dales, 26]. Перечисленные примеры зависимости работ Алкуина от трудов прп. Беда Достопочтенного дают представление о неразрывной связи в методах толкования библейских текстов и понимании теологической традиции как способа ее развития в установленных отцами границах. Именно творческая компилятивность работ Алкуина привела к почитанию его трудов как фундаментальных для средневекового образования и духовного становления.

---

и «Образчики духовного понимания» [*Formulae spiritualis intellegentiae*. PL 50. Col. 727–772], приобрели широкую известность, в особенности в Каролингский период.

<sup>4</sup> Рабан Мавр (†856) — аббат Фульдский, архиепископ Майнцский, ученик Алкуина.

<sup>5</sup> Иона Орлеанский (†843), епископ.

<sup>6</sup> Галитгар Камбрейский (†831), епископ.

## 2. Компилятивный подход аббата Вигбода и аббата Алкуина как основа каролингского «возвращения к отцам»

По свидетельству многих исследователей эпохи Карла Великого, его правление породило возрождение интереса к библейской учености, что выразилось, как пишет Майкл Фокс, в «обновлении изучения Библии и традиции патристической экзегезы... во многих новых стилистически различных библейских комментариях» [Fox, 39]. Алкуин попадает в среду королевского двора, где изучение Библии поставлено в центр государственной программы обучения и закона и является личным интересом самого монарха. Создание систематических комментариев на Священное Писание стало одним из приоритетов культурной и политической жизни. Пример трудов аббата Вигбода<sup>7</sup>, игравшего значительную роль на раннем этапе правления Карла Великого, позволяет увидеть методику комментирования библейского текста, принятую в эпоху Алкуина. По свидетельству Гормана, первым крупным трудом по комментированию Библии в эпоху Карла Великого было «Восьмикнижие» аббата Вигбода — весьма объемный, но малооригинальный труд, механистически соединяющий отрывки из святоотеческих флорилегий, из текстов блж. Августина, Патерия, свт. Исидора и блж. Иеронима<sup>8</sup>, причем Горман отмечает использование цитат из вторичных источников — флорилегий, а не первоисточников, что не обеспечивает чистоты воспроизведения мысли первоисточника. Из первоисточников аббатом Вигбодом были использованы труды свт. Исидора Севильского, а также труд блж. Августина *De Genesi contra Manichaeos*. Преимущественная цитация связана с трудами свт. Исидора Севильского<sup>9</sup>, что подтверждает наличие и доступность его ранних работ в эпоху жизни и трудов Вигбода.

Подобные компиляции заложили основу каролингского «возвращения к отцам», в котором Алкуин сыграл одну из главных ролей. Горман выделяет схему поэтапного усвоения святоотеческого наследия в эпоху от конца Римской империи до образования Каролингской. Если в самом начале уровень образованности был достаточным для чтения и понимания святоотеческих трудов, то ко времени свт. Григория Великого и свт. Исидора этой способностью обладали уже лишь единицы из клира, задачей которых стала трансляция общине переведенного и осмысленного из наследия отцов [Dales, 43]. Это автоматически ставило их в позицию учителей церковного народа. Большинство же западных христиан уже не могли читать и переводить оригиналы из-за утраты чистоты языка и резкого падения общего уровня образования, а также по причине малодоступности самих манускриптов. Прп. Беда Достопочтенный являл собой образ такого хранителя святоотеческого предания и источника передачи накопленного последующим поколениям. Оскудение образования было столь велико, что к VII–VIII вв. приходилось перерабатывать даже простейшие труды, состоящие из вопросов и ответов, которые были необходимы для обучения священства на самом базовом уровне и осуществления проповеди среди нехристианских народов.

«Работа Вигбода представляет собой энциклопедическую тенденцию, которая сложилась на заре новой, оптимистической эпохи. В своих комментариях к Книге Бытия он попытался собрать воедино различные течения множества производных экзегетических трудов, которые в большом количестве создавались ранее. Он использовал подобные материалы и, как правило, избегал прямых ссылок на святоотеческие труды» [Gorman, 1997, 74]. В дальнейшем тексты Вигбода также подверглись сокращению и компилированию, но одновременно нарастало желание знакомиться с трудами отцов Церкви напрямую. Тщательность и мастерство Алкуина в использовании святоотеческих трудов сыграли значительную роль

<sup>7</sup> Вигбод (Вигбольд) — богослов VIII столетия при дворе Карла Великого.

<sup>8</sup> Блж. Иероним (†419) — святой и один из учителей Церкви.

<sup>9</sup> Свт. Исидор Севильский (†636), архиепископ.

в возрождении интереса к ним и создании базы для дальнейшей работы. К середине IX в. появилась устойчивая возможность работать с текстом Библии параллельно с трудами ведущих отцов Церкви. «Комментарии к Книге Бытия» аббата Вигбода породили тенденцию к оформлению библейских изысканий в виде экзегетических сборников, их авторами стали ученые мужи, пришедшие уже после Алкуина, благодаря которому происходило обращение уже непосредственно к святоотеческим текстам [Gorman, 2008, 5].

### *3. Специфика компилятивного дискурса епископа Теодульфа Орлеанского в сравнении с подходом аббата Алкуина*

Еще одним важным документом эпохи, характеризующим компилятивную традицию создания текстов, являются «Каролингские книги» Теодульфа Орлеанского<sup>10</sup>. Его авторство подтверждается широким использованием испанского варианта латыни и приверженностью мозарабской литургической традиции согласно цитированию по памяти псалмов и антифонов, которые отображаются также в уникальном леонском антифонарию X в. и веронском сборнике коллект<sup>11</sup> (Orationale) начала VIII в. Точность библейского текста подтверждается древней латинской Псалтирью, найденной в библиотеке монастыря св. Екатерины на Синае [Freeman, image 31], которая указывает на большую сохранность без искажений текста в литургической традиции по сравнению с письменными вариантами Библии, подверженными искажениям писцов: «Живая литургическая традиция, передаваемая из поколения в поколение в пении, может веками сохраняться в первоизданном виде» [Freeman, image 32].

Литургическая деятельность Алкуина во многом вызвана и этим стремлением к чистоте сохраненной традиции. Как и Теодульфа, его занимали вопросы точности перевода и копирования Священного Писания. Однако в выстраивании системы аргументации Алкуин противостоит Теодульфу, динамично использовавшему логику в «Каролингских книгах». Для трудов Алкуина характерна иная манера организации дискурса. «В работах, приписываемых Алкуину, мы нигде не встречаем оригинальных и поразительных аргументов. Но в подборе и совмещении материала из третьих рук он проявляет ум четкий и целенаправленный» [Marenbon, 1981, 30–31]. Он творчески заимствует материал из разных источников [Lehmann, 351–383], не повторяя эти идеи, а меняя их акценты. В отличие от Теодульфа, он меньше значения придает чисто вербальному подходу к логике. «В этом отношении, не будучи оригинальным логическим мыслителем, Алкуин создает собственный подход к логике, абсолютно отличный от подхода „Каролингских книг“, где логика сводится к чисто вербальной дисциплине, которая дает чисто внешние способы расположения аргументов. Подход Алкуина вполне может считаться убедительным способом понимания реальности» [Marenbon, 1997, 609]. С подобными взглядами мы встречаемся в словах, обращенных к Карлу Великому в преамбуле к трактату «О вере в Святую Троицу» (De fide Sanctae Trinitatis) [PL 101. Col. 9–64]. «Мысль философов раннего Средневековья будили изучаемые ими старинные тексты, но их идеи не были жестко привязаны к этим источникам» [Marenbon, 1981, 8].

### *4. Цель и содержание компилятивного подхода аббата Алкуина*

Весь накопленный багаж богословского знания, все мастерство ученого-полемиста было использовано Алкуином в борьбе с ересью адопционизма<sup>12</sup> и ее защитниками

<sup>10</sup> Теодульф Орлеанский (†821) — епископ, просветитель, поэт при дворе Карла Великого.

<sup>11</sup> Коллекта — от лат. colligere («собирать»), краткая соборная (вступительная или завершающая) молитва.

<sup>12</sup> От лат. adoptio — «усыновление».



Элипаном Толедским<sup>13</sup> и Феликсом Урхельским<sup>14</sup>. Слабым местом противников, приведшим их к неверным богословским выводам, Алкуин считал неверное толкование ими святоотеческой традиции понимания Священного Писания, защитником которой Алкуин выступал. Более всего его занимала точность цитирования и толкования трудов отцов Церкви. Неточность цитирования, небрежность в определении чистоты источника может привести к серьезным догматическим заблуждениям, о чем Алкуин и дискутировал с Элипаном Толедским и Феликсом Урхельским как в письмах, так и в более фундаментальных работах, таких как трактат «Против Феликса» (*Adversos Felicis Haeresin Libellos*) из семи книг [PL 101. Col. 85–120]. Для него диалог с отцами Церкви являлся истинной сутью богословия: «войдем же в благоуханные кельи святых отцов» [Depreux, 553–562]. Только в таком диалоге можно приблизиться к святоотеческому опыту боговидения.

По свидетельству Кавальдини, «Алкуин собирает и классифицирует выдержки из более ранних толкователей и авторов, и результатом становится не просто собрание, но самостоятельное творение, нечто новое и отличное от суммы частей. Для каролингского толкования — это толкование толкователей» [Cavaldini, 133]. Алкуин проводит большую работу по отбору и компоновке выдержек из святоотеческих творений, которые бы показали ошибочность воззрений адопционистов. Цитируя отцов, Алкуин создает новый контекст их учениям, зримо выявляя их позицию для решения проблемы, которую они в свое время решили лишь частично. «Он говорит единым голосом традиции, и именно Алкуину принадлежит честь создания или, по крайней мере, демонстрации этого единого голоса, а не простого эффективного цитирования отдельных изречений. Его блестящее достижение заключается в создании такого голоса и использовании его в качестве сильного лекарства против адопционизма» [Там же, 137]. Так, например, согласно исследованию Райта, «отличение истинного Амвросия от ложного в разгар адопционистского кризиса стало для Алкуина важнейшей проблемой. Споры о верном толковании цитат из догматических трактатов Амвросия позволили Алкуину доказать истинность собственной веры и выявить ошибочность веры его оппонентов» [Wright, 146].

Алкуин одним из первых преодолевает распространенный в его эпоху обычай цитирования по памяти или по флорилегиям — сборникам цитат из трудов святых отцов, который имел следствием вариативность толкований [Carruthers]. «Одним из достижений Алкуина стало более дисциплинированное использование наиболее аккуратных и точных манускриптов святоотеческих текстов, что сделало их нормой для католического толкования. Хотя его собственные труды, связанные с трудами отцов Церкви, могут показаться вторичными и компилятивными, они были жизненно важны для его аргументации — они подкрепляли его выводы своим авторитетом» [Dales, 75].

Наследие последних лет жизни Алкуина представляет из себя богатейший конспект христологического учения отцов Церкви. Большинство работ этого периода написано им в Туре, где его же усердием были собраны обширные святоотеческие материалы. Труды последних лет ярко высветили основную тенденцию творческого метода Алкуина: с помощью точной и уместной компиляции он делал доступным голос традиции отцов в наиболее тщательном ее изложении. Согласно выводам Дугласа Дэйлса, Алкуин считал, что в святоотеческих трудах и толкованиях есть стройность и поразительная цельность и в них кроется ключ к правильному толкованию Священного Писания и сохранению веры Христовой. Собственно, речь идет о традиции как сохранении сердцевины христианского учения, с любовью передаваемой

<sup>13</sup> Элипанд Толедский (†808), архиепископ, один из основоположников адопцианской ереси в Средние века, «отделял Божественную природу Иисуса Христа от Его человеческой природы и полагал, что как Бог Христос является Сыном Божиим по природе; но как Человек Он Сын Божий уже не по природе, а по благодати, через усыновление (*Filius adoptus* — отсюда название последователей этой ереси: *adoptiani* или *adoptivi*)» [Подр. см.: Прав. Энци., 1, 310–311].

<sup>14</sup> Феликс Урхельский (†818) — епископ, один из главных защитников адопцианства.

от поколения к поколению от первоапостольской общины до сегодняшнего дня. «И в дальнейшем мы будем следовать достойным путем святых отцов Церкви во всем милосердии» [Jullien, Perelman, 349. ALC.45.313].

Подводя итоги, следует отметить, что предпринятый краткий обзор фокуса богословских интересов и языка эпохи Карла Великого и принципов выстраивания трактатов по различным вопросам библейской экзегезы и богословия приводит к обозначению некоторых специфических моментов, характеризующих компилятивный метод работы Алкуина и его предшественников. С одной стороны, мы видим обусловленность компилирования как метода работы с богословскими текстами сложившейся традицией раннего Средневековья. С другой стороны, авторский взгляд проявляется в принципах подбора компилированных текстов, а при расхождении взглядов с источниками или же при недостаточности последних — в создании личных комментариев, вплетенных в общую ткань произведения. Обращает на себя внимание деликатность и стремление к воссозданию текста первоисточника, свойственные аббату Алкуину, что легло в основу тенденции «возвращения к отцам», получившей значительный толчок к развитию в эпоху Карла Великого, лично заинтересованного в верном понимании Священного Писания как основы христианского мирозерцания и пути ко спасению.

## Источники и литература

1. Бондарко (2014) — *Бондарко Н. А.* Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. СПб.: Наука, 2014.
2. Шмонин (2013) — *Шмонин Д. В.* Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие. 3-е изд. СПб.: РХГА, 2013.
3. Carruthers (2008) — *Carruthers M.* The Book of Memory. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
4. Cavaldini (2003) — *Cavaldini J.* Carolingian Hilary // The Study of the Bible in the Carolingian Era / Eds. C. M. Chazelle & B. Edwards. Turnhout, 2003. P. 133–140.
5. Depreux (2004) — *Depreux P.* Ingrediamur sanctorum Patrum aromaticas cellas // Väter der Kirche / Eds. Arnold J. et al. Paderborn, 2004. P. 553–562.
6. Dales (2013) — *Dales D.* Alcuin, Theology and Thought. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
7. Gorman (2009) — *Gorman M.* Rewriting Augustine: Alcuin's Commentary on the Gospel of John // Revue Bénédictine. Turnout, 2009. V. 119. 1. P. 36–85.
8. Gorman (2008) — *Gorman M.* The Epitome of Wigbod's Commentaries on Genesis and the Gospels // Revue Bénédictine. Turnout, 2008. V. 118. 1. P. 5–45.
9. Gorman (1997) — *Gorman M.* Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne // Revue Bénédictine. Turnout, 1997. V. 107. 1–2. P. 40–76.
10. Fox (2003) — *Fox M.* Alcuin the Exegete: The Evidence of the Quaestiones in Genesis // The Study of the Bible in the Carolingian Era // Medieval Church Studies. 3. Turnout: Brepols Publishers, 2003. P. 39–60.
11. Freeman (1998) — *Freeman A.* Opus Caroli Regis contra Synodum [Libri Carolini] // Monumenta Germaniae Historicae. Hannover, 1998.
12. Jullien, Perelman (1999) — *Jullien M.-H., Perelman F. (ed.)*. Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi: Auctores Galliae 735–987. T. II: ALCUINUS. Turnhout: Brepols Publishers, 1999.
13. Lehmann (1917) — *Lehmann P.* Cassiodorstudien VIII: Cassiodor-Isidor\_Beda-Alchvine // Philologus — Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption. 1917. V. 74. 1–4. P. 351–383.
14. Marenbon (1997) — *Marenbon J.* Alcuin, the Council of Frankfurt and the Beginning of Medieval Philosophy / Ed. R. Berndt // Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 80. Mainz). Mainz, 1997. V. 2. P. 603–615.
15. Marenbon (1981) — *Marenbon J.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages. Cambridge, 1981.

16. O'Brien O'Keefe (1978) — *O'Brien O'Keefe K. The Use of Bede's Writings on Genesis in Alcuin's Interrogations // Sacris Erudiri. Jaarboek for Godsdienstwetenschappen. Steenbrugge, 1978. V. 23. P. 463–483.*

17. Wright (1998) — *Wright C.D. Alcuin's Ambrose — Polemics, Patrology and Textual Criticism // Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court. Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995 / Eds. Houwen, Luuk A. J.R., MacDonald, Alasdair A. Groningen, 1998. P. 143–170.*

### **Abbot Michael (Kiselev). On the Compilational Character of the Works of Abbot Alcuin (735–804).**

The article deals with the compilational nature of the literary heritage of Abbot Alcuin as a reflection of the creative theological method of his era. His work with the texts of the Fathers laid the foundations for the normative base of the patristic writings in the Catholic interpretation. An attempt was made to identify the number of people close to him who have used the compilational approach to the creation of texts, and to determine the specificity of the method of Abbot Alcuin. A close connection in terms of the spheres of research, style and content exists between his work and the works of the Venerable Bede. The author also notes the similarity of the compilational exegetical approach to the Scriptures of Abbot Wigbod to Abbot Alcuin's work with the biblical text. Specificity of the compilational discourse of Bishop Theodulph of Orléans is noted in comparison with the approach of Abbot Alcuin. The main field of application of Abbot Alcuin's compilations is outlined as an instrument of exegesis and theological discussion. The main significance of his heritage is determined: the identification of the patristic tradition through an accurate and appropriate compilation of the writings of the Fathers of the Church.

**Keywords:** Carolingian dynasty, Abbot Alcuin, Venerable Bede, compilation, Abbot Wigbod, Theodulf of Orléans, adoptionism, return to the Fathers, florilegia.

*Abbot Michael (Sergey Valeryevich Kiselev)* — Post-graduate student at the Department of Practical Church Studies at the St. Petersburg Theological Academy, Rector of the Church of All Saints of the Diocese of Murmansk and Monchegorsk (missionmurmansk@mail.ru).

## **References**

Bondarko (2014) — Bondarko N. A. *Nemetskaya dukhovnaya proza XIII–XV vekov: yazyk, traditsiya, tekst* [German Spiritual Prose of the XIII–XV Centuries: Language, Tradition, Text]. Saint-Petersburg: Publishing House Nauka, 2014. (In Russian).

Shmonin (2013) — Shmonin D. V. *Vvedeniye v srednevekovuyu filosofiyu. Patristika. Uchebnoye posobiye. 3-ye izdaniye* [Introduction to the Medieval Philosophy. Patristics. Tutorial. 3rd edition]. Saint-Petersburg: Publishing House of Russian Christian Humanitarian Academy, 2013. (In Russian).

Carruthers (2008) — Carruthers M. *The Book of Memory*. Cambridge University Press, 2008.

Cavaldini (2003) — Cavaldini J. Carolingian Hilary. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (ed. by Chazelle C. M. & Edwards B.). Turnhout, 2003, p. 133–140.

Depreux (2004) — Depreux P. *Ingrédiamur sanctorum Patrum aromaticas cellas*. In: *Väter der Kirche* (ed. by Arnold J. et al.). Paderborn 2004, pp. 553–562.

Dales (2013) — Dales D. *Alcuin, Theology and Thought*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.

Gorman (2009) — Gorman M. Rewriting Augustine: Alcuin's Commentary on the Gospel of John. In *Revue Bénédictine*. Turnout, 2009, vol. 119, 1, pp. 36–85.

Gorman (2008) — Gorman M. The Epitome of Wigbod's Commentaries on Genesis and the Gospels. In: *Revue Bénédictine*. Turnout, 2008, vol. 118, 1, pp. 5–45.

Gorman (1997) — Gorman M. Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne. In: *Revue Bénédictine*. Turnout, 1997, vol. 107, 1–2, pp. 40–76.

Fox (2003) — Fox M. Alcuin the Exegete: The Evidence of the Quaestiones in Genesis. In: *The Study of the Bible in the Carolingian Era. Medieval Church Studies 3*. Turnout: Brepols Publishers, 2003, p. 39–60.

Freeman (1998) — Freeman A. Opus Caroli Regis contra Synodum [Libri Carolini]. In: *Monumenta Germaniae Historicae*. Hannover, 1998.

Jullien, Perelman (1999) — Jullien M-H., Perelman F. (ed.). Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi: Auctores Galliae 735–987. T. II. *ALCUINUS*. Turnhout: Brepols Publishers, 1999.

Lehmann (1917) — Lehmann P. Cassiodorstudien VIII: Cassiodor-Isidor\_Beda-Alchvine. In: *Philologus — Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*. 1917, vol. 74, 1–4, pp. 351–383.

Marenbon (1997) — Marenbon J. Alcuin, the Council of Frankfurt and the Beginning of Medieval Philosophy. In *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 80. Mainz)* (ed. by R. Berndt). Mainz, 1997, vol. 2, pp. 603–615.

Marenbon (1981) — Marenbon J. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge, 1981.

O'Brien O'Keeffe (1978) — O'Brien O'Keeffe K. The Use of Bede's Writings on Genesis in Alcuin's Interrogationes. In *Sacris Erudiri. Jaarboek for Godsdienstwetenschappen*. Steenbrugge, 1978, vol. 23, p. 463–483.

Wright (1998) — Wright C. D. Alcuin's Ambrose — Polemics, Patrology and Textual Criticism. In Alcuin of York. Scholar at the Carolingian court. Proceedings of the Third Germania Latina Conference held at the University of Groningen, May 1995 (ed. by Houwen, Luuk A. J.R., MacDonald, Alasdair A.). Groningen, 1998, p. 143–170.

Протоиерей Олег Давыденков

## ПОНЯТИЕ «ВОИПОСТАСНОЕ» В ДИФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ ПОСЛЕ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

В статье исследуется использование терминов «воипостасное» и «воипостасная сущность» в работах греческих богословов-халкидонитов с середины VI в. — после того как он впервые был введен в халкидонитский богословский лексикон Леонтием Византийским — и до середины VIII столетия. Автор приходит к выводу, что, если не считать широкого нетерминологического употребления, в соответствии с которым слово *ἐνυπόστατος* могло означать все действительно существующее, в том числе и случайные свойства, в этот период сторонники Халкидонского Собора использовали термин «воипостасное» («воипостасная сущность») для обозначения 1) природы (сущности, вида), находящей свое выражение и усматриваемой в отдельной ипостаси; 2) природ, соединившихся друг с другом, сосуществующих и усматриваемых в одной общей ипостаси. В дополнение к этим двум основным значениям у таких богословов, как свт. Анастасий Антиохийский, прп. Максим Исповедник и, особенно, прп. Иоанн Дамаскин, можно указать еще одно значение: природа (сущность), воспринятая ипостасью другого рода, существующая в ней и имеющая ее своей ипостасью.

**Ключевые слова:** христология, дифизитство, христологические споры, ипостась, воипостасное.

Понятие «воипостасное», введенное в контекст христологических дискуссий в первой половине VI в. в сочинениях таких авторов, как Иоанн Грамматик и Леонтий Византийский, стало одной из основных философских концепций, которую сторонники Халкидонского собора VI–VIII вв. активно использовали как для формирования системы дифизитской христологии, так и в целях полемики с монофизитством и несторианством.

Установлению значения термина «воипостасное» у Леонтия Византийского посвящена обширная научная литература<sup>1</sup>, в то же время использование этого термина последующими авторами-дифизитами исследовано недостаточно.

### 1. Современники Леонтия

Прежде чем говорить о концепции «воипостасное» в дифизитской христологии после Леонтия, чью деятельность исследователи относят ко второй четверти VI в.<sup>2</sup>, следует отметить ряд его современников, имена большинства из которых редко упоминаются в связи с этим понятием.

---

*Протоиерей Олег Викторович Давыденков* — доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой восточно-христианской филологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (odavydenkov@yandex.ru).

<sup>1</sup> Обзор литературы по теме см.: Давыденков О. В. Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века // Вестник РХГА. Т. 17. Вып. 3. 2016. С. 11–24.

<sup>2</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 69; Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 178; Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II/2: L'Église de Constantinople au VI<sup>e</sup> siècle. P., 1993. P. 250.

## Евстафий Монах

В единственном сохранившемся послании Евстафия, которое датируется 532–540 гг.<sup>3</sup>, слово «воипостасный» встречается трижды. Два раза этот термин употребляется в его изначальном значении, в противопоставлении безыпостасному (ἀνυπόστατος)<sup>4</sup> и воображаемому (φαντασιώδης)<sup>5</sup>. Один раз термин «воипостасный» использован при обсуждении вопроса о соединении двух природ во Христе. Евстафий обращает к Севиру Антиохийскому следующий вопрос: «Не представляется ли тебе, что и после соединения нужно знать и именовать во Христе две природы, и при том воипостасные (ἐνυπόστατους)?»<sup>6</sup>. Поскольку как халкидонит Евстафий не мог признавать во Христе две ипостаси, слово «воипостасные» в данном случае должно означать две реальные природы, сосуществующие в одной общей ипостаси. Таким образом, Евстафий в своем понимании воипостасного не выходит за границы, очерченные Леонтием Византийским.

## Свт. Ефрем Антиохийский

Свт. Ефрем Антиохийский (†545) иногда полемизировал против монофизитского тезиса о невозможности безличной природы без использования самого термина «ἐνυπόστατος», однако опираясь при этом на саму идею воипостасного бытия<sup>7</sup>.

Однако в принадлежащем свт. Ефрему собрании дефиниций, адресованных апамейскому философу пресвитеру Акакию, содержится одна из первых попыток не только дать определение «воипостасного», но и использовать это понятие в христологии: «Воипостасное есть то, что находится в ипостаси (τὸ ἐν τῇ ὑπόστασει καθιδρυμένον), как, например, размер, белизна, отцовство или же собственно существующее и непризрочно в существовании познаваемое (τὸ κυρίως ὄν καὶ ἀφαντάστως ἐν ὑλάρξει γνωρίζομενον). Плоть Бога Слова мы не называем ипостасью, ибо она не существует сама по себе (καθ' ἑαυτὴν ὑλέστη) как всякая обычная ипостась. Также мы не называем ее безыпостасной, поскольку это слово обозначает несуществующее. Поэтому определяем эту природу как воипостасную или же восуществленную и восущественную (ἐνυπόστατον ἤγουν ἐνύλαρκτόν τε καὶ ἐνούσιον)»<sup>8</sup>.

Трудно сказать, чье определение — Леонтия Византийского или свт. Ефрема — появилось раньше. С большой степенью уверенности можно утверждать, что взаимозависимость здесь вряд ли имеет место, поскольку определения существенно различны. Согласно Леонтию, воипостасное обозначает только сущность, но не то, что является свойством, существенным или акцидентальным<sup>9</sup>, тогда как свт. Ефрем относит к воипостасному также и свойства, в том числе и случайные. Кроме того, в отличие от Леонтия, свт. Ефрем определяет воипостасное как «то, что находится в ипостаси».

## Леонтий Иерусалимский

Большинство исследователей датирует период литературной активности Леонтия Иерусалимского 30–40 гг. VI столетия<sup>10</sup>. Д. Краусмюллер, усмотрев в трактате Леонтия

<sup>3</sup> Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne... P. 355–356.

<sup>4</sup> Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG. T. 86. I. Col. 916B.

<sup>5</sup> Ibid. Col. 909D.

<sup>6</sup> Ibid. Col. 908B.

<sup>7</sup> Ephraemi Antiocheni Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG. T. 103. Col. 993C.

<sup>8</sup> Ephraemi Antiocheni Ad Acacium philosophum et presbyterum Apameensem // Helmer S. Der Neuchalkedonismus. 1962. S. 272.

<sup>9</sup> См.: Leontii Byzantini Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86. I. Col. 1277D.

<sup>10</sup> См.: Мейендорф И., *пропомн.* Исус Христос в восточном православном богословии... С. 82; Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne... P. 369; Richard M. Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 62–63.

«Против несториан» аллюзии на события церковной и политической жизни Византии начала VII в., высказал гипотезу, согласно которой Леонтий жил на рубеже VI–VII вв.<sup>11</sup> Однако аргументация Д. Краусмюллера не представляется настолько убедительной, чтобы поставить под сомнение общепринятую в современной науке датировку времени написания трактатов Леонтия<sup>12</sup>.

У Леонтия Иерусалимского имеют место те же значения термина «воипостасное», что и у Леонтия Византийского: «Мы говорим, что две природы существуют в одной и той же ипостаси (τὰς δύο φύσεις ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ὑπόστασει ὑφίστασθαι); конечно, не так, что одна из двух может пребывать в ней безыпостасно (ἀνυπόστατου εἶναι ἐν αὐτῇ), но так, что обе могут существовать в одной общей ипостаси (ἐν μιᾷ κοινῇ... ὑπόστασει), и таким образом каждая из двух является воипостасной по одной и той же ипостаси (κατὰ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ὑπόστασιν, ἑκατέρας ἐνυπόστατου οὐσης). Ведь для того, чтобы быть чем-то, нет никакой необходимости всецело существовать также и самому по себе... Когда имеются природы, они должны обладать действительным существованием и быть воипостасными (ἐνυπόστατους). Поскольку же они не являются независимыми одна от другой, ибо известно, что между ними произошло соединение, нет необходимости существовать каждой из них самой по себе. Таким образом, понятно, [природы] не должны быть иноипостасными (οὐχ ἑτεροῦπόστατων), но каждая из обоих должна мыслиться как воипостасное (τὸ ἐνυπόστατον), [пребывающее] в одной и той же ипостаси»<sup>13</sup>.

Таким образом, Иерусалимит понимает под воипостасным, во-первых, просто реально существующую природу, находящую свое выражение в ипостаси, а во-вторых, природу, сосуществующую с другой природой в единой общей ипостаси. С целью дополнительно акцентировать мысль о совместном существовании природ в единой общей ипостаси Леонтий Иерусалимский вводит новый термин — «совоипостасный» (συνεῦλόστατος)<sup>14</sup> не встречающийся у его византийского коллеги.

Для того чтобы более четко различить два значения термина, Леонтий противопоставляет воипостасное, с одной стороны, безыпостасному (ἀνυλόστατος)<sup>15</sup>, а с другой — самоипостасному (ιδιοῦλόστατος)<sup>16</sup>. Последний термин, по всей видимости, означает природу, выражающую себя в отдельной собственной ипостаси без какого-либо соучастия других природ. Термин «самоипостасный» не встречается у Леонтия Византийского, но был известен Иоанну Грамматику<sup>17</sup>.

Христологические системы двух Леонтиев, несомненно, существенно различны. В отличие от Византийца, Иерусалимит

а) однозначно отождествлял Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса<sup>18</sup>;

б) развивал учение о восприятии (πρόσληψις)<sup>19</sup> человечества в Ипостась Бога Слова. Он утверждал, что «человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑπόστῃναι), но с самого начала существует в ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑπόστασει ὑφ᾽εστηκέναι)»<sup>20</sup>.

Учение о восприятии человеческой природы в Ипостась Логоса дополняется у него концепцией персонификации (наделения лицом) воспринятого человечества:

<sup>11</sup> См.: Krausmüller D. *Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7<sup>th</sup> century* // JTS. 2001. № 52. P. 637–657.

<sup>12</sup> Критику гипотезы Краусмюллера см.: Gray P. *Introduction* // *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Oxford, 2006. P. 38–40.

<sup>13</sup> *Leontii Hierosalymitani Contra Nestorianos* // PG. T. 86. I. Col. 1561BC.

<sup>14</sup> Ibid. Col. 1749D.

<sup>15</sup> Ibid. Col. 1561B.

<sup>16</sup> Ibid. Col. 1556A.

<sup>17</sup> См.: *Iohannis Caesariensis Capitula XVII contra Monophysitas / Idem. Opera quae supersunt* // CCG. T. 1. Turnhout; Leuven, 1977. P. 64.

<sup>18</sup> *Leontii Hierosalymitani Contra Nestorianos*. Col. 1749BC.

<sup>19</sup> Ibid. Col. 1593B.

<sup>20</sup> Ibid. Col. 1568A.

«Им усвоено все, что существует в лице Его плоти: и телесные страдания, и внешние оскорбления, и все то, что является для нее случайным, т. к. Он, восприняв [плоть] в собственную Ипостась (τῆ... ἰδίᾳ ὑλοστάσει αὐτῆν ἀνείληφώς), наделил ее лицом (ἐτροσωλόλοισεν)»<sup>21</sup>.

Возможность существования природы в ипостаси иного рода Леонтий обосновывает ссылкой на божественное всемогущество: «Если Бог является причиной природы и ипостаси, то что препятствует Ему поместить какую-либо природу в другую ипостась (μετατιθέναι φύσιν τινὰ εἰς ἑτέραν ὑλόστασιν)?»<sup>22</sup>.

Несмотря на разработанное учение о существовании воспринятого человечества в Ипостаси Логоса, для раскрытия этой идеи Леонтий Иерусалимский тем не менее не пользуется термином «воипостасное». Один раз он употребляет с этой целью соответствующий глагол ἐνυλοσταναι (аористный инфинитив от ἐνυφίστημι; «существовать в чем-либо», «наделять существованием в чем-либо», «воипостазировать»)»<sup>23</sup>: «В последние времена Слово, облекши плотью Свою Ипостась, существовавшую прежде Его человеческой природы,.. воипостазировало человеческую природу (τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυλέστασεν)»<sup>24</sup>. С той же целью он использует и соответствующую причастную форму: «Подверженная страданию [плоть] существует в Бесстрастном (ἐνυλοστᾶσα τῷ ἀλαθεῖ)»<sup>25</sup>.

Таким образом, в христологической системе Леонтия Иерусалимского уже отчасти намечено еще одно возможное значение термина «воипостасное». Если божественная природа может быть названа «воипостасной» только потому, что она сосуществует с природой человеческой в общей ипостаси, то человеческая также и потому, что была воспринята Словом и существует в Ипостаси божественной.

Однако, если не считать указанных случаев употребления глагольной и причастной форм, значение собственно термина «воипостасное» у Леонтия Иерусалимского фактически не отличается от того, что имело место у Леонтия Византийского.

## 2. Авторы второй половины VI в.

### Трактат «О разделении»

Включенный в состав леонтьевского корпуса анонимный трактат «О разделении», окончательная редакция которого датируется 581–607/608 гг.<sup>26</sup>, интересен тем, что в нем термины «ἐνυλόστατον» и «ἀνυλόστατον» не противопоставляются. При этом для обозначения соединившихся во Христе природ в трактате используется именно термин «ἀνυλόστατον».

Для автора трактата термины «ипостась» и «воипостасное» являются практически синонимами и могут обозначать как существующее само по себе, так и нечто просто обладающее действительным бытием<sup>27</sup>. Поэтому наименование природ во Христе «воипостасными» может быть понято как введение «двух лиц и двух христов и двух сынов»<sup>28</sup>.

Термин же «безыпостасное» (ἀνυλόστατον) помимо значения «реально не существующее» (μὴ ὄν), может означать также и «то, что имеет ипостась в другом (ἔχον δὲ ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑλόστασιν) и не существует само по себе, каковы, например, суть

<sup>21</sup> Ibid. Col. 1748B.

<sup>22</sup> Ibid. Col. 1593C.

<sup>23</sup> Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne... P. 378.

<sup>24</sup> Leontii Hierosolymitani Contra Nestorianos. Col. 1748D.

<sup>25</sup> Ibid. Col. 1768C.

<sup>26</sup> См.: Соколов В., свящ. Леонтий Византийский... С. 131–138; Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne... P. 644.

<sup>27</sup> De sectis // PG. T. 86. II. Col. 1240C.

<sup>28</sup> Ibid.



случайные свойства (τὰ συμβεβηκότα)<sup>29</sup>. По мнению автора трактата, природы Христа можно называть безыпостасными<sup>30</sup>.

## Памфил Палестинский

Ж. Деклерк отождествляет Памфила Палестинского с диаконом Памфилом, доставившим в середине 30-х гг. VI в. папе Агапиту письмо с требованием принять меры против Севира и его сторонников, укреплявших свои позиции в Константинополе. По мнению Деклерка, Памфил написал свое сочинение через 20–30 лет после этих событий<sup>31</sup>. Грильмайер относит написание «Глав» Памфила к 570–620 гг.<sup>32</sup>

В употреблении термина «воипостасное» Памфил следует Леонтию Византийскому. С одной стороны, он противопоставляет «воипостасное» и «безыпостасное», а с другой, считает необходимым отождествлять «воипостасное» с природой (сущностью): «Безыпостасная природа (ἀνυπόστατος φύσις), т. е. сущность, никогда не могла бы существовать, но воипостасное, т. е. реально существующая вещь, в самой себе усматриваемая и не в другом имеющая бытие (ἀλλ' ἐνυπόστατος, τούτέστι πράγμα ὕφεστὼς ἐν ἑαυτῷ θεωρούμενον, καὶ οὐκ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὸ εἶναι), подобно приводящим свойствам (τὰ συμβεβηκότα), ибо последние усматриваются относительно сущности и сами по себе существовать не могут... Не таково же воипостасное, т. е. природа (ἐνυπόστατον, τούτέστι φύσις)... Ведь воипостасное... обнаруживает сущность и обозначает общий вид (οὐσίαν δηλοῖ, καὶ τὸ κοινὸν τοῦ εἶδους σημαίνει). Ипостась же образует некоего человека (τὸν τινὰ ἄνθρωπον), лицо (πρόσωπον), определяемое характеристическими свойствами, и индивидуальное от общего (τὸ ἴδιον ἀπὸ τοῦ κοινού) отграничивает. Воипостасное (τὸ ἐνυπόστατον) обозначает то, что не является приводящим свойством, но в самом себе и в собственном существовании усматривается (ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑπάρξει θεωρούμενον)<sup>33</sup>.

Таким образом, Памфил не только отождествляет «воипостасное» с природой и сущностью, но и вполне четко отличает «воипостасное» как от собственно ипостаси, так и от приводящих свойств.

Исходя из противопоставления воипостасного и ипостаси, он считает невозможным рассматривать воспринятое Словом человечество как ипостась. Бог Слово «воспринял некую отдельную воипостасную сущность (οὐσίαν ἐνυπόστατον τι μέρος λάβων)... в Свою собственную Ипостась (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν)... Он не воспринял ипостась, но человеческую воипостасную сущность (οὐσίαν ἀνθρωπίνην ἐνυπόστατον)<sup>34</sup>.

Таким образом, у Памфила понятие воипостасной сущности впервые в истории халкидонитского богословия связывается с идеей восприятия сущности ипостасью другого рода.

## Свт. Анастасий Антиохийский

Г. Вайсс высказывает удивление в связи с тем, что свт. Анастасий (†598) не использует в большинстве своих произведений формулу «воипостасная природа» (φύσις ἐνυπόστατος), хотя она весьма соответствует его богословскому видению<sup>35</sup>. В самом деле, учение о воипостасной сущности представлено только в одном из сохранившихся произведений святителя — в «Диспуте с тритеитом».

<sup>29</sup> Ibid. Col. 1240D.

<sup>30</sup> Ibid. Col. 1240BC.

<sup>31</sup> См.: Declerck J. H. Encore une foi Léonce et Pamphile // OLA. Leuven, 1994. Т. 60. P. 210–216

<sup>32</sup> См.: Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien, 2002. S. 136.

<sup>33</sup> *Pamphili Theologi Diversorum capitum seu difficultatum solutio* // CCG. T. 19. Turnhout, 1989. P. 173–174.

<sup>34</sup> Ibid. P. 176.

<sup>35</sup> Weiss G. *Studia Anastasiana I*. // *Miscelanea Byzantina Monacensia*. München, 1965. S. 192–193.

В самом общем смысле «воипостасное», согласно свт. Анастасию, обозначает все то, что обладает действительным существованием: «Природа же не есть безыпостасное. Ведь все существующее (πάν ἄρ ὑλάρχον), либо само по себе (καθ' ἑαυτὸ), либо совместно с другим (σὺν ἑτέρῳ), либо в другом имеющее существование (ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑλαρξίαν), есть воипостасное»<sup>36</sup>.

Сближая, вслед за обоими Леонтиями, понятия «природа» и «воипостасное», он проводит четкое различие между воипостасным и ипостасью: «Воипостасное есть то, что существует некоторым образом, ипостась же — то, что усматривается как [существующее] само по себе (καθ' αὐτὸ θεωρούμενον), а не совместно с другим и не в другом»<sup>37</sup>.

Переходя к собственно христологической проблематике, свт. Анастасий определяет воспринятое Логосом человечество как «воипостасную сущность»: «Восуществленная Ипостась Слова восприняла воипостасную сущность человека (τὴν ἐνυλόστατον οὐσίαν... τοῦ ἀνθρώπου), т. е. существующую и имеющую ипостась в Слове (οὐσαν, ὑλοστάσαν δὲ ἐν τῷ λόγῳ), а не являющуюся ипостасью»<sup>38</sup>.

Таким образом, Христос является «общей Ипостасью» (ἡ κοινὴ ὑλόστασις) для божества и человечества<sup>39</sup>. Здесь, как и у Памфила, видна попытка использовать термин «воипостасная сущность» для выражения идеи включенности природы (человечество) в ипостась иного рода (Ипостась Слова).

Ипостась Христа святитель мыслит не как композит, образовавшийся в результате соединения божества и человечества, поскольку, не рассматривая воспринятое человечество как ипостась, о Боге Слове он и после воплощения говорит как об ипостаси. На типичный для монофизитов вопрос тритеита: «Разве не имела человеческая природа во Христе собственных акциденций?», святитель отвечает: «Отдельно от Ипостаси Слова никогда, ибо и не существовала вне Его»<sup>40</sup>. Очевидно, тем самым свт. Анастасий хотел сказать, что, Логос, восприняв человечество, лично усвоил и его акциденции, поэтому наличие в человечестве Христа индивидуальных особенностей не означает его ипостасного характера.

Согласно Т. Хайнталер, свт. Анастасий был одним из тех, кто наиболее ясно учили о «воипостасном статусе человеческой природы» Христа<sup>41</sup>.

Как и свт. Ефрем Антиохийский, свт. Анастасий считал возможным определять как воипостасное не только природу (сущность), но и природные свойства: «Воипостасным является и качество в теле, каковы белизна или чернота...»<sup>42</sup>.

### 3. Авторы VII–VIII вв.

#### Прп. Анастасий Синаит

Прп. Анастасий Синаит пользуется термином «воипостасное» достаточно редко. Во второй главе своего главного труда «Путеводитель», окончательная редакция которого относится к 686–689 гг.<sup>43</sup>, прп. Анастасий акцентирует прежде всего сотериологический аспект данной концепции: «Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше.

<sup>36</sup> Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 1981. Т. 37. P. 103.

<sup>37</sup> Ibid. S. 104.

<sup>38</sup> Ibid. S. 99.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Hainthaler T. Anastasius der große Bischof Antiochiens // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche... S. 374–402.

<sup>42</sup> Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten... S. 104.

<sup>43</sup> См.: Utheman K.-H. Einleitung / Anastasii Sinaitae Viae dux // CCG. Т. 8. Turnhout; Brepols, 1981. S. CCXVII.

Ибо если мы назовем эту плоть ипостасью, то окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека... Поэтому мы считаем эту плоть Христову не ипостасью, но воипостасным (Ἐνυπόστατον μέντοι αὐτὴν λέγομεν, οὐ μὴν ὑπόστασιν)...»<sup>44</sup>.

Далее прп. Анастасий указывает, что «слово „воипостасное“ употребляется двумя способами: либо [оно обозначает] поистине существующее, либо своеобразную особенность в ипостаси (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα)...»<sup>45</sup>. Таким образом, согласно прп. Анастасию, «воипостасное» означает, с одной стороны, реально существующую, но не самоипостасную человеческую природу («плоть Христа»), а, с другой, совокупность акциденций («своеобразную особенность в ипостаси»), которые также определяются им как воипостасные.

Однажды прп. Анастасий использует выражение «воипостасная плоть Бога» (Ἐνυποστάτου σαρκὸς Θεοῦ)<sup>46</sup>.

### Прп. Максим Исповедник (580–662 гг.)

Если не принимать во внимание традиционного тринитарного употребления<sup>47</sup>, прп. Максим обращается к рассмотрению значения термина «воипостасное» по крайней мере в четырех своих произведениях: дважды в христологическом контексте<sup>48</sup> и дважды в составе собраний дефиниций, также имеющих в виду христологическую проблематику<sup>49</sup>.

Следуя Леонтию Византийскому, прп. Максим утверждает, что аксиома о невозможности безыпостасных природ не означает, что каждой действительно существующей природе соответствует отдельная ипостась: «Не ипостасное (τὸ μὴ ἀνυπόστατον) не делает природу ипостасью, но воипостасным, которое не постигается подобно акциденции простым примышлением, но созерцается как действительный вид (εἶδος)»<sup>50</sup>. В том, что акциденции не должны определяться как воипостасные, прп. Максим также следует за Византийцем, хотя однажды прп. Максим все же говорит, что воипостасными могут быть названы и «качества, как существенные, так и присущественные (αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις)»<sup>51</sup>.

Прп. Максим определяет воипостасное прежде всего как «то, что находится в ипостаси (αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν) и не существует в себе самом само по себе (ἐν ἑαυτῷ καθ' ἑαυτὸ)»<sup>52</sup>. В трактате «Различные определения» прп. Максим утверждает, что «воипостасное» (Ἐνυπόστατον) есть, во-первых, «общее по сущности (τὸ κατὰ οὐσίαν κοινὸν), т. е. вид (τὸ εἶδος), самостоятельно и действительным образом существующий в подлежащих ему индивидах (τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις πραγματικῶς ὑφιστάμενον) и не созерцаемый лишь простым примышлением», а во-вторых, «то, что соединяется и составляет с чем-либо другим, отличным от него по сущности, единое лицо и единую ипостась (τὸ ἄλλω διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ἑνὸς σύστασιν προσώπου καὶ μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως), будучи никоим образом не познаваемым само по себе»<sup>53</sup>.

<sup>44</sup> Anastasii Sinaitae Viae dux. Turnhout; Leuven, 1981. P. 37–38.

<sup>45</sup> Ibid. S. 39.

<sup>46</sup> Ibid. S. 242.

<sup>47</sup> См.: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem* // PG. T. 91. Col. 1077C; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* // PG. T. 90. Col. 433C.

<sup>48</sup> *Idem. Epistola ad Cosmam diaconum* // PG. T. 91. Col. 557D–560C; *Idem. De duabus unius Christi voluntatibus* // PG. T. 91. Col. 205AB.

<sup>49</sup> *Idem. Variae definitiones* // PG. T. 91. Col. 149B–153; *Idem. Opuscula theologica et polemica* 23. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* // PG. T. 91. Col. 261A–264D.

<sup>50</sup> *Idem. De duabus unius Christi voluntatibus*. Col. 205AB.

<sup>51</sup> *Idem. Capita de substantia seu essentia...* Col. 261A.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> *Idem. Variae definitiones*. Col. 149BC.

Далее в этом же трактате прп. Максим пишет: «Собственно ипостасью называется то, что созерцается само по себе и отличается от принадлежащих тому же виду по числу. Собственно же воипостасным называется или то, что соединившись с чем-то другим, отличным по сущности, неразрушимым образом, познается в [единой] ипостаси, или же то, что естественным образом существует в неделимых»<sup>54</sup>.

Очевидно, что в соответствии с первым значением воипостасными могут быть названы и божество, и человечество Христа<sup>55</sup>. Похожее определение содержится и в «Послании к диакону Косме»: «Воипостасное в действительности не существует само по себе, но созерцается в других, как вид в подлежащих ему индивидах, или оно есть то, что находится в сосложении с чем-то другим, отличным от него по сущности, для того, чтобы составить некое целое (τὸ σὺν ἄλλῳ διάφορῳ κατὰ τὴν οὐσίαν εἰς ὅλου τινὸς γένεσιν συντιθέμενον)»<sup>56</sup>.

Итак, согласно прп. Максиму, воипостасное характеризуется тем, что оно не существует само по себе и усматривается в ином, а не в самом себе, и может обозначать общий вид, существующий и усматриваемый в подлежащих ему индивидах, а также то, что находится в состоянии сосложения с чем-то иным, отличным от него по сущности, и образует с последним единое целое.

В своем учении о воплощении прп. Максим заимствует ряд идей у Леонтия Иерусалимского: восприятие (πρόσληψις) человечества Ипостасью Бога Слова, наделение воспринятого человечества лицом (ипостасью), пребывание и существование воспринятой человеческой природы в Логосе. Прп. Максим учит, что Сын Божий, воплотившись, стал совершенным человеком «через восприятие плоти (κατὰ πρόσληψιν... σαρκός)», которая была одарена мыслящей и разумной душой и получила «природу и ипостась (τὴν ὑπόστασιν) в Нем (ἐν αὐτῷ), т. е. [получила] бытие и существование в самый миг зачатия Слова»<sup>57</sup>. В другом послании прп. Максим утверждает, что человечество «в самом Боге Слове получило бытие и существование»<sup>58</sup>.

Однако, в отличие от Леонтия, для пояснения мысли о динамической включенности воспринятой человеческой природы в ипостась Слова прп. Максим по крайней мере однажды использует понятие «воипостасное»: «Плоть Бога Слова не есть ипостась... Ведь никогда она не существовала сама по себе,.. но всегда была воипостасной (ἐνυπόστατος), т. к. в Нем (ἐν αὐτῷ) и через Него она восприняла бытие и сделалась по соединению Его плотью... точнее говоря, стала по ипостаси собственным свойством самого Бога Слова (αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιούμενῃ τὸ ἴδιον)»<sup>59</sup>.

## Прп. Иоанн Дамаскин

У прп. Иоанн Дамаскина учение о воипостасном представлено в наиболее систематическом виде. В «Диалектике» прп. Иоанн сначала приводит наиболее общее определение воипостасного: «Слово „воипостасное“ имеет два значения, ибо оно означает и сущее вообще — в этом смысле мы называем воипостасным не только сущность вообще (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν), но и акциденцию (τὸ συμβεβηκός); но оно означает и отдельную ипостась (τὴν καθ' αὐτὸ ὑπόστασιν), или индивид (τὸ ἄτομον)»<sup>60</sup>. Таким образом, воипостасное может обозначать и отдельную ипостась (индивид), что соответствует употреблению этого термина авторами IV–V вв., и вообще сущее, т. е. все обладающее действительным существованием, в том числе и акциденции.

Что касается первого из этих двух значений, то прп. Иоанн считает его некорректным: хотя слово «воипостасное» иногда и означает «самосущую ипостась (τὴν

<sup>54</sup> Ibid. Col. 152D–153A.

<sup>55</sup> *Idem.* Epistola ad Cosmam diaconum. Col. 557D.

<sup>56</sup> Ibid. Col. 557D–560A.

<sup>57</sup> Ibid. Col. 553D.

<sup>58</sup> *Idem.* Epistola ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis // PG. T. 91. Col. 468AB.

<sup>59</sup> *Idem.* Epistola ad Cosmam diaconum. Col. 560BC.

<sup>60</sup> *Ioanni Damasceni* Dialectica // PG. T. 94. Col. 589B.

καθ' ἑαυτὸ ὑλόστασιν), т. е. индивид (τὸ ἄτομον)», последний, однако, «в строгом смысле не есть нечто воипостасное (ἐνυλόστατον), но есть самая ипостась и называется так»<sup>61</sup>.

Следуя Леонтию Византийскому, прп. Иоанн считает необходимым концептуально различать «воипостасное» и «ипостась». «Воипостасное же не есть ипостась, но то, что усматривается в ипостаси»<sup>62</sup>, а потому «мы не отождествляем воипостасное с ипостасью»<sup>63</sup>, и «воипостасное не должно называться ипостасью»<sup>64</sup>.

Если следовать этому различию, то к воипостасному следует отнести и «сущности, и существенные различия, и виды, и акциденции», поскольку они не существуют сами по себе, но созерцаются в ипостасях<sup>65</sup>. Однако в трактате «Против яковитов» прп. Иоанн, также как и Леонтий Византийский, не считает корректным прилагать наименование «воипостасное» по отношению к акциденциям: «Ипостась же обозначает кого-то... а воипостасное — сущность. И ипостась определяет лицо характеристическими свойствами, а воипостасное [указывает] на то, что не есть приводящий признак, имеющий существование в другом»<sup>66</sup>.

Поскольку слово «воипостасное» может означать не только «сущность, как в ипостаси созерцаемую», но также и «каждое из входящих в состав одной ипостаси, как душа и тело», воипостасными могут быть названы также божество и человечество Христа, поскольку «имеют одну общую Ипостась, божество предвечно и вовеки, а одушевленная и мыслящая плоть, после того как в последние времена была Им воспринята, и в Нем получив существование, обрела Его ипостасью»<sup>67</sup>. В силу того, что у двух природ Христа «общая единая Его Ипостась, у божества от вечности... а у Его плоти... после того, как она недавно в ней осуществилась и обрела ее собственной ипостасью», мы называем Его Ипостась «восуществленной,.. воипостасным же каждую из Его сущностей»<sup>68</sup>.

В «Диалектике» прп. Иоанн рассматривает три возможных значения термина «воипостасное»: «В собственном смысле воипостасным называется то, что не существует само по себе (τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον), но созерцается в ипостасях (ἐν ταῖς ὑλοστάσεσι θεωρούμενον): так вид, или природа, людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в других человеческих ипостасях, — или то, что соединяется с другим, отличным от него по сущности, в нечто целое и образует одну сложную ипостась (μίαν ἀποτελοῦν ὑλόστασιν σύνθετον)... Кроме того, воипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое бытие (ὑφ' ἑτέρας ὑλοστάσεως προσληφθεῖσα φύσις καὶ ἐν ἑαυτῇ ἐσχηκία τὴν ὑπαρξιν). Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно (καθ' ἑαυτήν) ни в один момент времени, не есть ипостась, но нечто воипостасное; ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова (τῇ ὑλοστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου... προσληφθεῖσα), она в ней существует и имела ее своей ипостасью»<sup>69</sup>.

Очевидно, что с точки зрения христологической проблематики наибольший интерес для прп. Иоанна представляет последнее из трех значений. В полемике с яковитами он говорит, что человечество Христа «мы называем... воипостасным не потому, что оно имеет собственную ипостась, но поскольку существует в Ипостаси Слова»<sup>70</sup>.

Понятием «воипостасное» для выражения мысли о том, что человечество Христа получило бытие и существовало в Ипостаси Слова, а Слово сделалось ипостасью

<sup>61</sup> Ibid. 616A.

<sup>62</sup> Idem. Contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1441B.

<sup>63</sup> Ibid. Col. 1441C.

<sup>64</sup> Idem. De natura composita contra Acephalos // PG. T. 95. Col. 120C.

<sup>65</sup> Idem. Dialectica. Col. 612B.

<sup>66</sup> Idem. Contra Jacobitas. Col. 1441DC.

<sup>67</sup> Idem. De natura composita contra Acephalos // PG. T. 95. Col. 120CD.

<sup>68</sup> Idem. Contra Jacobitas. Col. 1441D–1444.

<sup>69</sup> Idem. Dialectica. Col. 616A–617A.

<sup>70</sup> Idem. Contra Jacobitas. Col. 1476C.

для человечества, прп. Иоанн пользуется в полемике с несторианами: «Христос, будучи одной из Ипостасей божества, и имея в Себе всю природу божества без недостатка, воспринял от святой Девы не ипостась, а воипостасную плоть, в Нем обретшую ипостась»<sup>71</sup>. Предельно ясно эта мысль представлена и в «Точном изложении Православной веры»: «Плоть Бога Слова не существовала самобытно и не стала другой ипостасью, отличной от Ипостаси Бога Слова, но... существовала в ней как воипостасная, не будучи самобытной ипостасью»<sup>72</sup>.

Наряду с термином «воипостасное» прп. Иоанн использует в этих целях и формулу «воипостасная природа». Он учит, что Христос «воспринял воипостасную природу (φύσιν... ἐνυπόστατον), начаток нашего устроения»<sup>73</sup>.

Прп. Иоанн Дамаскин был фактически единственным халкидонитским богословом эпохи Вселенских Соборов, в христологической системе которого концепция «воипостасное» не только занимала центральное место, но и была теснейшими образом связана с другими важнейшими для дифизитской христологии понятиями — «ипостасное соединение» и «сложная ипостась»: «Ипостасное соединение (ἡ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσις) дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ (μίαν ὑπόστασιν τῶν ἠνωμένων ἀποτελεῖ σύνθετον), в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их разности и присущие им естественные свойства<sup>74</sup>... как природы могут соединяться между собой ипостасно, так возможно и природе быть воспринятой ипостасью и в ней иметь свое существование (φύσιν προσληφθῆναι ὑπὸ τῆς ὑποστάσεως, καὶ ἐν αὐτῇ ὑποστῆναι δυνατόν). И то, и другое мы видим во Христе... В Нем и природы, Божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его получила бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась (ἐν τῇ προὔλαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑλέστη ἡ ἔμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν)»<sup>75</sup>.

По словам К. Роземонд, для христологии прп. Иоанна Дамаскина понятие «воипостасное» является системообразующим и, не принимая его во внимание, понять его христологическую мысль совершенно невозможно<sup>76</sup>.

\*\*\*

Появление термина «воипостасное» в арсенале халкидонитского богословия было связано с необходимостью решить две христологические задачи: во-первых, устранить общий для несториан и монофизитов аргумент о несовместимости халкидонского ороса с общеизвестной философской аксиомой о невозможности безыпостасных (безличных) природ, и, во-вторых, уточнить способ взаимного существования двух природ в единой Ипостаси воплотившегося Слова.

При попытках определения воипостасного среди авторов-дифизитов обнаружилось два подхода<sup>77</sup>. Представители первого (свт. Ефрем Антиохийский, Евстафий, автор трактата «О разделениях», прп. Анастасий Синаит) предлагали описательное определение этого понятия, понимая под воипостасным все, что действительно существует, но не является при этом ипостасью. Вторые исходили из установленного Леонтием Византийским четкого концептуального различия между ипостасью и воипостасным, отождествляя последнее с природой (сущностью). К их числу можно отнести Памфила, прп. Максима и, с определенными оговорками, Леонтия Иерусалимского и свт. Анастасия Антиохийского. Прп. Иоанн Дамаскин в «Диалектике» формально

<sup>71</sup> *Idem*. Dissertatio adversus Nestorianorum haeresim // PG. T. 95. Col. 189C.

<sup>72</sup> *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ* Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 242.

<sup>73</sup> *Idem*. Contra Jacobitas. Col. 1476C.

<sup>74</sup> *Idem*. Dialectica. Col. 665AB.

<sup>75</sup> *Ibid*. 668B.

<sup>76</sup> *Rozemond K.* La Christologie de St. Jean Damascène. Ettal, 1959. P. 22.

<sup>77</sup> См.: *Gleede B.* The Development of the Term Eupostatos from Origen to John of Damaskus. Leiden; Boston, 2012. P. 184–185.

отдает дань и первому подходу, но в своих христологических трактатах точно следует установленному Леонтием Византийским различию.

У дифизитских авторов VI–VIII столетий термин «воипостасное» и параллельно с ним используемая рядом авторов (Памфил Палестинский, свт. Анастасий Антиохийский, прп. Иоанн Дамаскин) формула «воипостасная сущность (природа)» употребляется в двух основных значениях:

1. природа (сущность, вид), находящая свое выражение и усматриваемая в ипостаси;
2. соединившиеся друг с другом природы, существующие и усматриваемые в одной общей ипостаси.

У некоторых авторов (свт. Ефрем Антиохийский, Памфил, прп. Анастасий Синаит, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин) встречаются единичные высказывания о том, что в качестве воипостасных допустимо определять также и свойства, в том числе и случайные, однако в целом такое употребление термина «воипостасное» для дифизитских авторов не характерно.

В дополнении к двум вышеуказанным основным следует указать и еще одно значение: природа (сущность), воспринятая ипостасью другого рода, существующая в ней и имеющая ее своей ипостасью. Однако необходимо отметить, что сторонники Халкидона, развивавшие учение о восприятии человечества Ипостасью Логоса, ставшей ипостасью для плоти, достаточно редко использовали в этих целях сам термин «воипостасное». Так, Леонтий Иерусалимский вообще не пользуется данным термином. У Памфила, свт. Анастасия и прп. Максима встречается лишь единичные случаи такого употребления. Более или менее нормативным использованием термина «воипостасное» для выражения мысли о существовании воспринятого человечества в Ипостаси Логоса становится только у прп. Иоанна Дамаскина.

## Источники и литература

1. *Давыденков О. В.* Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века // Вестник русской христианской гуманитарной академии. Т. 17. Вып. 3. 2016. С. 11–24.
2. *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденков при участии Л. А. Успенской. М.: ПСТБИ, 2000.
3. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // Леонтий Византийский: Сб. исслед. М.: Центр библейск.-патрол. исслед. Имперіум Пресс, 2006. С. 10–458.
4. *Anastasius I. von Antiochien.* Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // *Traditio*. 1981. Т. 37. P. 79–108.
5. *Anastasio Sinaitae* Viae dux / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven, 1981.
6. *Declerck J. H.* Encore une foi Léonce et Pamphile // *Orientalia Lovaniensia Analecta*. Leuven, 1994. Т. 60. P. 199–216.
7. *Ephraemi Antiocheni* Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG. Т. 103. Col. 988C–1008A.
8. *Ephraemi Antiocheni* Ad Acacium philosophum et presbyterum Apameensem // *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 271–272.
9. *Eustathii Monachi* Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG. Т. 86. I. Col. 901C–941B.
10. *Gleede B.* The Development of the Term Enoipostatos from Origen to John of Damaskus. Leiden; Boston, 2012.
11. *Gray P.* Introduction // *Leontius of Jerusalem.* Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / Ed. and tr. P. Gray. Oxford, 2006. P. 1–43.

12. *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien, 2002.
13. *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. II/2: L'Église de Constantinople au VI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1993.
14. *Hainthaler T.* Anastasius der große Bischof Antiochiens // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien, 2002. S. 374–402.
15. *Ioannis Damasceni* Contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1436A–1502D.
16. *Ioanni Damasceni* De natura composita contra Acephalos // PG. T. 95. Col. 112C–125B.
17. *Ioanni Damasceni* Dialectica // PG. T. 94. Col. 521A–675B.
18. *Ioanni Damasceni* Dissertatio adversus Nestorianorum haeresim // PG. T. 95. Col. 188A–223C.
19. *Iohannis Caesariensis* Capitula XVII contra Monophysitas // *Idem.* Opera quae supersunt / Ed. M. Richard // CCG. T. 1. Turnhout; Leuven, 1977. P. 61–66.
20. *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7<sup>th</sup> century // *Journal of Theological Studies.* 2001. № 52. P. 637–657.
21. *Leontii Byzantini* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86. I. Col. 1267B–1396A.
22. *Leontii Byzantini* De sectis // PG. T. 86. II. Col. 1193A–1268A.
23. *Leontii Hierosolymitani* Contra Nestorianos // PG. T. 86. I. Col. 1399A–1768B.
24. *Maximi Confessoris* Ambigua ad Iohannem // PG. T. 91. Col. 1061A–1417C.
25. *Maximi Confessoris* Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haeticum // PG. T. 91. Col. 460A–509B.
26. *Maximi Confessoris* Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG. T. 91. Col. 544C–576D.
27. *Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 14. Varias definitiones // PG. T. 91. Col. 149B–153B.
28. *Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 16. De duabus unius Christi voluntatibus // PG. T. 91. Col. 184C–212B.
29. *Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 23. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG. T. 91. Col. 260D–268A.
30. *Maximi Confessoris* Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244A–785B.
31. *Pamphili Theologi* Diversorum capitum seu difficultatum solutio / Ed. J. H. Decklerq // CCG. T. 19. Turnhout, 1989. P. 127–261.
32. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de Science Religieuse.* 1944. Vol. 1. P. 35–88.
33. *Rozemond K.* La Christologie de St. Jean Damascène. Ettal, 1959.
34. *Uiheman K.-H.* Einleitung // *Anastasioi Sinaitae. Viae dux* // CCG. T. 8. Turnhout; Brepols, 1981. P. XXI–CCXLVII.
35. *Weiss G.* Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598) // *Miscelanea Byzantina Monacensia.* München, 1965.
36. *Ιωάννου Δαμασκηνού* Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1976.



***Archpriest Oleg Davydenkov. The Term “Enhypostaton” in the Dyophysite Christology after Leontius of Byzantium.***

The paper examines the use of the terms “enhypostaton” and “enhypostatic substance” in the works of the Greek Chalcedonian theologians since the middle of VIth century – after it was first introduced in the Chalcedonian Christology by Leontius of Byzantium – and till the middle of VIIIth century. The author comes to the conclusion that in this period, except for a wide non terminological usage, in accordance with which the word ἐνυπόστατον could mean all that really exists, including accidents, the supporters of the Council of Chalcedon used the term “enhypostaton” to refer to 1) the nature (substance, species), realised in a distinct hypostasis and perceived in it; 2) the natures united with one another, existing and perceived in one common hypostasis. In addition to these two main values in such theologians as St. Anastasius of Antioch, St. Maximus the Confessor, and especially St. John of Damascus, one can specify another meaning: the nature (substance), accepted by the hypostasis of another genus, existing in it and having this hypostasis as its own.

**Keywords:** christology, diphysitism, christological disputes, hypostasis, enhypostaton.

*Archpriest Oleg Viktorovich Davydenkov* – Doctor of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Eastern Christian Philology of the Theological Faculty at the St.Tikhon’s Orthodox University of the Humanities (odavydenkov@yandex.ru).

*Священник Михаил Легоев,  
иеромонах Мефодий (Зинковский),  
иеромонах Кирилл (Зинковский)*

## НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ У МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ И АПОЛОГЕТОВ: ОТ СЯТОЙ ТРОИЦЫ К ЧЕЛОВЕКУ

Богословское осмысление истории происходило в самой истории. Библейский историзм постепенно начинает раскрываться в церковной мысли, начиная с первых её шагов, осмысляясь в контексте текущих задач церковного бытия. В этом процессе I–II векам жизни Церкви принадлежит важная роль: первичного опытного соприкосновения с «новой историей» — историей нового, христианского мира; историей «последних времён» — постепенного вызревания и раскрытия тех совершенства и полноты, которые принёс Христос. Мужами апостольскими и апологетами закладываются многие ключевые парадигмы, вопросы, темы и образы, посвящённые отношению истории и Святой Троицы, истории и Христа, истории и Церкви, истории и человека, которые впоследствии сформируют облик богословия истории. Их систематическому рассмотрению и посвящена настоящая статья. Осмыслению святыми I–II веков Предания Церкви в его взаимоотношении с опытом мира, а также проблемы логики истории и видения исторического будущего, будет посвящена наша следующая отдельная статья: «Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание».

**Ключевые слова:** богословие истории, теология истории, христианская историософия, Церковь, мужи апостольские, апологеты, эпоха Древней Церкви, библейский историзм, священномученик Иринеи Лионский.

*«Эллины... не имеют истинной истории» [Феофил. 3:30].*

*«Для Бога весь этот мир есть один дом... Великое заблуждение, если ты, забыв или не зная прошедших событий, оставишься только на последующих» [Марк Минувций. Гл. 33].*

*«Где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, а где благовременность, там и польза» [Иринеи, 2008, 379. 4:20:7].*

### 1. Введение

Становление богословия как науки происходит, прежде всего, в течение III–IV вв., с завершением так называемой эпохи древней Церкви и началом нового времени — церковного расцвета, Вселенских Соборов и воцерковления всего окружающего

---

*Священник Михаил Викторович Легоев* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

*Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич)* — доктор богословия, преподаватель кафедры Педагогике и теории образования ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

*Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич)* — доктор богословия, преподаватель кафедры Педагогике и теории образования ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

социума. Однако уже в I–II вв., в эпохи апостольскую, мужей апостольских, а затем и апологетов, закладывается и осмысливается комплекс тем, образов, тенденций и направлений богословской мысли, который впоследствии примет точную и систематическую форму богословской науки<sup>1</sup>.

Чувство истории, её смысла и линейного направления, имеющего начало и конец, равно как и значение в ней «действующих лиц» — Бога и человека, изначально присутствует в опыте Церкви, в её Предании. Всё Священное Писание, как в целом, так и в каждой книге в отдельности, свидетельствует о библейском историзме как священном знании богодухновенных писателей<sup>2</sup>. Библейский историзм, в свою очередь, находит своё продолжение в Церкви — в её жизни, учении, событиях её земной истории.

## 2. Святая Троица и история

Проблематика связи *истории, устройства человека* и отображаемой в них *троической жизни Самого Бога*, которая будет занимать умы богословов III в., в более ранний период церковной жизни обнаруживается в святоотеческой письменности лишь в самом зачаточном виде.

Троический контекст<sup>3</sup> оказывается очевидно выражен уже в посланиях священномученика **Игнатия Антиохийского**<sup>4</sup>, однако напрямую связь его с историей здесь не прослеживается. У других мужей апостольских он ещё менее очевиден.

Апологеты дают несколько больше в этом отношении. Сам термин «Троица» (Τριάς), как известно, впервые появляется у священноисповедника **Феофила Антиохийского**, причём это появление оказывается не лишено рассматриваемого нами контекста связи троичности и истории. Так, *история сотворения Богом мира* оказывается у него некоторым отображением троичной жизни Бога: «Те три дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» [Феофил. 2:15]. Вместе с этим, не только троичность Бога, но и единство Лиц Святой Троицы отображается в творении, — особенно при создании человека [Там же. 2:28]. Исторический контекст здесь не столь важен, однако предполагается в силу определённой последовательности сотворения Адама и Евы, а сами человеческие ипостаси также, хотя и скрытым образом, выступают в роли «образов Троицы». Несмотря на сказанное, всё это остаётся единичными упоминаниями, из которых мы можем извлечь что-либо полезное для нашей темы. Лишь наследие священномученика **Ириния Лионского** вплотную приближается к той проблематике, которая проявит себя у учителей III в.

Представляя новое и последнее поколение апологетов<sup>5</sup>, св. Ириней предвосхитил в своих трудах (и прежде всего в своей главной книге «Против ересей») грандиозный всплеск троического богословия III в.; к истории, как у него, так и у учителей III в., оно имеет самое непосредственное отношение.

---

<sup>1</sup> С образованием общих контуров систематического богословского знания в III в. и формированием универсального богословского понятийного аппарата в IV в.

<sup>2</sup> Греческий термин «ιστορία» восходит этимологически к исследованию, добыванию, верификации и изложению определенных знаний.

<sup>3</sup> То есть контекст отображения троичности Бога в тварном бытии.

<sup>4</sup> **Троичность священной иерархии Церкви** [См.: Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, смчм. *Послание к филиладельфийцам*, 361. Гл. 7; Он же. *Послание к магнезийцам*, 343, 346. Гл. 6, 13; Он же. *Послание к траллийцам*, 348, 350. Гл. 2, 3, 7; Он же. *Послание к смирянам*, 367. Гл. 8; Он же. *Послание к Поликарпу*, 372. Гл. 6], реконструкция у св. Игнатия **трёх уровней эклезиологического единства** [См.: Он же. *Послание к ефесянам*, 332, 340. Гл. 2, 20; Легеев, 2015, 77, 79–82], косвенное указание на единство Церкви как на **образ троичного единства** [Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, смчм. *Послание к траллийцам*, 351. Гл. 11]

<sup>5</sup> Творчество которых приходится на последнюю четверть II в. и подводит итоги всему периоду апологетов.

Богословие св. Иринея разворачивается здесь (как, впрочем, и во всех остальных его аспектах) в контексте полемики с гностицизмом, некоторые ветви которого<sup>6</sup> отрицали согласие и единство дела Божественных Лиц. Так, прежде всего, история изображается св. Иринеем как *единое домостроительство Святой Троицы*<sup>7</sup>, однако, при этом единстве, *место Лиц Святой Троицы в домостроительстве истории оказывается различным*<sup>8</sup>. Крылатое выражение св. Иринея «руки Отца» [Иринея, 2008: Против ересей, 462. 5:6:1. Ср.: Там же, 323. 4: Пред.:4], или «руки Божии» [Там же, 516. 5:28:4], относящееся к явлению Сына и Святого Духа в истории, указывает на особые, более открытые по сравнению с прикровенностью и «невидимостью Отца» [Там же, 379. 4:20:7. Ср.: Там же, 381. 4:20:11], характеристики образов действия (τρόλος ἐνεργείαν) этих Божественных Ипостасей.

Показательна ясно обозначенная св. Иринеем *двунаправленность* простираения троического образа Откровения, сообщаемого человеку, имеющего как вневременный, так и исторический характер:

1. Без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить ко Отцу...
2. Духа же сообщает Сын, подобно Своему служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец» [Иринея, 2008: Доказательство, 582. Гл. 7]<sup>9</sup>.

Единство самой Троицы и Её домостроительства означает для св. Иринея и *единство истории*<sup>10</sup>, ведь история в каком-то таинственном смысле совершается по образу неведомой человеку троической жизни. С другой стороны, согласное с единством Божиим преемство Откровения Лиц Святой Троицы означает также и *преемство истории*, задаёт эпохальность, периодичность, определённую смысловую дискретность её протяжения, логику её развития — от начала к концу, смыслу, τέλοςʹ тварного бытия<sup>11</sup>. Так, единство троической жизни Бога и, одновременно, различие образов Откровения Божественных Лиц выступает в понимании св. Иринея Лионского прообразом целенаправленных процессов, протекающих в Священной Истории отношений Бога и человека; отрицание этого факта неминуемо ведёт к «развязыванию» истории, лишению её смысла — к превращению истории в бессмысленное движение в никуда<sup>12</sup>. Вместе с тем историческое развитие, в том числе динамика Откровения, есть и существует для человека и *по причине историчности и несовершенства самого человека*, а не в силу каких-либо надуманных

<sup>6</sup> Прежде всего маркиониты.

<sup>7</sup> Откровение Сыном Отца «простирается вообще на всё время» истории, а не только на её период, последующий Боговоплощению, «ибо изначала, соприсутствуя своему созданию, Сын открывает Отца всем, кому хочет и когда хочет, и как Отец хочет, и поэтому во всём и через всё Один Бог Отец и Одно Слово и Сын, и Один Дух» [Иринея, 2008: Против ересей, 336. 4:6:7]. И др.

<sup>8</sup> «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца» [Там же, 335. 4:6:6], так что «Сын открывает познание Отца через своё Откровение... потому что всё открывается через Слово» [Там же, 334. 4:6:3]; «Дух действует, Сын служит, Отец одобряет» [Там же, 378. 4:20:6]. И др.

<sup>9</sup> Ср.: «Слово Божие обывкло восходить и нисходить ради спасения ближнего» [Там же, 351. 4:12:4].

<sup>10</sup> «[Так] и мы будем иметь приращение в том же самом» [Там же, 343. 4:9:2].

<sup>11</sup> «Он... был возвещаем и открываем людям, как было угодно Богу, дабы они, веруя в Него, всегда могли преуспевать и посредством [последовательных] Заветов постепенно достигать совершенного спасения. Ибо одно спасение и один Бог; а много — заповедей, образующих человека, и немало ступеней, приводящих его к Богу» [Там же, 343–344. 4:9:3].

<sup>12</sup> «Если же в том состоит преуспеяние, чтобы изобретать другого Отца... тогда будет следовать [бесконечный] переход от [второго и] третьего к четвёртому и от этого опять к другому и так далее, и таким образом подобный ум, думая всё двигаться вперёд, никогда не остановится на едином Боге» [Там же, 344. 4:9:3].

развитий или антропоморфных особенностей жизни и бытия Бога<sup>13</sup> [см.: Ириней, 2008: Против ересей, 347, 379. 4:11:2; 4:20:7 и др.].

В конечном счёте, для св. Ириней подлинная цельность<sup>14</sup> и полнота (πλήρωμα) Бога<sup>15</sup> означает и полноту Его домостроительства, полноту Церкви, действующей в истории, наконец — и полноту самой истории в замысле Божиим<sup>16</sup>.

### 3. Христос — стержень истории

Если троическая проблематика в её связи с историей ещё только приоткрывается в трудах святых рассматриваемого периода, да и то лишь ближе к его окончанию, то связь Христа и истории, мысль о христоцентричности истории пронизывает эти труды насквозь, составляет одну из центральных их тем.

#### 3.1. Альфа и Омега

Сам Христос, как Богочеловек, победивший диавола, изображается мужами апостольскими как стоящий над противоречиями нашего земного мира, а значит — и над диалектикой истории (хотя и не вне её)<sup>17</sup> [см.: Легеев, 2015, 77–78]. Само Его земное служение исторично: оно оканчивается Крестом и Воскресением, подобно тому, как растение приносит свой плод; «от этого плода... и произошли мы (христиане)» [Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к смирянам*, 364. Гл. 1], — говорит святой **Игнатий Антиохийский**<sup>18</sup>. Христос есть Источник и Образец для исторического совершенствования человека<sup>19</sup>. Он есть Господин всей истории<sup>20</sup>, тогда как сатана — «начальник (лишь краткого) времени беззакония» [Писания мужей, 2003: Послание апостола Варнавы, 112. Гл. 18. Ср.: Там же. С. 109. Гл. 15], — указывает послание **апостола Варнавы**.

Особую силу приобретает учение о Христе и Его месте в истории начиная с периода апологетов, особенно у святых малоазийской богословской школы, наследников учения апостола Иоанна Богослова, воспевшего Христа как «Альфу и Омегу» истории<sup>21</sup>. Так, согласно святителю **Мелитону Сардийскому**, Христос соединяет в Себе историю, её начало, середину и конец: «Христос, *Который вместил в Себе всё*, «*Который есть всё*», «*через Которого было всё* в древнем законе, но ещё более — в новом слове» [Мелитон. Гл. 5, 9, 6]. Прошрое, настоящее и будущее связываются во Христе, обретают в Нём своё бытие, актуальность и смысл: «Сей есть Альфа и Омега. Сей есть начало и конец — начало неизъяснимое и конец непостижимый» [Там же. Гл. 105]. В рамках такого богословия св. Мелитоном развивается учение *об образе и реальности*,

<sup>13</sup> Как то представляли гностики.

<sup>14</sup> Ср.: кафолический (греч. καθολικός — «цельный, целостный, согласный с целым»).

<sup>15</sup> Ср.: Кол 2:9.

<sup>16</sup> Гностики, которых обличает св. Ириней, попутно разворачивая перед нашим взором своё богословие истории, учили о «другой полноте («плероме», греч. πλήρωμα)» и «другом домостроительстве», «другом Боге или Отце» и другой «Матери [Церкви], которая, по словам их, родилась без Отца, т. е. без Бога, женщина — от женщины, т. е. тление — от заблуждения» [Ириней, 2008: Против ересей, 318, 320. 3:24:2; 3:25:5–6].

<sup>17</sup> Ср. с позднейшим развитием этой мысли у сщмч. Киприана Карфагенского и др. святых отцов, учением их о вневременности Жертвы Христовой.

<sup>18</sup> Плод же христианской жизни обретётся в будущем веке: «Если исполнишь это, будешь иметь плод в будущем веке» [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 266. 3:4].

<sup>19</sup> См., например: «Будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он — Отцу Своему» [Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к филиладельфийцам*, 361. Гл. 7; и мн. др.]

<sup>20</sup> «Бог есть Господь от веков и в века» [Писания мужей, 2003: *Послание апостола Варнавы*, 112. Гл. 18].

<sup>21</sup> Ср.: Откр 22:13 и др.

составляющих ткань истории [см.: Там же. Гл. 35–38, 42–43, 58 и др.]. Так, Христос есть не только Воплотившийся в определённый исторический период; Он же — и «пробраз» Воплощения, Он же — и тайна будущего века.

Учение о Христе и истории св. Мелитона продолжается и развивается его учеником, сщмч. **Иринеем Лионским**. История, согласно св. Иринею, имеет «воспитательный и предуготовительный» характер к участию человека в славе Божией [Иринею, 2008: Против ересей, 379. 4:20:8. Ср.: Климент, 1996, 68–77. Гл. 7]. Её поступательный и законосообразный характер обусловлен постепенностью вызревания человека и его отношений с Богом; сообразно этой постепенности Сын Божий постепенно же открывает Себя человеку<sup>22</sup>. Сам воплотившийся Христос есть «плод» исторических взаимоотношений Бога и человека<sup>23</sup>; Он, «плод бессмертия» — плод исторического «созревания» человека [Иринею, 2008: Против ересей, 330. 4:5:1].

С другой стороны, согласно св. Иринею, воплотившись, Христос придаёт истории своего рода обратный отсчёт: «Поэтому и Лука, начиная родословие Господне, возвёл его к Адаму, показывая, что не они (праотцы) Его, а Он возродил их в евангелие жизни» [Там же, 311. 3:23:4]. Его учение о *рекапитуляции* (греч. ἀνακεφαλαιώσις, лат. recapitulatio — буквально «перевозглавление») Христом мира [см., напр.: Irenaeus, 955. III:XXI:10:218:64] также имеет исторический контекст: Христос *перевозглавляет* и собирает в одно целое не только человеческую природу, но и историю. Рекапитуляция в изображении св. Иринея представляется не просто одномоментным совершившимся фактом, но вызревающим в истории процессом, простирающимся от Адама до Христа — от образов до реальности<sup>24</sup>. «Возглавляя (ἀνακεφαλαιώσασθαι) всяческая» (Еф 1:10) в Себе Самом, Христос исполняет историю, задаёт генеральный вектор её дальнейшему завершению и окончанию, ставит предельную задачу человечеству перед лицом мира<sup>25</sup>.

### 3.2. Пути истории

Уже у **мужей апостольских** история так неизменно оказывается «привязана» ко Христу, что все происходящие в ней процессы обретают свой вектор движения исходя из отношения к Нему. Прежде всего эта «привязка» связана с тематикой «*двух путей истории*»: со Христом и без Христа. Они — пути как истории всеобщей, так и отдельного человека. Впрочем, именно *путь отдельного человека* занимает, прежде всего катехизическое по своему основному импульсу, внимание мужей апостольских. Перед каждым человеком стоит исторический выбор — по какому пути пойти; и ключевая задача мужей апостольских — помочь человеку сделать правильный выбор [см.: Писания мужей, 2003: *Дидaxe*, 41. 1:1; *Послание апостола Варнавы*, 112. Гл. 18; Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к магнезийцам*, 342–343. Гл. 5; Ерм. *Пастырь*, 250. 2:6:1 и др.].

<sup>22</sup> «Христос... через Своих патриархов и пророков прообразовал и предвозвещал будущее, приготовляя Свою часть к распоряжениям Божиим и приучая Своё наследие повиноваться Богу» [Иринею, 2008: Против ересей, 387. 4:22:3]; «У Бога нет ничего праздного или без значения» [Там же, 387. 4:22:3]; «Где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, а где благовременность, там и польза» [Там же, 379. 4:20:7] и др.

<sup>23</sup> «Из него (Иерусалима), как плод, произошёл по плоти Христос» [Там же, 329. 4:4:1]. Древо, принесшее Плод (т. е. Израиль, принесший Христа), уже не годится более для плодоношения [См.: Там же, 329–330. 4:4:1–3].

<sup>24</sup> Так, Адама св. Иринею называет прообразом Христа, повторяя и развивая богословие св. Мелитона Сардийского об историческом развитии от образа к реальности: «Он в Себе Самом восстановил (букв. «рекапитулировал») все народы, от Адама распространившиеся... Поэтому-то и Адам назван у Павла „образом будущего“ (Рим 5:14), потому что Создатель всего Слово преобразовал в отношении к Себе Самому будущее устройство рода человеческого через Сына Божия, так как Бог predetermined, чтобы первый человек, душевный, был спасён духовным» [Иринею, 2008: Против ересей, 310. 3:22:3].

<sup>25</sup> «Вражду [мира] Господь сосредоточил в Себе Самом» [Там же, 448. 4:40:3].

Два пути истории мужей апостольских прообразуют тематику двух исторических векторов у **апологетов**. Так, согласно апологетам, движением ко Христу или от Христа измеряется всякий исторический процесс, протекающий в мире; хотя, как покажет время, реальность истории окажется более многомерна<sup>26</sup>. *Центростремительный и центробежный (по отношению ко Христу) векторы исторического движения* представляют внецерковные социумы<sup>27</sup> и, соответственно, развитие (в ту или другую сторону) их неполноценного и даже искажённого исторического опыта богообщения. Сама же векторность того или иного пути свидетельствует о приближении или, напротив, удалении представляющих его социумов по отношению ко Христу. «Лучше сосед вблизи, чем брат вдали...» [Климент, 2003, 129. Кн. I. 19:95:4] — эти слова Климента Александрийского, подводящего итог ушедшему периоду апологетов в III в., кратко и образно представляют тематику «двух векторов» исторического движения мира: мир язычников приближается ко Христу (даже сам ещё того не подозревая), тогда как мир отколотого христианства (ересей, расколов и самочинных сборищ [см.: Ириней, 2008: Против ересей, 394–395. 4:26:2]) — удаляется от Него<sup>28</sup>.

Возвещённый апологетами центробежный путь истории, путь ересей и расколов, в богословии сщмч. **Иринея Лионского** приобретает ещё более определённые черты. В злом подражании вызревающей в истории и наконец осуществившейся с Боговоплощением *рекапитуляции* Христа, уже после Его прихода, в истории начинает совершаться альтернативный процесс — исторического вызревания «перевозглавления» и «совозглавления» мира под властью антихриста<sup>29</sup>. К такой альтернативной рекапитуляции ведёт путь ересей и расколов, прообразующих в себе дело антихриста и подготовляющих его приход: они «сходятся в одном и том же богохульном намерении... — учат богохульству против Бога... и подрывают спасение человека» [Ириней, 2008: Против ересей, 322. 4: Пред.:4]. Этот процесс завершится временной и условной рекапитуляцией мира антихристом.

#### 4. Историзм Церкви: личность и кафоличность

Следующая область взглядов мужей апостольских и апологетов на историю касается исторического бытия Церкви, а вслед за ней и мира, сам смысл существования и исторического развития которого оказывается обусловлен бытием Церкви.

Для сознания церковного человека той эпохи опыт личного и кафолического бытия (и одновременно *личной и кафолической истории*) оказывается нерасчленённым, единым, подобным тому, как младенец воспринимает себя и мать единым целым. Переживание человеком себя как Церкви задаёт ощущение этой нерасчленённости. Об этом свидетельствует ряд факторов.

---

<sup>26</sup> Ведущие ко Христу семена Логоса, рассеянные у язычников (которые принадлежат Церкви), как покажут апологеты, осквернены примесью нечистоты, тогда как, напротив, ереси и расколы обладают, хотя и лишённым спасительной силы, но всё же церковным достоинством, способным привести человека к Церкви (ср. позицию по этому вопросу блж. Августина Иппонского).

<sup>27</sup> Язычников, иудеев, различных ересей и расколов.

<sup>28</sup> Впоследствии именно из этих парадигм «двух путей» и «двух векторов» истории во многом вырастает концепция *двух градов* блж. Августина Иппонского.

<sup>29</sup> «В грядущем звере будет перевозглавление (*ἀνακεφαλαίωσις*) всего нечестия и всякого коварства... Он перевозглавит (*ἀνακεφαλαίουμένος*) в себе самом всё смешение зла, бывшее перед потоком и происшедшее от ангельского отступничества... И он [антихрист] перевозглавит (*ἀνακεφαλαίουμένος*) всё бывшее после потопа заблуждение выдуманных идолов и убийство пророков, и сожжение праведных... [В нём] совозглавится (*συγκεφαλαίουνται*) всё 6000-летнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и обман» [Irenaeus, 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78].

#### 4.1. Τέλος истории и τέλος человека

Понятие «последних времён», «последних дней»<sup>30</sup>, восходящее к библейскому богословию<sup>31</sup>, даёт косвенную почву для такого мироощущения. В действительности оно многомерно, представляет разные смыслы, — как правило, от времени первого до времени второго пришествия Христова. Кроме того, на страницах Священного Писания можно встретить понятие «последнего времени» и по отношению к *личной истории* отдельного человека (ср.: Мф 25:13; Иак 5:3). С понятием «последних времён» также тесно связано другое библейское понятие — парусии (λαρουσία — «пришествие, пребывание»), заключающее в себе коннотации действия, совершающегося акта и, одновременно, длительности, неопределённой протяжённости, постоянства. Эта библейская многомерность передаётся и эпохе древней Церкви.

Вообще идея скорой парусии, встречи со Христом и окончания истории чрезвычайно характерна для церковных авторов I–II вв. «Уже (*сейчас*) последние времена» [Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к ефесянам*, 336. Гл. 11], «грядет уже день суда» [Климент Рим. 16:3], «теперь же... настали последние времена» [Иринеи, 2008: Против ересей, 322. 4:1:4] — таковы типичные выражения этого времени. Означает ли это действительное отрицание будущей истории?

Безусловно нет. Реминисценция притчи о девах в **Дидахе**<sup>32</sup> представляет оба исторических плана — личный и всеобщий, — и одновременно отсылает нас к теме **совершенства**<sup>33</sup> — совершенства истории, личной и кафоличной. Здесь, напротив, будущая история представляется *протяжённой* — как в личном, так и в кафолическом масштабе. Подобный взгляд мы находим и у других мужей апостольских: святых **Климента Римского**<sup>34</sup>, **Ерма**<sup>35</sup>, **Игнатия Антиохийского** [См.: Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к траллийцам*, 351. Гл. 13. И др.] и других. Мы видим, что ощущение истории настоящего и будущего у мужей апостольских оказывается сродни новозаветному, где «эсхатология скоро грядущего и история спасения никоим образом не противоречат друг другу и не исключают друг друга... (а) напряжение между „уже“ и „еще не“ почти неизменно присутствует» [Данн. 14:71]. «Последнее время» есть «настоящее время праведности» [Памятники, 2005: *Послание к Диогнету*, 244. Гл. 9], вживание в которое назначено человеку; ибо «в конце времён», то есть в век Церкви Христовой, Бог «совершил в нас второе творение» [Писания мужей, 2003: *Послание апостола Варнавы*, 95. Гл. 6].

Период **апологетов** не вносит в этом отношении ничего принципиально нового, кроме, возможно, большего перенесения акцентов на историю всеобщую, когда катехизический призыв к *личному совершенству* мужей апостольских несколько заслоняется

<sup>30</sup> Которое следует отличать от более конкретного понятия «последнего дня», «судного дня» (ср.: Мф 10:15, 11:22, 12:36; Мк 6:11; Ин 6:40–54, 11:24, 12: 48; 2 Пет 3:7 и др.).

<sup>31</sup> Ис 2:2; Иер 30:24, 48:47, 49:39; Иез 38:16; Дан 2:28, 8:19, 10:14, 12:4, 9; Ос 3:5; Мих 4:1; Деян 2:17; 1 Пет 1:20; 2 Пет 3:3; 1 Тим 4:1; 2 Тим 3:1; Евр 1:2 и др.

<sup>32</sup> «Бодрствуйте о жизни вашей. Свечильники ваши да не угасают и чресла ваши да не распясываются, но будьте готовы. Ибо вы не знаете часа, когда Господь наш придёт... Не принесёт пользы вам всё время веры вашей, если не станете **совершенны в последнее время**», «тогда придёт тварь человеческая в огонь испытания, и многие соблазнятся» [Писания мужей, 2003: *Дидахе*... С. 60. 16:2, 5].

<sup>33</sup> Ср. с позднейшим толкованием понятия «совершенства» как исполнения человеком собственной духовной меры у прп. Макария Египетского [Макарий, 2007: Беседа 44, 448. Гл. 9]. Ср. также с антиномическим: «Доныне не знаю ни одного человека христианина совершенного» [Там же: Беседа 8, 301. Гл. 5].

<sup>34</sup> «Итак, будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия» [Писания мужей, 2003: Климент Римский, сщмч., *Второе посл. к коринф.*, 187. Гл. 12].

<sup>35</sup> «Итак, позаботьтесь о себе, пока ещё строится башня» [Писания мужей, 2003: *Ерм*, 306. 3:9:32].



острой задачей своего времени — сохранить *совершенство Церкви* от влияния ересей и расколов<sup>36</sup>. Так, «последние времена» оказываются временем «совершенства», временем смысла истории, её *τέλος*, совершаемого во всех масштабах человеческого бытия — от личного до кафолического и всецелого. Одновременно «последние времена» оказываются и временем призыва к совершенству мира и человека [ср.: Писания мужей, 2003: *Дидахе*, 49–50. 6:2].

Так, в отличие от «последнего дня», «судного дня», «дня Господня» [Ириной, 2008: Против ересей, 531. 5:35:1] (ср.: Мф 10:15, 11:22, 12:36; Мк 6:11; Ин 6:40–54, 11:24, 12:48; 2 Пет 3:7 и др.), «исполнения времени» [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 275. 3:6:4] (ср.: Откр 10:6), понятие «последних времён» обозначает *протяжённую эпоху*, некий исторический период, имеющий свою логику и свой смысл.

Прежде всего, уже Сам Христос, подобно горчичному семени<sup>37</sup>, несёт в Себе конечный смысл, *τέλος* истории; смыслы и концы всех веков заключены в Нём<sup>38</sup>. Поэтому история с приходом Христа не заканчивается. Всё совершённое Христом, Его подвиг и земное служение Богу и человеку, *должно вновь исторически повториться* (хотя и в иных ипостасных формах [см., напр.: Легеев и др., 2017; Легеев, 2017]) в жизни Его Церкви<sup>39</sup> и в жизни каждого христианина [ср.: Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к ефесянам*, 336. Гл. 10; Он же. *Послание к римлянам*, 355. Гл. 6; Он же. *Послание к филиладельфийцам*, 361. Гл. 7]. Именно эти совершенные «смыслы веков» (1 Кор 10:11), заключённые во Христе [см.: Ириной, 2008: Против ересей, 442, 435. 4:38:1; 4:36:7], разворачиваются и осуществляются в жизни Церкви в протяжённости её истории. «Последние времена» оказываются *исторической эпохой всей жизни Церкви в истории*. В конечном счёте сама Церковь есть подлинный смысл истории и её цель, *τέλος*, завершение; ради неё Бог сохраняет этот мир [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 228. 1:2:4; Памятники, 2005: *Послание к Диогнету*, 240–241. Гл. 6; Иустин Мученик, св., 98. Гл. 7].

Становясь Церковью, становясь церковным членом, каждый человек, на своём личном уровне, входит в «пространство» этой истории «последних времён»<sup>40</sup>, в «пространство» совершенной жизни — жизни Церкви. Но и мир, и человек, пребывающие вне Церкви, также оказываются перед лицом этой исторической реальности.

## 4.2. Исторический рост Церкви и человека

«Век в борьбе» [Писания мужей, 2003: Климент Римский, сщмч. *Второе посл. к коринф.*, 123. Гл. 7], — говорит автор Второго послания к коринфянам **Климента Римского** о смысле истории. Природная историчность человека, необходимость развития его отношений с Богом [см., например: Ириной, 2008: Против ересей, 443, 445. 4:38:1–2; 4:39:2], обуславливают и историчность Церкви — необходимость её непрерывного обновления и исторического развития, при всём сохранении своей самоидентичности и цельности заключённой в ней полноты богообщения [см., напр.: Там же, 225. 3:4:1 и др.].

<sup>36</sup> «Теперь же, когда настали *последние времена*, зло распространяется между людьми... через всех вышеупомянутых еретиков» [Ириной, 2008: Против ересей, 322. 4:1:4]. И др.

<sup>37</sup> Ср.: Мф 13:31; Мк 4:30–31; Лк 13:18–19.

<sup>38</sup> См. более точный перевод в скобках: «Все это происходило с ними, [как] образы; а описано в наставление нам, *достигшим последних веков (в которых встретились смыслы (τὰ τέλη) веков)*» (1 Кор 10:11). Ср.: «Он явился в последние дни» [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 294. 3:9:12] и др.

<sup>39</sup> Ср.: «Составляйте из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа» [Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к магнезийцам*, 343. Гл. 7].

<sup>40</sup> «Оно [Слово] было искони, но явилось в последнее время; оказалось древним — и всегда снова рождается в сердцах святых» [Памятники, 2005: *Послание к Диогнету*, 246. Гл. 11].

Тема *усовершенния* как отдельного церковного члена, так и всей Церкви, обнаруживается в евхаристических молитвах *Дидахе*<sup>41</sup>. Образ растущей в истории и одновременно молодеющей Церкви (как женщины) — в её истории и в истории её членов — представлен в книге «Пастырь» мужа апостольского *Ерма*, где содержится и его объяснение: очищение церковных членов от грехов, обновление их духа, их укрепление и молодение во Христе<sup>42</sup>. С другой стороны и в другом образе (Церкви-башни, созидаемой ангелами в истории), сама Церковь представляется очищаемой от всего греховного, — прежде всего через отсечение тех её членов, «которые познали Господа и видели дивные дела Его, (но) если делают зло, будут вдвое наказаны и умрут навеки» [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 299. 3:9:18]<sup>43</sup>. Это очищение происходит *одновременно* — как в очищающихся и идущих ко Христу церковных членах, так и в самой Церкви, сохраняющей себя от всякого порока и прирастающей в истории.

Сама Церковь изображается Ермом *проходящей через всю историю*: от замысла Божия о ней<sup>44</sup> до эсхатологического торжества со Христом<sup>45</sup>. Её историческое вызревание, а затем и усовершенние придаёт смысл всей истории.

Другой своеобразный образ (евхаристический образ собственной смерти) представляет сщмч. **Игнатий Антиохийский**. Взаимоотношения личного и всеобщего, кафолического бытия показаны им так, что узловые моменты личной истории становятся или способны становиться отображением таковых в Священной Истории и в жизни Церкви [см.: Писания мужей, 2003: Игнатий Антиохийский, сщмч. *Послание к римлянам*, 354 и др. Гл. 4 и др.]. Грядущая собственная смерть от зубов львов и путь к ней становятся в его изображении *отображением* пути Христова, Его Жертвы, её евхаристической актуализации, а равно — образами пути Церкви и составляющими опыта её кафолической жизни<sup>46</sup>.

У **апологетов** исторический рост Церкви представлен прежде всего темой Предания; более того, именно этому периоду принадлежит формирование стройного и законченного учения о Предании Церкви<sup>47</sup>. Рассмотрению учения о Предании апологетов будет посвящена наша отдельная статья, поэтому здесь мы ограничились лишь самым общим введением в этот вопрос.

Само Предание представляет собой ничто иное как святой опыт Церкви, её жизни — опыт отношений человека и Бога, накопленный, преумноженный и сохранённый в истории. Поскольку история непрерывна и поступательна, постольку непрерывен и поступателен также опыт отношений Бога и человека, составляющий своего рода стержень истории и прообразующий собою будущий опыт Церкви. Таков опыт ветхозаветного Израиля, так называемой ветхозаветной Церкви. Оба опыта — Церкви ветхозаветной и Церкви Христовой — составляют общее наследие и преемство друг другу. Жизнь и опыт отдельно взятых людей (праведников, патриархов, пророков,

<sup>41</sup> «Помяни, Господи, Церковь Твою, [чтобы]... усовершить Её в любви Твоей... Если кто не [свят], да кается» [Писания мужей, 2003: *Дидахе*, 54. 10-5-6].

<sup>42</sup> «Ты видел, что она [стала] ещё моложе, прекрасна, весела и лицо её светло... Так точно и вы получили обновление душ ваших» [Писания мужей, 2003: Ерм. *Пастырь*, 238. 1:3:13. И др., см.: Там же, 237–238. 1:3:10–13].

<sup>43</sup> «Так очистится Церковь Божия... И башня так очистилась, что казалась вся сделанною как бы из одного камня, так будет и Церковь Божия, когда она очистится» [Там же, 299. 3:9:18].

<sup>44</sup> «Так как... сотворена она (Церковь) прежде всего [в замысле Божиим], то и стара» [Там же, 228. 1:2:4].

<sup>45</sup> «Она будет одно тело, один дух, один разум, одна вера и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними» [Там же, 299. 3:9:18]. И др.

<sup>46</sup> Ср. с многочисленными образами у него кафолического, общинного и лично-ипостасного церковного бытия (хор, цитра, образы иерархии, молчание и проч.), которые, хотя и не имеют прямого исторического контекста, однако могут быть использованы богословием истории как вспомогательные.

<sup>47</sup> Хотя истоки его можно обнаружить и у мужей апостольских [см., напр.: Писания мужей, 2003: *Игнатий Антиохийский*, сщмч. *Послание к филиладельфийцам*, 361. Гл. 8].

апостолов, святителей, всех святых) оказываются вписаны в «контекст» этого кафолического Предания и подчинены ему. Вместе с тем святой опыт отдельных личностей, обретенный в «русле» Предания, оказывается необходимым для его исторического сохранения и преумножения.

## Источники и литература

1. Данн — Данн Джеймс Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. URL: <https://religion.wikireading.ru/67237> (дата обращения: 02.01.2018).
2. Ириней (2008) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
3. Климент (1996) — *Климент Александрийский.* Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996. 291 с.
4. Климент (2003) — *Климент Александрийский.* Строматы: в 3 т. Т. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
5. Климент Рим. — *Климент Римский, сщмч.* Второе послание к коринфянам. Гл. 1–20. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kliment\\_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0\\_80](https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0_80) (дата обращения: 03.01.2018).
6. Легоев (2015) — *Легоев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбДА, 2015. 592 с.
7. Легоев (2017) — *Легоев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
8. Легоев и др. (2017) — *Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.
9. Макарий (2007) — *Макарий Египетский, прп.* Творения. М.: Паломник, 2007.
10. Мелитон — *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе. URL: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock/1b8/1b822ca0ac9d1da6d224820b85f1a955.pdf> (дата обращения: 28.07.2016).
11. Марк Минуций — *Марк Минуций Феликс.* Октавий. URL: <http://predanie.ru/mark-minuciy-feliks/book/69369-oktavij/> (дата обращения: 02.07.2017).
12. Памятники (2005) — Памятники древнехристианской письменности. М., 2005.
13. Писания мужей (2003) — Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003.
14. Феофил — *Феофил Антиохийский, сщисп.* Три послания к Автолику. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofil\\_Antiohijskij/poslanie\\_k\\_avtoliku/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/) (дата обращения: 03.01.2018).
15. Irenaeus — *Irenaeus Lugdunensis.* Contra haereses. PG 7.

### ***Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being.***

The theological interpretation of history occurred throughout history itself. Biblical historicism is gradually beginning to unfold in ecclesiastical thought, beginning with its first steps, being understood in the context of the current tasks of church life. In this process, the first and second centuries of the life of the Church have an important role: they form the primary experience of contact with the “new history” — the history of a new, Christian world and the history of “recent times” — the gradual maturing and unfolding of the perfection and completeness that Christ brought. Many key paradigms, questions, topics and images dedicated to the relationship of history and the Holy Trinity, history and Christ, history and the Church, history and man, which will later form the theology of history, are laid down by the apostolic fathers and apologists. The present article is devoted to their systematic consideration. A following separate article, entitled “A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: Development

and Tradition”, will be devoted to the understanding by the saints of the first and second centuries of the Tradition of the Church in its relationship with the experience of the world, as well as the problems of the logic of history and the vision of the historical future.

**Keywords:** Theology of History, theology of history, Christian historiography, church, Apostolic Fathers, apologists, era of the Ancient Church, biblical historicism, Irenaeus of Lyon.

*Priest Mikhail Viktorovich Legeyev* – Candidate of Theology, Associate Professor at Saint-Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

*Hieromonk Methodius (Zinkovsky)* – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

*Hieromonk Cyril (Zinkovsky)* – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).

## References

Dann – Dann Dzsheymys D. *Edinstvo I mnogoobraziye v Novom Zavete. Issledovanie prirody pervonachal'nogo hristianstva* [Dann J. D. *Unity and Diversity in the New Testament. The Study of the Nature of Primary Christianity*]. Available at: <https://religion.wikireading.ru/67237> (accessed: 02.01.2018). (Russian translation).

Iriney (2008) – Iriney Lionskiy, sshchmch. *Protiv yeresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi* [St. Irenaeus of Lyons, *Against heresies. Argument of the apostolic preaching*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

Kliment (1996) – Kliment Alexandriyskiy. *Pedagog* [Clement of Alexandria. *Paedagogus*]. Moscow, New York, 1996. (Russian translation).

Kliment (2003) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*. T. 1. V 3-h tt. [Clement of Alexandria. *Stromata*. Vol. 1. In 3 vol.]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Obyshko, 2003. (Russian translation).

Kliment – Kliment Rimskiy, sshchmch. *Vtoroye poslani'e k korinfyanam. Gl. 1–20* [St. Clement Romanus. *Second Epistle of Clement. Ch. 1–20*]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Kliment\\_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0\\_80](https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#0_80) (accessed: 03.01.2018). (Russian translation).

Legeyev (2015) – Legeyev M., priest. *Patrologia. Period Drevney Tzerkvi: s hrestomatией* [Patrology. *The Period of the Ancient Church with the Anthology*]. Saint-Petersburg: Publishing House of SPb Theological Academy, 2015. 592 p. (In Russian).

Legeyev (2017) – Legeyev M., priest. *Smysl istorii: torzhestvo ili kenosis Tzerkvi? R postanovke voprosa* [The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church]. *Christian reading*, 2017, № 5, pp. 33–43. (In Russian).

Legeyev etc. (2017) – Legeyev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Cyril (Zinkovsky), hieromonk. *Put' Tzerkvi: asketika, tainstva, kafolicheskaya polnota* [The Way of the Church: Ascetics, the Mysteries, and Catholic Fullness]. *Christian reading*, 2017, № 2, pp. 57–80. (In Russian).

Makariy (2007) – Makariy Egipetskiy, prp. *Tvoreniya* [St. Macarius of Egypt. *Works*]. Moscow: Palomnik, 2007. (Russian translation).

Meliton – Meliton Sardiyskiy, svt. O Paskhe [St. Meliton of Sardis. *About Easter*]. Available at: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock/1b8/1b822ca0ac9d1da6d224820b85f1a955.pdf> (accessed: 28.07.2016). (Russian translation).

Mark Minutziy – Mark Minutziy Felix. *Oktaviy*. [Mark Minucius Felix. *Octavius*]. Available at: <http://predanie.ru/mark-minuciy-feliks/book/69369-oktaviy/> (accessed: 02.07.2017). (Russian translation).

Pamyatniki (2005) — *Pamyatniki drevnehristsianskoy pis'mennosti* [*Monuments of Ancient Christian Literature*]. Moscow, 2005, pp. 93–106. (Russian translation).

Pisaniya muzhey (2003) — *Pisaniya muzhey apostol'skikh* [*The Writings of the Apostolic fathers*]. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003. (Russian translation).

Theofil — Theofil Antiohiyskiy, sshchisp. *Tri poslaniya k Avtoliku* [St. Theophilus of Antiokheias. *Three Letters to Autolik*]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofil\\_Antiohijskij/poslanie\\_k\\_avtoliku/](https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/) (accessed: 03.01.2018). (Russian translation).

Irenaeus — Irenaeus Lugdunensis. *Contra haereses*. PG 7.

*Священник Димитрий Трибушный*

## СОТЕРИОЛОГИЯ ПРОТОИЕРЕЯ ПЕТРА ГНЕДИЧА: ШКОЛЬНЫЙ БОГОСЛОВ ПРОТИВ ШКОЛЬНОГО БОГОСЛОВИЯ

Статья посвящена критике элементов школьного богословия в магистерской диссертации протоиерея Петра Гнедича «Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944)». Отец П. Гнедич — один из наиболее ярких представителей православного богословия советского периода. Основной труд о. П. Гнедича, его магистерская диссертация, рассматривает проблему влияния западного богословия на русскую сотериологию. Выводы, к которым пришел о. Петр, неутешительны: практически все отечественные авторы в той или иной степени зависели от инославной мысли. Однако и сам о. П. Гнедич не избежал от влияния прозападного школьного богословия. В соответствии с западной традицией он делает особый акцент на распятии Спасителя, а в качестве первого богословия выделяет сотериологию. Критикуя абсолютизацию Божия правосудия, о. П. Гнедич абсолютизирует Божию неизменяемость. В «Догмате» подвергается сомнению общецерковный статус учения преподобного Максима Исповедника о «деле Христовом как исполнении „призвания“ Адама, объединении миров тварного с нетварным, обожении космоса». Критикуется использование ключевого понятия православного богословия «обожение» в системе Владимира Лосского. Собственное богословие о. П. Гнедича, таким образом, принадлежит переходному периоду в отечественной науке, когда догматика пытается избавиться от западного влияния, но при этом сама зависит от критикуемого богословия. Отдельно рассматривается вопрос о тождественности идей протоиерея Петра Гнедича и игумена Павла (Черемухина). Данных авторов объединяют общее учение о природе и целях богословия, особый акцент на учении о спасении, а также ошибочные представления о католической сотериологии. Сегодня трудно определить природу обнаруженных параллелей. Тем не менее, мы далеки от подозрений в плагиате. Скорее всего, общность идей — результат дружеского общения авторов. Подобный перихорезис требует воспринимать наследие протоиерея Петра Гнедича и игумена Павла (Черемухина) как нечто единое.

**Ключевые слова:** сотериология, школьное богословие, кенозис, софиология, обожение, пневматология, протоиерей Петр Гнедич, игумен Павел (Черемухин), преподобный Максим Исповедник, Владимир Лосский.

### Пути и беспутья отечественной сотериологии

Летом 1958 г. Советский Союз посетил известный духовный писатель и подвижник схииерарх Софроний (Сахаров). Его особенно поразил разрыв между богословием и молитвой, между новым и традиционным, наблюдаемый на родине. «Не могу не сожалеть, что богословская мысль в России стоит несравненно ниже той интенсивной молитвы, которая поражает в России, — писал отец Софроний протоиерею Георгию Флоровскому. — Народ молится с таким усердием, чтобы не сказать „огнем“, какого огня — нигде в мире больше не увидишь» [Сахаров, 2008, 113–114]. При этом в духовных школах архим. Софроний увидел «боязнь всего „нового“» [Там же, 111]. Однако встречались и исключения: «Есть еще в Ленинграде некий священник — о. Петр

---

*Священник Димитрий Олегович Трибушный* — выпускник филологического факультета Донецкого национального университета (1997) и Одесской духовной семинарии (2002). Штатный клирик Свято-Серафимовского храма г. Макеевка Донецкой епархии (zhivoirodnik@gmail.com).

Гнедич, по происхождению своему культурный человек, из семьи известных Гнедичей. Он в молодости своей „застал“ еще высококультурную среду и легко разбирается в философских проблемах, что стало большой редкостью в России в силу всеобщего перерыва занятий этим „бесполезным“ предметом. <...> Мне показалось весьма интересным „совпадение“ его проблематики, или „пути“, с Вашим: он тоже „начинает“ со Христа и с вопроса спасения. <...> Лично я боюсь, что именно смелость мысли о. Петра была причиной его удаления из Ленинградской академии» [Там же, 112–113]. Пути богословов действительно пересеклись в магистерской диссертации Гнедича «Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944)».

«Догмат» — основной труд протоиерея Петра Гнедича — представляет собой объемное исследование (более 500 машинописных страниц плюс 158 страниц приложения). Он до сих пор не издан полностью и не получил надлежащей оценки<sup>1</sup>.

В «Догмате» методология «Путей русского богословия» применяется к сотериологии. Отец Петр рассматривает практически все основные произведения отечественной мысли XIX–XX вв., так или иначе посвященные идее спасения, в историческом контексте. Его выводы неутешительны: подавляющее большинство русских богословов в той или иной степени находились под западным влиянием. Если острая критика Флоровского практически не коснулась А. С. Хомякова и святителя Филарета (Дроздова), то в случае о. П. Гнедича к святителю Филарету можно добавить патриарха Сергия (Страгородского) и самого отца Георгия.

Основными недостатками отечественной сотериологии, помимо несамостоятельного характера, согласно о. П. Гнедичу, являются следующие: «неправильное понятие о Боге, необоснованность в Священном Писании и Церковном Предании» [Гнедич, 2007, 429–430].

Спасение о. П. Гнедич, как и подобает ученику Флоровского, видит в освобождении от подавляющего влияния инославной мысли, в возвращении к отцам.

Как известно, критика богословия митр. Макария и вестернизированной догматики в целом стала общим местом отечественного богословия еще в XIX в. Так, например, А. С. Хомяков писал В. А. Жуковскому: «Стыдно, что богословие как наука так далеко отстала и так страшно запутана. Когда предстает средство выдвинуть ее из темноты, этому делу способствовать обязан всякий, кто может... Правда ваша: надобно спешить, а не то отцы напугают. Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому... Стыдно будет, если иносотранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии» [Яковлев, 2003, 45].

Несмотря на то, что в своих трудах о. П. Гнедич всего лишь продолжил дореволюционную традицию, его богословие стало предметом ожесточенной полемики, в которой не последнюю роль играло человеческое, слишком человеческое<sup>2</sup>. Отца

<sup>1</sup> Основной текст, но без приложения, см.: [Гнедич 2007].

<sup>2</sup> Об истории защиты Гнедича см. достаточно пристрастные воспоминания [Муравьев, 2010, 875–878]. Оппоненты посетили недопустимыми резкие суждения о юридической теории и катехизисе святителя Филарета [Комаров, 1962, 12]. Еще одно свидетельство о защите кандидатской работы Петра Викторовича Гнедича мы встречаем в воспоминаниях митрополита Питирима (Нечаева): «Точек зрения было две: одна, характерная для академического богословия прошлого века, находившегося под влиянием Запада, рассматривала искупление юридически, а другая, восходящая к святым отцам, нашла выражение в работе митрополита Сергия (Страгородского) „Православное учение о спасении“. Первую разделял митрополит Николай (Ярушевич), вторую — митрополит Григорий (Чуков). На самом деле оба они ревновали патриарха, но выражать свое отношение друг к другу могли только в богословских спорах. Гнедич примкнул к точке зрения митрополита Григория, благодаря этому, а также благодаря своему острому языку, оказался в Ташкенте. На нашем курсе на эту же тему писал Шиманский. Его работа была посвящена отражению православного учения о спасении в богослужебных книгах, — и, видимо, его ожидала та же участь, что и Гнедича. Но он сам был менее заметен — тихий, старательный, — отчего и пострадал меньше» [Александрова, Суздальцева,

Петра обвиняли в модернизме, сторонников возрождения старой школы пугала «расплывчатая свобода в богословских мнениях».

При этом критики отца Петра не замечали, насколько сам автор «Догмата» зависит от школьного богословия.

## Школьное богословие против школьного богословия

Уже само выделение сотериологии в качестве первого богословия является следствием использования схоластического метода («страсти дробления», по Хомякову). Отец Петр настаивает: «Средоточие христианской проповеди — „Христос распятый“» [Гнедич, 2007, 24]. Но распятие теряет свой смысл вне пасхального контекста: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор 15:14).

Ни отеческий Никео-Цареградский Символ веры, ни схоластическое «Точное изложение» преподобного Иоанна Дамаскина не рассматривают распятие как средоточие христианского богословия. Отделение искупления от творения, триадологии от эсхатологии искусственно.

Особая акцентуация на таинстве Голгофы характерна скорее для критикуемого западного мировоззрения. Православие, в отличие от католицизма, «есть христианство не патетически-голгофское, а радостно-пасхальное, Воскресное» [Лот-Бородина, 2015 web; Кривошеин, 1986].

Инерция схоластического мышления определяет отношение отца Петра Гнедича к кенотическому богословию Булгакова и Флоровского. В «Догмате» отец Петр критикует представление о Голгофе как о следствии резкого различия и даже противопоставления любви Божией и справедливости, когда каждому свойству Божества приписывается «свойственное ему действие», а значит, «если грешник не получит возмездия — будет не удовлетворено правосудие, если грешник будет наказан — останется неудовлетворенной благодать» [Гнедич, 2007, 27–28]. Гнедич справедливо отмечает: «Здесь проявляется то странное понятие о Боге и Его свойствах, когда действие приписывается не Самому Богу, Единному в Своем Существое и действиях, а каждому свойству в отдельности» [Там же, 72]. Иначе, существование Бога «школьного богословия» определяется Его свойствами. Он не свободен в абсолютном смысле.

При этом сам автор «Догмата» абсолютизирует Божественную неизменяемость. Согласно школьному богословию, «изменение отношения к человеку в существе Божиим совершается чрез удовлетворение, принесенное крестной жертвой Христа Спасителя Божественному правосудию» [Там же, 296]. Отец Петр выступает против подобной идеи: «При таком понимании изменение касается даже Существа Божия. Но иначе и быть не может, так как само понятие „удовлетворения“ предполагает переход Бога (или Его существенного свойства) из состояния неудовлетворенности в состояние удовлетворенности» [Там же, 296–297]. Допускать изменение в Божественной жизни как реальный факт и основание для сотериологии в данном контексте действительно невозможно. Многочисленные антропоморфизмы Ветхого Завета не имеют онтологического основания. Предание свидетельствует о них как о педагогическом приеме. «Бог употребляет подобные выражения, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — чтобы подействовать на людей более грубых. Он, когда говорил, заботился не о Своем достоинстве, но о пользе слушающих. Неужели ты хотел бы, чтобы Он, беседуя с иудеями, говорил, что Он не гневается и не ненавидит злых, так как ненависть есть страсть; что Он не взирает на дела человеческие, так как зрение свойственно телам; что Он и не слышит, так как и слух принадлежит плоти? Но отсюда вывели бы другое нечестивое учение, будто все совершается без Промысла. Избегая подобных выражений о Боге, многие тогда совершенно не знали бы, что есть Бог; а если бы не знали этого, то все погибли бы» [Там же, 433].

---

2007, 235]. См. также письма о. Петра Гнедича архим. Борису (Холчеву) [Тайна жизни, 2014; Александрова-Чукова, 2015 web].



Однако если антропоморфизмы, свидетельствующие об изменчивости в Боге, неактуальны для сотериологии, возможно ли говорить о неизменяемости Бога вообще? Допустимо ли предполагать процесс во внутритроичной жизни, кенозис в особом понимании?<sup>3</sup>

Основания для кенотического богословия мы находим в Священном Предании Церкви. Прежде всего это Откровение Самого Спасителя: «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28). Православная экзегеза позволяет рассматривать эти слова не только в христологическом, но и в триадологическом аспекте, как свидетельство о монархии Бога Отца.

Мы вправе предположить, что предельное истощание Голгофы отражает вневременный кенозис внутритроичной жизни: «Каждая из Ипостасей старается в почтительности предупредить Две Другие; как и Каждая желает послушанием умалиться перед Двумя Другими» [Николай Сербский, 2003, 464; Клеман, 1994, 67].

При этом понятие «кенозис», используемое в непривычном триадологическом контексте, требует особого понимания. Изменяемость Бога не обязательно связывать с умалением или восполнением. По мысли критикуемого в «Догмате» А. М. Туберовского, «Самоограничение, самоотречение, самопожертвование Бога не означают умаления, потери и тому подобных статически-количественных перемен... В Боге совершалась, при Его неизменяемости по существу, перемена динамического характера» [Гнедич, 2007, 225].

В последнем утверждении отец Петр видит противоречие, хотя точнее рассматривать идею, предложенную Туберовским, как антиномию. Только антиномия может приблизить верующий ум к таинству неизменяемой изменчивости Бога.

Интересно, что далее о. П. Гнедич отмечает: «Действие Божие нельзя считать ограниченным мировыми законами — ибо „идеже хочет Бог, побеждается естества чин“» [Там же, 225]. Следуя его логике, законы не властны над Богом в Его отношении к миру, но при этом властны во внутритроичной жизни. Тем самым отец Петр, так же как и сторонники школьного богословия, лишает Господа свободы, а нас ставит перед следующими вопросами: если Бог абсолютно бесстрастен и неизменяем, кто был субъектом страдания на Голгофе; были ли страсти только внешним актом, или они достигали глубины Божественной жизни; переживает ли Бог страдания твари, и, если переживает, как это соотносится с Его неизменяемостью?

В учении о неизменяемости Бога школьный эссенциализм о. П. Гнедича вступает в противоречие с личным опытом христианина. Хотя автор «Догмата» исповедует «единство метафизики и мистики (опыта)» [Там же, 451] как одну из основных особенностей православного богословия, антропоморфному Богу Ветхого Завета он противопоставляет статичный, безжизненный Абсолют, Бога философов. Можно богословствовать о неизменяемой сущности, но можно ли обращаться к ней в молитве?

### **Школьное богословие о. П. Гнедича против софиологии В. Н. Лосского?**

Один из сюжетов «Догмата» — спор протоиерея Петра Гнедича с софийным мировоззрением, представленным в его книге не только Булгаковым, но и А. М. Туберовским, а также В. Н. Лосским. Под софийным мировоззрением мы понимаем православный вариант философии всеединства или «панентеизма». Софийные мыслители, к числу которых, помимо уже упоминавшихся авторов, мы относим прпп. Максима Исповедника и Иустина Сербского, свт. Григория Паламу, были озабочены вопросом присутствия Бога в твари. Основные особенности софийного мировоззрения следующие: радикальное сближение Творца и твари<sup>4</sup>, учение об изначальном предназначении

<sup>3</sup> Прот. П. Гнедич выступает с критикой таких высказываний Флоровского, как «Божественная любовь как бы связывает и ограничивает себя соблюдением тварной свободы», «кенозис любви» [Гнедич 2007, 402].

<sup>4</sup> «Изначальная соотнесенность», если использовать лексику митрополита Сергия (Страгородского) [Лосский, 1996<sup>6</sup>]. Прп. Максим Исповедник, например, определяет ангелов и человека

универсума к обожению. В софийной перспективе сотериология не выделяется в качестве первого богословия. Она рассматривается как часть грандиозного замысла Пресвятой Троицы о судьбах мира и человека. Развивая идею обожения, софиология видит в искуплении один из этапов преобразования, но не завершённое, самодостаточное событие. Нет Голгофы без Воскресения, Воскресения без Вознесения, Вознесения без Пятидесятницы. Софиология воспринимает сотериологию в ее космическом измерении. Более того, исходя из изначальной соотнесенности Творца и твари, все вышеупомянутые авторы (за исключением В. Н. Лосского) разрабатывали модель альтернативной истории, согласно которой Боговоплощение не связано исключительно с сотериологией. По их мнению, Бог стал бы человеком даже в том случае, если бы первые люди не пали в раю<sup>5</sup>.

Именно в этом смысле прп. Максим Исповедник «богословски наименее сотериологичный» [Лосский, 2003, 217], а «о. Сергей [Булгаков] часто искал, чем заменить слово „спасение“, которое часто становится одиозным, так как не выражает сути дела и, таким образом, не остается лишь термином, но меняет эту суть» [Рейтлингер, 2011, 67].

Подобное мировоззрение, несомненно, противоречит основополагающей идее «Догмата» о том, что «все богословие Православной Церкви можно назвать сотериологичным» [Гнедич, 2007, 23]. Неудивительно, что отец Петр Гнедич выступает с критикой софийных идей прп. Максима Исповедника.

Учение прп. Максима о «деле Христовом как исполнении „призвания“ Адама, объединении миров тварного с нетварным, обожении космоса» [Там же, 416] отец Петр готов принять только как частное богословское мнение. Его настораживает тот факт, что «здесь „искупление“ является одним из моментов, обусловленных грехом и исторической действительностью мира падшего, в котором имело место воплощение» [Там же, 416].

По всей вероятности, о. П. Гнедич основывал свои представления о богословии преподобного исключительно на изложении Лосского. На самом деле прп. Максим настаивал на церковном характере своего мировоззрения: «Святые, усвоившие через своих предшественников многие божественные тайны, доставшиеся им по преемству от спутников и служителей Слова, получивших непосредственно от Него наставление в знании сущего, говорят, что ипостась всех возникших вещей была поделена пятью делениями» [Максим Исповедник, 2005, 280]<sup>6</sup>.

Велик соблазн свести рассматриваемое учение преподобного к теологумену или неоплатоническому влиянию [Морескини, 2011, 842], но ничто не мешает нам увидеть в нем выражение православия. Предание есть жизнь Духа и в Духе, и, как всякая жизнь, оно несводимо к формулам. Церковное — это то, во что верили все, всегда, везде. При этом уникальное, единичное также может восприниматься как Предание, если оно не противоречит церковному мировоззрению. Так рыбаки приняли философский «Логос» святого ап. Иоанна Богослова. Богословие прп. Максима Исповедника — возвышенное выражение общецерковного учения о том, что «сей есть плод пришествия Спасителя в мир сей: ибо с тем Он благоволил явиться на земли, да разстоящая соединит, разлученная совокупит, и во всем да устроит мир и соединение» [Платон митр., 2015 web]. Неслучайно в трудах православных исследователей от С. Л. Епифановича до Оливье Клемана критикуемое Гнедичем учение преподносится как православное без каких-либо комментариев.

Рассматриваемый фрагмент играет важную роль в богословии Владимира Лосского, обедняющего, по мнению о. П. Гнедича, термин «спасение»: «Автор „Очерка“ не только заменяет один термин другим — спасение обожением, но противопоставляет их. Спасение, по его мнению, отрицательный термин, указывает на устранение препятствия» [Гнедич, 2007, 417].

---

как «частицу Божества» [Максим Исповедник, 2006, 66]. См. толкование на это место: [Бальтазар, 1998, 116].

<sup>5</sup> О патристическом обосновании данной идеи см., напр.: [Никодим Святогорец, 2011; Трибушний, 2014].

<sup>6</sup> О предшественниках прп. Максима см.: [Петров, 2007].

При этом сам о. П. Гнедич расширяет сферу его употребления: «Если воплощение Слова было обусловлено „условиями исторической действительности мира после падения“, то и вне этих условий Он всегда останется нашим Спасителем, вступив с человечеством в соединение „неразлучия“. Поэтому едва ли мы можем иметь другое богословие, кроме богословия сотериологического» [Там же, 417]. Однако Домостроительство завершается Пятидесятницей. Возможно ли говорить о пневматологическом характере православного богословия?

Владимир Лосский широко известен как один из наиболее непримиримых оппонентов Булгакова. Куда менее он известен в качестве православного софиолога. Между тем «все богословие В. Лосского, сконцентрированное на нетварной благодати, на паламитской концепции божественной энергии, будет пытаться выразить традиционным и строго ортодоксальным путем фундаментальную интуицию о. Булгакова» [Гаврюшин, 2005, 340–341]<sup>7</sup>. Интересно, что в случае Лосского критика о. П. Гнедича направлена на положения, характерные для софийного мировоззрения. Школьным богословием они были основательно забыты, в то время как неопатристический синтез воспринимает их как вполне традиционные.

Недооценивая пневматологический аспект Домостроительства, «Домостроительство Святого Духа», отец Петр Гнедич критикует православного богослова Владимира Лосского с западных позиций<sup>8</sup>.

### **Перихорезис идей: протоиерей Петр Гнедич и игумен Павел (Черемухин)**

Если Гнедич сосредоточил свое внимание на обзоре и критике школьной сотериологии, то реконструкции альтернативного — святоотеческого — учения о спасении посвятил свои труды его товарищ, игумен Павел (Черемухин)<sup>9</sup>. Игумен Павел оставил небольшое, но и донныне изучаемое наследие. Прежде всего это работы «Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский» и «Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат)<sup>10</sup>.

«Двух Петров», как называла их преподобноисповедница Параскева (Матиешина) [Параскева житие, 2015, 62]<sup>11</sup>, объединяло многое: общая судьба, общие представления о богословии, общие ошибки.

Так, в «Учении о Домостроительстве спасения» выделяются основные черты византийского богословия, отличающие его от богословия западного: православность, глубокая, взаимная связь богословия с истинным православным духовным опытом, реализм, или онтологизм, глубокий апофатизм, сотериологичность, традиционность, литургичность. Подобные черты выделяет и о. П. Гнедич в «Догмате».

Как и протоиерей Петр Гнедич, игумен Павел считает сотериологию первым богословием. При этом он не замечает, что противоречит сам себе и Преданию: «Хотя в творениях свв. отцов древней Церкви от свт. Афанасия Александрийского до преподобного Иоанна Дамаскина включительно, имеется множество сотериологических высказываний, но они почти не выделялись свв. отцами из их триадологических, христологических, а также аскетических и гомилетических произведений. Защищая

<sup>7</sup> Подробнее о влиянии Булгакова на В. Н. Лосского см.: [Роуэн, 2009].

<sup>8</sup> «Общепризнано, что для сотериологии Западной Церкви не характерно представление об обожении человечества как главной цели домостроительства спасения человека» [Фокин, 2012, 7].

<sup>9</sup> О непростой судьбе Черемухина см.: Сайт ПСТГУ. URL: [http://213.171.53.29/bin/db.exe/spc\\_1\\_foto/ans/newmr/?NYZ9E\]xGHoxITYZCF2JMTdG6XbuLdS0ZfCDZe8oUXuLWs00\\*euKesO0hdC0iceXb\\*\\*](http://213.171.53.29/bin/db.exe/spc_1_foto/ans/newmr/?NYZ9E]xGHoxITYZCF2JMTdG6XbuLdS0ZfCDZe8oUXuLWs00*euKesO0hdC0iceXb**) (дата обращения: 09.06.2015). О позднем периоде его жизни см.: [Умное Небо, 2002]. Здесь под именем Ч. неоднократно упоминается Черемухин.

<sup>10</sup> Переизданы в сборнике [Ермилов, 2007].

<sup>11</sup> Петр — мирское имя Черемухина.

православное учение о Святой Троице и о Лице Господа Иисуса Христа против ересей того времени, они защищали вместе с тем и Священное Предание о Домостроительстве спасения, которое само основывается и тесно связано с учением о Святой Троице и Лице Богочеловека» [Черемухин, 2007<sup>6</sup>, 190].

Особый интерес для «двух Петров» представляет наследие забытого на Руси богослова еп. Николая Мефонского и деяния Константинопольских Соборов 1156–1157 гг., на которых, согласно отечественным исследователям, были установлены «общие принципы православной сотериологии». Однако, как подчеркивает диакон Павел Ермилов, «при обозрении источников оказывается, что вопросы о сотериологии вовсе не лежали в поле зрения спорящих сторон, а находились где-то на периферии обсуждения... сотериологическая проблематика служит лишь фоном для основополагающих вопросов, ставших предметом спора» [Ермилов, 2007, 273].

Характерно, что и прот. П. Гнедич, и иг. Павел (Черемухин) приписали католикам несуществующее учение о принесении Голгофской Жертвы Богу Отцу<sup>12</sup>.

Сегодня трудно, если вообще возможно, определить природу обнаруженных параллелей. Кто является автором идей, кто их продублировал, возникли ли они в результате дружеского общения, мы не знаем<sup>13</sup>. Мы также далеки от подозрений в плагиате. Однако взаимопроникновение идей требует воспринимать наследие прот. П. Гнедича и иг. Павла (Черемухина) как нечто единое.

Жизнь и труды «двух Петров» — замечательное явление в истории отечественного богословия. И прот. П. Гнедича, и иг. Павла (Черемухина) отличают не только талант, эрудиция, трудолюбие, но и столь редкое свойство, как воля к богословствованию. Богословие друзей — не дань церковному послушанию или ступенька на карьерном пути, но сама жизнь, форма существования, что роднит их с изучаемыми ими святыми отцами. В случае с отцом Петром мы можем говорить и о мученичестве ради богословия — споры о «Догмате» серьезно подорвали его здоровье и, несомненно, ускорили смерть.

Наследие прот. П. Гнедича и иг. Павла (Черемухина) принадлежит переходному периоду в отечественной науке, когда догматика пытается избавиться от западного влияния, но при этом сама зависит от критикуемого богословия. О парадоксальности этой ситуации писал игумен Сильвестр (Стойчев): «Обличители школьного богословия, всюду видевшие западное влияние, впоследствии сами стали объектом критики. Их тоже уличали в заимствованиях, влияниях, отступлении от святоотеческого предания» [Стойчев, 2012, 112].

Отметим также, что в попытке выделить из Предания сотериологию как первое богословие и прот. П. Гнедич, и иг. Павел (Черемухин) порой оставляют поле научного исследования и прибегают к методам альтернативной истории. Так возникает несуществующая в реальности католическая сотериология, а православное предание сокращается до представления о святоотеческом наследии начала XX века, когда отцы софиологической направленности не были ни прочитаны, ни усвоены<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> См.: [Ермилов, 2007]. Замечания отца Павла Ермилова нужно было бы переадресовать и Гнедичу, считавшему, что решение Константинопольского Собора 1156 г. «следует сравнить с... определениями Римской Церкви, где указывается, что Христос „удовлетворяет Отцу“» [Гнедич, 2007, 448].

<sup>13</sup> Интересно, что в библиографии, посвященной еп. Николаю Мефонскому, Гнедич при всей своей скрупулезности почему-то не ссылается на опубликованную в «Богословских трудах» (№ 1 за 1960 г.) статью о. Павла (Черемухина) «Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский».

<sup>14</sup> Речь идет, прежде всего, о прп. Максиме Исповеднике и свт. Григории Паламе.

## Источники и литература

1. Александрова, Суздальцева (2007) — Александрова Т. Л., Суздальцева Т. В. Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима. СПб., 2007.
2. Александрова-Чукова (2015) web — Григорий (Чуков), митр. Ленинградский и Новгородский, Александрова-Чукова Л. К. Митрополит Григорий (Чуков): веки служения церкви Божией. Часть 6: Слова митрополита Григория (Чукова) в день памяти святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Краткий очерк истории восстановления богословского образования и фрагменты дневника 1945–1955 гг. // Портал «Богослов.ру». <http://www.bogoslov.ru/text/1151751.html> (дата обращения 04.06.2015).
3. Бальтазар (1998) — Бальтазар Х. Урс фон. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1998. № 2 (16).
4. Гаврюшин (2005) — Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Глагол, 2005.
5. Гнедич (2007) — Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
6. Ермилов (2007) — Ермилов П. Несколько замечаний по поводу статей иеромонаха Павла Черемухина // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. / Ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин. М.: Центр библейско-патрол. исследований; Империиум Пресс, 2007.
7. Клеман (1994) — Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Центр по изучению религий, 1994.
8. Комаров (1962) — Комаров К. Магистерский диспут в Московской Духовной Академии // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 8.
9. Кривошеин (1986) — Василий (Кривошеин), архиеп. Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал Московской Патриархии. 1986. № 4.
10. Лосский (2003) — Лосский В. Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003.
11. Лосский (1996) — Лосский В. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.
12. Лосский (1996<sup>б</sup>) — Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // Лосский В. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.
13. Лот-Бородина (2015) web — Лот-Бородина М. Критика «Русского Христианства» // Электронная библиотека Оudinцовского благочиния. <http://www.odinblago.nichost.ru/path/52/3> (дата обращения: 04.06.2015).
14. Максим Исповедник (2005) — Максим Исповедник, прп. Затруднение ХLI. На слова «Природы обновляются и Бог становится человеком» // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005.
15. Максим Исповедник (2006) — Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у Григория Богослова к Иоанну, Архиепископу Кизическому, II // Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
16. Морескини (2011) — Морескини К. История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
17. Муравьев (2010) — Муравьев Н. И. Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2010. № 11–12.
18. Никодим Святогорец (2011) — Никодим Святогорец, прп. Апология сказанного о Господе нашей Богородице в книге «Невидимая брань» из книги «Назидательное руководство, или О хранении пяти чувств» // Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011.
19. Николай Сербский (2003) — Николай Сербский, свт. Беседы. Книга вторая. М.: Лодья, 2003.

20. Параскева житие (2015) — *Преподобноисповедница Параскева (Матиешина): Житие. Письма*. М.: ПСТГУ, 2015.
21. Петров (2007) — *Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* М.: ИФРАН, 2007.
22. Платон митр. (2015) web — *Платон, митр. Московский и Калужский*. Слово на Рождество Христово // Сайт Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. <http://www.stsl.ru/lib/platon3/platon3-24.php> (дата обращения: 09.06.2015).
23. Рейтлингер (2011) — *Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна)*. Воспоминания. Начало 1980-х гг. // Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова: Дневники. Записные книжки. Письма. М.: Никея, 2011.
24. Роуэн (2009) — *Роуэн У.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009.
25. Сахаров (2008) — *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
26. Стойчев (2012) — *Сильвестр (Стойчев), игум.* К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы // Труды Київської Духовної Академії. 2012. № 17. С. 112.
27. Тайна жизни (2014) — *Мы знаем тайну жизни... Судьба и пастырский подвиг архим. Бориса (Холчева)*. М.: ПСТГУ, 2014.
28. Трибушный (2014) — *Трибушный Д., чтец.* Онтология преподобного Иустина Челийского: незавершенные сюжеты // Живой родник. 2014. № 1 (125).
29. Умное Небо (2002) — *Умное Небо*. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
30. Фокин (2012) — *Фокин А. Р.* Элементы учения об обожении в латинской патристике // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44).
31. Черемухин (2007<sup>a</sup>) — *Павел (Черемухин), иером.* Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. / Ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин. М.: Центр библейско-патрол. исследований; Имперіум Пресс, 2007.
32. Черемухин (2007<sup>b</sup>) — *Павел (Черемухин), иером.* Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сб. исслед. / Ред. П. В. Ермилов, А. Р. Фокин. М.: Центр библейско-патрол. исследований; Имперіум Пресс, 2007.
33. Яковлев (2003) — *Яковлев А. И.* Святитель Филарет в церковной и общественной жизни России XIX века // Святитель Филарет (Дроздов): Избранные труды, письма, воспоминания. М.: ПСТБИ, 2003.

### **Priest Dimitry Tribushny. Soteriology of Protopresbyter Pyotr Gnedich: School Theologian Against Scholastic Theology.**

The article is devoted to the criticism of elements of scholastic theology in the master's thesis of protopresbyter Pyotr Gnedich *Dogma of redemption in Russian theological science (1893-1944)*. Father Pyotr Gnedich is one of the most prominent representatives of Orthodox theology of the Soviet period. Gnedich's main work — his master's thesis — examines the problem of the Western theology influence on Russian soteriology. The conclusions father Pyotr arrived at are disappointing: almost all domestic authors in varying degrees depended on the non-Orthodox thought. However, Gnedich himself never fully escaped the influence of pro-Western scholastic theology. In line with the Western tradition, he focuses on the crucifixion of the Saviour and highlights the soteriology as the first theology. Criticizing the absolutization of God's justice, Gnedich absolutizes God's immutability. In *Dogma* the all-church status of St. Maxim the Confessor's teaching about the "act of Christ as the fulfillment of Adam's mission, uniting of the created and non-created worlds,

the deification of the cosmos” is called into doubt. The use of key concept of Orthodox theology – *theosis* – in the system of Vladimir Lossky is criticized. Gnedich’s own theology, thus, belongs to the transitional period of the native science, when dogmatic theology is trying to get rid of the Western influence, but at the same time depends on the theology it criticizes. The question about the identical character of the ideas of protopresbyter Pyotr Gnedich and hegemon Paul (Cheremukhin) is considered separately. These authors are united by the general doctrine about the nature and purpose of theology, special emphasis on the doctrine of salvation, as well as misconceptions about Catholic soteriology. Today it is difficult to determine the nature of the discovered parallels. Nevertheless, we are far from suspecting plagiarism. Rather, the similarity of ideas results from friendly relationship between the authors. Such *perichoresis* necessitates the perception of the heritage of protopresbyter Pyotr Gnedich and hegemon Paul (Cheremukhin) as a single entity.

**Keywords:** soteriology, school theology, kenosis, sophiology, theosis, pneumatology, protopresbyter Pyotr Gnedich, Hegumen Paul (Cheremukhin), St. Maximus the Confessor, Vladimir Lossky.

*Priest Dimitry Olegovich Tribushny* – graduate of Donetsk National University and of Odessa Theological Seminary, clergyman of the Church of St. George in Donetsk (DPR) (zhivoirodник@gmail.com).

## References

Aleksandrova, Suzdaltseva (2007) – Aleksandrova T. L., Suzdaltseva T. V. *Rus’ ukhodjaschchaja. Rasskazy mitropolita Pitirima* [The Outgoing Rus. Metropolitan Petirim’s stories]. Saint-Petersburg, 2007. (In Russian).

Aleksandrova-Chukova (2015) web – Grigoriy (Chukov), Metropolitan of Leningrad and Novgorod, Aleksandrova-Chukova L. K. *Mitropolit Grigirij (Chukov): vekhi sluzhenija Tzerkvi Bozhiej. Chast’ 6: Slova mitropolita Grigorija (Chukova) v den’ pamjati svjatogo apostola i evangelista Ioanna Bogoslova. Kratkij ocherk istorii vosstanovlenija bogoslovskogo obrazovanija i fragmenty dnevnika 1945–1955 gg.* [Metropolitan Grigoriy (Chukov): Milestones of Service of the Church of God. Part 6: The Speeches of Metropolitan Grigoriy (Chukov) on the Day of Memory of the Holy Apostle and Evangelist John the Theologian. A Short Review on the Restoring the Theological Education and Fragments of the Diaries 1945–1955]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/1151751.html> (accessed: 04.06.2015). (In Russian).

Baltazar (1998) – Baltazar H. Urs von. Vselenskaja Liturgija. Prepodobnyj Maksim Ispovednik [The Universal Liturgy. St. Maximus the Confessor] In *Alfa i Omega*, 1998, no. 2 (16). (Russian translation).

Cheremukhin 2007<sup>a</sup> – Pavel (Cheremukhin), Hieromonk. Konstantinopol’skij Sobor 1157 g. i Nikolaj, episkop Mefonskij. In *Episkop Nikolaj Mefonskij i vizantijskoe bogoslovie: Sbornik statej* [The Council of Constantinople of the 1157 year and Nicolas, the Bishop of Methone. In: *The Bishop Nicolas of Methone and Byzantine Theology: Collected Works* (ed. by P. V. Ermilov, A. R. Fokin)]. Moscow: Centre of the Biblical-Patrolological studies; Imperium Press, 2007. (In Russian).

Cheremukhin 2007<sup>b</sup> – Pavel (Cheremukhin), Hieromonk. Uchenije o Domostroitelstve spasenija v vizantijskom bogoslovii (episkop Nikolaj Mefonskij, mitropolit Nicolaj Kavasils i Nikita Akominat. In: *Episkop Nikolaj Mefonskij i vizantijskoe bogoslovie: Sbornik statej* [The Study of the Salvation History in the Byzantine Theology (The Bishop Nicolas of Methone, metropolitan Nicolas Kavasila and Nikita Akominat). In: *The Bishop Nicolas of Methone and Byzantine Theology: Collected Works* (ed. by P. V. Ermilov, A. R. Fokin)]. Moscow: Centre of the Biblical-Patrolological studies; Imperium Press, 2007. (In Russian).

Gavrushin (2005) – Gavrushin N. K. *Russkoje bogoslovie. Oчерki i portrety* [Russian Theology. Outlines and Portraits]. Nizhny Novgorod: Glagol, 2005. (In Russian).

Gnedich (2007) — Gnedich Petr, Archipriest. *Dogmat iskuplenija v ruskoj bogoslovskoj nauke (1893–1944)* [*The Atonement Dogma in The Russian Theological Science (1893–1944)*]. Moscow: Sretinskiy Monastery's Publishing, 2007. (In Russian).

Ermilov (2007) — Ermilov P. Neskol'ko zamechanij po povodu statej ieromonakha Pavla (Cheremukhina). In: *Episkop Nikolaj Mefonskij i vizantijskoje bogoslovije: sbornik statej* [Several Remarks on the Articles of Hieromonk Pavel Cheremukhin. In: *Archibishop Nikolas of Methone and the Byzantine Theology: Collected Works*] (ed. by P. V. Ermilov, A. R. Fokin). Moscow: Centre of the Biblical-Patrolological Researches; Imperium Press, 2007. (In Russian).

Kleman (1994) — Kleman O. *Istoki. Bogoslovije otcov drevnej Tzerkvi* [Cleman O. *The Origins. The Theology of the Fathers of the Ancient Church*]. The Religion Study Centre, 1994. (Russian translation).

Komarov (1962) — Komarov K. Magisterskij disput v Moskovskoj Dukhovnoj Akademii [The Master's Debate in Moscow Theological Academy]. In: *Journal of the Moscow Patriarchate*, 1962, no. 8. (In Russian).

Krivoshein (1986) — Vasilij (Krivoshein), Archibishop. Neskol'ko slov po voprosu o stigmatakh [Several Words on the Question of Stigmata]. In: *Journal of the Moscow Patriarchate*, 1986, no. 4. (In Russian).

Losskij (2003) — Losskij V. N. *Bogovidenie* [*The Theology of God*]. Moscow: AST, 2003. (In Russian).

Losskij 1996) — Losskij V. N. *Spor o Sofii. Statji raznykh let* [*The Debate about Sophia. The Articles of the different years*]. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publishing, 1996. (In Russian).

Losskij (1996<sup>b</sup>) — Ukaz Moskovskoj Patriarkhii Preosv'aschennomu Mitropolitu Litovskomu i Vilenskomu Elevferiju. In: Losskij V. N. *Spor o Sofii. Statji raznykh let* [Decree of Moscow Patriarchy to the Eminent Metropolitan of Lithuania and Vileniy Elevferiy. In: Losskiy V. *The Debate about Sophia. Articles of Different Years*]. Moscow: St. Vladimir's Fraternity Publishing, 1996. (In Russian).

Lot-Borodina (2015) web — Lot-Borodina M. *Kritika «Russkogo Khristianstva»* [*Critics of the "Russian Christianity"*]. Available at: <http://www.odinblago.nichost.ru/path/52/3> (accessed: 04.06.2015). (In Russian).

Maksim Ispovednik (2005) — Maksim Ispovednik, prp. Zatrudnenije XLI. Na slova «Prirody obnovl'ajutsa i Bog stanovitsa chelovekom». In: *Kosmos i dusha. Uchenije o vselennoj i cheloveke v antichnosti i v Srednije veka* [*St. Maximus the Confessor. Difficulty XLI. On the Words "the Natures are Renewed and God Becomes a Human"*]. In *Space and Soul. The Studies about the Universe and a Human in Antiquity and Middle Ages. Researches and Translations*. Moscow: Progress-Tradition, 2005. (Russian translation).

Maksim Ispovednik (2006) — Maksim Ispovednik, prp. O razlichnykh nedoumenijakh u Grigorija Bogoslova k Ioannu, arkhiepiskopu Kizicheskomu. In: *Ibidem. O razlichnykh nedoumenijakh u svjatykh Grigorija i Dionisija (Ambigvy)* [*St. Maximus the Confessor. On the various perplexities of St. Gregory the Theologian to John, Archbishop of Kizik. In: St. Maximus the Confessor. On the various perplexities of the Sts. Gregory and Dionysius (Ambigvae)*]. Moscow: The St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2006. (Russian translation).

Moreskini (2011) — Moreskini K. *Istorija patristicheskoj filosofii* [Morescini C. *The History of the Patristic Philosophy*]. M.: Greek-Latin Cabinet of U. A. Shichalin, 2011. (Russian translation).

Muravjov (2010) — Muravjov N. I. Moskovskaja Dukhovnaja Akademija v litsakh (1943–1948) [Moscow Theological Academy in Faces (1943–1948)]. In: *Theological Herald*, Sergiev Posad, 2010, no. 11–12. (In Russian).

Nikodim Svjatogoretz (2011) — Nikodim Svjatogoretz, prp. Apologija skazannogo o Gospozhe nashej Bogoroditze v knige "Nevidimaja bran" iz knigi "Nazidatel'noje rukovodstvo, ili O khranenii pjati chuvstv". In: Nellas P. *Obozhenije: Osnovy i perspektivy pravoslavnoj*



*antropologii* [St. Nicodemus of the Holy Mountain. The Apology of the Things Said about the Holy Mother of God in the Book “The Instructive Guideness or About the Five Sences Keeping”. In: Nellas P. *Deification: Grounds and Perspectives of the Orthodox Anthropology*]. Moscow: Nikea, 2011. (Russian translation).

Nikolaj Serbskij (2003) — Nikolaj Serbskij, svt. *Besedy. Kniga vtoraja*. [Nicolas the Serbe, st. The Talks. Book Two]. Moscow: Lodya, 2003. (Russian translation).

Petrov (2007) — Petrov V. V. *Maksim Isповедnik: ontologija I metod v vizantijskoj filosofii VII veka* [Maximus the Confessor: the Ontology and Method in the Byzantine Philosophy of VII c.]. Moscow: FIRAS, 2007. (In Russian).

Platon mitr. (2015) web — Platon, Metropolitan of Moscow and Kaluga. *Slovo na Rozhdestvo Khristovo* [The Word on the Nativity of Christ]. Available at: <http://www.stsl.ru/lib/platon3/platon3-24.php> (accessed: 09.06.2015). (In Russian).

Paraskeva zhitie (2015) — Prepodobnoispovednitsa Paraskeva (Matieshina): Zhitie. Pis'ma [Blessed confessor Paraskeva (Matieshina): Life. Letters]. Moscow: OSTSU publishing, 2015. (In Russian).

Reitlinger (2011) — Reitlinger U. N. (sestra Ioanna). Vospominanija. Nachalo 1980-kh gg. In: U. N. Reitlinger (sestra Ioanna) i o. S. Bulgakov. *Dialog khudozhnika i bogoslova: Dnevnik. Zapisnyje Knizhki. Pis'ma* [Reitlinger U. N. (sister Johanna). Recollections. The Beginning of the 1980s. In: U. N. Reitlinger (Sister Johanna) and Father Sergiy Bulgakov. *The Dialogue of the Artist and Theologian: Diaries. Notebooks. Letters*]. M.: Nikea, 2011. (In Russian).

Stoychev (2012) — Silvestr (Stoychev), igum. K voprosu o zapadnom vlijanii v bogoslovskom nasledii svjatitel'a Petra Mogily. In: *Trudy KDA* [Silvestr (Stoychev), prior. To the Question of the Western Influence in the Theological Ancestry of Enlightener Petr Mohila. In: *Works of the Kiev Theological Academy*, 2012, no. 17, p. 112. (In Russian).

Sakharov (2008) — Sofroniy (Sakharov), archim. Perepiska s protoierejem Georgiem Florovskim [The Correspondence with the Archpriest George Florovsky]. Saint-John-Forerunner Monastery; The Holy Trinity St. Sergius Lavra, 2008. (In Russian).

Tajna zhizni (2014) — *My znajem tajnu zhizni... Sud'ba i pastyrskij podvig arkhim. Borisa (Kholcheva)* [We Know the Secret of Life... The Destiny and Pastoral Endeavour of Archbishop Boris (Holchev)]. Moscow: OSTU Publishing, 2014. (In Russian).

Tribushnii (2014) — Tribushnii D., chtetz. Ontologija prepodobnogo Iustina Chelijskogo: nezavershennye suzhety [Tribushnii D., lector. Ontology of the Reverend Justin Chelijskiy: Unfinished Subjects]. In *Zhivoj rodnik*, 2014, no. 1 (125). (In Russian).

Rouen (2009) — Rouen U. *Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenije I kritika* [Rowen W. *Theology of V. N. Lossky: Summary and Critics*]. K.: SPIRIT AND LETTER, 2009. (Russian translation).

Umnoe Nebo (2002) — Umnoe Nebo. Умное Небо. Perepiska protoiereja Aleksandra Men'a s monakhinej Ioannoju (U. N. Reitlinger) [The Clever Sky. The Correspondence of the Archpriest Alexandr Men' with Nun Johanna (U. N. Reitlinger)]. Moscow: Foundation of Alexandr Men', 2002. (In Russian).

Fokin (2012) — Fokin A. R. Elementy uchenija ob obozhenii v latinskoj patristike [The Elements of the Deification Study in the Latin Patristics. In *OSTU Herald: Theology. Philosophy*, 2012, vol. 6 (44). (In Russian).

Yakovlev (2003) — Yakovlev A. I. Svjatitel Filaret v tzerkovnoj i obschestvennoj zhizni Rossii XIX veka. In: *Svjatitel Filaret (Drozdov): Izbrannye trudy, pis'ma, vospominanija* [St. Filaret in the Church and Social Life of Russia in the XIXth century. In: *St. Filaret (Drozdov): Select Works, Letters, Recollections*. M.: PSTBI, 2003. (In Russian).

Диакон Николай Шаблевский

## ТОЛКОВАНИЕ СЛОВ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА «ὄφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἄγγέλους» (1 Кор 11:10) в свете Быт 6:1–4

В первом разделе настоящей статьи рассматривается 1 Кор 11:10 в ближайшем контексте (1 Кор 11:7–15), а также анализируется толкование ключевых слов апостола Павла — ἐξουσίαν и διὰ τοὺς ἄγγέλους — святыми отцами и учителями Церкви. Прямую связь исследуемых слов апостола с Быт 6:1–4 подчеркивал Тертуллиан, настаивавший на семантическом соответствии γυνή femina, а не mulier. В связи с этим во втором разделе анализируется иудейское понимание Быт 6:1–4 на примере сочинений межзаветного периода, Филона Александрийского, Иосифа Флавия, а также таргумов и Талмуда, чтобы установить контекст написания Первого послания к Коринфянам; кроме того, учитывается и Пешитта. Филологический анализ оригинальных текстов первого и второго разделов данной статьи позволил прийти к выводу, что апостол Павел знал две противоположные точки зрения на определение сынов Божьих из Быт 6:1–4. Сам апостол, по всей видимости, не считал, что сыны Божию — ангелы. Святоотеческое толкование проливает свет на то, почему и когда женщины должны покрывать голову.

**Ключевые слова:** ἐξουσίαν, διὰ τοὺς ἄγγέλους, בְּנֵי הַיְהוָה / *bnôî hā-ʔādām*, בְּנֵי הַיְהוָה / *bnê-hā-ʔēlohîm*, mulier, femina, святоотеческое толкование, иудейское понимание, межзаветная литература, таргумы, Талмуд, Пешитта.

Экзегеза Посланий св. ап. Павла представляется непростой задачей. Как написано во Втором послании св. ап. Петра, в творениях апостола языков ἐστὶν δυσνόητά τινα «есть нечто неудобопонятное» (2 Пет 3:16аβ). Почему, на наш взгляд, 1 Кор 11:10 представляется труднопонимаемым? Во-первых, хотя с лингвистической точки зрения написано всё верно: ὄφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἄγγέλους, где слово ἐξουσίαν, переводимое как «власть», является прямым дополнением к глагольной группе ὄφείλει... ἔχειν «должна иметь», однако семантически непонятно, что это за *власть*, которую жена должна иметь на голове.

Во-вторых, неясно, почему именно ангелы являются причиной того, что жена должна иметь некую власть на голове. Тертуллиан, например, считал, что апостол призывает женщин покрывать головы, потому что они соблазнили ангелов перед потопом, как об этом написано в Быт 6:1–4<sup>1</sup>. Это мнение неоднократно озвучивалось в литературе межзаветного периода. Следовательно, невольно возникает вопрос о том, было ли известно апостолу Павлу межзаветное толкование Быт 6:1–4 и как оно повлияло на формирование его богословия. Значимость рассмотрения иудейского толкования обозначенного фрагмента из книги Бытия обусловлена и тем, что в таргуме Псевдо-Ионатана (P-Y), Талмуде и книги Зогар именно женские волосы являются весьма привлекательными для мужчин. Могла ли такая точка зрения повлиять на учение апостола о необходимости женщинам покрывать свои головы?

В-третьих, Тертуллиан писал и о спорах его времени относительно семантического поля слова γυνή — «жена», то есть об адекватном переводе его на латинский язык: mulier — «замужняя, зрелая женщина», или femina — «женщина, то есть всякое существо женского пола, самка; грам. женский род». Спор возник в связи

Николай Николаевич Шаблевский, диакон — магистр богословия, ассистент кафедры Библистики Московской духовной академии (nikolay.mda@yandex.ru).

<sup>1</sup> В масоретском тексте (MT) написано בְּנֵי הַיְהוָה / *bnê-hā-ʔēlohîm* «сыны Божьи».

с определением возраста и социального положения γυνή, то есть о том, со сколько лет и кому из женщин надо покрывать главу.

Таким образом, рассматриваемая тема является *актуальной* в силу того, что связана со сложной в плане экзегезы как новозаветной темой (покрывание волос), так и ветхозаветной (*сыны Божьи и дочери человеческие*), а также и потому, что проливает свет на контекст написания посланий св. ап. Павла.

В статье использованы критические издания новозаветного<sup>2</sup> и ветхозаветного<sup>3</sup> текстов, святоотеческих творений и литературы межзаветного периода<sup>4</sup>, электронное издание произведений святых отцов и учителей Церкви — *The Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*<sup>5</sup> и арамейских текстов<sup>6</sup>. Также учитывались и критические издания Септуагинты (LXX)<sup>7</sup>, таргумов Онкелоса (ТО)<sup>8</sup> и Неофити (ТН)<sup>9</sup> и Пешитты (Р)<sup>10</sup>.

## **I. Анализ 1 Кор 11:10 в контексте 1 Кор 11:7–15; святоотеческие комментарии 1 Кор 11:10**

Итак, рассмотрим интересующий нас стих из послания св. ап. Павла в ближайшем смысловом контексте (1 Кор 11:7–15)<sup>11</sup>:

<sup>7</sup> Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει  
κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ  
δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός  
ἐστίν.

<sup>7</sup>Ибо муж не должен покрывать главу,  
будучи образом и славой Божьей,  
а жена — это слава мужа.

<sup>8</sup> Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ  
ἐξ ἀνδρός·

<sup>8</sup>Ибо не муж от жены, а жена от мужа;

<sup>9</sup> καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἄνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα  
ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα·

<sup>9</sup>ведь не муж сотворен посредством жены,  
но жена через мужа;

<sup>10</sup> διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν  
ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

<sup>10</sup>поэтому жена должна иметь власть на  
голове из-за ангелов.

<sup>11</sup> Πλὴν οὕτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός οὕτε ἄνὴρ  
χωρὶς γυναίκος ἐν κυρίῳ·

<sup>11</sup>Тем не менее, в Господе ни жена без  
мужа, ни муж без жены;

<sup>12</sup> ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως  
καὶ ὁ ἄνὴρ διὰ τῆς γυναίκος· τὰ δὲ πάντα  
ἐκ τοῦ θεοῦ.

<sup>12</sup>ибо как жена от мужа, так и муж через  
жену, и всё — от Бога.

<sup>2</sup> Novum Testamentum Graece / Post E. et E. Nestle, B. et K. Aland, etc. 27th edition. Stuttgart, 1993.

<sup>3</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia / Hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart, 1997.

<sup>4</sup> Референции приводятся в ссылочном аппарате и библиографическом списке.

<sup>5</sup> *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/> (дата обновления: 12.12.2014; дата обращения: 14.12.2014).

<sup>6</sup> The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu/> (дата обращения: 14.12.2014; на январь 2018 г. недоступен для доступа с территории Российской Федерации).

<sup>7</sup> Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / Hrsg. A. Rahlfs. Zweite Auflage. Stuttgart, 1979.

<sup>8</sup> *Sperber A. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Vol. 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos*. 2nd edition. Leiden; New York; Köln, 1992.

<sup>9</sup> Neofiti. 1 Biblia. Vetus Testamentum. Pentateuchus [Ebraico]. 1501–1517 // Biblioteca Apostolica Vaticana. URL: [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Neofiti.1/0001](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1/0001) (дата обновления: 05.02.2014; дата обращения: 20.02.2014).

<sup>10</sup> The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part I. Fascicle I. Genesis–Exodus. Leiden, 1977.

<sup>11</sup> Novum Testamentum Graece... S. 458–459; здесь, как и далее, перевод оригинальных текстов выполнен автором статьи; при обращении к существующим переводам делались соответствующие референции.

<sup>13</sup>Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε πρέλον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;

<sup>14</sup>οὐδὲ ἡ φύσις αὐτῆ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἂν κομᾶ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν,

<sup>15</sup>γυνὴ δὲ ἂν κομᾶ, δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβαλαίου δέδοται [αὐτῇ].

<sup>13</sup>Судите сами, подобает ли жене молиться Богу непокрытой?

<sup>14</sup>Не сама ли природа учит нас, что если муж отрачивает волосы, то это бесчестие для него,

<sup>15</sup>а если жена отрачивает волосы, то это честь для нее, поскольку волосы даны ей вместо покрыва?

Как следует из текста, апостол Павел учит, что жена должна подчиняться мужу и символом этого является покров на голове, а из-за ангелов она должна иметь на голове *власть*. Примечательно то, что апостол ничего не говорит о незамужних, а также и то, что он настаивает на том, чтобы жена покрывала голову лишь во время молитвы (1 Кор 11:13) и тогда, когда пророчествует (1 Кор 11:5). В то же время он строго обличает мужей, который пророчествуют и молятся с покрытой головой.

Между тем свт. Иоанн Златоуст (ок. 347–407), толкуя 1 Кор 11:10, приходит к выводу, что жена должна *всегда* ходить с покрытой головой<sup>12</sup>.

Ὁφείλει ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἡ γυνὴ διὰ τοὺς ἀγγέλους. Δείκνυσιν ὅτι οὐκ ἐν τῷ καιρῷ τῆς εὐχῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ διηλεκῶς ἐγκεκαλύφθαι δεῖ.

Жена должна иметь власть на голове из-за ангелов. [Апостол] указывает, что она должна покрываться не только во время молитвы, но постоянно.

Свт. Иоанн Златоуст призывает женщин всегда покрывать свою голову, основываясь, очевидно, на заповеди апостола Павла ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε «непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17). Однако в 1 Кор 11:4–5 апостол говорит, скорее всего, о церковной молитве, тогда как в 1 Фес 5:17 акцентируется значимость не только храмовой, но и личной молитвы.

Свт. Иоанн в своем комментарии на 1 Кор 11:10 указывает четыре причины, по которым жена должна покрывать голову. Здесь он подытоживает учение апостола Павла. Основанием для этого послужило выражение διὰ τοῦτο — «поэтому». Оно не только суммирует рассуждение апостола Павла, но и приводит еще одно основание для покрытия головы: διὰ τοὺς ἀγγέλους — «из-за ангелов»<sup>13</sup>.

Πρώτη, ὅτι κεφαλὴ ἡμῶν ὁ Χριστὸς, ἡμεῖς δὲ τῆς γυναικὸς· δευτέρα, ὅτι ἡμεῖς δόξα Θεοῦ, ἡμῶν δὲ ἡ γυνὴ· τρίτη, ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἐκ τῆς γυναικὸς, ἀλλ' ἐκείνη ἐξ ἡμῶν· τέταρτη, ὅτι οὐχ ἡμεῖς δι' αὐτήν, ἀλλ' ἐκείνη δι' ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Διὰ τοῦτο, ποῖον; εἰπέ μοι. Διὰ ταῦτα τὰ εἰρημένα ἅπαντα, φησὶ, μᾶλλον δὲ οὐ διὰ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς ἀγγέλους. Εἰ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς καταφρονεῖς, φησὶ, τοὺς ἀγγέλους αἰδέσθητι.

Первая [причина]: Христос — наша глава, а мы — глава жены. Вторая: мы — слава Божья, а жена — наша слава. Третья: не мы [произошли] от жены, но она от нас. Четвертая: не мы [сотворены] из-за нее, но она через нас. Поэтому жена должна иметь власть на голове из-за ангелов. Скажи мне, что значит поэтому? По причине всего сказанного, однако, не только посему, но и из-за ангелов. Ведь если ты, — говорит [Павел], — презираешь [власть] мужа, то почитай ангелов.

Итак, жена должна благоговеть, стыдиться, почитать (αἰδέομαι) хотя бы ангелов, если презирает мужа.

Прп. Иоанн Дамаскин (676–749) сделал подборку из толкований свт. Иоанна Златоуста на послания апостола Павла, которые иногда дополнял толкованиями блж.

<sup>12</sup> Joannes Chrysostomus. In epistulam primam ad Corinthios: homilia XXVI // PG. 61. 217 (TLG 2062/156).

<sup>13</sup> Ibid. // PG. 61. 218 (TLG 2062/156).

Феодорита Кирского и свт. Кирилла Александрийского (см.: CPG 8079). Также он писал и свои соображения. Поэтому в PG 95, 439–440 так озаглавлен его труд: ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΟΥ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΕΚΛΟΓΑΙ ΕΚΛΕΓΕΙΣΑΙ.

Выписывая толкование на 1 Кор 11:10, он называет уже пять причин, по которым жена должна покрывать главу<sup>14</sup>.

«Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.»

Διὰ τοῦτο, ποῖον; Διὰ τὰ εἰρημένα, λέγει, πάντα. Καὶ πρῶτον μὲν, ὅτι κεφαλὴ ἡμῶν ὁ Χριστὸς, ἡμεῖς δὲ τῆς γυναικός. Δεύτερον δὲ, ὅτι ἡμεῖς δόξα Θεοῦ, ἡμῶν δὲ ἡ γυνή. Τρίτον, ὅτι οὐχ ἡμεῖς ἐκ τῆς γυναικός, ἀλλ' ἐκείνη ἐξ ἡμῶν. Τέταρτον, ὅτι οὐχ ἡμεῖς διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλ' ἐκείνη δι' ἡμᾶς. Πέμπτον, διὰ τοὺς ἀγγέλους τοὺς παρεστηκότας, καὶ συναντιλαμβανόμενους τῷ προσευχομένῳ.

«Поэтому жена должна иметь власть на голове из-за ангелов».

Что значит *поэтому*? По причине всего сказанного. И первая [причина]: Христос — наша глава, а мы — глава жены. Вторая: мы — слава Божья, а жена — наша слава. Третья: не мы [произошли] от жены, но она от нас. Четвертая: не мы [созданы] из-за жены, но она через нас. Пятая: из-за предстоящих ангелов, помогающих молящемуся.

И прежде чем мы рассмотрим другие святоотеческие толкования, следует сделать небольшое текстологическое замечание. В 1 Кор 11:10 написано, что жена должна иметь на голове некую *власть, силу* (ἐξουσίαν). Вместе с тем, исходя из манускриптов Vulg, коптских переводов (диалект Bohairic), а также из рукописи Птолемея в соответствии с Иринеем (ок. 180), вместо трудного для перевода слова ἡ ἐξουσία в тексте было другое существительное, τὸ κάλυμμα «покрывало». Однако в большинстве новозаветных рукописей написано слово ἐξουσίαν, которое подчеркивает основной смысл покрывала у женщин: свидетельство о власти мужа над ней. И блж. Феодорит Кирский (386/393–457) обращает внимание на то, что под *властью* апостол подразумевает покров<sup>15</sup>.

«Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.»  
Τὸ κάλυμμα ἐξουσίαν ἐκάλεσεν, ἀντὶ τοῦ, δεικνύτω τὴν ὑποταγήν, ἑαυτὴν συστέλλουσα, καὶ οὐχ ἡκιστα τῶν ἀγγέλων ἔνεκα, οἱ ἐφεστᾶσι τοῖς ἀνθρώποις τὴν τούτων κηδεμονίαν πεπιστευμένοι. Οὕτω καὶ ἐν ταῖς Πράξεσιν «Οὐκ ἔστιν αὐτὸς, ἀλλ' ὁ ἄγγελος αὐτοῦ ἐστι.» Καὶ ὁ Κύριος: «Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ. Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ἐμοῦ τοῦ ἐν οὐρανοῖς.»

«Поэтому жена должна иметь власть на голове из-за ангелов». Он назвал покров *властью*, как бы говоря: пусть она проявит повиновение, смиряя себя, и не превозносится из-за ангелов, которые приставлены к людям, поверившим в их заботу. Так [написано] и в Деяниях: «Это не он, но ангел его» (ср. Деян 12:15). И Господь сказал: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих, верующих в Меня. Ведь истинно говорю вам, что их ангелы на небесах всегда видят лицо Отца Моего» (ср. Мф 18:10).

Следовательно, покров является символом смирения, посредством которого жена признает власть мужа над собой. Между тем вопрос об ангелах как о причине сокрытия волос жены под покрывалом имел подчас оригинальные решения. Так, Амброзиастр (Ambrosiaster, IV в.) писал, что potestatem velamen significavit, angelos episcopos dicit: «[апостол] обозначил власть покрывалом, а ангелов называет

<sup>14</sup> Joannes Damascenus. Commentarii in epistulas Pauli // PG. 95. 656 (TLG 2934/053).

<sup>15</sup> Theodoretus Cyrrensis. Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli // PG. 82. 312–313 (TLG 4089/030).

епископами<sup>16</sup>»<sup>17</sup>. Однако с таким толкованием не согласен свт. Феофан Затворник (10.01.1815–06.01.1894). Он, рассмотрев приведенные нами толкования свт. Иоанна Златоуста и блж. Феодорита Кирского, пишет, что некоторые под ангелами понимали епископов или христиан, отличающихся святостью жизни, однако мы должны понимать слово «ангел» буквально. В таком случае свт. Феофан так объясняет слова апостола Павла διὰ τοῦς ἀγγέλους: «Какая же мысль: Ангел ради? Стыдясь их, или боясь оскорбить их. Одна мысль о невидимом присутствии Ангелов должна остепенять и держать в своем чине. Лично для самих Ангелов и покрывание и не покрывание главы равно безразлично; но то, с каким намерением и в каком духе это делается, может или утешать их, или оскорблять; и это тем паче, если зло не ограничивается одним лицом открыто держащей главу, но распространяется и кругом. Враг иногда чрез одно лицо наделяет зла целым сотням. „Итак, покрытие есть знак покорности и подчинения; оно побуждает смотреть вниз, смиряться и соблюдать добродетель, ибо добродетель и честь подчиненного состоят в том, чтобы пребывать в послушании. Мужу не предписывается делать это, ибо он есть образ Самого Господа; а жене справедливо предписывается“ (святая Златоуст)»<sup>18</sup>.

Таким образом, отсылка апостола Павла к ангелам обусловлена тем, что жена должна бояться оскорбить ангелов своим неповиновением мужу, которое выражается в непокрытии головы. Если жена покрывает свою голову, то она признает над собой власть мужа и тем самым смиряет себя. В свою очередь, страх оскорбить ангелов тем, что она отказывается исполнять постановления апостола, основан на любви и является благоговейным отношением к ангелам. Следовательно, свт. Феофан не считает, что жена должна покрывать голову, чтобы не соблазнять ангелов.

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (155/165–220/240) в своем сочинении *De oratione* («О молитве») рассматривает вопрос о том, должна ли девушка по примеру женщин покрывать свою голову. Примечательно, что он решает вопрос с позиции лингвистики. И прежде всего он рассматривает точку зрения сторонников того, что апостол не повелевает девушкам покрывать свою голову. Так, они обращают внимание на то, что в 1 Кор 11:3–15 в латинском переводе во всех вхождениях написано слово *mulier* «замужняя, зрелая женщина», а не *femina* «женщина, то есть всякое существо женского пола, самка; грам. женский род». Стало быть, апостол говорит, что только жены или зрелые, но незамужние женщины должны покрывать свою голову во время молитвы. Девушек это не касается, *potuit enim, inquit, aut et virgines nominare specialiter aut compendio generaliter feminas* — «ведь [Павел] мог, — говорят, — или специально упомянуть девушек, или сказать о женщинах вообще»<sup>19</sup>.

Тертуллиан оспаривает их вывод на основании того, что в Библии слово «жена» или «женщина» применяется и в отношении девушек, например к Еве до грехопадения. Также важным является то, что апостол Павел писал на греческом, а не на латинском языке, и он использует слово *γυνή*, которое, по свидетельству Тертуллиана, во времена апостолов обозначало не только жен, но весь женский пол, и соответствовало латинскому слову *femina*. Кроме того, поскольку апостол сопоставляет мужчин и женщин и говорит, что первые не должны покрывать голову, когда пророчествуют или молятся, а женщины наоборот, то из этого не следует, что юноши должны покрывать голову, а девушки молиться непокрытыми. Апостол Павел говорит не о мужьях и женах, а обо всех представителях мужского и женского рода.

Далее Тертуллиан приводит еще один значимый для нас аргумент, в котором важен его вывод. *Virginibus quoque injiciens velamentum excusetur nunc aetas quae sexum suum ignorat, simplicitatis privilegium teneat* — «следовательно, всякий накидывающий покров

<sup>16</sup> В переводе с греческого ἐπίσκοπος — «надзиратель, хранитель, наблюдатель».

<sup>17</sup> *Ambrosius*. In epistolam beati Pauli ad Corinthios primam // PL. 17. 253.

<sup>18</sup> *Феофан Затворник, свт.* Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла, истолкованное святителем Феофаном // Сайт православного христианина «Ни-ка». URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=korinftnb#korf82> (дата обновления: 03.04.2015; дата обращения: 13.04.2015).

<sup>19</sup> *Tertullianus*. De oratione. 21. 8–9 / Ed. and transl. by E. Evans. London, 1953. P. 24.

на девушек оправдывается; только возраст, который не понимает своего пола, пользуется преимуществом простоты»<sup>20</sup>. Стало быть, до тех пор, пока девочка не осознает себя девушкой, то есть не почувствует свою принадлежность к женскому полу, она может молиться с непокрытой головой. А девушки и женщины должны покрывать главу.

Итак, рассмотрим аргумент Тертуллиана в пользу того, что девушки должны молиться с покрытой головой, который непосредственно касается темы настоящего исследования и сопоставляет 1 Кор 11:10 с Быт 6:1–4<sup>21</sup>.

Nempe propter angelos ait velari oportere, quod angeli propter filias hominum desciverunt a deo. Quis ergo contendat solas mulieres, id est nuptas jam et virginitatem defunctas, concupiscentiae <esse>, nisi si non licet et virgines specie praestare et amatores invenire? Immo videamus ne virgines solas concupierint, cum dicat scriptura Filias hominum, quia potuit uxores hominum nominasse vel feminas indifferenter. Etiam quod ait, Et acceperunt sibi in uxores, eo facit, quod accipiuntur in uxores quae vacant scilicet: de non vacantibus autem aliter enuntiasset.

Очевидно, что из-за ангелов, — говорит [апостол], — следует покрываться, ибо ангелы из-за дочерей человеческих отпали от Бога. И кто будет утверждать, что одни только женщины, то есть уже замужние и лишённые девства, вожделенны, если не разрешается и девам демонстрировать свой внешний вид и искать любовников? Напротив, посмотрим, — не страстно ли желают одних лишь девушек, ибо Писание говорит о дочерях человеческих (Быт 6:2, 4), ведь могло назвать жен человеческих, или вообще женщин. Потому как говорит: *И брали себе в жены тех, кого выбирали* (Быт 6:2б), — берутся в жены те, которые, разумеется, свободны. А о замужних [Писание] говорит иначе.

Таким образом, Тертуллиан считает, что апостол Павел в 1 Кор 11:3–15 говорит обо всех женщинах, а не только о женах. При этом отмечает, что согласно апостольскому учению и девушки, и жены должны покрывать свою голову. Учитывая то, что апостол говорит обо всех мужчинах и женщинах Коринфской Церкви, а не о конкретных семьях, а также и то, что он отдельно не упоминает девушек и юношей, то представляется логичным, что представители мужского пола не должны молиться с покрытой головой, а представители женского пола, за исключением девочек, должны покрывать свою голову.

Между тем Тертуллиан прямо говорит о том, что девушки должны молиться с покрытой головой, чтобы не соблазнять ангелов, как сделали это прежде: Быт 6:1–4. В связи с этим замечанием представляется перспективным рассмотреть вопрос о том, кого на самом деле соблазнили дочери человеческие и как они это сделали.

## II. Анализ иудейского толкования Быт 6:1–4

Потребность рассмотреть иудейское толкование Быт 6:1–4 обусловлена тем, что апостол Павел сам был иудеем, получившим прекрасное отечественное образование. В силу этого он был знаком с иудейской экзегезой, в частности — Торы. Сами комментарии активно появляются после вавилонского плена (приблизительно с 586 по 539 до Р. Х.). Их условно можно разделить на следующие блоки: литература межзаветного периода, толкования Филона Александрийского (ок. 25 до Р. Х. — ок. 50 по Р. Х.), сочинения Иосифа Флавия (ок. 37 — ок. 100), таргумы Пятикнижия, Пешитта и Талмуд. В таргумах (от תרגום / *targûm*<sup>22</sup> «перевод, интерпретация»), то есть переводах Священного Писания с древнееврейского на арамейский язык, которые изначально бытовали в устной форме,

<sup>20</sup> Ibid. 22. 52–54. P. 28.

<sup>21</sup> Ibid. 22. 33–42. P. 28.

<sup>22</sup> Здесь и далее транслитерация текстов, написанных на древнееврейском и арамейских языках, выполнена автором статьи.

начиная с эпохи Ездры зафиксировалось иудейское толкование **Танаха**. В связи с этим представляется оправданным сравнить перевод Ветхого Завета на классический сирийский язык (ܩܘܪܒܢܐ / *pšittā*<sup>23</sup> «простой перевод») с таргумами, поскольку существует версия о том, что в основу Пешитты была положена одна из наиболее ранних версий таргума. Также иудейское понимание Торы было зафиксировано в Талмуде. Следовательно, для того чтобы понять, оказала ли иудейская экзегеза влияние на апостола Павла, необходимо рассмотреть обозначенные корпуса сочинений.

Итак, в Библии лишь в двух местах говорится о неких взаимоотношениях между ангелами и женским родом: в 1 Кор 11:10 и, возможно (*sic!*), в Быт 6:1–4. В связи с этим стоит обратить внимание на иудейское толкование Быт 6:1–4, чтобы понять, могли ли считать иудеи времен апостола Павла, что в указанном фрагменте книги Бытия говорится об ангелах.

Стоит отметить, что во время вавилонского плена среди иудеев появляется и развивается ангелология, которая по-разному представлена во всех рассматриваемых нами литературных памятниках<sup>23</sup>.

Также акцентируем внимание на том, что по Быт 6:1–4 Андреем Десницким была написана статья<sup>24</sup>, в которой он, рассматривая большинство иудейских и христианских толкований, приходит к выводу, что одни экзегеты под *сынами Божьими* подразумевали ангелов, а другие праведников, сифитов и тому подобных; их понимание было обусловлено традицией, в рамках которой они творили. Так что оба варианта интерпретации имеют право быть и наш выбор зависит, например, от официальной позиции Церкви по данному вопросу. Такой вывод А. Десницкого представляется уходом от проблемы, и, стало быть, автор не решил вопрос о сущности сынов Божьих.

Итак, рассмотрим текст Быт 6:1–4.

### Масоретский текст<sup>25</sup>

וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם לְרַב עֲלֵפָנַי  
הָאָדָמָה וּבָנוֹת יְלָדוּ לָהֶם:

וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת  
הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם  
נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּקְרוּ:

וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יִדְוֹן רוּחִי בָאָדָם  
לְעֹלָם כִּשְׁנֵים הוּא כָּשָׂר וְהָיוּ יָמָיו  
מֵאָה וָשָׁשִׁים וָשָׁנָה:

וַיִּבְרְאוּ הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵים הַהֵם  
וַיִּבְרְאוּ אֲחֵרֵי כֵן אֲשֶׁר יִבְאוּ בְּנֵי  
הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּקְלוּ  
לָהֶם הַמָּה הַגְּבֻרִים אֲשֶׁר מְעֹלָם  
אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם: פ

### Транслитерация

<sup>1</sup>*wa-yhî kî-hēhēl hā-ʔādām  
lā-rōb ʕal-pnēy hā-ʔādāmā<sup>h</sup>  
û-bānōt yēldū lāhem*

<sup>2</sup>*wa-yyirʔû bnē-hā-ʔēlōhîm  
ʔet-bnōt hā-ʔādām kî tōbōt  
hēnnā<sup>h</sup> wa-yyiqhū lāhem  
nāšîm mik-kōl ʔāšer bāhārū*

<sup>3</sup>*wa-yyōmer yhw̄h lōʔ-yaḏōn  
rūhî bā-ʔādām l-ʕōlām  
b-ša-ggam hūʔ bāsār w-hāyū  
yāmā<sup>y</sup> w mēʔā<sup>h</sup> w-ʕēsērîm  
šānā<sup>h</sup>*

<sup>4</sup>*han-npîlîm hāyū bā-ʔāres  
bay-yāmîm hāhēm w-gam  
ʔahārēy-kēn ʔāšer yābōʔû  
bnēy hā-ʔēlōhîm ʔel-bnōt  
hā-ʔādām w-yāldū lāhem  
hēm mā<sup>h</sup> hag-gibbōrîm ʔāšer  
mē-ʕōlām ʔanšēy haš-šēm P*

### Перевод

<sup>1</sup>И было, что человечество начало умножаться на земле, и родились у них дочери.

<sup>2</sup>И увидели сыны Божьи дочерей человеческих, что они прекрасны, и брали себе в жены тех, кого выбирали.

<sup>3</sup>И сказал Господь: «Не пребудет Мой Дух в человечестве вовек, потому что они — плоть; дни их будут сто двадцать лет».

<sup>4</sup>В те дни были падавшие на земле, от того, что входили сыны Божьи к дочерям человеческим, и те им рожали; падавшие — это исполины, издревле славные люди.

Как видно из текста, в определенный момент человеческой истории произошло падение неких сынов Божьих с дочерьми человеческими. בְּנוֹת הָאָדָם / *bnōt hā-ʔādām*

<sup>23</sup> Ангелы // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10221&query=%C0%CD%C3%CB%DB> (дата обновления: 28.03.2015; дата обращения: 13.04.2015).

<sup>24</sup> Десницкий А. Сыны Божьи — люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // Вестник древней истории. 2007. № 3. С. 184–199.

<sup>25</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia... S. 8–9.



«дочери человеческие» — это, согласно Тертуллиану, незамужние девушки, или вдовы, или разведенные, то есть свободные от брака представительницы женского рода. В свою очередь, кто такие  $\text{בְּנֵי הָאֱלֹהִים}$  / *bnē hā-ʔēlōhīm* «сыны Божьи», нам предстоит выяснить.

В книге Юбилеев написано: «Когда человечество стало умножаться по всей земле и у них родились дочери, ангелы Господни — в определенный (год) этого юбилея — увидели, что они были прекрасны на вид. Итак, они женились на тех, кого избрал. А те родили им детей, которые стали исполинами... И на ангелов Своих, которых Он посылал на землю, сильно разгневался, так что решил низвергнуть их со всех их должностей. И Он повелел нам связать их в пропастях земли; теперь они связаны в них и разобщены»<sup>26</sup>.

В другом апокрифе — Завете двенадцати патриархов, а именно в Завете Рувима — сыны Божьи называются *стражами* (ἐγρηγόροι — «бодрствующие, бдящие, бессонные»). Вот что о них написано: «Ибо так они обольстили стражей перед потоком; те (стражи. — *диак. Н. III.*), постоянно видя их, вождели их и задумали следующее: принимали вид людей и являлись им во время соития их с мужьями. А те (жены. — *диак. Н. III.*), вождедея мыслью своей фантазии, родили гигантов»<sup>27</sup>. Примечательно, что ангелы, именуемые стражами, принимали человеческий вид (μετεσχηματίζοντο εἰς ἀνθρώπους) и являлись женщинам в то время, когда у тех была супружеская близость (ἐν τῇ συνουσίᾳ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν). Это приводило к тому, что жены, очевидно, воображали, что сожительствуют со стражами, и поэтому у них рожались гиганты. Стало быть, взаимоотношения между ними происходили в умозрительной области (διάνοια), а не физически.

В книге Еноха (6–7) повествуется о том, что двести ангелов возжелали прекрасных дочерей человеческих. Они поклялись на горе Ермон вместе отвечать за содеянное. После этого «они взяли себе жен, и каждый выбрал для себя одну; и они начали входить к ним и смешивались с ними, и научили их волшебству и заклинаниям, и открыли им срезание корней и деревьев. Они же зачали и родили великих исполинов, рост которых был в три тысячи локтей»<sup>28</sup>. В этой книге представлено уже более развитое учение об ангелах. Из текста следует, что они являются падшими, своевольными, своекорыстными, а также волшебниками.

У Филона Александрийского имеется сочинение, посвященное рассматриваемому библейскому фрагменту, — «О гигантах». Вот что пишет о содержании его творения А. Десницкий: «Филон в 16-й главе трактата *О гигантах* рассказывает об ангелах, которые злы и недостойны своего имени. Они стремятся не к божественному, а к земным наслаждениям — в частности, обращают внимание на земных девушек. Удивительно, что Филон, смело прибегавший к сколь угодно свободным аллегориям, в данном случае трактует текст Библии вполне буквально. По-видимому, это означало, что в его время никто не видел ничего необычного в таком соединении небесных и земных существ»<sup>29</sup>. Однако в данном трактате Филон лишь отмечает, что демоны, будучи плохими, стремятся к греху. При этом он прямо не пишет, что эти демоны совокуплялись с дочерьми человеческими. Единственное, что у него вызвало затруднение, так это вопрос, почему бытописатель написал, согласно александрийской версии LXX, что *ангелы* женились на девушках. Филон разрешает данный вопрос следующим

<sup>26</sup> The Book of Jubilees / Transl. by J. C. Vanderkam // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 511; Scriptorum Aethiopicorum. T. 88. Louvain, 1989. P. 31–32, 33. Ср. перевод прот. А. Смирнова: Книга Юбилеев / Введен., рус. пер. проф. прот. А. Смирнова // 2-й выпуск апокрифов Ветхого Завета. Казань, 1895 // Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm> (дата обновления: 02.04.2015; дата обращения: 15.03.2015).

<sup>27</sup> The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text / Ed. by M. de Jonge. Leiden, 1978. P. 10 (TLG 1700/001). Английский перевод: The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary / Ed. by H. W. Hollander and M. de Jonge. Leiden, 1985. P. 101–102.

<sup>28</sup> Смирнов А., прот. Книга Еноха. Казань, 1888. С. 123.

<sup>29</sup> Десницкий А. Сыны Божьи — люди или духи? История толкований на Бытие 6:2... С. 188.

образом: «Ἰδόντες δὲ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο» (Gen. 6, 2). Οὕς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἄγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν — «„Увидели ангелы Божьи дочерей человеческих, что они красивы, и они взяли себе в жены тех, кого избрали“ (Быт 6:2). Моисей обыкновенно называет ангелами тех, кого другие философы именуют демонами»<sup>30</sup>. Следовательно, он не мог согласиться, что речь идет об ангелах, поскольку воспринимал их как святых служителей Господних.

Современник Филона Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» написал: «[Потомки Сифа. — *диак. Н. III*] пребывали в продолжение семи поколений в непоколебимой вере, что Господь Бог владыка всего существующего, и были всецело преданы добродетели. Затем же, с течением времени, они уклонились от отцовских обычаев в сторону зла, так как перестали питать необходимое благоговение к Богу и относиться справедливо к людям; то рвение к добродетели, которое они выказывали раньше, они заменили теперь вдвое большим злом во всех своих поступках. Вследствие этого Господь стал во враждебные к ним отношения. Дело в том, что много ангелов вступило в связь с женщинами и от этого произошло поколение людей надменных, полагавшихся на свою физическую силу и потому презиравших все хорошее»<sup>31</sup>.

Что касается Талмуда, то в нем представлены обе точки зрения (ангелы vs. люди): «В *Пирке де-рабби Элиэзер* (22) приводится мнение рабби Йехошуа бен Карха: ангелы, спав с небес, облеклись человеческой плотью, потому и могли иметь близость с земными женщинами. Но уже в середине второго века н. э., как сообщает *Берешит Раба* 26.5, рабби Шимон бар Йохай не просто настаивал на том, что в Бытии 6:2 имеются в виду сыновья могущественных людей, но и проклял тех, кто и впрямь считал их „сынами Бога“, поскольку это звучало богоухульно»<sup>32</sup>.

Наконец, рассмотрим таргумы книги Бытия. В таргуме Псевдо-Ионатана (P-Y) слово בָּנֹת / *bānōt* «дочери» (Быт 6:1) перевели, как בנות שפירא / *bnā' šappirā'ā* «красивые дочери». Следовательно, в P-Y уже с первого стиха подчеркивается, что девушки были красивыми.

Самое проблематичное выражение — בְּנֵי הַאֱלֹהִים / *bnē-hā-ʔēlōhīm* «сыны Божьи» (Быт 6:2) — в таргумах перевели по-разному. Так, в таргуме Онкелоса (TO) и в P-Y написано בני רב רבי / *bnē rab̄r̄bayyā'* «сыны великих, правителей», а в таргуме Неофити (TN) рукописи сохранили два варианта перевода: בני דייני / *bnē dayyānayuā'* «сыны судей» vs. מלאכי / *mal-ʔā-kayyā'* «ангелы». Наиболее оригинальный подход к переводу продемонстрировали авторы Пешитты (P). В ней просто транслитерировали древнееврейское выражение בְּנֵי הַאֱלֹהִים / *bnē-hā-ʔēlōhīm* — בְּנֵי אֱלֹהִים / *bnā' ʔelōhīm*<sup>33</sup> «сыны Божьи». Вместе с тем в манускрипте VIII в., который находится в Лондоне, в Британском музее, зафиксирован другой перевод: בְּנֵי דַיְוָאנֵי / *bnā' dayyānē'* «сыны судей»<sup>34</sup>. Следовательно, согласно арамейским переводам, сыны Божьи — это сыны великих людей, сыны судей. Примечательно, что в P избегали переводить данное выражение, а единственная попытка его интерпретировать совпадает с таргумами: בְּנֵי דַיְוָאנֵי / *bnā' dayyānē'* «сыны судей». В TN, как верно заметил А. Десницкий, вариант

<sup>30</sup> *Philonus Judaeus. De gigantibus. 6 // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin, 1897 (repr. De Gruyter, 1962). S. 42–55.*

<sup>31</sup> *Flavius Josephus. Antiquitas Judaeorum // Flavii Iosephi operae / Ed. by B. Niese. Berlin, 1892 // Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/flavius/aj/gr/index.htm> (дата обновления: 18.03.2015; дата обращения: 04.04.2015). Русский перевод: *Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900 // Сайт МДА. URL: <http://www.mpda.ru/data/948/625/1234/%D0%98%D1%83%D0%B4%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%20%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8.pdf> (дата обновления: 03.02.2015; дата обращения: 04.04.2015).**

<sup>32</sup> Десницкий А. Сыны Божьи — люди или духи? История толкований на Бытие 6:2... С. 189–190.

<sup>33</sup> См.: *Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1879. P. 197.*

<sup>34</sup> *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part I. Fascicle I. Genesis–Exodus. Leiden, 1977. P. VI, 10.*

מל<א>כ״י / *mal<?ā>kauyā* «ангелы» сначала, скорее всего, был написан на полях, а затем переписчиком ошибочно был дописан в основной текст. В результате оба противоположных варианта оказались наряду<sup>35</sup>.

И здесь, пожалуй, стоит отметить, что в переводе LXX, согласно рукописям, наличествует как дословный (οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ «сыны Божьи»), так и экзегетический вариант: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ «ангелы Божьи»<sup>36</sup>, то есть наличествует и вариант, предполагающий, что בְּנֵי־הַאֱלֹהִים / *bnē-hā-ʾēlōhīm* — это люди, а не ангелы.

В силу того, что арамейские переводчики считали, что сыны великих людей согрешили с дочерьми человеческими (что подтверждается рядом рукописей LXX), во времена апостола Павла существовало мнение, что великие, праведники согрешили, а не ангелы. Эта гипотеза противопоставлялась другой теории, представленной в литературе межзаветного периода. К слову сказать, среди огромного количества памятников межзаветной письменности прямо говорится о падении ангелов с девушками лишь в четырех сочинениях, а в Талмуде данное мнение оспаривается.

Что касается методики соблазнения дочерьми человеческими сынов Божьих (Быт 6:2), то в таргумах на этот счет написано следующее. Во-первых, в TN подчеркивается, ארום שפורין חיזו אנון / *ʾārūm šappūrīn hēʾzū ʾinnūn* «что они прекрасны наружностью», то есть акцент делается на их **внешней** красоте. Во-вторых, в Р-У приводится следующая экзегеза, которая отчасти объясняет, почему *дочери человеческие* были красивы именно своей наружностью: ...וכסלן ופקסן ומהלכן בגילוי בישרא והרהירו לזינו... / ...*w-kāslān w-pāqsān ū-mhallkān b-gillūy bišrā w-hirhīrū lī-znū*... «...и они красят глаза, и моют волосы, и прогуливаются обнаженными, и они провоцируют блуд...». Согласно метургеманам<sup>37</sup>, такое поведение *дочерей человеческих* и обусловило то, что *сыны Божьи* избирали себе в жены тех, кто больше нравился.

Здесь важно следующее: в Р-У написано, что девушки, дабы привлечь к себе внимание, в частности, мыли волосы (פקסן / *w-pāqsān*). Между тем в Вавилонском талмуде (трактат *Брахот 24a*) написано, что, согласно мнению рабби Шешета, «женские волосы [стимулируют] половое возбуждение». Поэтому, согласно трактату *Ктувот 72a*, женщина нарушает закон и еврейские обычаи тем, среди прочего, что может «выйти с непокрытой головой, прятать на улице или разговаривать с каждым мужчиной». Учитывая такую жесткость правил, «если мужчина всматривается в волосы замужней женщины, строгость Небесного Суда усиливается» (Зогар 3, 142). Следовательно, в еврейской традиции, зафиксированной в Р-У, Вавилонском талмуде и Зогаре, женские волосы играли одну из ключевых ролей в деле соблазнения, а поэтому равнины по сей день требуют, чтобы **замужняя** женщина покрывала свою голову.

Поведение девушек, описанное в Р-У, особенно то, что они не покрывали голову, привело к следующему. В Р-У<sup>38</sup> имеется некоторое важное дополнение, которое метургеманы, вероятно, почерпнули из аггады:

שמחזאי ועזאל הינון נפלן<sup>39</sup> מן שמיא והוּו בארעא ביומיא האינון  
*šemhāzāʾy w-ʾāzāʾēl hēʾ nnōn nāplīn min šmayyāʾ ū-hwō b-ʾarʾāʾi b-yōmayyāʾ hā-ʾinnūn*  
«Семхазай и Азаэль<sup>40</sup>, падшие с небес, и они были на земле в те дни...».

<sup>35</sup> Десницкий А. Сыны Божьи — люди или духи? История толкований на Бытие 6:2... С. 189.

<sup>36</sup> Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno... S. 8.

<sup>37</sup> От מְתוּרְגְמָנִים / *mīʾūrgmānim* — «переводчики, авторы/декламаторы таргумов».

<sup>38</sup> Перевод Быт 6:4.

<sup>39</sup> Возможно, консонантный набор причастия дефектный, а поэтому в исходной версии было написано не *npln*, а *nplyn*: *nāplīn*, то есть причастие мужского рода множественного числа G-порядка; данный глагол транслитерируем реконструктивно.

<sup>40</sup> В мидраше об этих ангелах рассказывается, что когда Господь увидел бездну людских грехов и пожалел, что создал человека, то Семхазай и Азаэль приступили к Богу и, во-первых, сказали, что они отговаривали Его от творения человека, а во-вторых, они могут всё исправить, если Он пошлет их на землю. Всевышний предупредил их, что как только они окажутся среди людей, то тут же начнут грешить, но грех их будет более тяжким. Однако они настояли на своем, в результате чего согрешили на земле с дочерьми человеческими и Господь

Далее рассказ совпадает с библейским, то есть падшие ангелы были в те дни, когда бесчинствовали дочери человеческие с сыновьями господ. Следовательно, эти ангелы вполне могли повлиять на нравственное состояние девушек. А поэтому мегургема́ны под חַנְנִיִּים / *han-nṗilim* понимали ангелов, которые, по их мнению, стали причиной падения людей перед потопом.

Таким образом, исходя из Р-У можно заключить, что во времена апостола Павла вполне могло бытовать мнение, что девушки должны покрывать свою голову, дабы не соблазнять и ангелов. Любопытно и то, что хотя в Р-У акцентируется внимание на соблазнительности именно девических волос, в Вавилонском талмуде и в Зога́ре лишь женам запрещено не покрывать свою голову, в то время как девушкам разрешается. По всей видимости, вопрос о том, стоит ли девушкам покрывать голову, не был всецело продуман в иудейской экзегезе Священного Писания.

\* \* \*

Апостол Павел призывает прежде всего жен, примеру которых могут последовать и девушки, поскольку не запрещает им носить платки, покрывать свои головы во время молитвы (!). Доказательством того, что девушки должны носить платки, служит как контекстуальная семантика слова *υῦνί*, так и то, что апостол в 1 Кор 11:3–15 обращается не к конкретным семьям, а ко всем женщинам и мужчинам вообще. Кроме того, в данном фрагменте Послания он говорит скорее об общих принципах отношений между мужчиной и женщиной, то есть не ограничивается семьей, а рассматривает иерархию взаимоотношений представителей мужского и женского пола в Церкви.

Вместе с тем, хотя в иудейском толковании бытовало мнение о том, что в Быт 6:1–4 речь идет о падении ангелов, однако было и иное представление: что согрешили сыны великих людей. Апостол Павел, по всей видимости, поддерживал вторую позицию, поскольку не считал, что женщины должны покрывать голову, дабы не соблазнять ангелов, как думал Тертуллиан. Данное умозаключение следует из того, что апостол в 1 Кор 11:1–15 говорит о подчинении жены мужу. Основанием для этого являются четыре причины, по свт. Иоанну Златоусту. Но если женщина никак не хочет смириться перед мужчиной и иметь на своей голове символ власти мужа, то она обязана покрывать голову хотя бы из-за ангелов, которые видят, как она исполняет предписание апостола. Женщина должна это делать в силу благоговейного страха, основанного на любви, чтобы не прогневать небесных покровителей, то есть ангелов.

Таким образом, поскольку апостол Павел не считал, что женщина способна соблазнить ангелов, он тем самым был противником того, чтобы под *сынами Божьими* в Быт 6:1–4 понимать ангелов Божьих. В свою очередь, под словом *ἐξουσίαν* апостол подразумевал покров как символ смирения, власти мужчин и покорности женщин.

---

окончательно изгнал их с небес. И если Семхазай в конечном итоге занял пространство между небом и землей, то Азаэль продолжил грешить на земле. См. подробнее: The Midrash of Semhazai and Aza'el // Biblioteca Pleyades. URL: <http://www.bibliotecapleyades.net/enoch/enochmdrsh.htm> (дата обновления: 24.12.2014; дата обращения: 30.12.2014).

## Источники и литература

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart, 1997.
2. Neofiti. 1 Biblia. Vetus Testamentum. Pentateuchus [Ebraico]. 1501–1517 // Biblioteca Apostolica Vaticana. URL: [http://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Neofiti.1/0001](http://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1/0001) (дата обновления: 05.02.2014; дата обращения: 20.02.2014).
3. Novum Testamentum Graece / Post E. et E. Nestle, B. et K. Aland, etc. 27th edition. Stuttgart, 1993.
4. Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / Hrsg. A. Rahlfs. Zweite Auflage. Stuttgart, 1979.
5. Sperber A. The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Vol. 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos. 2nd edition. Leiden; New York; Köln, 1992.
6. The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu/> (дата обращения: 14.12.2014; на январь 2018 г. недоступен для доступа с территории Российской Федерации).
7. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part I. Fascicle I. Genesis–Exodus. Leiden, 1977.
8. Смирнов А., прот. Книга Еноха. Казань, 1888.
9. Феофан Затворник, свт. Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла, истолкованное святителем Феофаном // Сайт православного христианина «Ни-ка». URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=korinfntb#korf82> (дата обновления: 03.04.2015; дата обращения: 13.04.2015).
10. Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900 // Сайт МДА. URL: <http://www.mpda.ru/data/948/625/1234/%D0%98%D1%83%D0%B4%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5%20%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8.pdf> (дата обновления: 03.02.2015; дата обращения: 04.04.2015).
11. Книга Юбилеев / Введен., рус. пер. проф. А. Смирнова // 2-й выпуск апокрифов Ветхого Завета. Казань, 1895. Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm> (дата обновления: 02.04.2015; дата обращения: 15.03.2015).
12. Ambrosius. In epistolam beati Pauli ad Corinthios primam // Patrologiae cursus completes. Series latina. Vol. 17. Paris, 1845.
13. Flavius Josephus. Antiquitas Judaeorum // Flavii Iosephi operae / Ed. by B. Niese. Berlin, 1892. Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/flavius/aj/gr/index.htm> (дата обновления: 18.03.2015; дата обращения: 04.04.2015).
14. Joannes Chrysostomus. In epistulam primam ad Corinthios: homilia XXVI // Patrologiae cursus completes. Series graeca. Vol. 61. Paris, 1862. (TLG 2062/156.)
15. Joannes Damascenus. Commentarii in epistulas Pauli // Patrologiae cursus completes. Series graeca. Vol. 95. Paris, 1864. (TLG 2934/053.)
16. Philonus Judaeus. De gigantibus. 6 // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin, 1897 (repr. De Gruyter, 1962).
17. Tertullianus. De oratione / Ed. and transl. by E. Evans. London, 1953.
18. The Book of Jubilees / Transl. by J. C. Vanderkam // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 511; Scriptorum Aethiopicorum. T. 88. Louvain, 1989.
19. The Midrash of Semhazai and Aza'el // Biblioteca Pleyades. URL: <http://www.bibliotecapleyades.net/enoch/enochmdrsh.htm> (дата обновления: 24.12.2014; дата обращения: 30.12.2014).
20. The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text / Ed. by M. de Jonge. Leiden, 1978. (TLG 1700/001.)
21. Theodoretus Cyrrhensis. Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli // Patrologiae cursus completes. Series graeca. Vol. 82. Paris, 1864. (TLG 4089/030.)
22. Ангелы // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10221&query=%C0%CD%C3%C5%CB%DB> (дата обновления: 28.03.2015; дата обращения: 13.04.2015).

23. Десницкий А. Сыны Божьи — люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // Вестник древней истории. 2007. № 3. С. 184–199.

24. Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1879.

25. The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary / Ed. by H. W. Hollander and M. de Jonge. Leiden, 1985.

**Deacon Nikolay Shablevsky. An Interpretation of the Words of St. Paul «ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Cor. 11:10) in Light of Gen. 6:1–4.**

The first section of this article deals with 1 Corinthians 11:10 in the immediate context (1 Cor. 11:7-15), and also analyzes the interpretation of the key words of the apostle Paul — ἐξουσίαν and διὰ τοὺς ἀγγέλους — by the holy fathers and teachers of the Church. The direct connection between the words of the Apostle and Genesis 6:1-4 was stressed by Tertullian, insisting on the semantic correspondence of γυνή with femina, and not mulier. In connection with this, the second section analyzes the Jewish understanding of Gen. 6:1-4 based on examples from the writings of the intertestamental period, Philo of Alexandria and Josephus, as well as the Targums and the Talmud, in order to establish the context of the writing of the First Epistle to the Corinthians. In addition, the Peshitta is also taken into account. Philological analysis of the original texts of the first and second sections of this article lead to the conclusion that the apostle Paul knew two opposite points of view on the definition of the sons of God in Gen. 6:1-4. The Apostle himself, apparently, did not believe that the sons of God are angels. The patristic interpretation sheds light on why and when women should cover their heads.

**Keywords:** ἐξουσίαν, διὰ τοὺς ἀγγέλους, בְּנֵי הַאֱלֹהִים / *bnôṭ hā-ʔādām*, בְּנֵי-אֱלֹהִים / *bnē-ḥā-ʔēlōhîm*, mulier, femina, patristic commentary, Jewish understanding, intertestamental literature, Targum, Talmud, Peshitta.

Deacon Nikolay Nikolayevich Shablevsky — Master of Theology, Graduate Student of Moscow Theological Academy ([nikolay.mda@yandex.ru](mailto:nikolay.mda@yandex.ru)).

*Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин*

## ОТДЕЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРАВОСЛАВНЫХ БИБЛЕИСТОВ В СССР. Период с 1964 по 1982 гг.

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных православной библеистике в СССР и основывается на изучении работ, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды» с 1964 по 1982 гг. Большая часть рассматриваемых публикаций впервые вводится в научный оборот. Выделяются статьи по текстологии, исагогике, экзегетике, а также публикации, посвященные выдающимся библеистам. Показан интерес авторов к вопросам перевода Священного Писания на славянский и современные языки. Отдельно рассматривается деятельность Библейской группы при ЛДА во главе с К. И. Логачевым, автором практически всех публикаций о работе группы. Делаются выводы о более высоком научном уровне статей (прежде всего по исагогике), а также некотором сокращении их количества, по сравнению с предыдущим периодом. Особо отмечается важное просветительское значение статей, посвященных выдающимся ученым-библеистам — свт. Филарету (Дроздову), М. Д. Муретову, И. Е. Евсееву.

**Ключевые слова:** библеистика, СССР, Журнал Московской Патриархии, Богословские труды, Библейская группа, текстология, исагогика, экзегетика, митрополит Никодим (Ротов), архиепископ Кирилл (Гундяев), протоиерей Михаил Сперанский, протоиерей Владимир Сорокин, И. Е. Евсеев, К. И. Логачев, Н. Д. Успенский, А. М. Бухарев, М. С. Иванов, Л. И. Брежнев, «брежневский период».

### Введение

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных изучению православной библеистики в СССР, и ставит своей целью анализ и введение в научный оборот статей православных библеистов советского периода. В настоящей статье мы рассматриваем публикации т. н. «брежневского периода» (1964–1982 гг.). В это время гонения на Церковь, усилившиеся в последние годы правления Н. С. Хрущева, практически прекратились, или, по крайней мере, приобрели иной, не столь прямой характер. Это, вероятно, не могло не отразиться на научной деятельности православных библеистов. В настоящей статье мы начинаем изучение этих публикаций по следующим направлениям: текстология, экзегетика, исагогика, выдающиеся библеисты. Отдельно рассматривается деятельность основанной в 1969 году по благословию митрополита Никодима (Ротова) Библейской группы при ЛДА во главе с К. И. Логачевым.

Как и в предыдущих статьях цикла, в качестве источника материалов используются «Журнал Московской Патриархии» (далее ЖМП) и сборник «Богословские труды» (далее БТ). Поскольку ЖМП задумывался как издание официальное, а БТ как строго научное, можно предположить соответствующее распределение публикаций между ними.

---

*Дмитрий Георгиевич Добыкин* — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sravnika@yandex.ru).

*Николай Александрович Тарнакин* — студент 4 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии (tarnakin.n.a@gmail.com).

## Публикации по текстологии

Статья<sup>1</sup> подписанная «П. В-ский» (по мнению К. И. Логачева, написанная епископом Волоколамским Питиримом (Нечаевым), представляет собой развернутое введение к переводу на русский язык шестопсалмия<sup>2</sup>. Автор рассматривает историческое развитие шестопсалмия и его положение в составе богослужения. Подробно останавливаясь на 102-м и 87-м псалмах, автор усматривает в них две кульминации, из чего делает вывод о волнообразной композиции шестопсалмия<sup>3</sup>.

В статье<sup>4</sup> Константин Иванович Логачев (1939–1997 гг.) описывает истории создания переводов Священного Писания на русский язык, уделяя большее внимание появлению Синодального перевода и указывая, что его создание «явилось новым шагом в развитии библейского текста на Руси ... остановившемся в 1580–1581 гг.»<sup>5</sup>. Отмечается, что «систематического разбора и оценки русского перевода с филологической стороны до сих пор еще сделано не было»<sup>6</sup>. При этом сравнение текстов изданий 1819–1821 и 1860–1862 гг. позволяет говорить «не о двух переводах Нового Завета на русский язык, а об одном переводе»<sup>7</sup>, редактировавшемся в последующем. По мнению автора, Комитет при РБО дал «основу русского текста Нового Завета, которым мы пользуемся до сих пор»<sup>8</sup>.

Статья<sup>9</sup>, подписанная «К. Л.» (К. И. Логачев), посвящена рассмотрению в двух работах И. Е. Евсеева основных проблем и их решений при изучении греческого и славянского библейских текстов. По мнению автора, И. Е. Евсеев видел задачу греческой текстологии в издании восстановленных текстов «лукиановской, исихиевской и палестинской рецензий с полноправным использованием при этом младших по времени происхождения списков»<sup>10</sup>. Задача славянской текстологии, в свою очередь, видится И. Е. Евсееву в «издании восстановленных текстов кирилловской, мефодиевской и симеоновской редакций»<sup>11</sup>.

Епископ Анатолий (Кузнецов) в статье<sup>12</sup> дает отзыв на появившийся в 1973 году благодаря римско-католическому епископату перевод Нового Завета и Псалтири на современный литературный литовский язык. В начале автор приводит рассуждения о богословских и исторических предпосылках, которые «вводят в характер сложных текстологических проблем»<sup>13</sup>. В целом автор положительно характеризует появление и многочисленные достоинства такого издания, особо отмечая: использование древнегреческого текста, сохранение стиля оригинала, качественные комментарии в подстрочнике, вводные сведения к каждой книге, использование новейших переводов с разных языков, а также трудов видных западных библеистов<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> В-ский П. Смысл и композиция шестопсалмия // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 62–64.

<sup>2</sup> Шестопсалmie (новый русский перевод) // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 64–68.

<sup>3</sup> Там же. С. 63.

<sup>4</sup> Логачев К. И. Русский перевод Нового Завета (к 150-летию издания) // ЖМП. М., 1969. № 11. С. 61–68.

<sup>5</sup> Там же. С. 64.

<sup>6</sup> Там же. С. 67.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> К. Л. Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // ЖМП. М., 1974. № 1. С. 77–79.

<sup>10</sup> Там же. С. 78.

<sup>11</sup> Там же. С. 79.

<sup>12</sup> Анатолий (Кузнецов), еп. Священное Писание на литовском языке в связи с историей библейского текста // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 72–76.

<sup>13</sup> Там же. С. 72.

<sup>14</sup> Там же. С. 74.



Протоиерей Владимир Сорокин и К. И. Логачев в статье<sup>15</sup>, основываясь на различных выступлениях И. Е. Евсеева, выделяют несколько проблем русского перевода Священного Писания: необходимость более совершенного перевода для использования в богословии, выбор для него достойного источника, качество русского языка. Авторы отмечают, что действия Русской Библейской Комиссии «заложили прочную основу для продолжения работы над переводом Священного Писания на современный русский литературный язык»<sup>16</sup>. В заключении, говоря о переводе еп. Кассиана (Безобразова), авторы отмечают, что пересмотр «не разрешил главных проблем русского библейского перевода, а лишь снова показал всю их актуальность»<sup>17</sup>.

В статье<sup>18</sup> К. И. Логачев, говоря о развитии текстологии после создания Синодального перевода и о необходимости использования нового материала для улучшения русского перевода, отмечает, что «механически использовать материалы этих изданий нельзя»<sup>19</sup>. Рассматривая в свете новейших исследований принятый русский перевод Священного Писания, автор выделяет несколько его проблем: игнорирование многозначности греческих слов и их неточная передача в отдельных случаях; буквальный перевод в случае идиоматических выражений оригинала; сильная зависимость от лексики славянского языка. Для иллюстрации проблем автор разбирает ряд мест Евангелия от Матфея в принятом переводе, на основании чего приводит улучшенный их вариант. Делается вывод, что «точный перевод Нового Завета на современный русский литературный язык неизбежно должен в лексико-фразеологическом отношении ощутимо отличаться от принятого у нас перевода»<sup>20</sup>.

В двух статьях<sup>21</sup> К. И. Логачев рассматривает историю создания русских переводов Ветхого и Нового Заветов. Повествование иллюстрируется множеством примеров различных текстов переводов:

– Ветхого Завета: «Вадим» (Лондон, 1860), Л. Мандельштам (Берлин, 1862), О. Штейнберг (Вильна, 1899) и др.

– Нового Завета: В. А. Жуковский, Л. Н. Толстой, А. С. Хомяков, К. П. Победоносцев, еп. Кассиан (Безобразов).

Хочется отметить характерную особенность статей – множество подробных примечаний с пояснениями и списком дополнительной литературы.

В статье<sup>22</sup> настоятеля Антиохийского подворья в Москве архимандрита Макария (Тайяр) речь идет не только о переводах в XIX в., но и обо всей истории арабских переводов. Автор отмечает, что древние переводы с греческого, сирийского, еврейского языков или были неполны, или не имели широкого распространения по причине того, что отображали более ранние ступени развития арабского языка. В XIX в. было сделано два новых перевода Библии на арабский язык: протестантский и католический, при этом автор подробно описывает методiku перевода.

Статья протоиерея Яковлевич Радивой<sup>23</sup> посвящена изданию нового перевода Библии на современный чешский язык<sup>24</sup>. Автор, как член ветхозаветной комиссии,

<sup>15</sup> Сорокин В., прот., Логачев К. И. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // БТ. М., 1975. № 14. С. 154–159.

<sup>16</sup> Там же. С. 158.

<sup>17</sup> Там же. С. 159.

<sup>18</sup> Логачев К. И. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // БТ. М., 1975. № 14. С. 160–165.

<sup>19</sup> Там же. С. 160.

<sup>20</sup> Там же. С. 165.

<sup>21</sup> Логачев К. И. Издания русских переводов Библии (к столетию создания первого полного перевода Библии на русский язык) // ЖМП. М., 1975. № 7. С. 72–78; № 9. С. 73–80.

<sup>22</sup> Макарий (Тайяр), архим. Арабские переводы Библии в XIX веке // ЖМП. М., 1976. № 11. С. 41–42.

<sup>23</sup> О нем см.: Бурега В. Преосвященный Симеон, епископ Оломоуцко-Брненский // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40298.htm> (дата обращения: 22.12.2017).

<sup>24</sup> Яковлевич Радивой, прот. Новый перевод Библии на чешский язык // ЖМП. М., 1979. № 12. С. 45–46.

подробно рассматривает процесс работы именно этой группы ученых, отмечая при этом участие в переводе специалистов разных христианских исповеданий. Именно это, по мнению автора, придает новому переводу «подлинно экуменический характер»<sup>25</sup>. Также в статье особо выделяется один из принципов нового перевода — «экономичность изложения», т. е. стремление «мысли еврейского текста передать самым коротким образом, из возможных чешских эквивалентов»<sup>26</sup>.

Статья архиепископа Кирилла (Гундяева)<sup>27</sup> (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси) представляет собой доклад, прочитанный 25 ноября 1980 года на богословском симпозиуме в Софийской Духовной Академии, посвященном 1300-летию Болгарского государства<sup>28</sup>. Автор задается целью обобщить «понимание истории и современной ситуации в изучении славянской Библии, а также попытаться оценить возможные перспективы развития этой отрасли библейской науки и участия Церкви в этом процессе»<sup>29</sup>. Отмечаются две первостепенные задачи: консолидация как церковных, так и светских научных сил; подготовка квалифицированных специалистов в области славянской библейской текстологии<sup>30</sup>. Особо стоит отметить высокий научный уровень статьи.

В статье Н. А. Моисеев<sup>31</sup> подробно рассматривает историю создания Острожской Библии, а также появления славянских переводов, возникновения книгопечатания на Руси<sup>32</sup>. Статья содержит оценки Острожской Библии и ее значения для Церкви. Автор отмечает, что именно «острожским изданием установлен тот славянский библейский текст, который с незначительными изменениями принят и в настоящее время»<sup>33</sup>. Особую ценность статье придает библиографический аппарат.

В статье<sup>34</sup> К. И. Логачев, подробно рассматривая работы Б. М. Метцгера и Хр. Ханника, описывает деятельность западных библеистов по изучению славянского перевода Нового Завета. Отмечается, что указанные труды хорошо отражают «различные точки зрения на славянский перевод, существовавшие ранее и существующие ныне среди западных библеистов»<sup>35</sup>. При этом, однако, автор указывает на ряд упущений ученых, приводя замечания и уточнения.

## **Деятельность Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии**

В период с 1969 по 1975 гг. в ЖМП преподавателем ЛДА К. И. Логачевым опубликован ряд статей, посвященных проблемам текстологии. Эти публикации были связаны с деятельностью созданной в 1969 году Библейской группы при ЛДА. Группа, продолжая дело Комиссии по научному изданию славянской Библии при Петроградской Духовной Академии, начала с разработки оставленного ею научного наследия.

---

<sup>25</sup> Там же. С. 45.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> О нем см.: Кирилл (Гундяев), патриарх Московский и всея Руси // Санкт-Петербургская Духовная Академия. URL: <http://spbda.ru/about/history-of-academy/academy-rectors/kirill-gundyaev-patriarh-moskovskiy-i-vseya-rusi/> (дата обращения: 20.12.2017).

<sup>28</sup> Кирилл (Гундяев), архиеп. К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. М., 1981. № 3. С. 49–54.

<sup>29</sup> Там же. С. 49.

<sup>30</sup> Там же. С. 53.

<sup>31</sup> О нем см.: Феофилакт, епископ Дмитровский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси (Моисеев Николай Алексеевич) // Официальный сайт Московского Патриархата URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31589.html> (дата обращения: 23.12.2017).

<sup>32</sup> Моисеев Н. Острожская Библия // ЖМП. М., 1981. № 12. С. 75–80.

<sup>33</sup> Там же. С. 78.

<sup>34</sup> Логачев К. И. Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 75–79.

<sup>35</sup> Там же. С. 79.

Так, в 1971 году группа, обнаружив архив Комиссии, опубликовала наиболее интересные документы<sup>36</sup>.

В статье<sup>37</sup> помещены письма (как правило — с приложениями), которые И. Е. Евсеев направлял в 1915–1917 гг. членам Комиссии, взявшим на себя труд по обработке и подготовке к научному изданию тех или иных ветхозаветных книг в славянском переводе. Все письма И. Е. Евсеева и приложения к ним были при публикации объединены в группы, каждая из которых содержит материал по одной ветхозаветной книге или одному типу ветхозаветных книг. Внутри группы документы расположены в хронологическом порядке. Сами группы расположены в порядке, который соответствует последовательности библейских книг в древних славянских списках греческой традиции.

В статье<sup>38</sup> опубликованы документы, освещающие труды членов Библейской Комиссии по выработке принципов ее организации и работы, а также описывающие ее деятельность в 1915–1921 гг. В публикацию включены все относящиеся к 1915–1921 гг. протоколы, журналы, годовые отчеты Комиссии и ее Исполнительного Комитета, некоторые приложения к протоколам и журналам, а также полные тексты некоторых докладов и один номер «Известий» Комиссии.

Статья<sup>39</sup> К. И. Логачева, рассказывая о работе Библейской группы при ЛДА, знакомит с некоторыми принципами перевода Нового Завета на русский язык и приводит образцы этого перевода. В работе группы автор выделяет два этапа: перевод греческого текста и богословское редактирование перевода, при этом богословское редактирование признается особенно важным. В процессе перевода ведущим принципом указывается принцип точной передачи смысла греческого текста средствами современного русского литературного языка. Отмечается, что «нередко приходилось в русском переводе употреблять **словосочетания**, как соответствия **одному** греческому слову»<sup>40</sup>.

Статья<sup>41</sup> К. И. Логачева знакомит с деятельностью Библейской Комиссии в области изучения славянского перевода Священного Писания. Изложив историю изысканий, автор формулирует цель работы Комиссии — научное издание славянской Библии. Для достижения этой цели Комиссией были выработаны основные принципы издания, исследовалась история Библии, разрабатывалась история текста отдельных книг. Автор подробно рассматривает научные результаты Комиссии по каждому направлению работы. В заключении подчеркивается, что именно благодаря Комиссии «заложен прочный фундамент, необходимый для всестороннего изучения ... славянской Библии»<sup>42</sup>.

Статья<sup>43</sup> К. И. Логачева посвящена деятельности профессора И. Е. Евсеева по изучению истории славянского перевода Библии, в частности, его труда, названного «классическим образцом русской историко-библиологической литературы»<sup>44</sup>. По мнению автора, при написании работы проф. И. Е. Евсеев опирался на точку зрения, согласно которой славянская Библия тесно связана с различными сторонами жизни славянских народов, и именно поэтому «невозможно изучать славянскую Библию без изучения широкого историко-бытового контекста ее существования»<sup>45</sup>.

<sup>36</sup> Логачев К. И. Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 78–80.

<sup>37</sup> Логачев К. И. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета // БТ. М., 1975. № 13. С. 208–235.

<sup>38</sup> Логачев К. И. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915–1921 годах // БТ. М., 1975. № 14. С. 166–255.

<sup>39</sup> Логачев К. И. О некоторых опытах работы над переводом Нового Завета // ЖМП. М., 1975. № 1. С. 76–79.

<sup>40</sup> Там же. С. 76.

<sup>41</sup> Логачев К. И. Библейская Комиссия и изучение истории Библии у славян (по неопубликованным документам Комиссии) // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 76–80.

<sup>42</sup> Там же. С. 80.

<sup>43</sup> Логачев К. И. Труд профессора И. Е. Евсеева по истории славянской Библии // ЖМП. М., 1972. № 8. С. 76–77.

<sup>44</sup> Там же. С. 76.

<sup>45</sup> Там же.

Статья<sup>46</sup> К. И. Логачева представляет собой рецензию на работы профессора И. Е. Евсеева, посвященные проблемам, связанным с переводом Священного Писания на русский язык. Формулируются такие задачи по улучшению перевода как каноническая оценка состава русской Библии, выбор оригинала для перевода Ветхого Завета и обновление языка перевода. Автор отмечает, что работы И. Е. Евсеева, сохраняя и поныне свое значение, «приобретают сейчас еще большее значение в связи с все возрастающим интересом к русской Библии»<sup>47</sup>.

Статья<sup>48</sup> К. И. Логачева посвящена строению аппаратов критических изданий текстов Священного Писания. По мнению автора, «библейст обязан стремиться к знакомству с возможно большим числом библейских рукописей»<sup>49</sup>, что легче всего осуществить с помощью критических изданий. Подчеркивается, что библейсту следует оценивать критические аппараты изданий «не только с точки зрения их наглядности и экономности, но и количества представленных в них вариаций и вариантов»<sup>50</sup>.

### Публикации по исагогике

Статья<sup>51</sup> священника Владимира Сорокина представляет собой краткий конспект книги известного кумраниста профессора М. Берроуза, являющейся продолжением его исследований кумранских находок. Можно предположить, что такой стиль изложения был выбран автором статьи не случайно, т. к. при отсутствии свободного доступа к подобным книгам публикация знакомит читателя с актуальной научной информацией.

Статья<sup>52</sup> диакона (ныне протоиерея) Бориса Пивоварова посвящена аграфам, их исследованиям как иностранными, так и отечественными библейстами. Приводя деление аграф по основанию достоверности источника на четыре группы — содержащиеся в Новом Завете помимо Евангелий; сохранившиеся в неканонических евангелиях и не имеющие еретического искажения; записанные в творениях отцов, литургических памятниках; найденные в новооткрытых памятниках, — автор подробно рассматривает каждую, приводя при этом множество примеров аграф. В заключении отмечается, что «отбор и изучение подлинных аграф помогают определить состав и уяснить смысл Священного Писания»<sup>53</sup>.

Две статьи Михаила Степановича Иванова<sup>54</sup> представляют собой пробные лекции автора в МДА. Следует отметить, что в связи с характером публикаций статьи носят описательный характер. В первой<sup>55</sup> рассматриваются языки библейских времен, при этом большее внимание уделяется древнееврейскому и арамейскому языкам. Вторая<sup>56</sup> статья связана с первой и посвящена рассмотрению влияния ветхозаветной религиозной терминологии на библейские понятия. На примере терминов «святость», «слава», «истина», «дух», «милость» автор показывает, что «идентичные по смыслу

<sup>46</sup> Логачев К. И. Работы профессора И. Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания // ЖМП. М., 1973. № 2. С. 79–80.

<sup>47</sup> Там же. С. 80.

<sup>48</sup> Логачев К. И. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // БТ. М., 1975. № 14. С. 144–153.

<sup>49</sup> Там же. С. 145.

<sup>50</sup> Там же. С. 153.

<sup>51</sup> Сорокин В., прот. Миллар Берроуз. Больше света на свитки Мертвого моря. Нью-Йорк, 1958, 425 с. // БТ. М., 1971. № 6. С. 235–240.

<sup>52</sup> Пивоваров Б., диак. Аграфы // ЖМП. М., 1974. № 8. С. 72–77.

<sup>53</sup> Там же. С. 76.

<sup>54</sup> О нем см.: ИВАНОВ Михаил Степанович // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/200487.html> (дата обращения: 25.12.2017).

<sup>55</sup> Иванов М. С. Язык Библии // ЖМП. М., 1975. № 8. С. 75–80.

<sup>56</sup> Иванов М. С. Особенности библейской терминологии // ЖМП. М., 1975. № 10. С. 72–78.

слова разных языков не являются абсолютно равнозначными»<sup>57</sup>. Также, отмечая неподвижность древнееврейского языка преимущественно во внешней форме, автор заключает, что «при соблюдении традиционных искусственных форм и приемов он с течением времени одухотворялся»<sup>58</sup>, а термины, «не умножаясь количественно, возрастали в своем внутреннем, смысловом объеме»<sup>59</sup>.

Статья<sup>60</sup> М. С. Иванова посвящена одной из конструкций библейского стиха — «дистих». Отмечая его присутствие преимущественно в поэтических текстах и приводя примеры постановки «атнаха» (разделяющего знака) масоретами, автор приходит к выводу, что таким делением они «воспроизводят ритм мысли, характерный для библейского текста и сближающий еврейскую поэзию с прозой»<sup>61</sup>. Указывается на пересмотр в определении стилистики дистиха с формы параллелизма на стилистическую симметрию, которая есть «явление необычное для современного человека, привыкшего находить в литературе нового времени «непрерывное поступательное движение» мысли»<sup>62</sup>. По мнению автора, с экзегетической точки зрения «особый интерес представляет смысловая неполнота симметрии»<sup>63</sup>.

Весьма объемная статья<sup>64</sup>, подготовленная архим. Анатолием (Кузнецовым) по рукописи известного библеиста А. М. Бухарева<sup>65</sup> (1824–1871 гг.), представляет собой исследование в области исагогики Соборных посланий (кроме 2 и 3 Иоанна). В начале А. М. Бухарев формулирует основной посыл работы как опровержение ложного утверждения, что «будто у апостола Павла были разноречия и даже борьба со сторонниками других апостолов, особенно Петра и Иакова»<sup>66</sup>. В целом статья предоставляет читателю весьма подробную информацию по отдельным исагогическим вопросам.

## Публикации по экзегетике

В статье<sup>67</sup> священник И. Гиляшев рассматривает учение святого апостола Иоанна Богослова о сущности христианской любви и ее проявлении в жизни. По мнению автора, апостол видит главные основания христианской любви в «искупительном подвиге Иисуса Христа»<sup>68</sup>. Экзегетический анализ автором писаний ап. Иоанна Богослова определяет сущность христианской любви как «состояние духа человека, в котором человек, познавая Бога ... стремиться к Нему, желает ... уподобиться Ему в Его любви»<sup>69</sup>.

Статья<sup>70</sup> Ивана Николаевича Хибарина, в которой излагается версия событий, предшествующих Входу Господню во Иерусалим, создана автором с помощью компиляции множества цитат из Священного Писания. При этом статья не является научной, а скорее художественным произведением, построенным с использованием драматургической техники.

---

<sup>57</sup> Там же. С. 74.

<sup>58</sup> Там же. С. 78.

<sup>59</sup> Там же. С.

<sup>60</sup> Иванов М. С. Библейская стилистическая симметрия // ЖМП. М., 1981. № 7. С. 69–72.

<sup>61</sup> Там же. С. 69.

<sup>62</sup> Там же. С. 71.

<sup>63</sup> Там же. С.

<sup>64</sup> Бухарев А. М. О Соборных Апостольских Посланиях // БТ. М., 1972. № 9. С. 149–225.

<sup>65</sup> Архимандрит Феодор, в 1862 подал прошение о снятии монашеского сана. О нем см.: БУХАРЕВ, Александр Матвеевич // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/153711.html> (дата обращения: 23.12.2017).

<sup>66</sup> Бухарев А. М. О Соборных... С. 149.

<sup>67</sup> Гиляшев И., свящ. Христианская любовь по писаниям св. апостола Иоанна Богослова // ЖМП. М., 1965. № 5. С. 74–77.

<sup>68</sup> Там же. С. 75.

<sup>69</sup> Там же. С. 77.

<sup>70</sup> Хибарин И. Н. Путь к Голгофе // ЖМП. М., 1966. № 3. С. 56–62.

Статья<sup>71</sup> протоиерея Михаила Сперанского посвящена детальному рассмотрению личностей и деятельности апостолов Петра и Павла. Несмотря на «юбилейный» характер, статья содержит большое число элементов экзегезы. Особо подробно автор описывает характер апостолов. Так, Петру были свойственны «излишняя самоуверенность, пылкость и необдуманность его поступков»<sup>72</sup> (что, по мнению автора, можно увидеть на примере Тайной вечери). Павел «стремился превзойти своих современников в законодательной праведности и в этом дошел до фанатизма»<sup>73</sup>. Рассматривая событие обращения Савла, автор отмечает, что «все попытки подвести естественно-психологическую базу для объяснения не выдерживают критики»<sup>74</sup>.

Статья<sup>75</sup> Н. Иванова посвящена рассмотрению духовного перерождения человека в крещении. Автор выделяет несколько видов крещения, основываясь на Священном Писании: крещение Иоанново или «водное», «крещение Духом Святым» и «крещение огнем». При этом, основываясь на беседе Христа с Никодимом, автор выстраивает последовательность, в которой «совершается спасение: покаяние, вера в Евангелие, духовное возрождение, соучастие в страданиях Христовых»<sup>76</sup>.

В статье<sup>77</sup> профессор Н. Д. Успенский рассматривает ритуал Тайной вечери на основании сведений Талмуда и сообщений апостолов. В начале автор рассуждает о следующих вопросах: вид трапезы Тайной вечери (приводя мнения множества библеистов и данные кумранских рукописей) и день празднования Пасхи. Делается вывод, что Тайная вечеря является иудейской пасхальной трапезой. Далее в статье автор подробно рассматривает сам ритуал пасхальной трапезы, ее черты в повествовании Евангелий, совершение ее Христом и впоследствии, по Его примеру, самими апостолами.

Статья протоиерея Александра Ветелева<sup>78</sup> «Эммаусская вечеря»<sup>79</sup> содержит экзегетический анализ текста Евангелия от Луки 24:13-35, при этом рассматриваются следующие моменты: 1) текстология повествования об Эммаусской и Сионской вечерях; 2) психология Луки и Клеопы; 3) евхаристическое значение Эммаусской вечери. Автор приходит к выводу, что «во всех случаях термином «преломление хлеба» обозначалось не простое, а именно Евхаристическое преломление»<sup>80</sup>; также утверждается, что Воскресший Господь по дороге в Эммаус явился именно Луке и Клеопе. В статье особо выделяются сотериологическое, литургическое и пасторологическое значения Эммаусской вечери.

Статья<sup>81</sup> архимандрита Тихона (Агрикова) представляет собой краткий пересказ событий последних дней земной жизни Иисуса Христа, построенный в форме литературного произведения, обильно насыщенного цитатами из Священного Писания. В целом статья по стилистике весьма напоминает проповедь, особенно потому, что в заключении автор делает нравственный вывод.

<sup>71</sup> Сперанский М., *прот.* Первоверховные апостолы Петр и Павел (к 1900-летию со времени мученической кончины) // ЖМП. М., 1967. № 7. С. 60–76.

<sup>72</sup> Там же. С. 63.

<sup>73</sup> Там же. С. 69.

<sup>74</sup> Там же. С. 70.

<sup>75</sup> Иванов Н. Крещение крестное // ЖМП. М., 1967. № 2. С. 71–76.

<sup>76</sup> Там же. С. 76.

<sup>77</sup> Успенский Н. Д. Тайная вечеря и трапеза Господня // ЖМП. М., 1967. № 3. С. 70–74; № 4. С. 65–76.

<sup>78</sup> О нем см.: ВЕТЕЛЕВ Александр Андреевич // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/158274.html> (дата обращения: 25.12.2017)

<sup>79</sup> Ветелев А. *прот.* Эммаусская вечеря // ЖМП. М., 1967. № 4. С. 76–78; № 5. С. 53–56; 1968. № 5. С. 64–68.

<sup>80</sup> Там же. № 4. С. 78.

<sup>81</sup> Тихон (Агриков), *архим.* Над страницами Страстных Евангелий // ЖМП. М., 1968. № 4. С. 47–49.

Статья<sup>82</sup> Н. Н. Ричко<sup>83</sup> посвящена сравнению русского и славянского переводов 86/7 псалма. Автор отмечает, что «бросается в глаза их расхождение — словесное и по внутреннему содержанию»<sup>84</sup>. Используя развернутый филологический анализ, автор показывает, что в псалме «прежде всего берется во внимание город Иерусалим и главным образом его наименование, а затем изображаются те последствия, которые непосредственно с ним связаны»<sup>85</sup>. Также автор приводит перевод псалма с учетом собственных толкований, отмечая, что недостатки имеющихся библейских переводов требуют при исследовании текстов «подвергать научной критике не только переводы, но и «оригинал», т. е. ...списки подлинного еврейского или греческого текстов»<sup>86</sup>.

В еще одной статье<sup>87</sup> Н. Н. Ричко проводит подробный филологический анализ текста Лк. 2:14, скрупулёзно разбирая каждое словосочетание. Автор отмечает, что в стихе содержится ветхозаветное пророчество, отсутствующее в переводах и в экзегетических трудах, «о том, что на месте жертвоприношения Авраама должен явиться Сам Господь Бог»<sup>88</sup>. В заключении приводится авторский перевод стиха: «(Пусть будет) слава Богу (во всей) вселенной, ибо на землю (низшел) Божественный Мир (Примиритель) и среди людей (водворилась) Божия Любовь»<sup>89</sup>.

Протоиерей Александр Ветелев в довольно объемной статье<sup>90</sup>, рассуждая о грехопадении прародителей, подробно описывает падение Денницы, продолжая повествование историями из книги Бытия. Статью в целом можно охарактеризовать как скорее догматическую, нежели экзегетическую, и в контексте настоящей работы представляющую определенный интерес, поскольку автор в своих рассуждениях опирается прежде всего на Священное Писание, а также на многочисленную научно-богословскую литературу.

В 1976 и 1977 гг. опубликована статья епископа Шлиссельбургского Григория (Лебедева) (1878-1937 гг.)<sup>91</sup>, представляющая собой экзегетический анализ полного текста Евангелия от Матфея<sup>92</sup>. В слове «От редактора» митрополит Антоний (Мельников) отмечает, что еп. Григорий в своем евангельском толковании «не стремится к реальному объяснению событий»<sup>93</sup> и его более интересуют «евангельские переживания Христова благовестия в сердце слушающего или читающего»<sup>94</sup>. В 1980 году опубликована статья владыки Григория, также представляющая собой экзегетический анализ некоторых стихов первой главы Евангелия от Луки<sup>95</sup>.

Статья<sup>96</sup> представляет собой подбор материала из экзегетического наследия епископа Феофана (Говорова)<sup>97</sup> (1815-1894 гг.). Вступление к статье написано игуменом

<sup>82</sup> Ричко Н. Н. О чем говорит нам 86/7-й псалом? // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 73–75, № 11. С. 70–77.

<sup>83</sup> О нем см.: Иванов М. С. Доцент Николай Николаевич Ричко [некролог] // ЖМП. М., 1972. № 7. С. 30–32.

<sup>84</sup> Ричко Н. Н. О чем говорит... С. 73.

<sup>85</sup> Там же. С. 74.

<sup>86</sup> Там же. С. 77.

<sup>87</sup> Ричко Н. Н. «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14) // ЖМП. М., 1969. № 12. С. 58–62.

<sup>88</sup> Там же. С. 60.

<sup>89</sup> Там же. С. 62.

<sup>90</sup> Ветелев А., прот. О грехопадении прародителей и его следствиях // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 61–75.

<sup>91</sup> Епископ Шлиссельбургский Григорий (Лебедев) 16 июля 2005 года причислен к лику святых Русской Православной Церковью в лике священномучеников.

<sup>92</sup> Григорий (Лебедев), еп. Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка) // БТ. М., 1976. № 16. С. 5–32; 1977. № 17. С. 3–84.

<sup>93</sup> Там же. С. 5.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Григорий (Лебедев), еп. Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Луки) // БТ. М., 1980. № 21. С. 170–180.

<sup>96</sup> Феофан (Говоров), еп. Изъяснение 118-го псалма // ЖМП. М., 1976. № 8. С. 67–73.

<sup>97</sup> На Поместном Соборе Русской Православной Церкви в 1988 году, посвященном 1000-летию Крещения Руси, прославлен в лике святителей.

Георгием (Тертышниковым), в то время как основное содержание статьи представляет собой подбор избранных цитат из труда «Псалом сто-осмнадцатый» святителя Феофана Затворника.

Статья<sup>98</sup> священника Сергия Чевяга рассматривает учение двенадцати малых пророков, начиная с пророка Амоса. Автор показывает, что центральное место в богословии пророка занимает учение о «нравственной сущности Бога, Его отношении к человеческой истории»<sup>99</sup>, что в его заключительном обетовании излагается учение о Боге как Спасителе: «восстановит падшую скинию Давидову и распространит истинное Богопознание среди всех народов»<sup>100</sup>. Делается вывод, что Откровения о Боге и Его благодатном царстве у малых пророков имеют «исключительно важное значение в общей системе ветхозаветных пророчеств»<sup>101</sup>, поскольку пророчества, изображавшие Лицо Мессии, «во всей полноте оправдавшееся в ... явлении Господа, доказывают, что Христос есть истинный Мессия»<sup>102</sup>.

В статье<sup>103</sup> М. С. Иванова рассматривается вопрос широкого распространения ветхозаветных псалмов в христианской Церкви<sup>104</sup>. Причину популярности Псалтири автор объясняет, прежде всего, внутренними достоинствами самой Книги, «ее особой духовной окрыленностью, поэтической выразительностью и богословской глубиной»<sup>105</sup>. Приводя слова святого Василия Великого о том, что «Книги Псалмов объемлет все, что представляют все другие Священные Книги»<sup>106</sup>, автор называет Псалтирь «малой Библией». Также М. Иванов рассматривает вопрос многообразия содержания Псалтири, указывая, что она является «прежде всего Книгой молитв»<sup>107</sup>, и «псалмы касаются всех основных библейских тем»<sup>108</sup>.

Статья<sup>109</sup> митрополита Филарета (Денисенко) представляет собой пространное обобщение его публичных бесед и содержит анализ облика Христа в контексте эпохи, с использованием исторических источников. Автор опирается не только на Священное Писание, но и на труды святых отцов. Статью отличает использование многочисленных научных терминов и оборотов: «борьба против внешнего формально-юридического понимания...»<sup>110</sup>, «любовь Христа сочетается с объективным знанием психологической обусловленности человеческих действий»<sup>111</sup>, но при этом ее нельзя назвать строго экзегетической.

## Публикации о выдающихся ученых-библеистах

Статья<sup>112</sup> архимандрита Симона (Новикова) посвящена деятельности святителя Филарета (Дроздова) на ниве библеистики, а именно — его вкладу в экзегетическую науку. Называя святителя первым русским экзегетом, показавшим образцы научного толкования, автор также освещает работы митрополита Филарета в области герменевтики и исагогики. Приводя в пример множество последующих трудов ученых, автор

<sup>98</sup> Чевяга С., свящ. Учение двенадцати малых пророков о Боге // ЖМП. М., 1976. № 5. С. 69–73.

<sup>99</sup> Там же. С. 70.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же. С. 73.

<sup>102</sup> Там же.

<sup>103</sup> Иванов М. С. Псалтирь — Книга молитвы // ЖМП. М., 1979. № 9. С. 73–77.

<sup>104</sup> Там же. С. 73.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же. С. 74.

<sup>109</sup> Филарет (Денисенко), митр. О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию // ЖМП. М., 1981. № 5. С. 55–60.

<sup>110</sup> Там же. С. 58.

<sup>111</sup> Там же. С. 59.

<sup>112</sup> Симон (Новиков), архим. Основоположник русской библейской науки и экзегетической школы // ЖМП. М., 1968. № 2. С. 59–64.



подчеркивает влияние святителя на разнообразные богословские области науки. В конце статьи дается приложение со списком трудов митрополита Филарета по изучению Библии.

Статья<sup>113</sup> архимандрита Симона (Новикова) посвящена рассмотрению биографии и деятельности профессора МДА М. Д. Муретова (1851-1917 гг.). Автор подробно анализирует статьи М. Д. Муретова по экзегетике Евангелий, родословной Христа, синоптической проблеме. При этом отмечается, что, хотя проф. Муретов оставил после себя множество работ, посвященных исследованию отдельных, интересующих его вопросов, однако систематического труда по Четвероевангелию не создал. Стоит отметить, что характерной особенностью статей архим. Симона является публикация списка трудов рассматриваемых им личностей.

Статья<sup>114</sup>, подписанная «К. Л.» (К. И. Логачев), посвящена рассмотрению биографии профессора Санкт-Петербургской (Петроградской) духовной академии И. Е. Евсева. Параллельно в статье кратко излагается содержание его работ и формулируются их направления. Отмечается деятельность И. Е. Евсева по организации работы Библейской Комиссии, ставшей первым в истории Академии общеакадемическим научным начинанием, отражавшим актуальный уровень научной мысли в целом. В заключении автор отмечает, что заслуги И. Е. Евсева в развитии русской библеистики необычайно велики.

## Заключение

При рассмотрении исследований по библеистике, опубликованных в период с 1964 по 1982 гг. в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды», можно выделить несколько направлений научной мысли, которые получили свое отражение на страницах журналов.

Прежде всего, отчетливо прослеживается научный интерес авторов публикаций к вопросам текстологии. Так, ряд статей посвящен переводам на современные языки и проблемам славянского перевода Священного Писания. Отметим, что именно в данной области начал свою научную деятельность Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в бытность ректором ЛДА.

Также, обращает на себя внимание значительное количество статей, посвященных деятельности Библейской группы при ЛДА. Практически все публикации принадлежат перу преподавателя ЛДА К. И. Логачева, и освещают круг проблем, связанных с научным наследием Библейской Комиссии, а также вопросы греческой и славянской библейской текстологии. Следует отметить, что основная цель создания группы — подготовка критического издания славянской Библии — так и не была достигнута.

Отметим, что публикации по исагогике, в сравнении с предыдущим рассмотренным периодом, отличаются более строгим научным подходом и достаточно узкой тематикой. Также отметим публикацию в данном разделе и разделе «Экзегетика» дореволюционных работ, полностью или частично. Очевидно, это было связано с недостатком современной на то время православной литературы. Так, наряду с работами еп. Феофана (Говорова), еп. Григория (Лебедева) и А. М. Бухарева, опубликованы труды известного русского богослова священника Павла Флоренского.

Особо подчеркнем просветительское — в отсутствии доступных источников информации — значение статей, посвященных выдающимся ученым-библеистам. Указанные публикации можно рассматривать как своего рода напоминание о высоком научном уровне дореволюционных работ и как подтверждение исторической преемственности ученых-библеистов.

---

<sup>113</sup> Симон (Новиков), архим. Профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов и его труды по Четвероевангелию // ЖМП. М., 1972. № 4. С. 75–80.

<sup>114</sup> К. Л. Профессор И. Е. Евсеев (к 50-летию со дня кончины) // ЖМП. М., 1971. № 12. С. 64–67.

В целом публикации рассматриваемого периода можно охарактеризовать как имеющие более высокий научный уровень (по сравнению с предыдущим периодом<sup>115</sup>), а также отметить некоторое сокращение их количества.

## Источники и литература

1. *Анатолий (Кузнецов), еп.* Священное Писание на литовском языке в связи с историей библейского текста // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 72–76.
2. *Бурега В.* Пресвященный Симеон, епископ Оломоуцко-Брненский // Православие. Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40298.htm> (дата обращения: 22.12.2017).
3. *Бухарев А. М.* О Соборных Апостольских Посланиях // БТ. М., 1972. № 9. С. 149–225.
4. БУХАРЕВ Александр Матвеевич // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/153711.html> (дата обращения: 23.12.2017).
5. *Ветелев А. прот.* Эмаусская вечеря // ЖМП. М., 1967. № 4. С. 76–78; № 5. С. 53–56; 1968. № 5. С. 64–68.
6. *Ветелев А., прот.* О грехопадении прародителей и его следствиях // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 61–75.
7. ВЕТЕЛЕВ Александр Андреевич // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/158274.html> (дата обращения: 25.12.2017).
8. *В-ский П.* Смысл и композиция шестопсалмия // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 62–64.
9. *Гиляшев И., свящ.* Христианская любовь по писаниям св. апостола Иоанна Богослова // ЖМП. М., 1965. № 5. С. 74–77.
10. *Григорий (Лебедев), еп.* Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Марка) // БТ. М., 1976. № 16. С. 5–32; 1977. № 17. С. 3–84.
11. *Григорий (Лебедев), еп.* Евангельские образы. (Дневник размышлений над Евангелием. Благовестие святого евангелиста Луки) // БТ. М., 1980. № 21. С. 170–180.
12. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 6. С. 108–122.
13. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237.
14. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73.
15. *Иванов М. С.* Библейская стилистическая симметрия // ЖМП. М., 1981. № 7. С. 69–72.
16. *Иванов М. С.* Доцент Николай Николаевич Ричко [некролог] // ЖМП. М., 1972. № 7. С. 30–32.
17. *Иванов М. С.* Особенности библейской терминологии // ЖМП. М., 1975. № 10. С. 72–78.
18. *Иванов М. С.* Псалтирь — Книга молитвы // ЖМП. М., 1979. № 9. С. 73–77.
19. *Иванов М. С.* Язык Библии // ЖМП. М., 1975. № 8. С. 75–80.
20. ИВАНОВ Михаил Степанович // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/200487.html> (дата обращения: 25.12.2017).
21. *Иванов Н.* Крещение крестное // ЖМП. М., 1967. № 2. С. 71–76.
22. *К. Л.* Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // ЖМП. М., 1974. № 1. С. 77–79.
23. *К. Л.* Профессор И. Е. Евсеев (к 50-летию со дня кончины) // ЖМП. М., 1971. № 12. С. 64–67.

---

<sup>115</sup> *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 6. С. 108–122.

24. Кирилл (Гундяев), архиеп. К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. М., 1981. № 3. С. 49–54.
25. Кирилл (Гундяев), патриарх Московский и всея Руси // Санкт-Петербургская Духовная Академия. URL: <http://spbda.ru/about/history-of-academy/academy-rectors/kirill-gundyayev-patriarh-moskovskiy-i-vseya-rusi/> (дата обращения: 20.12.2017).
26. Логачев К. И. Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 78–80.
27. Логачев К. И. Библейская Комиссия и изучение истории Библии у славян (по неопубликованным документам Комиссии) // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 76–80.
28. Логачев К. И. Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915–1921 годах // БТ. М., 1975. № 14. С. 166–255.
29. Логачев К. И. Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета // БТ. М., 1975. № 13. С. 208–235.
30. Логачев К. И. Издания русских переводов Библии (к столетию создания первого полного перевода Библии на русский язык) // ЖМП. М., 1975. № 7. С. 72–78; № 9. С. 73–80.
31. Логачев К. И. К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // БТ. М., 1975. № 14. С. 160–165.
32. Логачев К. И. Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // БТ. М., 1975. № 14. С. 144–153.
33. Логачев К. И. О некоторых опытах работы над переводом Нового Завета // ЖМП. М., 1975. № 1. С. 76–79.
34. Логачев К. И. Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 75–79.
35. Логачев К. И. Работы профессора И. Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания // ЖМП. М., 1973. № 2. С. 79–80.
36. Логачев К. И. Русский перевод Нового Завета (к 150-летию издания) // ЖМП. М., 1969. № 11. С. 61–68.
37. Логачев К. И. Труд профессора И. Е. Евсеева по истории славянской Библии // ЖМП. М., 1972. № 8. С. 76–77.
38. Макарий (Тайяр), архим. Арабские переводы Библии в XIX веке // ЖМП. М., 1976. № 11. С. 41–42.
39. Моисеев Н. Острожская Библия // ЖМП. М., 1981. № 12. С. 75–80.
40. Пивоваров Б., диак. Аграфы // ЖМП. М., 1974. № 8. С. 72–77.
41. Ричко Н. Н. «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14) // ЖМП. М., 1969. № 12. С. 58–62.
42. Ричко Н. Н. О чем говорит нам 86/7-й псалом? // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 73–75, № 11. С. 70–77.
43. Симон (Новиков), архим. Основоположник русской библейской науки и экзегетической школы // ЖМП. М., 1968. № 2. С. 59–64.
44. Симон (Новиков), архим. Профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов и его труды по Четвероевангелию // ЖМП. М., 1972. № 4. С. 75–80.
45. Сорокин В., прот. Миллар Берроуз. Больше света на свитки Мертвого моря. Нью-Йорк, 1958, 425 с. // БТ. М., 1971. № 6. С. 235–240.
46. Сорокин В., прот., Логачев К. И. Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // БТ. М., 1975. № 14. С. 154–159.
47. Сперанский М., прот. Первоверховные апостолы Петр и Павел (к 1900-летию со времени мученической кончины) // ЖМП. М., 1967. № 7. С. 60–76.
48. Тихон (Азриков), архим. Над страницами Страстных Евангелий // ЖМП. М., 1968. № 4. С. 47–49.
49. Успенский Н. Д. Тайная вечеря и трапеза Господня // ЖМП. М., 1967. № 3. С. 70–74; № 4. С. 65–76.
50. Феофан (Говоров), еп. Изъяснение 118-го псалма // ЖМП. М., 1976. № 8. С. 67–73.

51. Феофилакт, епископ Дмитровский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси (Моисеев Николай Алексеевич) // Официальный сайт Московского Патриархата URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31589.html> (дата обращения: 23.12.2017).
52. Филарет (Денисенко), митр. О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию // ЖМП. М., 1981. № 5. С. 55–60.
53. Хибарин И. Н. Путь к Голгофе // ЖМП. М., 1966. № 3. С. 56–62.
54. Чевяга С., свящ. Учение двенадцати малых пророков о Боге // ЖМП. М., 1976. № 5. С. 69–73.
55. Шестопсалмие (новый русский перевод) // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 64–68.
56. Яковлевич Радивой, прот. Новый перевод Библии на чешский язык // ЖМП. М., 1979. № 12. С. 45–46.

***Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Selected Research Areas of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The period from 1964 to 1982.***

The article continues the cycle of publications devoted to Orthodox biblical studies in the USSR, and is based on the study of works published from 1964 to 1982 in “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate) and in the collection “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works). The most part of publications is first introduced into scientific circulation. Among them there are materials concerning textology, isagogics and exegesis as well as papers about outstanding biblical scholars. It shows the authors’ interest in questions of translation of the Holy Scriptures into Slavonic and modern languages. Separately, they describe the activities of the Biblical Group under the Leningrad Theological Academy. This group was led by K. I. Logachev, the author of almost all publications about the work of the group. Some conclusions are drawn about a higher scientific level of the articles (primarily on isagogics), as well as a certain reduction in their number, in comparison with the previous period. Special attention is paid to the important educational significance of the articles devoted to outstanding biblical scholars such as St. metropolitan Filaret (Drozdov), M. D. Muretov, I. E. Evseev.

**Keywords:** biblical studies, USSR, “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate), “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works), Biblical Group, textology, isagogics, exegesis, metropolitan Nikodim (Rotov), archbishop Kirill (Gundyayev), archpriest Mikhail Speransky, archpriest Vladimir Sorokin, I. E. Evseev, K. I. Logachev, N. D. Uspensky, A. M. Bukharev, M. S. Ivanov, L. I. Brezhnev, “Brezhnev period”.

*Dmitry Georgievich Dobykin* — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy ([srvnika@yandex.ru](mailto:srvnika@yandex.ru)).

*Nikolay Aleksandrovich Tarnakin* — Student of the 4<sup>th</sup> year of the Bachelor’s degree at the St. Petersburg Theological Academy ([tarnakin.n.a@gmail.com](mailto:tarnakin.n.a@gmail.com)).

Э. Ю. Канаева

## ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ И ЕГО БОГОСЛОВИЕ В ЗАЩИТУ УНИИ

В статье рассматривается личность Варлаама Калабрийского (XIV век) через призму его деятельности в пользу воссоединения Церквей. Показывается, как эта деятельность вписывается в исторический контекст и в экклесиологические установки Варлаама. Описываются три проекта, которые он предлагал на протяжении жизни, и их эволюция. Проект «вежливого диалога» и диалектики должен был решить проблему взаимного непонимания сторон. Проект «авторитарного решения» — снять давление взаимных анафем и привести к более конструктивному диалогу. Проект «собора после военной помощи» должен был решить сразу политические и богословские проблемы христиан. Все эти проекты вследствие своей неадекватности исторической ситуации и не до конца последовательного их проведения провалились. Тем не менее и оригинальность идей Варлаама, и его неутомимость в их воплощении определяют его как искреннего и одаренного борца за церковное единство. Делается вывод о том, что именно эта борьба и составляла основное содержание его политической и богословской мысли.

**Ключевые слова:** Варлаам Калабрийский, воссоединение Церквей, межконфессиональный диалог, экуменизм, XIV век, диалектика, Filioque, исхождение Святого Духа, опресноки, экклесиология, церковная политика, история Церкви.

На протяжении всего времени после разделения Церквей восточная и западная ветви христианства не оставляли попытки воссоединения. В середине XIV в. деятельнейшим участником и инициатором таких попыток был Варлаам Калабрийский. В силу ряда исторических причин этот византийский богослов и ученый вошел в историю богословия как предводитель партии антипаламитов, хотя в действительности сфера его интересов была гораздо шире.

### Необходимость унии

Интерес Варлаама к делу соединения Церквей обусловлен сразу тремя факторами: его личными обстоятельствами, его экклесиологическими взглядами и исторической ситуацией. Эти факторы, которые мы конкретизируем ниже, определили направление и характер всей его деятельности, которая в каждый период его жизни (кроме, вероятно, промежутка между 1329 и 1334 гг., посвященного исключительно науке) была направлена на преодоление разделения христиан. Эта деятельность заключается в трех проектах унии, которые можно реконструировать из его работ, и в ряде принятых им демаршей.

Главным обстоятельством, повлиявшим на выбор жизненного пути Варлаамом, было его италийское происхождение. Он вырос в Калабрии, области католического подчинения, но византийского обряда, в среде постоянного диалога между Восточной и Западной Церквями. Там у Варлаама была возможность проникнуться симпатией к обоим направлениям, хотя он был православным как по рождению, так и по убеждению, что убедительно доказано еще М. Жюжи [Jugie]. В дальнейшем ему существенно помогало его знание как языка обеих сторон, так и их общего культурного фона, осложняющего ведение диалога в чисто логических терминах.

---

Эльга Юрьевна Канаева — выпускница аспирантуры ПСТГУ, исполнительный редактор Православного Свято-Тихоновского богословского института (Москва) (mvereskov@list.ru).

Историческая ситуация, в которой оказался Варлаам, была крайне благоприятна для реализации его устремлений. Папа Иоанн XXII был заинтересован в унии с греками и в 1334 г. послал своих легатов для переговоров. Император Андроник III, озлобленный османской угрозой, также искал возможности примирения с латинянами и после провала переговоров 1334 г. в 1339 г. отправляет Варлаама в Авиньон для их возобновления. Военная угроза империи была настолько велика, что в 1334 г., по свидетельству Варлаама, легаты даже шантажировали византийский двор. В горьком и саркастическом финале диалога «Легат» он вкладывает в уста латинянина такие слова: «Я нахожу лучшим сказать тебе коротко и правдиво то, что следует передать и другим грекам. Ибо так говорит папа: „Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста папы сказали это“» [Barlaam, 1998, 466–482. L. 214–220 (далее — *Legatus*).]<sup>1</sup> Как отмечает А. Спурлаку-Эвтихиаду, если бы не конфликт с исихастами, Варлаам в этой ситуации мог бы стать большой удачей византийского правительства [Spourlakou-Eutychiadou, 555–556]<sup>2</sup>.

О своих симпатиях к делу унии Варлаам заявляет многократно. Цель его трактата «Против латинян» состоит в действительности не в опровержении их позиции самой по себе, но в «достижении единства и всеобщей пользы» [Barlaam, 1998, 244–265 (далее — *Tractatus B*).]<sup>3</sup> путем разъяснения истинности православного вероучения. Эту мысль, высказанную на раннем этапе своей богословской работы, Варлаам повторяет и в её конце, будучи уже католическим епископом, в письме к православному другу: «Я пишу это тебе, а другим и говорю, не из недоброжелательства или клеветы, но в заботе о том, чтобы Церкви соединились, и восстановились в прежнем качестве, и чтобы все христиане в вере и истине мыслили одно и то же, и взаимно связались узами любви»<sup>4</sup>. В промежутке, в латинских речах 1339 г., он пишет, что «большого дела под небом нельзя себе и вообразить, чем уния греков с латинянами»<sup>5</sup>.

Уния необходима по двум причинам: аксио-онтологической и прагматической. Во-первых, Церковь Христова в идеальной действительности пребывает Единой, и задача христианина состоит в том, чтобы это стало верным и для действительности реальной. Нет двух Церквей, испытывающих потребность в соединении, а есть одна Церковь, на определенном плане своего бытия оказавшаяся разделенной [Giannelli, 185–201 (далее — *De Concordia*), 197. L. 8–9]<sup>6</sup>. Варлаам остро переживает трагизм этого разделения. В речи «О согласии» он пишет: «И больше той раны, чем та, которая разделяет все тело надвое, невозможно и высказать. И ужасная битва членов между собой, и отвержение ими нераздельной Главы, и все проистекающие от этого беды, для описания которых недостаточно будет никаких слов» [De Concordia, 195. L. 2–7]. Таинство Евхаристии, Таинство Единства по своей сути, оказывается разделяющим христиан по своей форме (вопрос об опресноках) [De Concordia, 197. L. 4–8]. Слово «братья», обращенное к собеседникам, многократно повторяется в его работах [напр.: Barlaam, 1998, 498–539 (далее — *Tractatus A*): *Tractatus A*, 2.5; *Tractatus B*, 2.7]. Традиционная картина, согласно которой есть одна истинная Церковь, а от неё сознательно откололись еретики или схизматики, переворачивается. Теперь есть две части единой

<sup>1</sup> Ср. Ис.1:19. Хотя это свидетельство и обусловлено литературной формой (как и во всем диалоге, латинянин здесь уподоблен Евтифрону [Demetrasopoulos, 110]), А. Фиригос приводит ссылки и на другие свидетельства похожего содержания, которые подтверждают его историческую ценность [Fyrigos, 1982, 31, nota 34].

<sup>2</sup> Та же мысль и у Дж. Скиро [Barlaam, 1954, 58].

<sup>3</sup> *Tractatus B*, 3.1: «ἐνεκα τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἐνώσεως καὶ τοῦ κοινῆ λασι συμφέροντος».

<sup>4</sup> «Hoc autem et ad te scribo, et ad alios dico, non malevolentia aliqua, et contumeliose, sed cupiditate, ut Ecclesia Christi uniatur, et ad seipsam redeat, et omnes Christiani in fide et veritate idipsum sapiant, et charitatis vinculo sibi invicem copulentur» [Epistula ad Calophetum. PG V. 151. Col. 1314 AB].

<sup>5</sup> «quia majus opus, quam uniri Graecos cum Latinis, sub coelo non poterit homo invenire» [Pro Unione. PG V. 151. Col. 1339 D]. Перевод дан по: [Успенский, 241].

<sup>6</sup> Так же Варлаама понимает и Франческо Куаранта [Quaranta, 92].

на высшем уровне Церкви, между которыми посеял раздор и непонимание диавол, единственный действительный «противник», с которым должны бороться обе стороны, чтобы достичь единства. Четвертую речь последней редакции «Трактата против латинян» Варлаам открывает так: «Не будем считать друг друга противниками и стремиться перебороть друг друга, но примем в этой борьбе одну сторону и будем считать общим противником и врагом того, кто от начала злоумышляет против нашего рода, победой, соответственно, — устранение на будущие времена всякого соперничества, благодаря обретению истины, а поражением — неудачу в поиске этой истины» [Tractatus B, 4.1. L. 2–8]. Такую же смену системы координат он предлагает и в латинских речах об унии [Pro Unione. PG V. 151. Col. 1336 C]. А в речи «К Собору» говорит о латинянах: «Никто, думаю, не будет утверждать, что они сознательно извратили догматы и по своей воле пребывают в ложных учениях» [Giannelli, 202–208 (далее — Ad Synodum), 203].

Во-вторых, разделение христиан послужило источником многочисленных военно-политических проблем для них. Вместе христианский Восток и Запад могли бы дать отпор оттоманскому наступлению, а по отдельности обе империи подвергаются большой угрозе. В его оптимистическом проекте латиняне спасают тело Церкви, посылая свои войска на помощь грекам, а последние спасают её душу утверждением правильных догматов [De Concordia, 204. L. 18–19].

Эти две мысли Варлаам соединяет во вступлении к первой греческой речи об унии: «Я давно убежден в том, что все, имеющие свое именование по Христу, должны страстно желать увидеть, как Церковь сама в себе воссоединится, примирив друг с другом издавна враждующие части и приведя их к взаимной дружбе. Ведь все стремятся к благу, а из человеческих благ самое великое — мир и единодушие в добром. К тому же и приключившиеся из-за этого разделения беды для христиан — и не только грекам, но и латинянам в равной степени теперь приходится соседствовать с неприятелем и прибегать к помощи своих соседей — делают стремление к согласию выше всех добродетелей» [Giannelli, 185. L. 3–13].

Ради воссоединения Церкви, по мнению Варлаама, надо прикладывать усилия. Нельзя ссылаться на то, что Господь Сам излечит рану Церкви, и пассивно ожидать этого, поскольку всё, что в Его воле, Он совершает посредством людей. Это можно проиллюстрировать историей воскрешения Лазаря, когда Христос попросил людей отвалить камень, а Сам совершил чудо воскрешения, хотя мог сделать и то, и другое Своей божественной властью [De Concordia, 200–201, особ.: 200 L. 8–12]. Следует предпринимать и заведомо провальные попытки, и попытки из слабых позиций, поскольку они лучше бездействия настолько, насколько существующее лучше несуществующего [Ad Synodum, 204. L. 9–10]. Тема готовности к труду заявлена и в латинских речах [Pro Unione. PG V. 151. Col. 1342B]. Эту готовность Варлаам засвидетельствовал не только словом, но и делом: своим участием в переговорах о воссоединении как на восточной, так и на западной территории, своей перепиской с инославными (в греческий период — с католиками, в католический — с православными), своими оригинальными проектами унии, к которым мы переходим.

### **Тон полемики и диалектический метод**

Одна из оригинальных для своего времени идей Варлаама состоит в том, что основное препятствие для воссоединения Востока и Запада состоит не столько в вероучительных различиях Церквей, сколько в многовековых наслоениях взаимной вражды и непонимания. Это непонимание, в свою очередь, обрекает на провал все попытки обсудить вероучительные вопросы.

Время, увеличивающее это непонимание, действует против дела воссоединения. В «Трактате против латинян» он пишет: «Итак, о, мужи латиняне, я вижу две причины, препятствующие слушателю правильно воспринимать говоримое: первая — желание считать только такие утверждения, о чем бы то ни было истинными, к которым

привык с юности, а противоположное воспринимать как болтовню, а вторая — враждебное и неблагоприятное отношение к говорящему, когда ненависть не дает видеть здравость его слов»<sup>7</sup>. А в речи «О согласии»: «И каждая сторона из-за долговременной привычки считает свою позицию более сильной. Ведь то, что считается более или менее истинным, через некоторое время переходит в разряд непреложного. И какую другую причину можно назвать для продолжающегося у нас уже столько времени раздора и для того, что совершенно не удастся прийти к общему мнению и согласию?» [De Concordia, 193. L. 20–24].

Помимо чисто временной причины усугубления разрыва между Востоком и Западом Варлаам называет и политическую. В надежде получить для Византии военную помощь он говорит папе Римскому: «Знайте, что греков отделяет от вас не столько различие догматов, сколько та ненависть, которая внедрилась в них по причине многих бедствий, испытанных ими в разные времена от латинян и доселе ежедневно испытываемых, и нельзя надеяться на унию, пока не изгладится эта ненависть» [Pro Unione. PG V. 151. Col. 1336B; рус. пер.: Успенский, 238].

Полемика не устраивала его своей агрессией по отношению к противоположной стороне, позицией часто высокомерной и с претензией на самоочевидность. Он много раз сталкивался с тем, что аргументы, которые для греков казались несокрушимыми и победоносными, латинянами ставились под сомнение [Fyrigos, 2005, 91–111; Tractatus B, 4.17]. И наоборот, аргументы, против которых полемика возражала, на поверку оказывались «соломенным чучелом», не имеющим отношения к позиции латинян [Varlaam, 1995, 58].

Чтобы преодолеть сложившуюся ситуацию, Варлаам предлагает две техники: «вежливость» и «диалектику».

Благожелательное, вежливое ведение диалога является необходимым условием его успеха. Для греков и латинян, братьев, принявших одну сторону в борьбе с дьяволом, соответственно ексклезиологической картине Варлаама, это условие оказывается также и совершенно естественным. Оно имеет своей целью, с одной стороны, компенсацию за бывшие в прошлом взаимные обиды, с другой — обеспечение фундамента для нового конструктивного диалога, не отягощенного взаимными оскорблениями. В духе вежливости, совершенно уникальном для византийской традиции антилатинской полемики, написаны все части его «Трактата против латинян» и «Греческие речи». В речи «К синоду» он призывает греческое посольство обращаться к папе «не силлогистически, а увещательно и мило» [Ad Synodum, 205]. В латинских речах он призывает папу послать на Восток в качестве послов «людей верующих и богобоязненных, полных духа смирения и терпения», которые выражались бы в самых благожелательных терминах, и «если Восток услышит такие кроткие слова, то возрадуется император, и патриархи, и народ, и немедленно примут меры» [Pro Unione. PG V. 151. Col. 1333; рус. пер.: Успенский, 236].

Диалектический метод Варлаама, который заслуживает отдельного исследования, также работает в рамках этой логики. Основная задача этого метода — выстраивание конструктивного диалога, приводящего к накоплению богословских утверждений, с которыми согласны обе стороны. «Вежливость» и «диалектика» действуют в связке: первая подготавливает почву для диалога, а вторая его развивает. Так он говорит об этой связке: «Ведь не из-за недостатка в речах, силлогизмах и доказательствах дьявол нас разделял столь долгое время — ведь если бы дело было только в них, единство было бы давно достигнуто, — но из-за того, что и мы, и вы не хотели вложить в эти слова то, что составляет большую часть, если даже не всю их силу: доброжелательность друг к другу, благосклонное слушание, искание истины, а не победы

<sup>7</sup> «Δύο ἔγωγε, ὃ ἄνδρες Λατίνοι, θεωρῶ μάλιστα τὰ ἐμποδίζοντα ἐκάστοτε τὸν ἀκροατὴν μὴ ὑγιῶς τοῖς λεγομένοις ἀκολουθεῖν· ἐν μὲν τὸ οἶσθαι ταῦτα μόνα τῶν δογμάτων περὶ παντὸς πράγματος ἀληθῆ εἶναι ἄπερ αὐτῷ συμβέβηκεν ἐκ νέου φρονεῖν καὶ λιπεῖν ἠγεῖσθαι τὸν τάναντία λέγοντα, ἔτερον δὲ τὸ τῷ λέγοντι ἀπεχθῶς καὶ δυσμενῶς ἔχειν καὶ ὑπὸ τοῦ μίσους μηδὲν ὑγιᾶς λέγειν αὐτὸν νομίζειν» [Tractatus B, 2.1–2. L. 5–20].



и суетной славы. Это соединяет; это сочетает; это всех, кто прибегает к тому, творит единомысленными во всех вопросах»<sup>8</sup>.

Диалектический проект Варлаама в современных ему условиях провалился достаточно быстро. Он встретил радикальное неприятие уже на византийской стороне в лице свт. Григория Паламы. Переписка с ним в 1336–1338 гг. показала Варлааму, что по крайней мере византийцы не готовы принять идею его метода и работать с его помощью на воссоединение с Западом.

## Проект авторитарного решения

Ближе к 1339 г. Варлаам констатирует провал попыток унии через богословские переговоры: «Итак, силлогизмами и доказательствами, как показало время, их убедить невозможно. Ведь за это время было много собеседований и обсуждений, и ни одно из них не смогло хоть в чем-то исправить ущерб, нанесенный схизмой» [Ad Synodum, 204; ср.: De Concordia, 185]. Принципиально конструктивный богословский диалог между греками и латинянами возможен, однако фактически его построению препятствует столько обстоятельств, что он каждый раз проваливается [см. также: De Concordia, 197. L. 26 — 198. L. 5]. Поэтому Варлаам предлагает сначала преодолеть эти обстоятельства, а именно принудительным образом вернуться к тому положению вещей, которое было до вставки Filioque в Символ веры и начала схизмы. Проект, который мы опишем ниже, был, скорее всего, чисто умозрительным и никогда не подвергался публичному обсуждению<sup>9</sup>.

По мнению Варлаама, status quo, к которому нужно вернуться, был таков: до вставки Filioque в Символ было три группы людей. Одни считали, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына, другие — что от одного Отца, а третьи воздерживались от суждения по этому вопросу и относили его к области непознаваемого в Боге. Все эти люди жили в мире и исповедовали общий Символ веры, который можно понимать в любом из этих трёх смыслов. Для возврата к этому состоянию и на Западе, и на Востоке должен быть провозглашен указ следующего содержания:

«Поскольку издавна существует сомнение по поводу исхождения Святого Духа: от одного ли Отца Он исходит, или и от Сына, и это сомнение делит Церковь на две части и противопоставляет их друг другу, поскольку одна придерживается одного, а другая — другого мнения, мы постановляем, чтобы впредь не происходило никакого исследования или спора по этому вопросу, но чтобы единогласно исповедовалось как бесспорное, что Дух Святой исходит от Отца, а от одного ли, или и от Сына, чтобы никто не смел утверждать, но чтобы всякий, кто считает, что что-то понял в этом вопросе, держал это при себе, защищая тем самым неизменное учение о Третьем Лице. А кто этого не послушает — анафема» [De Concordia, 188; то же: Ad Synodum, 204–205].

В 1339 г. Варлаам действительно озвучивает этот проект перед папой и курией, хотя в этот момент он характеризует его как менее предпочтительный по сравнению

<sup>8</sup> «Οὐδὲ γὰρ λόγων καὶ συλλογισμῶν καὶ ἀποδείξεων ἀπορία τοσοῦτον ἡμᾶς ὁ ἐχθρὸς διέστηκε χρόνον—ἐλεῖ ἐνεκά γε τούτων, πάσαι ἂν ἠνώθημεν—, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐθέλομεν συνεισφέρειν τοῖς λόγοις ταῦτα ἢ τὸ πλεόν, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν ἐν τοῖς τοιοῦτοις δύναται· εὐνοίαν πρὸς ἀλλήλους· ἀκοήν εὐγνώμονα· ἀληθείας, οὐ νίκης καὶ ματαίας δόξης ἐφεσιν. Ταῦτα συνάλπει· ταῦτα ἐνοῖ· ταῦτα περὶ πάντα ὁμοφωνεῖν ποιεῖ οἷς ἂν παρή» [Tractatus B, 2. 4. L. 67–73].

<sup>9</sup> Так считает К. Джаннелли, издатель двух текстов, в которых проект изложен (De Concordia и Ad Synodum) [Giannelli, 171]. Ж. Даррузес предлагает датировать эти тексты более ранним периодом, около 1334 г., и связывает их с приездом западных легатов в Константинополь, поэтому не исключает, что речь De Concordia была произнесена [Darrouzès, 129–130. Reg. № 2170]. Однако А. Фиригос, на наш взгляд, убедительно опроверг аргументацию Даррузеса и предложил вернуться к версии Джаннелли, но при этом не исключает возможности частного их обсуждения, например, между Варлаамом и императором [Fyrigos, 1982, 41–42].

со своим следующим проектом<sup>10</sup>. Он предлагает папе издать следующее обращение к восточным патриархам и императору:

«Братья! Как вы, так и мы исповедуем в Божестве единую сущность и троичность Лиц, а также единое Начало [в Троице]; ни вы, ни мы не допускаем в Божестве ни тождества Лиц, ни разделения сущности: этого достаточно, чтобы быть нам в унии. Учение о происхождении Святого Духа пусть не будет причиной разделения; пусть об этом рассуждают ученые с вашей и нашей стороны, если захотят того, но это не послужит поводом к разделению; исповедуйте этот член по вашему усмотрению, а мы по своему, но не будем отлучать друг друга из-за этого вопроса. Вы окажите Римской Церкви подобающую честь, какую воздавали ей прежде патриархи во время единения и какая приличествует ей по законам императоров и по правилам святых отцов, больше того мы не требуем от вас. Со своей стороны, мы готовы дать и утвердить за Восточной Церковью, и в частности за Константинопольской, и за империей Византийской все права, присущие ей по древнему обычаю или по законам императоров и правилам святых отцов» [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1339D–1340A; рус. пер.: Успенский, 241 с изм.].

Такой указ, по мнению Варлаама, мог бы разорвать бесконечную паутину («пряжу Пенелопы» [De Concordia, 193 L. 31]) бесплодных, как показало время, рассуждений. Мы позволим себе не согласиться с прот. Иоанном Мейендорфом, который пишет: «Взгляды Варлаама на унию, как мы можем видеть из его проекта и речей перед папой, состояли, главным образом, в том, чтобы игнорировать теологические затруднения» [Meuendorff, 49], а также: «Калабриец в итоге приходит к исповеданию формального номинализма, который хорошо объясняет его догматический релятивизм» [Ibid.]. Из иных мест этих и других работ Варлаама можно сделать вывод, что, даже если его позицию и можно логически разрешить в релятивизм и игнорирование теологических затруднений, то сам он, по крайней мере, не доходил до этих крайностей.

Во-первых, проект авторитарного решения вопроса не предполагал, по Варлааму, окончательного отказа от решения богословской проблемы. Это была лишь временная мера, которая должна была помочь избавиться от давления взаимных анафем, предрассудков и вражды между православными и католиками. После достижения соглашения богословы смогут уже спокойнее рассматривать догматический вопрос и принимать по его поводу решение, не опасаясь быть отлученными от Церкви. Варлаам надеялся, что таким образом латиняне постепенно придут к согласию с учением об исхождении *ex solo Patre*: «ведь препятствием для того, чтобы они [латиняне], пришли к истине, служит не только то, что каждый из них, прежде чем войдет в разум и науки, с юных лет уверен, что [в Символе веры] содержится „и от Сына“, но и то, что честолюбие перед лицом своих и возможное бесчестие из-за согласия с противниками делают охоту за истиной чрезвычайно трудным делом. А тогда (после провозглашения этого указа. — Э.К.) все это устранилось, а сохранилось одно лишь стремление к истине, им будет очень просто найти её. Так что по истечении достаточного времени все окажутся в истинном учении» [Ad Synodum, 206. L. 6–13].

В этот период своего творчества он ещё верит, что истинное учение — это учение об исхождении Святого Духа только от Отца [De Concordia, 192. L. 28]. Эта вера для него не является знанием, поэтому он может рекомендовать: «Спросят тебя, от Отца ли исходит Дух Святой? Отвечай: да. Спросят, от одного ли, или и от Сына? Отвечай: не знаю. Ведь мы знаем не всё о Боге» [De Concordia, 191]. Вопрос об исхождении или неисхождении Духа от Сына оказывается факультативным, недостижимым для нашего познания, а *Filioque* (в этом мы согласны с прот. Иоанном Мейендорфом) — западным теологуменом [Meuendorff, 49]. В рамках этого проекта Варлаам выступает, скорее, как агностик, чем как релятивист, он призывает стороны не отказываться от своего мнения, но, напротив, остаться при нем, не делая из этого повода

<sup>10</sup> «Я не могу сказать с точностью, получится ли таким образом достичь унии, но верю, что Богу это возможно» [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1339D] и в других выражениях [Ibid. Col. 1340B].

к разделению, поскольку точное знание о нем (пока?) недоступно. При этом такой подход возможен только к определенному кругу вопросов, а по другим темам Варлаам ни релятивизма, ни агностицизма не исповедует. Можно сказать, что, имея собственную позицию по вопросу об исхождении Святого Духа, Варлаам признает право других занимать противоположную позицию, поскольку точное знание положения вещей именно в этом вопросе человеку не дано.

Похожим образом Варлаам рассматривает и другой вопрос, разделяющий христиан Востока и Запада: вопрос об использовании квасного хлеба на Литургии. С его точки зрения, этот вопрос относится исключительно к области обряда и символа: греки, используя квасной хлеб, указывают на восприятие Богом Словом всей полноты человечества, включающей как тело, так и душу, в то время как латиняне, используя опресноки, видят в них символ бессеменного зачатия и чистоты Христа. Но поскольку и те, и другие признают обе догматические истины и согласны по принципиальным вопросам христологии, выбор типа хлеба для Литургии определяется лишь традицией, которая, будучи почтенной как на Востоке, так и на Западе, имеет право на существование [De Concordia, 196].

Тем не менее, поскольку Евхаристия — Таинство Единства, предпочтительнее было бы, если бы обе ветви христианства выбрали общий способ её совершения. Он предлагает остановиться на восточной практике служения на квасном хлебе по следующим причинам: квасной хлеб изначально использовался и на Западе, а опресноки никогда не использовались на Востоке, поэтому народу будет легче вернуться к старому, чем перейти на новое; восточное христианство многоязычно, многонационально, администрируется четырьмя патриархами, поэтому принятие какой-то новой практики сопряжено с большими трудностями технического характера, в то время как западное христианство консолидировано, одноязычно и подчиняется единому главе — папе, решения которого будут достаточными для перехода всего Запада на квасной хлеб [De Concordia, 198]. Проект такого законодательного решения Варлаам и предлагает папе [De Concordia. L. 25–34].

### **Проект «Собор после военной помощи»**

Следующий проект Варлаама связан с его секретной дипломатической миссией в Авиньон 1339 г. Проект был изложен перед папой и курией, и на него была получена резолюция, задокументированная, вместе с прочими материалами по этому делу, в актах Римо-Католической Церкви [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1331–1342].

Логика рассуждений Варлаама такова: для заключения унии необходимо, чтобы к согласию с ней пришли как ученые мужи обеих сторон, так и простой народ. При этом для образованных людей необходимо устроить свободную дискуссию, в которой взвешенному анализу будет подвергнут основной пункт разделения: *Filioque*. Для этого из Византии на Запад может быть направлено посольство из 30–40 богословов, которые, встретившись с западными коллегами, обязательно разрешат недоразумения по поводу исхождения Святого Духа, поскольку они будут движимы не мелочными человеческими интересами, а искренним стремлением к истине. После того как будет достигнут консенсус между учеными мужами, для убеждения простого народа необходимо будет собрать Вселенский Собор, удовлетворяющий всем требованиям к таковому. На нем обязательно должны присутствовать посланцы всех патриархатов, и он должен пройти в мирной, не связанной внешним давлением обстановке. Лионский собор 1274 г. не удовлетворял этим требованиям и оказался вследствие этого неэффективным. Если же будет организован собор согласно всем условиям, важным для византийцев, а между богословами к тому времени уже будет достигнуто согласие, то народ примет его, и такой собор обязательно приведет к примирению Церквей [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1333 A–1334 A].

При этом необходимо, чтобы папа, со своей стороны, благословил западные светские власти на военную поддержку Византийской империи против турок. Варлаам

излагает причины, по которым папа должен поддержать французско-византийскую коалицию. В частности, увидев столь значительную помощь папы, византийцы будут благосклоннее смотреть на проект унии, к которому они питают понятное нерасположение после того урона, который был нанесен Византийской империи войсками крестоносцев в XIII в. С другой стороны, до наступления мира невозможно проведение Вселенского Собора с участием всех патриархов [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1335 A–D].

Однако папа и коллегия кардиналов отклонили предложение Варлаама на том основании, что учение об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына утверждено на многочисленных соборах и для Римского престола было бы унижительным вступать в прения на равных со схизматиками, отвергающими это учение. Все, на что может пойти курия, сводится к тому, чтобы принять делегацию восточных богословов, но не с целью обсуждения вероучения, но для их научения и просвещения («non per modum disputationis vel concertationis, sed instructionis» [Pro Unione, PG V. 151. Col. 1338 B]). Византийцам предлагается присоединиться к Католической Церкви безо всяких условий, после чего им будет оказана необходимая военная или другого рода помощь. Переговоры оканчиваются безрезультатно.

Обратим здесь внимание на то, что, хотя задачей Варлаама в этой миссии было заключение унии и получение военной помощи от Запада, он не идет ни на какие вероучительные компромиссы. Он требует внимательного рассмотрения вопроса сначала группой богословов, а затем и на Вселенском Соборе.

Мы согласны с анализом этих текстов, предложенным Ф. И. Успенским: «...напрасно было бы подозревать Варлаама в излишней преданности латинству. В Авиньоне он был искренним и преданным слугой императора и защищал до последней крайности интересы Греческой империи» [Успенский, 243].

## Причины провала всех попыток

В краткосрочной перспективе жизни Варлаама все его проекты не принесли плода в деле воссоединения Церквей: его вежливая диалектика не была воспринята ни единомышленниками, ни оппонентами; проект авторитарного решения был написан, по существу, «в стол», а та его часть, что была высказана перед папой, не получила с его стороны поддержки; равным образом провалилась и попытка Варлаама убедить папу оказать военную помощь Византии и организовать после этого Вселенский Собор.

Нам представляется, что эта неудача была обусловлена тремя причинами: во-первых, это непоследовательность Варлаама в следовании собственной методологии; во-вторых, это несоответствие этой методологии духу времени; и, в-третьих, это чрезмерный оптимизм Варлаама, который доводил его проекты до потери связи с реальностью.

«Вежливость», к которой Варлаам призывал и которой пытался следовать сам, была небезукоризненна в его исполнении. Достаточно часто она переходит в иронию или даже сарказм.<sup>11</sup> В первой редакции трактата «Против латинян» Варлаам не скупится на агрессивные ремарки в адрес Фомы Аквинского.<sup>12</sup> И вообще эта первая редакция по своему тону гораздо жестче последующих. А. Фиригос считает, что в провале «вежливого диалога» виноваты все участники спора, включая Варлаама [Fyrigos, 1982, 30–32]. Диалектика Варлаама, как показала Т. Колбаба на примере его речей против папского примата, также не была до конца последовательной: заявляя, что он будет строить диалог исключительно на положениях, разделяемых его оппонентами,

<sup>11</sup> Пример сарказма см. в сноске 1. Иронических оборотов можно найти множество. См., напр., в церковнославянском переводе не сохранившейся первоначальной редакции текста: «На Латине» [Kakridis, Taseva, 311. С. 15.]

<sup>12</sup> Напр., «На Латине». С. 335. С. 8–11: «Но мы верим, что, кто бы ни сказал это первым, Фома ли, или кто другой, он только предоставил свой язык, а изрек это в действительности диавол» [Kakridis, Taseva, 335. С. 8–11; Там же, 353].

в действительности Варлаам привлекает в качестве посылок и такие утверждения, с которыми латиняне не могли согласиться [Barlaam, 1995, 55–56].

Диалог, выстроенный на диалектических принципах в духе благожелательности, не соответствовал интенциям сторон в середине XIV в. И греки, и латиняне были готовы только к монологу с распределением ролей по типу «учитель-ученик», а не к диалогу на равных. Моделью диалога того времени были те диалоги Платона, чья форма «в конечном счете была не чем иным, как его внутренним разговором с самим собой» и в которых «собеседник часто только повод для того, чтобы разобраться в самом себе» [Лосев, Тахо-Годи, 90; Barlaam, 1995, 58]. Это подтверждает и резолюция папы на проект Варлаама, когда в ответ на развернутое обоснование необходимости проведения многоступенчатых переговоров папа отвечает, что готов принять греческую делегацию, но только на правах учащихся. И сам Варлаам не всегда может преодолеть эту традицию диалога с самим собой.

Проекты Варлаама были изначально утопичны. С самого начала и по крайней мере до 1339 г. он верил в то, что интеллектуалы обеих сторон, озабоченные поиском истины, смогут прийти к консенсусу по вопросу о Filioque. Варлаам, сам причастный и к восточной, и к западной традиции, осознавал, что культурный и исторический багаж являются препятствием для подобного рода диалога, но не придавал этому факту должного значения. Ни Запад, ни Восток не смотрели на Filioque как на теологумен, и поэтому все предложенные Калабрийцем проекты были обречены на провал. А. Фиригос замечает, что «проект, который Варлаам, с его точки зрения, подготовил в малейших подробностях, напротив, с первых строк выдает свою неадекватность реальности», а решение, предложенное им, называет «парадоксальным» [Fyrigos, 1982, 40–41]. Оптимизм Варлаама, как нам кажется, потерпел крах на соборе 1341 г., которого он сам усиленно добивался. До собора он еще считал, что догматические вопросы можно решать через обсуждение. Но консервативная позиция патриарха Иоанна Калеки, который наложил вето на обсуждение догматических вопросов и ограничился дисциплинарным подходом к проблеме [Das Register, 214–220. Reg. № 132. L.52–104], окончательно разрушила его надежду на возможность богословского диалога и одновременно подорвала его доверие к Византийской Церкви. После перехода в католичество Варлаам не предлагает новых проектов унии, а ограничивается пастырской деятельностью в своей епархии и перепиской с близкими друзьями.

Как исторический персонаж Варлаам должен быть охарактеризован прежде всего как сторонник и богослов унии. Именно стремление к воссоединению Церквей (а вернее, Церкви) определяло почти все его действия, и через это следует давать им историческую оценку. Его проекты были оригинальны, необычны для своего времени, он проводил их на высшем церковном уровне с упорством, которое могло бы увенчаться успехом, если бы не их неадекватность исторической ситуации и не неаккуратность в исполнении. Тем не менее, «вежливый» проект Варлаама приобретает актуальность в наше время.

## Источники и литература

1. Лосев, Тахо-Годи (1993) — *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель. М., 1993.
2. Успенский (2001) — *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. Переизд.: М. 2001. С. 1–316.
3. Barlaam (1954) — *Barlaam Calabro.* Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G. Palermo, 1954.
4. Barlaam (1998) — *Barlaam Calabro.* Opere contro i Latini. / Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. Città del Vaticano, 1998.
5. Barlaam (1995) — *Barlaam the Calabrian.* Three Treatises on Papal Primacy / Introd., ed., transl. by Kolbaba T. // *Revue des Études byzantines.* 1995. № 53. P. 41–115.

6. Darrouzès (1979) — *Darrouzès J.* Les Actes des Patriarches VI: les Regestes de 1377 à 1410. Paris, 1979.
7. Demetracopoulos (2003) — *Demetracopoulos J. A.* Further Evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's Contra Latinos // *Byzantinische Zeitschrift.* 96 (1):83–122 (2003).
8. Fyrigos (2005) — *Fyrigos A.* Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam). Roma, 2005.
9. Fyrigos (1982) — *Fyrigos A.* Nota per la datazione delle orazioni “Ad Synodum e De concordia” di Barlaam Calabro // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata.* 1982. № 36. P. 23–42.
10. Gianelli (1946) — *Gianelli C.* Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese // *Miscellanea Giovanni Mercati.* Città del Vaticano, 1946. 3. P. 157–208.
11. Jugie (1940) — *Jugie M.* Barlaam est-t-il né catholique? // *Échos d'Orient,* 1940. № 39. P. 100–125.
12. Kakridis, Taseva (2014) — *Kakridis Y., Taseva L.* Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Freiburg i. Br., 2014 // *Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes.* Vol. 63.
13. Meyendorff (1955) — *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beaudouin. Chevetogne 1955. № 2. P. 47–64.
14. Das Register (1995) — *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel.* 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / Hrsg. v. *Cupane C., Hunger H., Kislinger E., Kresten O.* Wien, 1995.
15. Quaranta (2001) — *Quaranta F.* Barlaam di Seminara. Un opuscolo sul primato del papa (introduzione e traduzione) // *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero / A cura di A. Fyrigos.* Roma, 2001. P. 91–109.
16. Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου (2006) — *Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου Α.* Ο αντιλατίνος Βαρλαάμ Καλαβρός. Οι πρὸς Λατίνους λόγοι του περὶ του Αγίου Πνεύματος και η σχετική διένεξη του με τον αγίο Γρηγόριο Παλαμά // *Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής.* Αθήναι, 2006.

### ***Elga Kanayeva. Barlaam of Calabria and His Theology in Defense of Uniatism.***

The article examines the personality of Barlaam of Calabria (14<sup>th</sup> century) through the prism of his activity in favor of the unification of the churches. The author shows how this activity fits into the historical context and the ecclesiological attitudes of Barlaam. The author describes the three projects that Barlaam proposed throughout his life and their evolution. The project of “polite dialogue” and dialectics was supposed to solve the problem of the mutual misunderstanding of the parties. The project of the “authoritarian solution” was to remove the pressure of mutual anathemas and lead to a more constructive dialogue. The project of a “council after military assistance” was supposed to solve immediately the political and theological problems of Christians. All these projects ultimately failed due to their failure to keep in mind the historical situation and their inconsistent implementation. Nevertheless, the originality of Barlaam's ideas and his tirelessness in their embodiment defines him as a sincere and gifted fighter for church unity. The conclusion is drawn that this struggle was the main content of his political and theological thought.

**Keywords:** Barlaam of Calabria, unification of the churches, interconfessional dialogue, Ecumenism, 14th century, dialectics, Filioque, procession of the Holy Spirit, azymes, ecclesiology, church policy, church history.

*Elga Yur'yevna Kanaevya* — A graduate of the Post-graduate Program at St. Tikhon's Orthodox Theological University, Executive Editor, St. Tikhon's Orthodox Theological Institute (Moscow) (mvereskov@list.ru).

## References

- Losev, Takho-Godi (1993) — Losev A. F., Taho-Godi A. A. *Platon. Aristotel.* [Plato. Aristotle]. Moscow, 1993. (In Russian).
- Uspenskiy (2001) — Успенский Ф. И. Ocherki po istorii vizantijskoj obrazovannosti [Essays on the History of Byzantine Education]. Saint-Petersburg, 1892. Repr.: M., 2001, pp. 1–316. (In Russian).
- Barlaam (1954) — Barlaam Calabro. *Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste.* (Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G.). Palermo, 1954.
- Barlaam (1998) — Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini* (Introd., testo, trad. e note a cura di A. Fyrigos). Città del Vaticano, 1998.
- Barlaam (1995) — Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy (Introd., ed., transl. by T. Kolbaba ). In: *Revue des Études byzantines*, 1995, no. 53, pp. 41–115.
- Darrouzès (1979) — Darrouzès J. *Les Actes des Patriarches VI: les Regestes de 1377 à 1410.* Paris, 1979.
- Demetropoulos (2003) — Demetropoulos J. A. Further Evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's *Contra Latinos*. In: *Byzantinische Zeitschrift*, 96 (1):83–122, 2003.
- Fyrigos (2005) — Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica* (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam). Roma, 2005.
- Fyrigos (1982) — Fyrigos A. Nota per la datazione delle orazioni “Ad Synodum e De concordia” di Barlaam Calabro. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 1982, no. 36, pp. 23–42.
- Gianelli (1946) — Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese. In: *Miscellanea Giovanni Mercati*. Città del Vaticano, 1946, 3, pp. 157–208.
- Jugie (1940) — Jugie M. Barlaam est-t-il né catholique? In: *Échos d'Orient*, 1940, 39, pp. 100–125.
- Kakridis, Taseva (2014) — Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Freiburg i. Br., 2014. In: *Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes*. Vol. 63.
- Meyendorff (1955) — Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais. In: *1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beaudouin*. Chevetogne 1955, no. 2, pp. 47–64.
- Das Register (1995) — *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350. (Hrsg. v. Cupane C., Hunger H., Kislinger E., Kresten O). Wien, 1995.
- Quaranta (2001) — Quaranta F. Barlaam di Seminara. Un opuscolo sul primato del papa (introduzione e traduzione). In: *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero.* (A cura di A. Fyrigos). Roma, 2001. pp. 91–109.
- Spourlakou-Eutychiadou (2006) — Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου Α. Ο αντιλατίνος Βαρλαάμ Καλαβρός. Οι πρὸς Λατίνους λόγοι του περὶ του Αγίου Πνεύματος και η σχετική διένεξη του με τον αγίο Γρηγόριο Παλαμά. in *Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής*. Αθήναι, 2006.

*Н. О. Харламова*

## ПСАЛОМ ПРОТИВ ПАРТИИ ДОНАТА — ОПЫТ ПОЭТИКИ НОВОГО СТИЛЯ

Публикация посвящена малоизвестному в нашей стране произведению блаженного Августина, так называемому Псалму против партии Доната. Это единственное поэтическое произведение великого Гиппонского епископа, в котором он выступает как пастырь, просветитель и пропагандист. Поводом к написанию псалма стала разгоревшаяся еще в начале IV в. среди духовенства смута в африканских провинциях Римской империи, продолжавшаяся вплоть до времени блж. Августина. Раскол между сторонниками Доната и православными дошел до того, что нумидийское священство полностью отделилось от Вселенской Церкви. В центре внимания автора творения стоят как морально-этические проблемы, так и серьезные богословские расхождения, в частности вопрос о перекрещивании христиан. Блж. Августин выбирает такой нетрадиционный для него жанр проповеди, как песня, в ответ на пропагандистские куплеты донатистов, с помощью которых они с успехом вербовали новых сторонников. Стилистика «Псалма» и новаторские приемы в области поэтики породили в западной научной литературе немало споров, с кругом проблем которых знакомит читателя данная публикация, включающая статью, перевод и комментарий.

**Ключевые слова:** блж. Августин, Донат, Цецилиан, Константин Великий, история древней Церкви, христианство в Африке, Карфагенская кафедра, ересь донатистов, «Псалом против донатистов», поэтика поздней античности.

«Псалом против донатистов» можно расценивать как соборную песню Церкви. Именно так замыслил ее блаженный Августин. Нетрудно заметить, читая это поэтическое произведение великого Гиппонского епископа, что оно проникнуто страстным пафосом единства христиан и братской любви между единоверцами. Это делает поэтическое послание блж. Августина актуальным на все времена. Расхождение во мнениях среди священства или мирян — вполне закономерное явление: сколько людей, столько и мнений. Такова диалектика любого социума. И часто, как мы знаем, споры и разногласия служили к развитию богословской мысли. Но это пока споры и разногласия находятся в рамках правоверия, когда они не затрагивают основные догматы и когда к ним не примешиваются человеческие амбиции и страсти, но во главе угла лежит истина.

Чем была так специфична схизма донатистов? Казалось бы, донатистами руководили самые благие намерения. Вопрос шел о преданности христиан своей вере во время испытаний. Сам Господь в притче о сеятеле предостерегает тех, кто во время гонений становится отступником, что они «не дадут плода»<sup>1</sup>.

Конкретно речь шла о книгах Священного Писания, которые будто бы некоторые священники по требованию императоров-гонителей выдали для сожжения. Таких священников стали называть *traditores*, то есть предателями.

К их числу донатисты причисляли епископа Карфагенского Мензурия, который, кажется, действительно выдавал для сожжения книги, но не Священного Писания, а сочинения еретиков. Распря вспыхнула с новой силой, когда в Карфагене в 311 г., после смерти Мензурия, был рукоположен в епископы Цецилиан, при этом

*Наталья Олеговна Харламова* — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии, член Союза писателей России, переводчик (n.kharlamova@list.ru).

<sup>1</sup> Мф 13:21, Мк 4:16–17, Лк 8:13.



возглавлял хиротонию епископ Аптонгский Феликс, которого тоже обвиняли в выдаче книг. В дело вмешались иерархи из соседней Нумидии, которые с редким единодушием (в этом принимали участие 70 епископов) поддержали партию сторонников Доната. Таким образом, постепенно вся Африка втягивалась в эту смуту. Дошло до суда, в котором по желанию донатистов третьей стороной выступали галльские епископы, не затронутые гонениями, следовательно, по мнению схизматиков, имевшие возможность рассудить спор беспристрастно. Решение, однако, было не в пользу донатистов. Тогда последние потребовали суда императора Константина Великого, который решил спор опять не в их пользу.

Обращение донатистов к императору кажется тем более невероятным, что они апеллировали к светской власти, которая еще совсем недавно воспринималась только как сила, враждебная христианам. К тому же, хотя император и благоволил к Христовой вере, и после чудесной победы над Максенцием всем сердцем к ней обратился, но все же в силу ряда причин он воздерживался от Крещения. Конечно, прибегать в вопросах сугубо богословских к авторитету императора было совершенно необычным для внутрицерковных дел, и в дальнейшем это стало основанием для постоянного вмешательства светской власти в церковные дела<sup>2</sup>. После буйств, учиненных схизматиками, император, который долго проявлял к ним терпение<sup>3</sup>, прислал для замирения враждующих легата Макария. Как обычно и бывало в случаях неповиновения в римских провинциях, Макарий, применив жестокие меры, пытался подавить смуту, что привело к обратному результату — она разгорелась с новой силой. Так что донатисты окончательно отделились от Вселенской Церкви, а к 330 г. в Нумидии и Мавритании насчитывалось уже 270 епископов-схизматиков.

Ко времени написания «Псалма» блж. Августину было более 40 лет<sup>4</sup>, и с момента событий, о которых он повествует, прошло около восьмидесяти лет, то есть современников событий уже не осталось, более того, эти «дела давно минувших дней» совсем потеряли свою актуальность. Сменилось несколько императоров, ушло два-три поколения, случилось множество самых разных событий. Гонения императоров-язычников отошли в область далеких преданий. Что же подпитывало эту схизму? Почему она не ушла вместе с теми, кто ее породил? Это тот вопрос, на который старается дать ответ блж. Августин. Одна из таких причин — это невежество народа и чрезмерное его доверие своим иерархам. Большинство необразованных мирян, да и многие из священства не очень понимали уже суть вопроса, о чем блж. Августин в «Псалме» говорит:

Кто не ведает Писаний, их обычно окружают.

Ибо слышали: «Предатель», и не знают то, что было,

Если скажешь: «Докажите!», то ответить не умеют. (38–40)

Другая причина — амбиции тех, кто ввел в заблуждение простых неискушенных людей. Он сравнивает этих амбициозных людей с волками в овечьей шкуре:

Пагубное волчье сердце шкурою покрыв овечьей<sup>5</sup>.

Мех овечий — вид святоши, но раздоры — в сердце волчьем. (36–37)

<sup>2</sup> Прот. Александр Шмеман: «Дело, казалось, было решено в согласии со всеми церковными правилами, как того хотели и сами донатисты. Но эти последние снова обратились к императору. И тут сделал Константин тот непоправимый шаг, с которого начинается многовековое трагическое недоразумение между теократической империей и Церковью. Вместо того, чтобы попросту сослаться на независящее от него церковное решение, некрещеный император исполнил просьбу донатистов и приказал начать новое расследование. Так был нанесен удар независимости Церкви и замутнено сознание ее иноприродности по отношению к государству» (Исторический путь православия // Портал «Азбука.ру». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/istoricheskij-put-pravoslavija/3\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/istoricheskij-put-pravoslavija/3_1) (дата обращения: 29.08.2017)).

<sup>3</sup> Донатисты разрушили церковь, построенную на средства императора. Св. Константин пролил эту дикую выходку и даже отстроил церковь заново за счет фиска.

<sup>4</sup> «Псалом» был написан блж. Августином в 393 г.

<sup>5</sup> Мф 7:15.

Блж. Августин открыто заявляет, что предводители смуты предали свои души дьяволу (24). Он объясняет упорство схизматиков тем, что они сами виновны в том, в чем хотят обвинить других:

Говорят: «Своим мы верим», я же *тех* зову лжецами.  
Мы же верим в то, что *наши* говорят: «Вы предавали». (42)

Блж. Августин неоднократно возвращается к теме предательства Книг Писания самими раскольниками. В начале «Псалма» он об этом говорит так:

Сами Книги выдавали и винить в том нас дерзают,  
Чтобы худшим злодеяньем прежние затмить злодейства. (26–27)  
Затем ниже он поясняет более подробно:  
Но охотно обвиняли в том, что сами сотворили,  
Так как слух уже разнесся о предательстве том книжном,  
Те, которые предали, затаились в этой смуте.  
Потому других шельмуют, чтоб себя отмыть получше. (65–68)

Однако блж. Августин старается привлечь на свою сторону также тех иерархов, которые оказались вовлеченными в смуту, введенные в заблуждение злоумышленными раскольниками:

Из-за этих остальные их вожди в ошибку впали,  
Ибо думали: позорно сотоварищам не верить. (69–70)

Если вначале раскол лежал более в плоскости морально-нравственных и церковно-государственных отношений, то по мере развития смуты на первое место выдвинулся серьезный догматический вопрос, а именно о благодати священства. Донатисты утверждали, что оступившийся священник теряет благодать, полученную им при рукоположении, а вместе с тем и таинства, которые он совершает, не имеют больше силы. Вследствие таких воззрений среди сторонников Доната возникла практика перекрещивать христиан, принявших Крещение от священников-традиторов. Таким образом, донатисты предъявляли к священству требование обязательной личной святости, без которой Святые Таинства Церкви будто бы недействительны. Всестороннему рассмотрению, разъяснению и развенчанию этих еретических идей посвящена значительная часть «Псалма».

## Структура и содержание

Теперь рассмотрим структуру и основные идеи этого произведения. «Псалом» состоит из краткого вступления, двадцати строф, в каждой из которых по 12 стихов, псалмодия, или рефрена, предваряющего каждую строфу, и заключения.

Псалом называется *abcdarium*, потому что первый стих после стиха-рефрена в каждой строфе начинается с буквы, в алфавитном порядке, от А до V (буквы V и U, I и J тогда еще не имели различия). Последние буквы латинского алфавита — X, Y, Z — отсутствуют в этом *abcdarium* блж. Августина, поскольку X и Z встречаются в начале слова только в словах греческого происхождения, Y — никогда в начале слова не стоит. Последние заключительные 30 стихов, не имеющие порядка *abcdarium*'а, представляют собой монолог от имени Церкви.

Структура «Псалма» основательно изучалась в западной историографии. Так, Даниель Нодес полагает, что поэма составлена по типу судебной речи и имеет, согласно законам красноречия, классическое разделение на пять частей: вступление, изложение, опровержение, утверждение, заключение<sup>6</sup>. По его мнению, вступлением

<sup>6</sup> *Nodes D. J. The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati // Vigiliae Christianae. 2009. Vol. 63. № 4. P. 390.*

в рамках этой схемы являются не только 5 начальных строчек «Псалма», но также строфы от А до С, где приводятся две метафоры: одна — образ Церкви как одежды, разрываемой схизматиками, и другая — Церковь как сеть для ловли рыбы<sup>7</sup>. Вступление завершается утверждением, которое будет повторяться неоднократно: дело уже было решено, почему же вы все еще упорствуете?

Далее следует вторая часть — изложение (*narratio*), где представляются обстоятельства дела (D–I), а именно бунт против назначения на карфагенскую кафедру Цецилиана. Далее в строфе Н рассказывается о соборе в Риме и вовлечении по просьбе Доната в церковный спор императора. Блж. Августину особенно важно показать, кто был инициатором обращения к светской власти, ибо это то, в чем обвиняли правоверных донатисты, имея в виду действия Макария, — вмешательство светской власти в дела Церкви. Слоган донатистов: «Что императору делать в Церкви?»<sup>8</sup>.

В строфах K–N содержится опровержение (*refutatio*). Здесь приводится гипотетическая ситуация: если бы ваши епископы имели между собой разногласия и суд сторонних судей решил спор в пользу одной из враждующих партий, разве вы остались бы в общении с теми, кто не согласился с решением? Так почему же вы делаете то же сейчас? Блж. Августин признает, что были «перегибы», когда Макарий умирал раскольников, что и в их среде не все идеальны: «и у нас солома в поле», но вы только это замечаете (146), а своих ошибок не хотите признавать, считая себя святыми (22), замечает он. Далее он рассказывает о чудовищных эксцессах, а именно о злодеяниях циркумцеллионов — странствующих монахов, жестоко терроризировавших сельские общины в Нумидии и нападавших на знатных людей. Основываясь на словах Евангелия «Спрячь меч твой»<sup>9</sup>, они избегали железного оружия и орудовали палками и дубинами (157)<sup>10</sup>.

Со следующей строфы, по мнению Даниеля Нодеса, начинается утверждение (*confirmatio*). Здесь рассматриваются богословские вопросы, связанные со смутой донатистов (O–V). Мы видим две основные темы. Первая, ключевая — это вопрос о перекрещивании, важнейший вопрос, который должен быть рассмотрен всесторонне. Аргументация блж. Августина такова: если воистину крестят только святые, то придется перекрещивать всех, над кем совершил таинство небезупречный священник (216–224). Второй вопрос — это важность единства Вселенской Церкви: оказавшиеся вне ее погибают. Блж. Августин приводит евангельский образ лозы<sup>11</sup>, сравнивая донатистов, отколовшихся от Вселенской Церкви, с отпавшей веткой, которая уже не может приносить плода, и призывая вновь привиться к корню жизни (229–237).

В заключительной части (*peroratio*) блж. Августин использует литературный прием прозопопея<sup>12</sup> и приводит монолог от имени Матери-Церкви с эмоциональным призывом к единству.

Если бы блж. Августин хотел написать полемическое сочинение, то это классическое деление на части по законам классической риторики было бы уместно. Но тогда зачем блж. Августину понадобилось называть свое сочинение «псалмом» — «песней»? А значит, не все так однозначно. Да и такого четкого членения, которое увидел Даниель Нодес, на наш взгляд, здесь нет. Скорее мы видим постепенный переход от простого к сложному. Вначале блж. Августин старается подготовить своих неискушенных малообразованных слушателей к восприятию богословских рассуждений. Поэтому он начинает с внешних событий и дает яркую характеристику нравственного облика вождей этой смуты, включая эксцессы наиболее радикальной части схизматиков — циркумцеллионов, разбирая несостоятельность их аргументации и акцентируя

<sup>7</sup> Мф 13:47–50.

<sup>8</sup> *Nodes D. J. The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati... P. 400.*

<sup>9</sup> Мф 26:52, Ин 18:11.

<sup>10</sup> *Frend W. H. C. Circumcellions and Monks // The Journal of Theological Studies. 1969. Vol. 20. № 2. P. 542–549.*

<sup>11</sup> Ин 15:4.

<sup>12</sup> *προσωποποια* (лат. *personificatio*) — прозопопея, олицетворение.

на упорстве в заблуждениях. Вторая часть — богословская, в которой он показывает всю нелепость и опасность идеи о перекрещивании христиан. Крещение как таинство Божие и как дар Божий не может зависеть от нравственного облика священника и его заблуждений.

Блж. Августин возвращается к той или иной теме или образу неоднократно — это риторический прием, хорошо известный ораторам. Скорее можно представить внутреннюю структуру «Псалма» в виде конической спирали — на каждом новом витке повторяется прежняя мысль, но каждый раз более пространно и углубленно.

### Стилистика «Псалма». Новаторство блж. Августина

В языческой литературе этого периода становится популярным жанр дидактической поэмы — о медицине, географии, метрике и т. п.<sup>13</sup>

Развивающаяся христианская литература старается приспособить поэтическую форму для просветительских целей и проповеди. Это и поэтические переложения евангельского текста<sup>14</sup>, и дидактические поэмы против еретиков и язычников Пруденция и др. Как правило, подобные авторы пользовались гекзаметром, который весьма подходит к жанру дидактической поэзии. Возможно, блж. Августин ориентируется в своем творении на переложение на латинский язык 118 *abedarium* псалма, называемого «золотой азбукой», откуда и название его собственного произведения, и идея использования алфавита.

Как мы говорили, адресаты этого сочинения — необразованные, впадшие в заблуждение люди. Этим и объясняются стилистические особенности «Псалма», породившие немало споров в научной среде. На первый взгляд, форма песнопения выглядит простой и безыскусной. Предположительно, «Псалом» написан трохеическим тетраметром, или восьмистопным хореем с предпоследним ударным слогом. Этот размер характерен для народного сатирического стиха. В греческом языке им пользовался комедиограф Менандр наряду с ямбическим триметром.

Надо сказать, что образованные писатели этого времени, как языческие, так и христианские, уделяли большое внимание поэтической форме, строго следуя законам античной метрики, хотя для своего времени она была довольно архаична и совершенно оторвана от живого языка. Так, Пруденций никогда не выходил за рамки квантативного стиха. Блж. Августин то ли не владел искусством метрической версификации, то ли не придавал значения соблюдению строгой формы. Поскольку мы не располагаем другими поэтическими творениями блж. Августина, ответить на этот вопрос невозможно. Бесспорно одно: целью Гиппонского епископа было не упражнение в поэтической форме, а создание произведения, доступного пониманию необразованной толпы. Как и сам он объясняет в *Retractiones*: *Volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire, et eorum quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae...* («Желая представить дело донатистов понятным для самого простого народа и совершенно необразованных и несведущих и, насколько возможно, закрепить в их памяти...»)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> «Кв. Серен пишет медицинский эпос, собрание рецептов в гекзаметрах. Руфий Фест Авиен сочиняет в стихах *Descriptio orbis terrae*, произведение *De ora maritima*. Необычна дидактическая поэзия Теренциана Мавра (II–III в.): он создает в виртуозных стихах различных размеров поэму о метрике, которая состоит из трех частей: *De litteris* (85–278), *De syllabis* (279–1299) и *De metris* (1300–2981)» (*фон Альбрехт М. История римской литературы / перевод А. И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. М. Шичалина, 2003 // Сайт об античной литературе, античной истории и людях античности «Симпосий». URL: <http://simposium.ru/ru/node/13728> (дата обращения 29.08.2017)*).

<sup>14</sup> Поэма Мария Викторина (*Marius Victorinus. De Jesu Christo, Deo et Homine*), состоящая из 137 гекзаметров; эпос Веттия Аквиллина Ювенка (*C. Vettius Aquilinus Juvencus. Evangeliorum libri quattuor*) — Евангелие в четырех книгах, каждая из которых содержит 800 стихов, и др.

<sup>15</sup> *Augustinus. Retractiones. 1. 20. Psalmus contra partem Donati.*

Ритмическая схема стиха долго не поддавалась определению. Так, строка: *Quando me premebant gentes, multa tuli cum dolore* (274), может служить примером тонического, то есть основанного на ударных и безударных слогах, стиха.

А строка: *Vōs vēro nūllus coēgit sic contra mē rebellāre* (276) имеет сходство с античным принципом стихосложения, но только в смещении динамического ударения, которое в стихах ставят не так, как в прозаической речи — оно может оказываться на последнем слоге, что в прозе исключено. Здесь в первой стопе — нарушение трехморности метрического трохея. В силлабо-метрической системе трохей был трехморным размером, поскольку первый слог (арсис) был долгим (равным двум кратким), а за ним следовал краткий слог (тесис). В тоническом стихосложении хорей или трохей — это двухсложный размер с ударным первым слогом.

Схема трохеического тетраметра такова:

\_U\_U\_U\_U || \_U\_U\_U\_X

У блж. Августина в приведенном стихе схема следующая:

\_ \_| U\_|UU|U||U|U| UU| \_U

Мы видим, что в первой стопе трехморный трохей заменен четырехморным спондеем \_\_, следующая стопа — ямбическая U\_, затем пиррихий UU, затем трохей \_U; после цезуры: трохей \_U, ямб U\_, пиррихий UU, и замыкает стопу трохей \_U.

То, что квантативный принцип уже не соблюдается, видно также, например, из стиха: *Dicītis mēcum vōs esse, sed fālsūm vidētis esse.*

Схема:

\_U| U\_| U\_| UU|| UU| U\_|\_U| UU

Эта строка состоит из пиррихийев, ямбов и двух трохеев.

Её можно прочитать и так:

\_UU| \_U|\_ UU|| UU U\_|\_U UU

как состоящую из дактилей, трохея и двух типов четырехсложного пеона. Таких примеров можно привести множество<sup>16</sup>.

В «Псалме» встречаются отдельные стихи, полностью укладывающиеся в тонический размер:

*Custos noster, Deus magne, tu nos potes liberare  
A pseudoprophetis istis, qui nos quaerunt devorare.* (34–35)

Во вступлении в основном преобладает тонический стих, хотя и со многими отступлениями:

*Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate.  
Foeda est res causam audire et personas accipere.  
Omnes iniusti non possunt regnum Dei possidere.  
Vestem alienam conscindas nemo potest tolerare:  
quanto magis pacem Christi qui conscindit dignus est morte.  
Et quis est ista qui fecit quaeramus hoc sine errore.*

Из античных приемов стихосложения продолжается частое использование елизии, синкопы и синезиса. Чтобы сохранить структуру из восьми слогов, в половине строки рефрена *gaudetis* должен произноситься в два слога: *gaudet's*. *Omnes* — правильное слово, а не *vos*, как у некоторых издателей<sup>17</sup>. Далее, во вступлении мы видим елизию

<sup>16</sup> *Hunink V. Singing together in Church: Augustine's Psalm against the Donatists / MNS. Vol. 332 // Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. 2011. Vol. 8. P. 394: «Совершенно очевидно, что эта поэма написана не квантативным метром. Невозможно прочесть эти стихи в зависимости от долготы и краткости слога».*

<sup>17</sup> *Leiden Vossianus, Lambot.*

между *causam* и *audire*, зияние между *audire* и *et*, элизию между *Vestem* и *alienam* или произнесение *alienam* в три слога; *dignus est* — произносится как *dignu'st*, между *sine* и *et* — элизия<sup>18</sup>.

Некоторые стихи могут быть прочитаны как дактилический гекзаметр<sup>19</sup>. Но очевидно, что квантативная метрика уже не имела для автора большого значения. Для него важно количество слогов в стопе, а не долгота слога, а это уже принцип тонического стихосложения. Итак, это уже не метрическая поэзия, но еще и не тоническая<sup>20</sup>. Тонический ритм поэтому выглядит довольно механическим. Но, проигрывая в художественности, он выигрывает в энергичности и звучности. Все это еще раз показывает, что стихи не были рассчитаны на рафинированную верхушку интеллектуалов, прекрасно разбиравшихся в тонкостях античной метрики, а предназначались для самых неискушенных слушателей. Сам блж. Августин писал позднее о своем творении, что он не желал написать его ни в одном из традиционных поэтических жанров, повинуюсь метрическому закону (*necessitas metrica*), принуждающему к выбору слов, непонятных для необразованных слушателей: *Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret*<sup>21</sup>. То есть блж. Августин осознанно не связывает себя законами метрического стихосложения и отказывается от древних поэтических жанров, связанных с этими законами, однако свое произведение он называет «псалмом» («песней»). Как мы показали выше, он скорее экспериментирует, следуя, по-видимому, современной ему народной песенной традиции. По крайней мере, к VII в. на Западе (в отличие от Византии) уже утвердился наряду с древней метрической поэзией новый тип поэзии — силлабический: *carmen rithmicum*<sup>22</sup>. Средневековая латинская гимническая поэзия XII–XIII вв. уже полностью утратила связь с метрической системой, но она обрела рифму, как, например, в *Dies irae*:

Dies irae, dies illa  
solvat saeculum in favilla  
teste David cum Sibylla

Четырехстопный тонический хорей усиливает тройная рифма в каждой строфе, состоящей из трех стихов.

По справедливому замечанию голландского исследователя Винсента Хуненка, ключ к разгадке ритмической структуры «Псалма» состоит в том, что он предназначался для исполнения<sup>23</sup>. По предположению исследователя, один или максимум двое певчих пели строфы (могло быть также и два хора), а слушатели отвечали им,

<sup>18</sup> *Nodes D. J. The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati...* P. 395.

<sup>19</sup> См.: *Pighi, I. B. De versu psalmi Augustiniani // Melanges offerts a mademoiselle Christine Mohrmann. Utrecht; Anvers, 1963. P. 262–269.* Пиги предположил, что «Псалом» написан гекзаметром; он проверил метрическую схему стиха и нашел нарушения строгого античного метрического размера: все нормальные просодические принципы были опущены, создавая видимость просодии (р. 267). По его мнению, здесь налицо новый эпический размер, который мало напоминает древний. В дальнейшем эту теорию никто не поддержал.

<sup>20</sup> По этому же принципу были составлены песнопения св. Романа Песнопевца: «Стихи или проза? — применительно к гимнам Романа... Эти гимны — не проза, потому что в них слишком очевидна жесткая и четкая стиховая организация: текст членится на строго равные друг другу по количеству слогов строфы с повторяющимся рефреном, строфы единообразно слагаются из отрезков текста с фиксированным количеством слогов... внутри каждого из этих отрезков располагаются тонические ударения» (*Аверинцев С. С. Византийская риторика // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986. С. 24.*) Это описание весьма напоминает особенности августиновского стиха, который ставит исследователей в тупик.

<sup>21</sup> *Augustinus. Retractationes. 1. 20. Psalmus contra partem Donati.*

<sup>22</sup> *Аверинцев С. С. Византийская риторика...* С. 25.

<sup>23</sup> *Hunink V. Singing together...* P. 400.

исполняя хором псалмодий. Мелодия, по его предположению, напоминала нечто вроде григорианского песнопения или речитатива<sup>24</sup>. Хуненк предположил, что форма и варианты исполнения могли быть разнообразны: так, половину стиха до цезуры мог исполнять один певец (или хор), вторую половину — другой. Также разделение между исполнителями (или хорами) могло быть построчное: 3x4, или 2x6, или 6x2. Голландский ученый попробовал воспроизвести исполнение «Псалма» с коллегами из института блж. Августина в Эйндховене. По его мнению, получилось неожиданно привлекательно для слуха, совсем не скучно и не утомительно. В целом исполнение заняло примерно 35 минут<sup>25</sup>.

Римские поэты — языческие и христианские — обычно любили аллегорический язык, причем часто стихи были чрезмерно перегружены аллегориями. Стиль блж. Августина резко контрастирует с этой тенденцией. Он прост, прозрачен и выразителен, можно сказать — афористичен. Хотя блж. Августин использует различные художественные приемы: риторические вопросы, метафоры, анафоры, антитезы, парадокс, однако изысканное чувство меры никогда не изменяет ему. Создается впечатление, что блж. Августин сознательно смешивает простой, грубоватый простонародный стиль с рафинированным литературным<sup>26</sup>.

Блж. Августин старательно избегает сложных конструкций и длинных предложений. Обычно предложение укладывается в одном стихе, редко — в двух. Стиль «Псалма» резко контрастирует по стилистике с богословскими писаниями блж. Августина, но согласуется с его пастырским наследием. В своих проповедях он также старается говорить ясно и просто, используя короткие предложения и незатейливую лексику<sup>27</sup>. Эстет, часто пускающийся в своих сочинениях в филологические изыскания, в проповедях, также, как и в этом своем творении, блж. Августин переходит на язык улиц и площадей. На первый взгляд эти вирши кажутся настолько безыскусными, что напоминают народные куплеты. Но ведь это именно то, к чему стремился Гиппонский епископ. Цель его — не только быть максимально понятным для самых необразованных людей, но также, чтобы стихи хорошо запоминались. Для этого он придумывает нечто вроде рифмы.

Античная поэзия не знала рифмы, хотя она была известна — ее использовали греческие ораторы. Первым сознательно стал применять рифму в речах Горгий<sup>28</sup>. Так называемые горгиевы фигуры облегчали слушателям, в том числе и благодаря рифмованным окончаниям, запоминание речи оратора<sup>29</sup>. Блж. Августин ищет способ максимально облегчить процесс запоминания. И он изобретает нечто вроде рифмы. Здесь он — истинный новатор для своего времени. Так, безударный конечный -е венчает каждый стих этого творения — явление совершенно уникальное в поэзии, больше нигде и никогда не повторившееся. Этим дело не ограничивается: предпоследние ударные слоги образуют ассонансы и некое подобие неупорядоченной и спонтанной рифмы. Например:

quia possint causam Librorum excusare de **timore**,  
quo Petrus Christum negavit, dum tereretur de **morte**.

<sup>24</sup> Речитатив — вид вокального исполнения поэтического или даже прозаического текста, не выдержанный в строгой метрической сетке, род певучей декламации. Воспроизводит ритмический и интонационный рисунок естественной речи.

<sup>25</sup> Hunink V. Singing together... P. 400.

<sup>26</sup> Ibid. P. 394.

<sup>27</sup> Ibid. P. 389. Подробно гомилетика блж. Августина, ее стиль и лексика исследовались у: Mohrmann Chr. Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1932.

<sup>28</sup> Выдающийся греческий оратор V в. до Р.Х. Подробнее см.: Радциг С.И. История древне-греческой литературы. М.: Высшая школа, 1977. С. 247.

<sup>29</sup> Использование рифмы было более присуще народным песенкам и поговоркам, чем высокой поэзией: например, русское «конец — делу венец» или средневековое изречение *satur venter no studet libenter*.

Здесь налицо скорее случайный ассонанс. В целом системного использования ассонансов не прослеживается: хотя они встречаются часто, нет никакой закономерности.

Заключительные же две строчки «Псалма», поскольку концовке речи всегда придавалось особое значение, содержат явно неслучайный конечный ассонанс:

Cantavimus vobis, fratres, pacem si vultis audire.  
Venturus est iudex noster: nos damus, axigit **ille**.

Трохеический тетраметр у блж. Августина разделен на две равные части цезурой. Ассонансы встречаются иногда и внутри отдельного стиха. Такой внутренний ассонанс встречается в строчке псалмодия, или рефрена:

Omnes qui gaudetis de **pace**, modo verum **judicate**.

В остальных случаях внутренний ассонанс — это скорее случайность, чем правило.

Античный мир — это лого-акустическая, то есть ориентированная на слушателя, а не на читателя, культура. Поэтому риторические и художественные приемы ораторской прозы, обращавшейся, в отличие от высокой древней поэзии, к толпе простолюдинов, служили лучшему усвоению текста. Владение приемами мнемотехники, изобретение которых приписывают поэту VI века до Р. Х. Симониду, было поэтому важнейшей составляющей речи оратора. Поскольку «Псалом» предназначался для коллективного исполнения, то для легкости запоминания, чтобы исполнители не перепутали порядок строф, первое слово каждой строфы и получило начальную букву в алфавитном порядке.

В выборе лексики можно усмотреть то, что сегодня мы назвали бы элементами нейролингвистического программирования. В «Псалме» 36 раз упоминается слово *рах* — «мир», то есть в частотном отношении это слово в среднем содержит каждые 8 стихов. Второе по частоте употребления слово — *unitas* (10 раз), означающее «единство», и прилагательное *unus* — «единый» (8 раз). Это то, что блж. Августин желал закрепить в головах своей аудитории.

Вдумаемся в слова псалмодия, который должен был содержать самую главную мысль автора (он повторяется 22 раза):

Omnes qui gaudetis de pace, modo verum **judicate**.  
Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Здесь блж. Августин обращается к разуму слушателей и предлагает им тщательно обдумать обстоятельства дела. Причем он сам называет свою аудиторию: его слова предназначены для тех, кто стремится к согласию, а не к раздорам. Их он ласково увещевает и называет братьями. Слово *frater* (или *fratres*) встречается 13 раз. Автор стремится не только обратить этих людей к правоте, но также предотвратить отпадение других, неустойчивых и сомневающих среди правоверных. В целом лексика «Псалма» весьма однообразна и проста, она нарочито рассчитана на простонародье.

Существует устойчивое мнение, что блж. Августина побудили взяться за составление этого сочинения написанные карфагенским епископом Парменианом<sup>30</sup> куплеты, которые распевали донатисты. К сожалению, до нас эти вирши не дошли — они могли бы помочь уяснить, настолько ли стиль «Псалма» блж. Августина зависел от них, как полагают некоторые исследователи<sup>31</sup>.

В заключение хотелось бы сказать, что это поэтическое сочинение блж. Августина показывает, насколько серьезно великий богослов относился к своим пастырским обязанностям. И хотя ряд исследователей склонны давать не слишком высокую

<sup>30</sup> 391–392 гг. Подробно о Пармениане см.: *Кечкин И., свящ.* Пармениан — донастистский епископ Карфагена // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2013. Вып. 2 (6). С. 54–63.

<sup>31</sup> *Augustinus*. Epistola 55. 18. 34 // PL 33. Col. 221; *Vincent Hunink V*. Singing together... P. 392 и др.



оценку художественным достоинствам «Псалма», с этим мнением нельзя согласиться. «Псалом» был оригинальным сочинением своего времени — такого жанра античность не знала. Это полемическое сочинение выразительное, звучное, ясное, всецело подчиненное заданной цели: объяснить сложные вещи простым, доходчивым языком для простых людей. Художественные средства и приемы, использованные при написании «Псалма», показывают блж. Августина новатором в области стихосложения: он один из первых намечает веги будущей средневековой поэтики, а именно постепенный уход от квантативного метрического стиха и переход к ритмическому силлабо-тоническому, а также использование рифмы, ибо живая поэзия, отвечая вкусам и эстетическим запросам людей, не может существовать в рамках древней отжившей традиции.

## Псалом против партии Доната

Перевод сделан по изданиям:

*Lambot D. C. Texte complete et amende du \_Psalmus contra partem Donati\_ de Saint Augustin // Revue Benedictine. 1935. 47. P. 312–338.*

*Anastasi R. Aurelii Augustini Psalmus contra partem Donati. Introduzione, testo critico, traduzione e note. Padova, 1957.*

*Hunink V. Aurelius Augustinus, Psalm tegen de Donatisten (Psalmus contra partem Donati), bezorgd, vertaald en toegelicht. Budel: Damon, 2005.*

*S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA. Editio latina // PL 43. Psalmus contra partem Donati.*

*При переводе мы придерживались восьмистопного хорей. Поскольку передать латинское окончание каждого стиха оригинала на -е в русском языке невозможно, мы не ставили себе задачу изобретать какие-либо аналоги. Спонтанная рифма иногда возникает, подобно спонтанным ассонансам в латинском тексте, но это скорее случайность, чем осознанные усилия. Мы старались передать «Псалом» как можно ближе к тексту, учитывая различные редакции и выбирая из них то, что нам казались предпочтительным. Также невозможно по понятным причинам следовать в переводе алфавитному порядку стрóf. Авторский замысел мы выразили, обозначая стрóфы буквами латинского алфавита.*

### Вступление

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите,

Дело скверное — пристрастно, на лицо судить взирая<sup>32</sup>,  
Нечестивые не могут Царства Божьего достигнуть.  
Если ты порвешь рубашку у соседа — кто же стерпит?  
Сколь же больше разоривший мир Христов достоин смерти.  
Так давайте разберемся, кто так скверно поступает.

А.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Множество грехов, бывает, братьев в смуту повергает.  
Потому Господь решил нам дать такое вразумленье,  
Сравнивая Царство Божье с сетью, что бросают в море<sup>33</sup>.  
Много разных рыб собралось и оттуда, и отсюда.  
Невод вытащив на берег, стали разделять с разбором.

<sup>32</sup> personas accipere: аллюзия из Втор 1:17.

<sup>33</sup> Мф 13:47–48.

Добрых отнесли в сосуды, а негодных ввергли в море.  
Кто Евангелие знает, пусть со страхом разумеет.  
Сеть — то Церковь, пусть узнает, век же нынешний — то море<sup>34</sup>.  
Рыбы разного же рода — это праведник и грешник,  
Берег — века завершение, то есть время разделения.  
Те, кто сети растерзали, больше море возлюбили.  
Но сосуд — обитель рая, он для них недостижимый.

В.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Добрый слушатель, пожалуй, спросит: кто разрушил сети?  
Гордецы, что возомнили, будто в праведники вышли.  
И раздоры учинили, развязав войну престолов<sup>35</sup>.  
Дьяволу себя продали, о предательстве воюя.  
В преступлениях увязнув, и других вовлечь стремятся,  
Сами Книги выдавали и винить в том нас дерзают,  
Чтобы худшим злодеяньем прежние затмить злодейства.  
Так как дело то о Книгах извинить могли б боязнию —  
Так и Петр отрекался от Христа из страха смерти<sup>36</sup>.  
Чем оправдываться станут, развязав войну престолов?  
Мир Христов разрушить, чтобы уповать на человека<sup>37</sup>.  
Что гоненье не достигло, совершают в мире сами.

С.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Боже, наш Хранитель мощный, Ты один избавить можешь  
От пророков этих лживых, что стремятся поглотить нас,  
Пагубное волчье сердце шкурою прикрыв овечьей<sup>38</sup>.  
Мех овечий — вид святоши, но раздоры — в сердце волчьем.  
Кто не ведает Писаний, их обычно окружают.  
Ибо слышали: «Предатель», и не знают то, что было,  
Если скажешь: «Докажите!», то ответить не умеют.  
Говорят: «Своим мы верим», я же *тех* зову лжецами.  
Мы же верим в то, что *наши* говорят: «Вы предавали».  
Хочешь знать, из двух кто правый? — это, кто живет при корне<sup>39</sup>.  
Хочешь знать, кто лжет? — И это, кто единство разрушает.  
Решено уж было дело — что же вы не замиритеесь?

D.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Наши предки рассудили и составили решение,  
Что тогда они решили, подтвердили б и сегодня.  
Предающими же были Книг Священного Закона

---

<sup>34</sup> Мф 13:49–50.

<sup>35</sup> *altare contra altare* — букв.: «алтарь против алтаря».

<sup>36</sup> Мф 26:70, 72, 74.

<sup>37</sup> Иер 17:5, Иак 2:9.

<sup>38</sup> Мф 7:15.

<sup>39</sup> Образ ветви, отсеченной от корня, будет встречаться неоднократно на всем протяжении «Псалма».

Из Нумидии не кто-то из простых — архиереи<sup>40</sup>  
В Карфаген они примчались, чтоб епископа назначить,  
И нашли Цецилиана уж сидящим на престоле.  
Разъярились, что не сами своего там посадили.  
Были ж Борт там и Целестий, злобные Цецилиану,  
Плуты, воры, негодяи — пересказывать всё долго.  
Вместе все объединились на него в одном злодействе.  
Говорят, рукоположен был он предававшим Книги.  
Так сеть мира разорили, по морю теперь блуждают.

Е.  
Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Как блаженно, как приятно, братья, пребывать в единстве<sup>41</sup>.  
Глас послушайте пророка, чтобы нам объединиться.  
Доказал нам преступленье кто в предательстве давнишнем?  
Кто в суде разоблачил их? Что за судьи заседали?  
Кто свидетельства представил? Кто дерзнул дать подтвержденье<sup>42</sup>?  
Но охотно обвиняли в том, что сами сотворили,  
Так как слух уже разнесся о предательстве том книжном,  
Те, которые предали, затаились в этой смуте.  
Потому других шельмуют, чтоб себя отмыть получше<sup>43</sup>.  
Из-за этих остальные их вожди в ошибку впали,  
Ибо думали: позорно сотоварищам не верить.  
Пусть исправится ошибка, будем же теперь в единстве!

Ф.  
Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

В слепоте той сотворили всё, что только захотели.  
Судьи там не заседали, и священство по закону,  
Как бывает в деле важном, рассудить не собиралось.  
Ни истец и ни ответчик пред судом не предстояли.  
Ни свидетельств, ни весомых доказательств преступления!  
Лишь подлоги, смута, ярость, что всегда обманом правят<sup>44</sup>.  
Иль дела пусть нам представят, как то принято при тяжбе.  
И увидим, в чем причина вспыхнувшей войны престолов.  
Если был плохой священник, пусть бы раньше был извержен!  
Если ж не был он отторгнут, то в сети<sup>45</sup> его терпите!  
Как вы терпите открыто многих худших, не смущаясь,  
Снесите всё ради гнева, одного стерпите к миру.

---

<sup>40</sup> В данном случае — намек на то, что они нарушают священный закон, разрушая единство Церкви.

<sup>41</sup> Пс 132:1.

<sup>42</sup> Подчеркивается, что решение нумидийского священства о непризнании Цецилиана не могло иметь законной силы, так как ему не предшествовало судебное разбирательство с выяснением всех обстоятельств дела. В данном, лишенном какой-либо законной силы, решении блж. Августин видит корень зла. В этих двух строчках налицо риторический прием анафора, или единоначатье: каждое предложение начинается с вопросительного местоимения *Quis*.

<sup>43</sup> Здесь встречное обвинение в том, что нумидийские священники сами были замешаны в выдаче книг и смуту они затеяли с тем, чтобы отвести от себя подозрение своей паствы.

<sup>44</sup> Продолжение той же мысли, что и в предыдущей строфе — о неправомочности решения нумидийских епископов.

<sup>45</sup> Опять та же метафора, что и в 1-й строфе: сеть — Церковь.

Г.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Сколько б радости нам было, если б вы не заблуждались!  
Прежде вы не знали правды, но теперь, узнав, взгляните:  
Ныне многих непотребных вы имеете меж вами.  
Но, однако, не лишили вы их вашего общенья<sup>46</sup>.  
Не о тех грехах толкую, кои можете отвергнуть:  
О поджогах и убийствах, что чинят при свете ваши.  
Но их сносите, однако, заблуждаясь иль из страха.  
Одного отцы же ваши для единства пусть потерпят,  
Если столь большая смута разгорелась и не гаснет.  
И прибавь, что был невинен — ничего не доказали!  
Чтоб не всплыло преступленье, где б себя они узнали,  
Праведными притворяясь, всё перевернуть желают.

Н.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Царствовать с Христом не хочет славы суетной искатель,  
Как водитель зла, о коей партии здесь говорится.  
Ведь Донат, тогда желая Африкой владеть всецело,  
К императору прибегнул, судей попросив заморских<sup>47</sup>,  
Но законное прошенье<sup>48</sup> то не из любви ведь было<sup>49</sup>.  
Истина сама вещает так, как передать желаю.  
Согласился император — пригласил священство в Риме  
Заседать, чтобы заслушать вместе с ним Цецилиана.  
Ничего не доказал он, дело проиграв, дерзнул же  
Императора решенья попросить уж после судей.  
Ясно, что прошенье это вновь не из любви ведь было.  
Проиграв, повсюду начал христиан крестить повторно<sup>50</sup>.

И.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Справедливости желая следовать, узнайте дело.  
Что Донат содеял после, прежде почему не делал<sup>51</sup>?  
Возмутилось тут священство партии всей африканской:  
Иереи из-за моря могут ли судить оттуда?  
Что же распри вы чините, развязав войну престолов?  
После, как решили дело, уж не можете вновь слушать,

<sup>46</sup> Начинается обсуждение вопроса о благодати священства, которая, по мнению донатистов, может быть утрачена иереем из-за совершенного им греха.

<sup>47</sup> В этой строфе описывается разбирательство дела галльскими священниками в Риме и самим императором.

<sup>48</sup> *iusta petitio* — блж. Августин признает, что просьба о разбирательстве в Риме имела законное основание, в отличие от незаконного решения нумидийских епископов, низложивших Цецилиана.

<sup>49</sup> Однако, подчеркивает автор, это справедливое прошение о разборе дела третьейской, не замешанной в споре стороной, было продиктовано не любовью к истине и желанием во всем разобраться, но амбициями предводителей донатистов.

<sup>50</sup> Из этого стиха можно заключить, что Донат стал перекрещивать христиан после своего поражения в суде в Риме.

<sup>51</sup> Здесь, видимо, та же мысль, что и в заключительном стихе предыдущей строфы — о перекрещивании христиан после суда в Риме.

И просить о пересмотре по веленью *ваших* судей.  
Или царство заблужденья так вы утвердить хотите?  
Всё узнав, вы притворились, будто не узнали вообще.  
Истина ведь принуждает вас признать: отцы ошиблись.  
Будто запретил вам кто-то заблуждение отвергнуть.  
Но связала вас гордыня *на седалище губящих*<sup>52</sup>.

К.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Кто любовь Христову знает, мир<sup>53</sup> не может ненавидеть.  
Но хоть вы-то, из народа, с нашей правдой согласитесь.  
Вы ж престола не займете, чтобы за него вам биться.  
Пусть епископы бы ваши из какого-то удела  
Меж собой разлад имели, вы б хотели, чтоб судили  
Их, кто из других уделов и к раздору непричастен?  
И решили б эту тяжбу, одного признав достойным?  
Вы б общенье прекратили с теми, кто не примирился.  
Почему же вы в общенье с теми, кто такое сделал?  
Ведь они не согласились с мнением заморских судей,  
Что решили в нашу пользу, с нами не соединились.  
Если бы Христос решил так, что тогда вы отвечали б?

Л.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Если есть в вас свет сердечный, можете увидеть правду.  
Жалобы Доната, иски — испытайте, что в них верно.  
Если верить не хотите, ну хоть чем-то докажите.  
Коль тому мы не поверим, распря будет бесконечной.  
Так возлюбим же согласие. Что нам до того, что было?  
Вы в предательстве вините, говорим: «Вы сотворили».  
Вы Макарием корите, мы ж — монашеством мятежным<sup>54</sup>.  
Наше дело завершилось, вы ж донныне не уйметсяь.  
И у нас солома в поле — вы ее лишь разглядели<sup>55</sup>.  
Ибо не хотите мира. Те ж грозятся избиеньем.  
Если б только угрожали, а не били ежедневно!  
Если ваши всех гоняют, некем будет им и править.

М.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Пусть превысил грань закона христианского Макарий,  
Хоть приказ исполнил царский, возвратить стремясь единство.  
Не скажу: не прегрешил он, но гораздо хуже *ваши*.  
Ибо кто им предписал так дико в Африке буянить?  
Ни Христос, ни император не давали дозволения.

---

<sup>52</sup> Пс 1:1.

<sup>53</sup> Расет — то есть мир как спокойствие, отсутствие ссор.

<sup>54</sup> Circumcellio — циркумцеллионы — наиболее радикальная часть схизматиков, которые принципиально не желали заниматься физическим трудом, но жили грабежами и убийствами всех несогласных и, особенно, состоятельных людей.

<sup>55</sup> То есть «у нас тоже есть люди не без греха, есть ошибки, но вы ничего, кроме этого, не видите».

Избиения, поджоги, беззакония и буйство.  
Так написано: *спрячь меч твой*<sup>56</sup> — так они взялись за палки<sup>57</sup>.  
Не до смерти бьют, но чтобы человек страдал безмерно,  
А потом бы умер в муках, не перенеся страдания.  
Ну а если милосердны, с одного убьют удара.  
Палки ж Израилем кличут — то, что Бог назвал во славу<sup>58</sup>,  
Чтоб изгладить само имя, а затем убить и сущность.

13. N.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Не корите же нас, братья, за Макариево время,  
Если был кто слишком жестким, нам весьма то неприятно:  
Если ж ложь о том толкуют, Бог то рассудить лишь может.  
Да возлюбим мир Господень, радость обретем в единстве!  
Если есть дурные в Церкви, нам ведь навредить не могут.  
Если быть не могут с нами, пусть всем миром исключатся!  
Если ж их нельзя отторгнуть, да извергнутся из сердца!  
Рек Иезекииль о тех, кто был печатию отмечен,  
Кто грехи оплакал братьев и от них не отделился<sup>59</sup>.  
Так, из-за паршивых братьев мать свою мы не оставим,  
Как злодеи поступили, оказавшись вне престола,  
Чтобы получить паршивей тех, кого бежать старались.

14. O.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Каждый, кто Писанья знает, что хочу открыть, увидит.  
Так же Иоанн Креститель иудеям проповедал,  
Что Христос развеять хочет их, как Собственную ниву<sup>60</sup>,  
Благовестников Он выслал, как работников на жатву<sup>61</sup>,  
Урожай они собрали, через крест гумно развеяв.  
Праведники, будто зерна, собрались смиренно в Церкви  
И, продав всё, чем владели<sup>62</sup>, с миром этим попрощались,  
И, как были семенами, все рассеялись по свету,  
Чтоб взошла другая жатва, что в конце времен развеют.  
Средь травы восходит сорной, то есть ересей повсюду.  
Нечестивые — солома, это те, кто не в единстве<sup>63</sup>.  
Если был из них Макарий, нас зачем крестить вторично?

15. P.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

В сердце две представь ты нивы — что хочу сказать, увидишь.  
Прежде праведники были, как рисует нам Писанье:

---

<sup>56</sup> Мф 26:52, Ин 18:11.

<sup>57</sup> Циркумцелионы, ссылаясь на указанное место из Евангелия, не прикасались к оружию из металла, но пользовались палками.

<sup>58</sup> Быт 32:28.

<sup>59</sup> Иез 9:4.

<sup>60</sup> Мф 3:12.

<sup>61</sup> Мф 9:38; Лк 10:1 след.

<sup>62</sup> Деян 4:35.

<sup>63</sup> Мф 13:24–30, 37–43.

Ибо Бог сказал: семь тысяч Он мужей Себе оставил<sup>64</sup>,  
И цари там, и священство — много праведных в законе.  
И пророков сколько было, и почтенных из народа.  
Так скажи мне: кто из чистых жертвенник отдельный ставил?  
Множество злодейств соделал нечестивейший народ тот:  
Жертвы идолам творились, избивались им пророки<sup>65</sup>.  
И никто из справедливых не отпал ведь от единства,  
Злых перенося, покуда Веяльщик придет грядущий.  
Смешаны в едином храме, сердцем порознь же были,  
Обличали их, однако все один алтарь имели.

16. Q.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Что еще вы в этом зрите? То вторая жатва Церкви,  
Что по миру возрастает — много ей терпеть придется.  
С Господа пример возьмите и предателя Иуды<sup>66</sup>.  
Он терпел его среди добрых, благовествовать отправил.  
Проповедовал раб скверный, но Христос — причина веры.  
Если в Судию ты веришь, то глашатай не заботит.  
И на Вечери священной Он его не исключает<sup>67</sup>,  
Был бы им и так Он предан, даже если б вышел раньше.  
Дан пример такой был этим — и дурных терпеть нам братьев.  
И когда нельзя отсечь их, отделимся только сердцем.  
Как солома от колосьев эти гордецы пустые.  
Непогода отметет их прежде веянья из жатвы.

17. R.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Дайте нам ответ, прошу вас, для чего крестить вторично?  
Вы священников негодных от общенья хоть отторгли,  
После них крестить вторично никого ведь не дерзали.  
С теми, кто от них крестился, вы находитесь в общенье.  
Что от них те получили, если дать что не имели?  
Почитай в Святом Законе, как карается развратник,  
Ибо он сказать не может, что он согрешил со страху.  
Если лишь святые крестят, после них перекрестите!  
Нас за что же вы корите, нас, которые в единстве,  
Что еще и не родились, когда были те гоненья?  
Сказано, что грех отцовский не коснется непорочных<sup>68</sup>.  
Не приносит плод хороший тот, кто от лозы отрезан<sup>69</sup>.

18. S.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Вам известно правоверье<sup>70</sup> и что значит отсечение<sup>71</sup>.

---

<sup>64</sup> 3 Цар 19:18.

<sup>65</sup> Рим 11:1–4.

<sup>66</sup> Мф 10:4–9.

<sup>67</sup> Мф 26:25–29.

<sup>68</sup> Втор 24:16

<sup>69</sup> Ин 15:4.

<sup>70</sup> Catholica.

<sup>71</sup> Намек на разрыв общения донатистов с Римским престолом в 313 г.

Если кто средь вас разумен, пусть живет при корне жизни.  
Прежде чем совсем засохнет, от огня он да спасется!  
Нам претит крестить вторично — есть одно знаменье веры.  
Вас святыми не считаем — только форму вы блюдете,  
Как вид ветки сохраняет то, что от лозы отпало.  
Разве видимость поможет, если не живут при корне?  
Братия, придите, чтобы вам к лозе опять привиться.  
Нам печально вас увидеть отсеченными лежащих.  
Всех сочтите иерархов вы от кафедры Петровой.  
Посмотрите по порядку, кто кому там был преемник:  
Ведь она сама есть камень, недоступный двери ада<sup>72</sup>.

19. Т.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Если кто к тебе пришел бы, веры истинной исполнен,  
Из таких, кого считаем преподобными мужами,  
И спросил: «Зачем ты хочешь, брат, крестить меня повторно?  
Прежнего уже не помню — ныне ж я Христовой веры.  
Коль не знаю, чем запятнан, — покажи, а сам каков ты?  
Лишь наружность твою вижу — что же в сердце, мне не ясно.  
Коль не знаю, чем запятнан, — может, ты меня пятнаешь?  
Пусть поверю в твою святость, но смотри, ты с кем в общенье?  
Если то, чего не знаем, нас пятнает, не святой ты,  
Весь измазанный грехами, что творили тайно *ваши*<sup>73</sup>.  
Не заботит, что не знаешь, а меня — что было прежде».  
Этого христианина перекрещивать дерзаешь?

20. V.

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Горе вам, что за престолы ваши бьетесь нечестиво.  
Говорите, будто святы вы одни, иное ж — в сердце.  
Как вы видите, повсюду много скверных процветает.  
Разве можете сказать вы: «Мы внутри сети смешались»?  
Ибо вам тогда ответят: «Вы ее уже порвали».  
Как не можете сказать вы: «Мы солону отметаем».  
Ибо снова мы ответим: «Так бы делали и прежде».  
Уж не хуже они были предающего Иуды,  
С кем апостолы впервые Дар Священный получили,  
А ведь знали: с ними рядом злодеяния виновник.

---

<sup>72</sup> Мф 16:18. Блж. Августин в *Retractiones* 1:21 вносит уточнение, что апостол, названный Петром, тезоименит тому камню (а именно Христу), на котором строится Церковь, обращая внимание на разницу в роде: Симон — Petrus, Христос — Petra: "Sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a Domino dictum est, Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; ut super hunc intelligeretur quem confessus est Petrus dicens, Tu es Christus filius Dei vivi [Matth. XVI, 18, 16]: ac sic Petrus ab hac petra appellatus personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur, et accepit claves regni coelorum. Non enim dictum est illi, Tu es petra; sed, Tu es Petrus. Petra autem erat Christus; quem confessus Simon, sicut eum tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus".

<sup>73</sup> В этой строфе опять разбирается гипотетическая ситуация, в которой представлен человек безукоризненной святости. Блж. Августин ставит вопрос: может ли человека (в данном случае этого святого мужа) запятнать чужой грех, о котором он даже не знает, и возможно ли на этом основании его перекрещивать. Путем подобных рассуждений блж. Августин показывает, что если нас пятнают чужие грехи, то никто не свят, в том числе и сторонники партии Доната.



Их же всех не осквернили нечистоты в чьем-то сердце.  
Вы же христианских братьев перекрещивать дерзнули!

### Эпилог

Все, кто радуются миру, ныне здраво рассудите.

Братья, выслушайте слово, что вам говорю, без гнева.  
То, что слышите, не ложно — можете увидеть сами.  
Это будто Матерь Церковь ныне к вам взывает с миром:  
«Чада милые, — глаголет, — что ж вы ропщете на Матерь?  
От меня зачем отпали, я хочу от вас услышать.  
Братьев ваших вы вините, я от этого терзаюсь.  
От язычников когда-то сколько приняла страданий!  
Многие, меня покинув, убежали — но из страха.  
Вас никто не принуждает на меня так ополчаться.  
Говорите: вы со мною, но вы видите, что лживо.  
Я Вселенской называюсь, вы ж из партии Доната.  
Мне велит апостол Павел за царей мирских молиться<sup>74</sup>,  
Вы же с ревностью глядите, что цари в Христовой вере.  
Коль вы чада, что ж скорбите, что услышана молитва?  
Ведь когда дары послали, не желали и принять их,  
И забыли вы пророков, кои это предсказали,  
Что цари народов будут присылать дары для Церкви<sup>75</sup>.  
Вы ж, когда дары отвергли, показали, кто такие.  
Вынудили, чтоб Макарий вам назначил наказание.  
Но чем я вам досадила, ваша Мать во всей Вселенной?  
Скверных я гоню, коль можно, а нельзя — терпеть готова.  
Их терплю, чтоб исцелились иль всецело отделились.  
От меня что ж отложились? И крушусь от вашей смерти.  
Если в гневе вы на скверных, *ваши* каковы, взгляните!  
Если терпите дурных вы, почему же не в единстве,  
Где никто не крестит дважды, развязав войну престолов?  
Стольких скверных вы сносили без какой-либо награды.  
То, что за Христа выносят, терпите вы за Доната».

Пели мы о мире, братья, если слушать захотите.  
Судия грядет наш общий, мы дадим отчет, Он взыщет.

---

<sup>74</sup> 1 Тим 2:1–2.

<sup>75</sup> Пс 71:10.

## Источники и литература

### Издания

1. *Lambot D. C.* Texte complete et amende du *\_Psalmus contra partem Donati\_* de Saint Augustin. Revue Benedictine. 47 (1935). P. 312–338.
2. *Anastasi R.* Aurelii Augustini Psalmus contra partem Donati. Introduzione, testo critico, traduzione e note. Padua, 1957.
3. *Bogan M. I.* Saint Augustine, The Retractations. Washington: the Catholic University of America Press.
4. *Finaert, G., Congar Y. M.-J.* Augustin, Oeuvres de Saint Augustin, 28, Traités anti-Donatistes, Paris (Bibliothèque Augustinienne). 1963. Vol. 1. P. 150–191.
5. *Geerlings W.* Augustinus. Psalmus contra partem Donati. Ein Versuch zur Überwindung der Kirchenspaltung // Wilhelm Geerlings, Max Seckler, (edd.) Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform; FurHermann Josef Pottmeyer, Freiburg/Basel/Wien, 1994. P. 39–65.
6. *Hunink V.* Aurelius Augustinus, Psalm tegen de Donatisten (Psalmus contra partem Donati), bezorgd, vertaald en toegelicht. Budel: Damon. 2005.
7. *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA.* Editio latina / PL 43. Psalmus contra partem Donati // Сайт Sant'Agostino. URL: [http://www.augustinus.it/latino/salmo\\_contro\\_donato/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/salmo_contro_donato/index.htm) (дата обращения: 05.05.2017).

### Исследования

8. *Frend W. H. C.* Circumcellions and Monks // The Journal of Theological Studies. 1969. Vol. 20. № 2. P. 542–549.
9. *Hunink V.* Singing together in Church: Augustine's *Psalm against the Donatists* / MNS. Vol. 332 // Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. 2011. Vol. 8. P. 389–402.
10. *Mohrmann Chr.* Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1932.
11. *Nodes D. J.* The Organization of Augustine's Psalmus contra Partem Donati // Vigiliae Christianae. 2009. Vol. 63. № 4. P. 390–408.
12. *Pighi I. B.* De versu psalmi Augustiniani // Melanges offerts a mademoiselle Christine Mohrmann. Utrecht; Anvers, 1963. P. 262–269.
13. *Springer C. P. E.* The artistry of Augustine's Psalmus contra partem Donati // Augustinian Studies. 1984. 16. P. 65–74.
14. *Springer C. P. E.* The prosopopeia of Church as mother in Augustin's Psalmus contra partem Donati // Augustinian Studies. 1987. 18. P. 52–65.
15. *Аверинцев С. С.* Византийская риторика // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М., Наука, 1986.
16. *Радциг С. И.* История древне-греческой литературы. М.: Высшая школа, 1977.
17. *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия // Портал «Азбука.ру». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/istoricheskij-put-pravoslavija/3\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/istoricheskij-put-pravoslavija/3_1) (дата обращения: 29. 08. 2017).
18. *фон Альбрехт М.* История римской литературы / перевод А. И. Любжина. Греко-латинский кабинет Шичалина // Сайт об античной литературе, античной истории и людях античности «Симпозиум». URL: <http://simposium.ru/ru/node/13728> (дата обращения: 29.08.2017).

***Natalia Kharlamova. A Psalm against the Party of Donatus: an Experiment in a New Style of Poetics.***

The publication is devoted to a little-known work of Blessed Augustine, the so-called Psalm against the Party of Donatus. This is the only surviving poetic work of the great bishop of Hippo, in which he acts as a shepherd, enlightener and propagandist. The occasion for the writing of the psalm is the schism among the clergy in the African provinces that took place at the beginning of the 4<sup>th</sup> century and continued until the time of Blessed Augustine. The split between the supporters of Donatus and the Orthodox reached the point that the Numidi priesthood completely separated from the Catholic Church. The author of the Psalm focuses on moral and ethical issues, as well as serious theological differences, in particular the question of the re-baptism of Christians. Blessed Augustine chooses such a nontraditional genre of preaching – a song – in response to the propaganda couplets composed by the Donatists, with the help of which they successfully recruited new supporters. The stylistics of the Psalm and innovative techniques in the field of poetics have generated much discussion in Western scholarly literature, with a range of problems that are brought to attention in this publication, which also provides a translation and commentary of the Psalm.

**Keywords:** Blessed Augustine, Donatus, Caecilianus, Constantine the Great, history of the ancient church, African Christianity, Diocese of Carthage, Donatist heresy, Psalm against the Donatists, poetics of Late Antiquity.

*Natalia Olegovna Kharlamova* – Senior Lecturer at the Department of Ancient Languages of St. Petersburg Theological Academy, member of the Union of Russian Writers, translator (n.kharlamova@list.ru).

Т. С. Самарина

## БОГОСЛОВСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ПРОЕКТ «EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT» В ИСТОРИИ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Статья посвящена историко-религиоведческому анализу проекта «Евангельского католичества» или «Евангельской кафоличности» («Evangelische Katholizität»), понятию, предложенному в 19 веке немецко-американским протестантским теологом Филипом Шаффом в рамках Мерсерсбургского американского движения, входившего в Евангелический Альянс. Его идеи и наработки были заимствованы шведским теологом Натаном Зёдербломом и немецким религиоведом-теологом Фридрихом Хайлером, использовавшими данный термин для наименования экуменического движения христиан, считающих свое вероисповедание одновременно и католическим, и евангелическим (протестантским). Уже само понятие несет в себе диалектику: католицизм с его жестким объективизмом противостоит протестантизму с его широким субъективизмом, и задача евангельского католичества состояла именно в том, чтобы суметь объединить и то, и другое. Церковь, созданная по принципу евангельского католичества, должна была сочетать в себе как католический элемент объективизма и единства, так и протестантский элемент субъективизма и свободы. В трудах Ф. Хайлера богословие объединилось с религиоведческой теорией Р. Отто, что привело к созданию им в рамках движения Высокой церкви и проекта евангельского католичества Свято-Иоановского братства и разработке особого типа богослужения, так называемой Хайлер-мессы.

**Ключевые слова:** евангельское католичество, экуменизм, религиоведение, феноменология религии, Реформация, Филип Шафф, Джон Вильямсон Невин, Натан Зёдерблом, Рудольф Отто, Фридрих Хайлер.

Поскольку в 2017 году совпало сразу две памятных даты — юбилей Реформации и столетие со дня выхода в свет книги Рудольфа Отто «Das Heilige»<sup>1</sup>, — то именно сейчас стоит вспомнить о проекте, в котором была поставлена амбициозная задача — объединить достижения классической феноменологии религии и лютеранскую теологию в единое целое. Этот религиоведческо-теологический проект оказал прямое влияние на религиозную жизнь Европы первой половины XX века. Это необычное явление было названо «Евангельское католичество» или «Евангельская кафоличность» («Evangelische Katholizität»). Далее мы реконструируем его историю и продемонстрируем, в какой степени религиоведческие и теологические концепции сыграли роль в его становлении и развитии.

### 1. Задача «евангельского католичества»

Уже в самом названии «евангельское католичество» содержится противоречие, по образному выражению Ф. Хайлера, «не значит ли это смешать воду с огнем?»<sup>2</sup>. Для католической церкви, чьей хранительницей является Рим, любое отклонение от формы является искажением веры, равно как и для многих протестантов

---

Татьяна Сергеевна Самарина — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук (t\_s\_samarina@bk.ru).

<sup>1</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008.

<sup>2</sup> Heiler F. Evangelische Katholizität. München: E. Reinhardt, 1926. S. 150.

католицизм является искажением чистоты христианской истины, строго следующей Новому Завету. Великие деятели реформации, прежде всего Лютер, боролись против католицизма, и эта борьба в протестантизме никогда не прекращалась, даже если порой обретала мягкие и благородные формы.

Как попытка примирения враждующих сторон в середине XIX века в кругах немецких и американских богословов возникает движение, названное «Мерсербургская теология». По мнению исследователей, мерсербургская теология стала реакцией против «безудержного индивидуализма и субъективизма в американском протестантизме»<sup>3</sup>. Изначально идеи движения были оформлены в трудах двух теологов — Филипа Шаффа (Philip Schaff, 1819–1893) и Джона Вильямсона Невина (John Williamson Nevin, 1803–1886). В своем труде 1846 года «Мистическое присутствие»<sup>4</sup>, посвященном богословию Евхаристии, Невин выступил за объективную эффективность таинств, высказав мысль о том, что протестантизм в той форме, в какой он существует, не соответствует образцу изначальной христианской Церкви, главной причиной такого несоответствия является полное игнорирование мистической жизни Церкви.

Идеи Невина развил и дополнил его коллега Филип Шафф<sup>5</sup>. Шафф применил к истории богословия модель диалектической философии Гегеля. Согласно Шаффу, в богословии мы также можем наблюдать несколько сменяющих друг друга эпох. Первой была эпоха Петра — эра авторитета и объективности богословия католической церкви, этот период в диалектической теории рассматривался как тезис. Затем наступила Реформация, которую Шафф расценивает как эпоху Павла, характеризующуюся реакцией на авторитаризм и переходом к субъективности и свободе в богословии, говоря тем же языком диалектики, это был антитезис. Шафф писал, что «реформация всё еще не завершена, необходим акт объединения того, что распалось, чтобы воссоединить субъективное с объективным»<sup>6</sup>. Проецируя логику Гегеля дальше, очевидно, что на смену второй должна прийти третья эпоха, по Шаффу — эпоха Иоанна, в которой тезис и антитезис объединятся в синтезе. Таким синтезом и должно было стать евангельское католичество. Церковь, созданная по принципу евангельского католичества, должна была сочетать в себе как католический элемент объективизма и единства, так и протестантский элемент субъективизма и свободы. Центральной особенностью евангельского католичества стало представление об объективном характере литургии. В отличие от классической протестантской литургии, центром которой является проповедь, а Евхаристия сводится лишь к воспоминанию Жертвы Христа, центром литургии в евангелическом католичестве должно было стать совершаемое на алтаре таинство.

## 2. Аспекты экуменических идей Зёдерблома

Идеи Мерсербургской теологии в XX веке были восприняты, развиты и продолжены шведским теологом Натаном Зёдербломом (1866–1931). Именно с его именем связывается новый виток истории евангельского католичества в XX веке. Сам термин «католичество» не очень устраивал Зёдерблома, поскольку он в протестантских кругах ассоциировался с римской церковью и поэтому вызывал ненужные ассоциации. Зёдерблом предпочитал заменять его на «экуменизм» (ökumenisch) или «универсализм» (universell)<sup>7</sup>. По сравнению с американскими предшественниками у Зёдерблома идея объединения христианства несла большую социальную окраску. В 20-ые годы

<sup>3</sup> Bjork D. E. *Unfamiliar Paths: The Challenge of Recognizing the Work of Christ in Strange Clothing*. Pasadena, California: William Carey Library, 2014. P. 141.

<sup>4</sup> Nevin J. W. *The Mystical Presence: a Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1846.

<sup>5</sup> О богословии Шаффа и мерсербургской теологии см. подробнее: *Kloeden Gesine von. Evangelische Katholizität: Philip Schaffs Beitrag zur Ökumene; Eine reformierte Perspektive*. Münster, Germany: Lit, 1998. P. 15–111.

<sup>6</sup> Schaff P. *The Principle of Protestantism*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004. P. 225–226.

<sup>7</sup> Heiler F. *Evangelische Katholizität*. S. 181

Зёдерблом возглавил движение «Life and Work», ставившее своей целью обновить послевоенное общество на основе христианских принципов. Это движение делало особый акцент на практической жизни церкви, обозначив в качестве основополагающей идею о том, что «вера без дел мертва». Таким образом, активное христианское участие в делах мира должно было объединить разрозненные христианские деноминации. Вершиной такой деятельности шведского епископа стала Стокгольмская конференция 1925 года, объединившая более 600 представителей различных христианских конфессий, только римо-католики отказались от участия в ней, девизом конференции стал лозунг: «Доктрина разделяет, служение объединяет»<sup>8</sup>. Фактически именно эта конференция стала основой для возникшего в 1948 году «Всемирного совета церквей»<sup>9</sup>.

Но кроме социального измерения экуменический проект Зёдерблома имел и более тонкую богословскую основу. Зёдерблом всегда подчеркивал, что лютеранская реформация была односторонней, и ряд положений протестантизма обеднил церковную жизнь<sup>10</sup>. По его мнению, современная церковь, чтобы объединиться, должна вернуться к некоторым положениям дореформационного христианства. Первое из них — епископат. Зёдерблом считал, что все лютеранские церкви нуждаются в епископате, чтобы предать им силу традиции, которой они не имеют. Стоит отметить, что в Швеции, в отличие от других протестантских стран, сохранилось епископское преемство, к линии которого и принадлежал Зёдерблом, именно этот образец он хотел распространить на всё лютеранство. Второе положение — сакраментальная жизнь. Зёдерблом особо подчеркивал мысль Лютера о том, что исповедь «превосходная, изысканная, утешительная вещь»<sup>11</sup>, без которой не может быть настоящей заботы о душе прихожан.

Хотя Зёдерблом не проводил особых реформ литургического характера, но он стремился к пышности богослужения, дабы подчеркнуть его значение. Особую роль в богослужении он предавал совершению Евхаристии, в личных разговорах со своими учениками подчеркивая, что алтарь для него — знак божественного присутствия, претворяющий пространство в церковь<sup>12</sup>. Для Зёдерблома в протестантской церкви должны быть две тайны — алтарь и кафедра, первая выражает единство христиан, а вторая — их преданность слову Божьему. Но эти черты экуменического проекта не были доведены Зёдербломом до конца, зато именно на них основал свой проект евангельского католичества религиовед и теолог Фридрих Хайлер<sup>13</sup>.

### 3. «Евангельское католичество» по Ф. Хайлеру

Зёдерблома и Хайлера связывали сложные духовные отношения, Зёдерблом считал Хайлера своим духовным сыном. Спустя год после защиты диссертации

<sup>8</sup> Подробнее о конференции и ее роли для экуменического движения см. *FitzGerald T.E. The Ecumenical Movement: An Introductory History. London: Praeger, 2004. P. 89–90.*

<sup>9</sup> По мнению исследователей, именно конференции «Life and Work», прошедшие в Стокгольме в 1925 и в Оксфорде в 1937, наравне с движением общехристианской молитвы о единстве легли в основу современного экуменического движения, выразившегося в создании всемирного совета церквей, подробнее см. *Ibid. P. 81–127.*

<sup>10</sup> О роли Лютера и состоянии протестантизма подробнее см. *Söderblom N. Einigung der Christenheit: Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe. Halle: C. Ed. Müller (Paul Seiler), 1925. S. 1–75.*

<sup>11</sup> *Luther Martin. Großer Katechismus / in heutiges Deutsch übertragen von Detlef Lehmann. Berlin: Sola-Gratia-Verlag, 2014. S. 129.*

<sup>12</sup> См., например, личное свидетельство Ф. Хайлера: *Heiler F. Evangelische Katholizität. S. 188.*

<sup>13</sup> О Фридрихе Хайлере как религиоведе в русскоязычной литературе написано достаточно много, подробнее см. *Винокуров В.В. Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Puncta. 2010, № 1-2 (9). С. 175-177; Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006; Самарина Т.С. Феноменология религии Ф. Хайлера // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2016. № 1 (31). С. 36–49, при этом о Хайлере-теологе известно сравнительно мало, далее мы хотели бы продемонстрировать связь его религиоведческой теории с теологическим проектом.*

диссертации и будучи самым молодым хабилитационным доктором в Германии — ему было всего 25 лет — Хайлер с гостевым докладом посетил Швецию, где впервые лично встретил знакомого ему лишь по переписке Натана Зёдерблома. Эта встреча произвела на Хайлера неизгладимое впечатление, личное благочестие Зёдерблома так повлияло на молодого ученого, что он, будучи тогда еще католиком, участвовал в евангелическом богослужении и причастился там<sup>14</sup>. Хотя с точки зрения канонов католической церкви Хайлер причащением у евангеликов отлучил себя от католической Церкви, но сам он не стремился оставить католицизм, а напротив, хотел тем самым выразить свое представление о единстве Церкви. По мнению Йозефа Бернхарта, всю жизнь в Хайлере «боролась католическая душа с протестантской учёностью»<sup>15</sup>, сам же Хайлер опосредованно именовал себя «криптокатоликом». Как-то Хайлер заметил, «прошли многие годы неутомимой работы и болезненных конфликтов, прежде чем я проник во внутренние глубины евангельского христианства, прежде чем эта форма христианства стала мне так же знакома, как та, в которой я вырос»<sup>16</sup>. Во многом именно это желание объединить две познанные на личном опыте формы христианства вкупе с влиянием Зёдерблома и подвигли Хайлера к разработке своего проекта евангельского католичества.

Стоит заметить, что выход в свет первого труда Хайлера «Молитва»<sup>17</sup>, его широкий успех и академическое признание выдвинули Хайлера кандидатом в лидеры протестантского движения, способного обновить его и вдохнуть в него новую жизнь. Проект, который Хайлер начинает активно разрабатывать в эти годы, и был ответом на возложенные на него чаяния. Изложению своего проекта Хайлер посвятил работу «Католицизм»<sup>18</sup>, выдержавшую несколько переизданий, его идеи получили широкое освещение в прессе, а на конференции «Life and Work» в Стокгольме в 1925 и Лозанне в 1927 были одобрены и приняты значительным числом участников<sup>19</sup>.

Согласно Хайлеру, разделение Церкви привело к возникновению двух, противоположных друг другу миров. «Католицизм, — пишет Хайлер, — грандиозный, бесконечно сложный, трудно постижимый синкретизм, в котором сошлись все религиозные формы, самые высшие и самые низшие, грубейшие и утонченнейшие, в котором язычество, иудаизм и христианство соединились в странную смесь, ... его фундамент — абсолютное послушание церковному авторитету, а его вершина — надцерковная и надхристианская мистика, которая своим экстатическим благочестием преодолевает пространство и время, устремляясь в бесконечность»<sup>20</sup>. Протестантизм, напротив, полностью простая форма личной религии, «его основа — вера в откровение вечного Бога во Христе, его цель — блаженство отпущения грехов и осуществление господства Бога на земле»<sup>21</sup>. Как говорит Хайлер, «там [в католицизме] — пестрое проникновение друг в друга примитивного культа и сублимированной мистики, внешнего служения закону и внутреннего богопознания, светской политики и духовной аскезы, античной религиозности и библейского христианства, здесь [в протестантизме] — библейское христианство в своем чопорном целомудрии и жесткой исключительности, там — «*complexio oppositorum*», здесь — чисто Евангелие»<sup>22</sup>. Это два религиозных мира,

<sup>14</sup> *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystic. Frankfurt-am-Main: der Johann Wolfgang-Goethe-Universität, 1993. S. 3.

<sup>15</sup> См. предисловие *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche: Die Katholische Kirche des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1937. S. VIII.

<sup>16</sup> *Heiler F.* Evangelische Katholizität. S. 152.

<sup>17</sup> *Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920.

<sup>18</sup> *Heiler F.* Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923.

<sup>19</sup> *Marga A.* Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Göttingen and Münster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 65.

<sup>20</sup> *Heiler F.* Evangelische Katholizität. S. 151.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

которые хотя имеют много общих элементов, но все же внутренне противостоят друг другу так сильно, что живущим в одном из них очень сложно проникнуть во внутреннюю жизнь другого. По Хайлеру два этих мира невозможно объединить механически, никакой унии здесь быть не может. Также невозможно разработать единую для двух миров теологическую систему, которая удовлетворила бы и протестантов, и католиков, равно и любой проект политического объединения заведомо обречен на полный провал. Любой из этих вариантов приведет лишь только к внешнему единению Церкви, но внешнее воссоединение двух разъединившихся конфессий, считал Хайлер, — второстепенное дело. Необходим внутренний синтез непреходящих ценностей, которыми обладают обе формы христианства — это и есть евангельское католичество.

*Евангельское* католичество, по Хайлеру, должно стать противоположным *римскому* католичеству. Католицизм, представленный римской церковью, хотя и универсален, хотя и объединил разнообразные религиозные формы в одно единство, но этот универсализм был куплен оттеснением на второй план евангельских идей. В римском благочестии все еще живет новозаветное Евангелие, но оно уже не является его краеугольным камнем, рядом с ним стоят, как величины одинаковой ценности, примитивный ритуализм, иудейское законничество, римская правовая религия и эллинская мистика<sup>23</sup>. Согласно Хайлеру, это само по себе неплохо, так строятся все мировые религии, но чуждые элементы должны были стать на службу Евангелию как средства, помогающие осуществить главную цель — спасение, они же, напротив, затмили собой евангельскую истину. Именно это затмение и привело к реформе Лютера.

Согласно Хайлеру, «Лютер взорвал гигантское строение католической церкви, так как оно оставляло мало места для свободного личного христианства». И хотя Хайлер считает Лютера «единственным в своем роде религиозным гением»<sup>24</sup>, но подчеркивает, что он не был организатором и строителем, он вернул свободное личное христианство, но церковное строение, которое он для него создал, было, по образному выражению Хайлера, «лишь убогим убежищем, сооруженным из старых строительных камней, без тектонической утонченности и красоты...»<sup>25</sup>. Многочисленные эпигоны Лютера считали эти убежища за абсолютные учреждения, в которых запрещено что-либо менять, благодаря им было забыто то задание, которое отображается в идее лютеровского личного христианства. Его последователи оказались не способными создать на евангельском фундаменте нового здания.

И чтобы восполнить эти упущения, считает Хайлер, нужно придерживаться некоторых абсолютных ценностей, которые евангельское христианство должно взять у католицизма, чтобы возведение здания новой полноценной Церкви было завершено. Это идея единства церкви; епископат и церковное преемство; индивидуальная забота о душе; богослужebная жизнь, включающая семь церковных таинств, и органично связанная с ней мистика. Как мы рассмотрели ранее, некоторые из этих идей уже были высказаны предшественниками Хайлера, пожалуй, особый интерес для нас представляют два последних пункта.

#### 4. Экуменический проект Ф. Хайлера

Но, чтобы пояснить их, нужно отметить, что у хайлеровского проекта было два источника — теологический и религиоведческий. Согласно мысли Хайлера, католики и протестанты должны быть объединены в литургическом служении на основании центрального для этого служения таинства — Евхаристии, в котором в Боге происходит единение верных<sup>26</sup>. Именно это таинство, по мысли Хайлера,

<sup>23</sup> Подробнее о такой многослойности католицизма, повторяющей по учению Хайлера составную природу любой мировой религии, см. *Heiler F. Der Katholizismus*. P. 161–236.

<sup>24</sup> *Heiler F. Evangelische Katholizität*. S. 153.

<sup>25</sup> *Ibid.* S. 154.

<sup>26</sup> О роли богослужения для жизни церкви см. *Heiler F. Der Katholizismus*. S. 377–433.



было способно «разрушить стены, отделяющие различные части сада»<sup>27</sup> единого христианства. Поскольку своим центром проект имел таинственную жизнь церкви, то именно представление о таинстве стало узлом, связующим теологию и религиозное воедино. Согласно Хайлеру, протестантскому богослужению «не достаём таинства, которое стоит в центре богослужения восточной и западной Церкви и ... которое стояло в богослужении древней Церкви, выражаясь точнее, древнецерковное таинство»<sup>28</sup>. По Хайлеру, литургическая деградация в протестантизме главным образом произошла из-за чрезмерной привязанности к слову в смысле рационального и субъективного (и отсюда чисто человеческого) узкого восприятия действительности, засвидетельствованной в Библии и вероучении<sup>29</sup>.

Согласно Хайлеру, антитезисом такому центрированию на рациональном аспекте религии стал труд Р. Отто «Святое». Отто строит всю свою работу вокруг описания иррационального аспекта в представлениях о божественном, именно эту мысль и использует Хайлер для обоснования необходимости таинств для обновления жизни Церкви. Отто определяет нуминозный момент в Святом как мистирию, тайну, которая не может быть узнана и понята на основании мирского разума, склонного всё объяснять, понимание этой тайны возможно лишь опытно через переживание удивляющего чуда. Святое вызывает в верующем противоречивые чувства, одновременно повергая его в страх, трепет, поражая и притягивая. Таким образом, религиозная концепция Святого, постигаемого как мистирию, легла в основу теологического проекта евангельского католичества Хайлера<sup>30</sup>.

Как отмечалось выше, именно богослужбная практика в проекте Хайлера была призвана убрать на второй план догматические различия. Средоточием евангельского католичества должна была стать месса, она была лично разработана Хайлером, позже названная исследователями «немецкой Мессой» или «Мессой Хайлера»<sup>31</sup>. Месса была составлена на основании древних литургических текстов, восходящих еще ко времени до церковного раскола 1054 года. Структурно она делилась на предмессу с проповедью (*Vormesse mit Predigt*), Мессу-приношение (*Opfermesse*), где и происходит приложение Святых Даров, и заключительную мессу (*Nachmesse*)<sup>32</sup>. В ее разработке Хайлер использовал структуру православной литургии, молитвы из Дидахе и кельтской литургии. Хайлер отказался от лютеровской идеи Евхаристии как простого воспоминания, введя литургические элементы освящения и приложения Святых Даров, тем самым следуя мысли Зёдерблома и концепции Отто, сместив центр литургии с проповеди на момент епиклезы.

Согласно идее Хайлера, через участие в богослужении все верующие должны соучаствовать в мистериальном действии. Протестантская идея общего священства верных также особо подчеркивается в строе службы на символическом уровне: хлеб и вино переносятся к алтарю именно из среды общины и там предлагается Богу как церковная жертва. Община приносит себя в жертву Богу вместе со Христом.

По мысли Хайлера, его месса может рассматриваться еще и как мистерия литургического паломничества к голгофскому Кресту, состоящая из общих для мистической

<sup>27</sup> *Ibid.* S. XXXI.

<sup>28</sup> *Heiler F. Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums // Zeitschrift Die Hochkirche. Heft 3/4, München. 1931. S. 102.*

<sup>29</sup> Подробнее см. *Heiler F. Der Katholizismus. S. 347–375; Heiler F. Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums. S. 103.*

<sup>30</sup> Мистериальный элемент, по Хайлеру, — центральный для религиозной жизни. В своих трудах он часто противопоставлял его рациональному в религии, особенно примечательно это оформлено в труде «Католицизм», где рациональному элементу он отвел менее 30 страниц, а описанию всех особенностей мистериального (включая литургическую практику, монашество и католическую мистику) — около 200; см. *Heiler F. Der Katholizismus. S. 377–554.*

<sup>31</sup> Подробнее о ней см. *Hartog H. Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1995. S. 105–107.*

<sup>32</sup> Подробнее о структуре мессы и содержании текстов см. *Heiler F. Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung. München: Federmann, 1948.*

традиции стадий<sup>33</sup>. Предмесса в таком контексте соответствовала первой мистической ступени — очищению; сама месса с освящением Даров соответственно выражала вторую ступень — освящение; Причастие же завершало ступени мистического паломничества фактическим единением с Богом.

Литургический проект Хайлера имел особое влияние в кругах студенчества, например, как замечает Эми Марга, «студенты были в восторге от возможности образовать новый тип сообщества, собранного вокруг объективной божественной реальности, переживаемой в молитве и литургии»<sup>34</sup>. При этом реакция на мессу Хайлера в среде теологов была разной. Некоторые видели в ней удачную попытку преодоления разделения Церкви, замечая, что разработанная Хайлером литургия и по языку, и по структуре сильнее, чем ее лютеранские предшественницы. Николай Арсеньев, например, видел в этом проекте выражение стремлений всего современного христианства, замечая, что «Хайлер как человек с необычайно чуткой религиозной душой, угадывает, куда тянется душа современного религиозного ищущего человека: не к индивидуальному только блаженству в Боге, а к общению любви в Боге, к объединению с братьями в Боге, к организму Тела Христова»<sup>35</sup>. Другие же, напротив, считали мессу Хайлера непозволительным синкретизмом, так, например, Карл Барт, принявший в ней участие в 1922 году, охарактеризовал ее как эклектичное смешение из различных литургических действий и текстов, базирующееся на сомнительных исторических источниках, а концепцию Церкви ее автора — как «романтичную», самого же автора — «невыносимого как теолога»<sup>36</sup>. По мнению Барта, евангельское католичество Хайлера могло скорее посеять смущение в немецком протестантизме, чем дать ему новую жизнь<sup>37</sup>.

Как бы там ни было, в евангельском католичестве Фридриха Хайлера был произведен уникальный синтез не только богословия католицизма и протестантизма, но и религиозноведения с теологией. Ибо, как было продемонстрировано, в основу своего обращения к мистериальной жизни Церкви Хайлер положил идеи Р. Отто о Святом. Описание католицизма как сложного конгломерата различных традиций (от примитивной религиозности до эллинистического мистицизма) является развитием идеи Хайлера о том, что любая религия представляет собой сложный сплав различных уровней религиозности<sup>38</sup>. Представление о мистике, как одной из высших форм религии, развиваемое Хайлером, стало центральным для разработанной им мессы, в основу которой была положена универсальная для всех религий, как это было продемонстрировано Хайлером в его труде «Молитва», схема мистического восхождения.

В заключение хотелось бы отметить, что до сих пор существуют основанные Хайлером братства, которые используют в богослужении его мессу<sup>39</sup>. Но, несмотря на то, что Хайлер и его предшественники стремились своим проектом принести единство Церкви, к сожалению, вокруг идеи евангельского католичества образовалось множество мелких разрозненных протестантских групп, так и не смогших добиться какого-то единства даже в своей среде. Впрочем, это не удивительно, вся история евангельского католичества демонстрирует присущую протестантизму скрытую тоску по утраченному единству, возможному только через реальное священнодействие Евхаристии. При этом сами основы протестантского вероучения, провозгласившего

<sup>33</sup> Подробнее о общей системе стадий мистического пути в учении Хайлера см. *Heiler F. Das Gebet...* S. 284–348.

<sup>34</sup> *Marga A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism...* P. 65.

<sup>35</sup> *Арсеньев Н. О современном положении христианства // Путь. 1927. № 7. С. 104.*

<sup>36</sup> *Marga A. Karl Barth's Dialogue with Catholicism...* P. 66.

<sup>37</sup> Подробнее о взаимоотношениях К. Барта и Ф. Хайлера см. *Самарина Т. С. Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера / Т. Самарина // Богослов. ру. Дата обновления: 26.01.2016. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4825616.html> (дата обращения: 25.08.2017)*

<sup>38</sup> Подробнее об этом см. *Самарина Т. С. Феноменология религии Ф. Хайлера.*

<sup>39</sup> Общины, использующие мессу Хайлера, существуют сейчас в Германии, Нидерландах, Австрии и Чехии.

всеобщее равенство верных, упраздняют необходимость особого харизматического дарования, присущего через благодать рукоположения лишь священнику, а ведь священнослужения не может быть без священнослужителя. Таким образом, задача возратить протестантизму таинственное измерение, не изменив его основ, заведомо не имеет решения. Это подтверждается и историей, ведь большую роль для развития экуменического движения сыграла не мистериально ориентированная евангелическая католичность, а социально направленное движение «Life and Work».

## Источники и литература

1. *Арсеньев Н.* О современном положении христианства // Путь. 1927. № 7. С. 99–106.
2. *Винокуров В.В.* Структура священного мира в феноменологии религии Фридриха Хайлера // Точки. Рунета. 2010, № 1–2 (9). С. 175–177.
3. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008. 274 с.
4. *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. 100 с.
5. *Самарина Т.С.* Влияние теологии К. Барта на феноменологию религии Ф. Хайлера // Богослов. ру. Дата обновления: 26.01.2016. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4825616.html> (дата обращения: 25.08.2017)
6. *Самарина Т.С.* Феноменология религии Ф. Хайлера // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2016. № 1 (31). С. 36–49.
7. *Bjork D.E.* Unfamiliar Paths: The Challenge of Recognizing the Work of Christ in Strange Clothing. Pasadena, California: William Carey Library, 2014. 137 p.
8. *FitzGerald T.E.* The Ecumenical Movement: An Introductory History. London: Praeger, 2004. 288 p.
9. *Fritsche R.* Friedrich Heiler und die Mystic. Frankfurt-am-Main: der Johann Wolfgang-Goethe-Universität, 1993. 276 S.
10. *Hartog H.* Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heiler. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag, 1995.
11. *Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920. 594 S.
12. *Heiler F.* Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. München: Reinhardt, 1923. 704 S.
13. *Heiler F.* Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahls nach altkirchlicher Ordnung. München: Federmann, 1948. 56 S.
14. *Heiler F.* Evangelische Katholizität. München: E. Reinhardt, 1926. 351 S.
15. *Heiler F.* Urkirche und Ostkirche: Die Katholische Kirche des Ostens und Westens. München: Reinhardt, 1937. 580 S.
16. *Heiler F.* Vom Neuentzünden des erloschenen Mysteriums // Zeitschrift Die Hochkirche. Heft 3/4, München. 1931. S. 102.
17. *Kloeden Gesine von.* Evangelische Katholizität: Philip Schaffs Beitrag zur Ökumene; Eine reformierte Perspektive. Münster, Germany: Lit, 1998. 270 S.
18. *Luther Martin.* Großer Katechismus / in heutiges Deutsch übertragen von Detlef Lehmann. Berlin: Sola-Gratia-Verlag, 2014. 151 S.
19. *Marga A.* Karl Barth's Dialogue with Catholicism in Gottingen and Munster: Its Significance for His Doctrine of God. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 199 p.
20. *Nevin J.W.* The Mystical Presence: a Vindication of the Reformed or Calvinistic Doctrine of the Holy Eucharist. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1846. 244 p.
21. *Schaff P.* The Principle of Protestantism. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004. 268 p.
22. *Söderblom N.* Einigung der Christenheit: Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe. Halle: C. Ed. Müller (Paul Seiler), 1925. 248 S.

***Tatiana Samarina. Theological and Religious Research Project “Evangelische Katholizität” in the History of the Ecumenical Movement.***

The article is devoted to historical and theological analysis of the project of “Evangelical Catholicism” (“Evangelische Katholizität”), a concept proposed in the 19th century by German-American Protestant theologian Philip Schaff under Mercersburg American movement. His ideas were borrowed by the Swedish theologian Nathan Soderblom and German religious scholar and theologian Friedrich Heiler, who used this term to name the Ecumenical movement of Christians who believe that their religion is at the same time Catholic and Evangelical (Protestant). The very concept carries dialectic with itself: Catholicism with its rigid objectivism is opposed to Protestantism with its wide subjectivity, the task of Evangelical Catholicism was precisely to be able to combine both. The Church founded on the principle of Evangelical Catholicism was called to combine the Catholic element of objectivism and unity and the Protestant element of subjectivity and freedom. In the writings of F. Heiler theology has been mixed with religious theory of R. Otto, which led to the creation within the High Church movement “Saint John Brotherhood” and the development of a special type of worship called “Heiler-mass”.

**Keywords:** Evangelical Catholic, Ecumenism, Religious studies, Phenomenology of religion, Protestant Reformation, Philip Schaff, John Williamson Nevin, Jonathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler.

*Tatyana Sergeevna Samarina* – Candidate of Philosophy, Researcher of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences (t\_s\_samarina@bk.ru).

*Иеромонах Марк (Святогоров), Н. А. Тарнакин*

## **ЮРИДИЧЕСКИЕ ФИКЦИИ И ПРЕЗУМПЦИИ В ЦЕРКОВНОМ СУДОПРОИЗВОДСТВЕ (по Положению о Церковном суде 2008 г.)**

В статье рассматривается современное положение в церковном судопроизводстве классических средств юридической техники — презумпций и юридических фикций. На примере действующего Положения о церковном суде от 2008 года показывается, что в современном судопроизводстве Русской Православной Церкви юридические фикции применяются достаточно широко. Используется метод сравнения с современным процессуальным законодательством России, при этом показывается, что ряд юридических фикций в церковном судопроизводстве выполняет в целом сходные со светским правом функции. Также указывается на фикции, способствующие скорейшему рассмотрению дел, но аналогии которым отсутствуют в светском праве. Отмечается, что: 1) большая часть юридических фикций в церковном суде имеет принципиально иное, чисто церковное, содержание, 2) ряд светских юридических фикций прямо встроены в церковное право. Делаются выводы о: 1) большой схожести устройства светского и церковного судов, 2) большей гибкости церковного суда по отношению ко светскому, поскольку светский суд не признает решения и фикции церковного суда. Помимо схожести устройства светского и церковного судов, отмечаются также несомненные различия в содержании, обоснованные прежде всего экклезиологической моделью Православной Церкви.

**Ключевые слова:** Церковный суд, презумпции, юридические фикции, римское право, Положение о церковном суде Русской Православной Церкви, Вселенские и Поместные Соборы, Кормчая книга, Гражданский кодекс России, Гражданский процессуальный кодекс России.

### **Введение**

Как известно, такие средства юридической техники как презумпции и юридические фикции (далее в статье — презумпции и фикции) являются одними из старейших по времени возникновения. Соответственно, они довольно хорошо изучены — существует множество фундаментальных работ, научных статей и пр. Таким образом, на их основании можно дать краткие определения понятий.

Презумпция (от лат. *praesumptio* — предположение) — это предположение о существовании каких-либо фактов, используемое для возникновения правовых последствий. Как существенные признаки презумпций современные исследователи выделяют: а) обобщение знаний об окружающей действительности; б) использование как познавательный прием; в) вероятность презюмирующего явления; г) содержание чаще всего в процессуальных нормах; д) по логической природе является умозаключением неполной индукции; е) возможность опровержения, способом, закрепленным в законодательстве [Саркисян, 2010].

---

*Иеромонах Марк (Павел Владимирович Святогоров)* — проректор по воспитательной работе, старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии ([spbda.prorektor@gmail.com](mailto:spbda.prorektor@gmail.com)).

*Николай Александрович Тарнакин* — студент 4 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии ([tarnakin.n.a@gmail.com](mailto:tarnakin.n.a@gmail.com)).

Фикция (от лат. *factio* — выдумка) — это некое несуществующее положение, в силу определенных обстоятельств признаваемое законодателем как реальное, существующее и ставшее общеобязательным. Как существенные признаки юридических фикций современные исследователи выделяют: а) представляют собой творчество законодателя; б) фикции к познанию не имеют отношения, так как это вымышленный факт; в) в основе фикции — воображение; г) чаще всего содержатся в материальных нормах; д) по логической природе представляют собой суждения; е) как правило, фикция опровергнута быть не может [Саркисян, 2010].

При этом следует отметить, что «презумпции и фикции представляют собой ... явления одного порядка, одной юридической природы» [Давыдова, 2009, 18]. Исследователи презумпций указывают на «следующие черты сходства с юридической фикцией: а) как те, так и другие условно принимаются за истину...; б) правовые презумпции и фикции получают нормативное закрепление» [Саркисян, 2010, 483]. Как известно, фикции впервые появляются в римском праве. Использование фикций связывается с развитием т. н. преторского права, а именно формулярного процесса: претор мог предписывать судье действовать так, как если бы «какой-либо юридически значимый факт, не имевший места в действительности, был налицо или, наоборот, как если бы действительный факт не имел места» [Дождев, 2015, 220]. Таким образом, фикции воспринимаются как «важнейший инструмент претора по совершенствованию позитивного права» [Дождев, 2015, 220].

Возникшее христианство, впоследствии легализованное св. Константином Великим, во многом формировало церковные институты по примеру устройства институтов государственных, и, в частности, «церковное право развивалось в контексте римского права, господствовавшего в обществе» [Цыпин, 2012, 38]. Таким образом, можно предположить и рецепцию устройства римского суда судом церковным.

Профессор А. Ю. Митрофанов отмечает «адаптацию институтов классического римского права церковной организацией» [Митрофанов, 2010, 11]. Соответственно можно предполагать инкорпорацию в церковный суд средств юридической техники, прежде всего презумпций и фикций. Подтверждением этой мысли являются работы О. В. Танимова об использовании фикций в церковном праве. Протоиерей Владислав Цыпин, в свою очередь, отмечает, что на действующее право Русской Православной Церкви влияние государственных законов Византии (составной части римского права) прослеживается через Кормчую книгу [Цыпин, 2012, 78].

В современном светском законодательстве презумпции и фикции используются весьма широко, поскольку они являются одним из способов эффективного заполнения пробелов законодательства [Исаев, 2012, 35; Придворов, Трофимов, 2010, 463]. Так, проф. Н. Н. Ковтун говорит про «здание права, во многом возведенное из «кирпичиков» фикций и «несущих» конструкций-презумпций» [Ковтун, 2010, 234].

Таким образом, исходя из предположения наличия презумпций и фикций в церковном праве в целом, в настоящей статье рассматривается их использование конкретно в судопроизводстве Русской Православной Церкви на основе действующего Положения о церковном суде от 2008 года (Положение) (далее по тексту — Положение). При этом используется метод сравнения статей Положения и законодательства России.

## **Презумпции в церковном судопроизводстве**

Как указывалось выше, презумпции рассматриваются как «несущие конструкции» права. Это дает нам основание начать исследование Положения именно с наличия или отсутствия в нем презумпций. Используя вышеприведенные существенные признаки презумпций, проведем сравнение статей Положения с законодательством России.

В результате анализа Положения обнаружено, что текст п. 1 ст. 6. «Правила наложения канонического прещения (наказания). Примирительная процедура

урегулирования разногласий» напоминает формулировку презумпции невиновности из УПК РФ. Однако, при текстуальном сравнении установлено их существенное различие:

<p>... Лицо, обвиняемое в совершении церковного правонарушения, не может быть подвергнуто каноническому прещению (наказанию) без достаточных доказательств, устанавливающих виновность данного лица ... (Положение п. 1 ст. 6)</p>	<p>Обвиняемый считается невиновным, пока его виновность в совершении преступления не будет доказана в предусмотренном настоящим Кодексом порядке и установлена вступившим в законную силу приговором суда. (УПК РФ ст. 14. ч. 1.)</p>
--	---

В Положении виновность лица **устанавливается** доказательствами, а в светском праве виновность устанавливается **на основании** доказательств, полученных законным образом, **и только** вступившим в законную силу приговором суда. Следовательно, указанный текст Положения не является презумпцией невиновности. При этом два важнейших существенных признака — презюмируемость факта и возможность опровержения, — в тексте статьи Положения отсутствуют. Это показывает, что исследуемый текст вовсе не является презумпцией, а относится скорее к доказательственному праву (ГПК РФ гл. 6).

В тексте п. 1 ст. 6 содержится ссылка на 28 правило Карфагенского Собора, которое фактически устанавливает «презумпцию виновности» — правовое понятие, означающее, что лицо считается виновным и само должно доказать свою невиновность, — поскольку в нем имеется презюмируемость факта («да не будет...доколе...») и возможность опровержения («доколе не очистит»), а также он напоминает формулировки, используемые в Гражданском кодексе России. Так, при текстуальном сравнении обнаружено их сходство:

<p>Аще кто из епископов подвергнется обвинению ... то без предосуждения да имеет свободу к оправданию в течение другого месяца, да не будет в общении, доколе не очистит себя доказательствами по делу ... [Книга Правил (28 правило Карфагенского Собора)]</p>	<p>Лицо, причинившее вред, освобождается от возмещения вреда, если докажет, что вред причинен не по его вине... (ГК РФ ст. 1064 п. 2)</p>
---	---

В итоге, в тексте Положения мы не находим принятой в светском праве формулировки презумпции невиновности. Приводимое в тексте 28 правило Карфагенского Собора содержит аналогичную светскому праву презумпцию виновности. Иных презумпций в Положении не обнаружено.

## Юридические фикции в церковном судопроизводстве

Выше отмечалось, что фикции являются «кирпичиками» права, поэтому именно фикциям в настоящей статье уделяется большее внимание. Рассмотрим Положение на наличие фикций, используя их вышеприведенные существенные признаки. Также проведем текстуальное сравнение выявленных фикций с законодательством России. Поскольку в результате последовательного анализа Положения обнаружено значительное количество фикций, постольку далее будут рассмотрены лишь самые характерные для каждого раздела.

В процессе анализа Раздела I. «Общие положения» обнаружено, что текст п. 1 и п. 2 ст. 3 содержит формулировки о делегировании судебной власти другому органу.

При этом экклезиологическая модель нашей Церкви строится на том, что «полнота власти ... в епархиях принадлежит епископам как преемникам апостолов...» [Цыпин, 2012, 569]. Исходя из этого, в строгом смысле, судебная власть епископа может быть передана, но не делегирована. Однако, поскольку епископу было бы затруднительно осуществлять судебную власть в полном объеме единолично, в Церкви как отдельный институт существует суд, которому делегируется судебная власть, что можно признать юридической фикцией, так как присутствуют ее существенные признаки — творчество законодателя и признание несуществующего факта существующим. При этом подобной аналогии в светском законодательстве нет, т. к. суд никому не делегирует своих полномочий. Отметим, что похожая фикция содержится в абз. 2 п. 4 ст. 19 (составление благочинным протокола осмотра вещественного доказательства), а также в ст. 23 раздела II. «Епархиальный суд» о возложении функций епархиального суда на епархиальный совет. В светском праве функции суда переданы быть не могут. Также по смыслу к подобным фикциям примыкает норма п. 2 ст. 49. «Вступление решений Высшего Общецерковного суда первой инстанции в законную силу» об их утверждении резолюцией Патриарха Московского и всея Руси.

Также, при анализе Раздела I Положения обнаружено, что в него встроены некоторые нормы светского законодательства, содержащие фикции. Так, в п. 1 ст. 8 говорится: «полномочия судьи церковного суда прекращаются досрочно ... по следующим основаниям: ... объявление его умершим или признание безвестно отсутствующим в установленном государственным законодательством порядке» (Положение). Согласно п. 3 ст. 18, не подлежат привлечению в качестве свидетелей «недееспособные в соответствии с государственным законодательством лица». Данные основания являются имплементацией норм (являющихся фикциями) Гражданского кодекса (ГК РФ) и Гражданского процессуального кодекса России (ГПК РФ).

Обращает на себя внимание текстуальное совпадение некоторых норм светского процессуального законодательства и Раздела I Положения. В обоих случаях это нормы, описывающие вызовы в суд.

<p><i>Статья 11. Вызовы в церковный суд.</i> 3. ... Лица, участвующие в деле, обязаны сообщить церковному суду о перемене своего адреса. При отсутствии такого сообщения вызов направляется по последнему известному церковному суду месту жительства или месту служения (работы) адресата в каноническом подразделении Русской Православной Церкви и считаются доставленными, хотя бы адресат по этому адресу более не проживает или не служит (не работает). (Положение)</p>	<p><i>Статья 118. Перемена адреса во время производства по делу.</i> Лица, участвующие в деле, обязаны сообщить суду о перемене своего адреса во время производства по делу. При отсутствии такого сообщения судебная повестка или иное судебное извещение посылаются по последнему известному суду месту жительства или месту нахождения адресата и считаются доставленными, хотя бы адресат по этому адресу более не проживает или не находится. (ГПК РФ)</p>
--	---

Как видим, в обеих статьях содержится фикция, сформулированная одним и тем же суждением «считаются доставленными». Важно, что оно максимально четко описывает ключевой существенный признак — признание несуществующего факта существующим.

В Разделе III. «Высший Общецерковный суд» мы обнаруживаем фикцию, аналогии которой нет в светском праве. Пункт 2 ст. 28 гласит, что суд рассматривает в качестве церковного суда второй инстанции дела, «рассмотренные епархиальными судами и направленные епархиальными архиереями в Высший общецерковный суд



для окончательного разрешения». Светское законодательство устанавливает, что суд (в данном случае первой инстанции) обязан принять решение. Суд второй и т. д. инстанции действует, имея перед собой вынесенное окончательное решение (приговор). В норме же церковной мы видим, что суд первой инстанции передает принятие решения (т. е. свою функцию) другому суду, и этот другой суд становится «как бы» судом первой инстанции. Таким образом, исходя из нормы светского права применительно к церковному, налицо признание несуществующего факта существующим, т. е. фикция.

Аналогичную норму, являющуюся фикцией, мы видим также в абз. 2 п. 2 ст. 31 Раздела IV. «Суд Архиерейского Собора»: Собор рассматривает в качестве церковного суда второй инстанции дела, направленные «на рассмотрение Архиерейского Собора для вынесения окончательного решения».

В Разделе V. «Порядок церковного судопроизводства» содержатся фикции, которые ранее мы видели в других разделах. Так, п. 3. ст. 34 гласит, что не принимаются к рассмотрению заявления, поступившие от «недееспособных в соответствии с государственным законодательством». Таким образом, фикция светского права принимается церковным судом. Стоит отметить, что и в указанной статье Положения, и в ранее рассмотренном п. 3 ст. 18 речь идет лишь о признанных недееспособными, в то время как признанных ограниченно дееспособными (ГПК РФ гл. 31) церковный законодатель не указывает.

Также в п. 2. ст. 38 «Подготовка дела к рассмотрению в церковном суде» содержится уже встречавшаяся ранее фикция о делегировании полномочия суда: «... епархиальный архиерей может поручить благочинному ... оказать церковному суду содействие в подготовке дела к рассмотрению».

Абзац 2 ст. 39. «Заседание церковного суда» гласит: «В случае, если в ходе подготовки дела к рассмотрению заявитель был опрошен ..., церковный суд вправе рассмотреть дело в отсутствие заявителя». Данная норма не имеет аналогии в светском праве, где, во-первых, заявитель (истец) не может быть заранее допрошен по обстоятельствам дела не судом, а неким иным органом; во-вторых, дело может быть рассмотрено в отсутствие заявителя лишь в случае письменного заявления заявителя (истца) либо ответчика о рассмотрении дела в его отсутствие (ГПК РФ ст. 167, 233). Указанная норма Положения, несомненно, является фикцией, поскольку церковный суд рассматривает дело «как бы» в присутствии заявителя (что, впрочем, происходит и в светском суде при рассмотрении в отсутствие заявителя). Таким образом, при разности правового положения суда (церковный суд «вправе рассмотреть», светский суд «обязан рассмотреть, при наличии заявления» дело в отсутствие заявителя), и та и другая ситуация является фикцией. Сходная фикция усматривается и в п. 4 указанной статьи Положения: «При рассмотрении Высшим Общецерковным судом первой инстанции дел в отношении архиереев объяснения обвиняемого лица заслушиваются в отсутствие заявителя и иных лиц, участвующих в деле, ...», где заявитель «как бы» присутствует на заседании суда.

В п. 3 ст. 40. «Последствия неявки на заседание церковного суда лиц, участвующих в деле» мы, как и ранее в Положении, видим текстуальное совпадение с аналогичной нормой светского права:

«Церковный суд вправе рассмотреть дело в случае неявки кого-либо из сторон, извещенных о времени и месте заседания церковного суда, если ими не представлены сведения о причинах неявки или церковный суд признает причины их неявки неуважительными». (Положение)	«суд вправе рассмотреть дело в случае неявки кого-либо из лиц, участвующих в деле и извещенных о времени и месте судебного заседания, если ими не представлены сведения о причинах неявки или суд признает причины их неявки неуважительными» (ГПК РФ, ст. 167 п. 3 абз. 1)
--	---

Как видно, обе практически тождественные нормы содержат фикцию о «как бы» присутствии отсутствующих в заседании сторон (лиц). Сходные фикции содержатся также в указанной статье в п. 4 («суд рассматривает дело в отсутствие обвиняемого лица»), и в п. 5 («В случае неявки на заседание церковного суда иных лиц, участвующих в деле, церковный суд ... решает вопрос о возможности рассмотрения дела в их отсутствие»). Очевидно, что все указанные фикции — как в светском суде, так и в церковном, — служат цели скорейшего рассмотрения дела.

Пункт 6 ст. 40 гласит: «Если стороны или иные лица, участвующие в деле, без уважительных причин покинули заседание церковного суда во время рассмотрения дела, церковный суд рассматривает дело в их отсутствие». Указанная норма очевидно является фикцией (дело рассматривается «как бы» в их присутствии). Однако наиболее интересным в этой норме является, на наш взгляд, то, что столь очевидное и нужное с практической точки зрения правило поведения суда в, общем-то, вполне вероятной ситуации, совершенно не предусматривается светским правом. В данном случае церковный суд обладает большей возможностью для своевременного рассмотрения дела.

## **Заключение**

Таким образом, можно сделать вывод, что традиция заимствования отдельных средств юридической техники — в данном случае презумпций и фикций, — между светским и церковным судопроизводством, возникшая еще в первые века христианства, продолжается и сегодня. Как видно даже при достаточно поверхностном знакомстве с Положением, в современном церковном суде широко используются фикции. При этом презумпции в церковном суде практически не используются.

При анализе статей Положения выяснилось, что ряд фикций в церковном суде аналогичен таковым в светском праве. В первую очередь это относится к порядку церковного судопроизводства. Как следует из представленных в статье сравнений, большинство юридических фикций выполняет в церковном и светском суде сходные функции, что говорит о значительной схожести устройства церковного и светского судов. Также важно отметить, что в Положении неоднократно наличествует текстуальное совпадение с аналогичными статьями светского процессуального законодательства (это относится к весьма важным для процесса нормам).

Отличительной особенностью церковного суда является то, что ряд юридических фикций в нем наполнены содержанием, характерным только для церковного права. Это, прежде всего, нормы о делегировании полномочий суда в разделе «Общие положения». Такое содержание норм следует из самого устройства Православной Церкви.

В связи с этим также следует отметить фикции, аналогий которым нет в светском праве, но которые можно отнести к несомненным достоинствам церковного суда. Это, прежде всего, норма о рассмотрении дела в отсутствие лиц, покинувших зал заседания.

Также, рассматривая особенности церковного суда в сравнении со светским, хочется подробнее остановиться на факте включения (т. е. безусловного принятия) в Положение ряда норм светского права, являющихся фикциями (о недееспособности, об объявлении умершим и др.). С одной стороны, это дополнительно свидетельствует о схожести церковного и светского судов. С другой стороны, это показывает своего рода «взаимоотношения» светской и церковной правовой систем, а, точнее, систем судопроизводства. Так, известно, что светский суд принимает решения и сам в определенной мере участвует в реализации (либо корректировке) решений третейского суда (арбитража) [Об арбитраже], который, с точки зрения Конституции России [Конституция], собственно судом не является. Тем не менее деятельность третейского суда (арбитража) урегулирована федеральным законодательством, и прямо взаимодействует с процессуальным правом России. При этом решения суда церковного, как и сам церковный суд (который также, с точки зрения Конституции России, собственно

судом не является), никаким образом светским законодательством не регулируется и не воспринимается<sup>1</sup>. При этом, как мы видим при изучении Положения, церковный суд оказывается более гибко и открыт к взаимодействию с иной правовой системой. С нашей точки зрения, это обстоятельство следует рассматривать как важное достоинство и преимущество церковного суда по сравнению со светским судом.

Указанные выводы, на наш взгляд, лишний раз подтверждают тезис о схожести устройства светского и церковного судов, при несомненном и естественном, обоснованном прежде всего экклезиологической моделью Православной Церкви, различии в содержании.

## Источники и литература

ГК РФ — «Гражданский кодекс Российской Федерации (часть вторая)» от 26.01.1996 N 14-ФЗ (ред. от 05.12.2017) / «Собрание законодательства РФ», 29.01.1996, N 5, ст. 410.

ГПК РФ — «Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации» от 14.11.2002 N 138-ФЗ (ред. от 30.10.2017) / «Собрание законодательства РФ», 18.11.2002, N 46, ст. 4532.

Давыдова (2009) — Давыдова М. Л. Проблемы понятия и классификации правовых фикций // Вестник ВолГУ. 2009. Серия 5. Вып. 11. С. 17–23.

Дождев (2015) — Дождев Д. В. Римское частное право: учебник / Д. В. Дождев; под общ. ред. В. С. Нерсисянца. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Норма: ИНФРА-М, 2015. — 784 с.

Исаев (2012) — Исаев И. А. Юридическая фикция как форма заполнения правовых пробелов // Пробелы в российском законодательстве. 2012. № 5. С. 35–37.

Книга Правил (2011) — Правила святых Апостолов и святых Отец с толкованиями. В 3 т. Т. 3. М.: Сибирская Благовонница, 2011. — 870 с.

Ковтун (2010) — Ковтун Н. Н. Презумпции и фикции уголовно-процессуального права России: технология осознанной лжи // Юридическая техника. 2010. № 4. С. 231–235.

Конституция — «Конституция Российской Федерации» (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 N 6-ФКЗ, от 30.12.2008 N 7-ФКЗ, от 05.02.2014 N 2-ФКЗ, от 21.07.2014 N 11-ФКЗ) / «Собрании законодательства РФ», 04.08.2014, N 31, ст. 4398.

Митрофанов (2010) — Митрофанов А. Ю. Церковное право и его кодификация в период раннего средневековья (IV–XI в.). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2010. — 432 с.

Об арбитраже — Федеральный закон от 29.12.2015 N 382-ФЗ «Об арбитраже (третейском разбирательстве) в Российской Федерации» / «Собрание законодательства РФ», 04.01.2016, N 1 (часть I), ст. 2.

Положение — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2008 году (ред. Архиерейский Собор 2017 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html>. (дата обращения: 15.12.2017).

Придворов, Трофимов (2010) — Придворов Н. А., Трофимов В. В. Презумпции в римском и современном праве: историко-теоретический аспект // Юридическая техника. 2010. № 4. С. 463–469.

Саркисян (2010) — Саркисян Л. Р. Юридические презумпции и фикции как приемы правотворческой техники: теоретико-методологические аспекты // Юридическая техника. 2010. № 4. С. 482–485.

---

<sup>1</sup> В контексте статьи судебная система Церкви с точки зрения государства описывается в Гражданском кодексе: «Религиозные организации действуют в соответствии со своими уставами и внутренними установлениями, не противоречащими закону» (ГК РФ Статья 123.26. «Основные положения о религиозных организациях» п. 2). Т. е. правовая система Церкви — это «внутреннее установление».

Танимов (2012) — Танимов О.В. Применение фикций в церковном праве и церковных отношениях // История государства и права. 2012. № 9. С. 2–6.

УПК РФ — «Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации» от 18.12.2001 N 174-ФЗ (ред. от 31.12.2017) / «Собрание законодательства РФ», 24.12.2001, N 52 (ч. I), ст. 4921.

Цыпин (2012) — Цыпин В., *прот.* Каноническое право. — 2-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — 864 с.

### ***Hieromonk Mark (Svyatogorov), Nikolay Tarnakin. Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation (according to The Statute on the Church Court of 2008).***

The article considers the current situation in the church legal proceedings concerning classical means of legal technique such as presumptions and legal fictions. On the example of the current Statute on the Church Court of 2008 it is shown that in the modern legal proceedings of the Russian Orthodox Church, legal fictions are used quite widely. Using the method of comparison with the modern procedural legislation of Russia, it shows that a number of legal fictions in the church legal proceedings in general perform functions which are similar to secular law. It also points to fictions that facilitate the speedy consideration of cases, but such analogies are absent in secular law. It is noted that: 1) most of the legal fictions used in the Church Court has a content which is fundamentally different from secular one, being purely ecclesiastical; 2) a number of secular legal fictions are directly embedded in Church law. So, conclusions are drawn about: 1) there is the great similarity of the structure of secular and ecclesiastical courts; 2) the greater flexibility of the ecclesiastical court comparing with the secular one, because the secular court does not recognize the decision and fiction of the Church Court. Besides the similarity of secular and ecclesiastical courts, there are also undoubted differences in content, based primarily on the ecclesiological model of the Orthodox Church.

**Keywords:** Church court, presumptions, legal fictions, Roman law, Statute on the ecclesiastical court of the Russian Orthodox Church, Ecumenical and Local Councils, Nomocanon, Civil Code of Russia, Civil Procedure Code of Russia.

*Hieromonk Mark (Pavel Vladimirovich Svyatogorov)* — Prorector for Education, Senior Lecturer of the St. Petersburg Theological Academy (spbda.prorektor@gmail.com).

*Nikolay Aleksandrovich Tarnakin* — student of the 4th year of the bachelor's degree at the St. Petersburg Theological Academy (tarnakin.n.a@gmail.com).

### **Primary Sources**

GK RF — «Grazhdanskiy kodeks Rossiyskoy Federatsii (chast' vtoraya)» ot 26.01.1996 N 14-FZ (red. ot 05.12.2017) v «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 29.01.1996, N 5, st. 410 [*Civil Code of the Russian Federation* (part two), dated 26.01.1996 N 14-FZ (as amended on 05.12.2017). In: *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated 29.01.1996, No. 5, art. 410].

GPK RF — «Grazhdanskiy protsessual'niy kodeks Rossiyskoy Federatsii» ot 14.11.2002 N 138-FZ (red. ot 30.10.2017). In: «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 18.11.2002, N 46, st. 4532 [*Civil Procedure Code of the Russian Federation*, dated 14.11.2002 N 138-ФЗ (the editor of 30.10.2017). In: *Collection of the Legislation of the Russian Federation*, dated 18.11.2002, N 46, art. 4532].

Konstitutsiya — «Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii» (prinyata vsenarodnym golosovaniyem 12.12.1993) (s uchetom popravok, vnesennykh Zakonami RF o popravkakh k Konstitutsii RF ot 30.12.2008 N 6-FKZ, ot 30.12.2008 N 7-FKZ, ot 05.02.2014 N 2-FKZ, ot 21.07.2014 N 11-FKZ). In: *Sobranii zakonodatel'stva RF*, dated 04.08.2014, N 31, st. 4398. [The Constitution of the Russian Federation" (adopted by popular vote on 12.12.1993) (taking into account the amendments introduced by the Laws of the Russian Federation on Amendments to the Constitution of the Russian Federation of December 30, 2008 N 6-FKZ, dated 30.12.2008 N 7-FKZ, dated 05.02.2014 N 2-FKZ,

from 11/21/2014 N 11-FKZ). In: *Collection of the Legislation of the Russian Federation*, dated August 4, 2014, N 31, art. 4398].

Kniga Pravil (2011) — Pravila svyatykh Apostolov i svyatykh Otets s tolkovaniyami. V 3 t. T. 3. [*Rules of the Holy Apostles and Saint Fathers with interpretations*]. In 3 vol. Vol. 3. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, 2011, 870 p.

Ob arbitrazhe — Federal'niy zakon ot 29.12.2015 N 382-FZ «Ob arbitrazhe (treteyskom razbiratel'stve) v Rossiyskoy Federatsii» v «Sobraniye zakonodatel'stva RF», dated 04.01.2016, N 1 (chast' I), st. 2. [Federal Law dated December 29, 2015 N 382-FZ “On Arbitration in the Russian Federation”. In: *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated 04.01.2016, No. 1 (Part I), Art. 2].

Polozheniye — Polozheniye o tserkovnom sude Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (Moskovskogo Patriarkhata) prinyato na Arkhiyereyskom Sobore Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 2008 godu (red. Arkhiyereyskiy Sobor 2017 g.). [The Statute on the Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) adopted at the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church in 2008 (Edited by the Bishops' Council of 2017)]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html>. (accessed: 15.12.2017).

UPK RF — «Ugolovno-protsessual'niy kodeks Rossiyskoy Federatsii» ot 18.12.2001 N 174-FZ (red. ot 31.12.2017). In: «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 24.12.2001, N 52 (ch. I), st. 4921 [The Code of Criminal Procedure of the Russian Federation dated December 18, 2001, No. 174-FZ (as amended on December 31, 2017)]. In: *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated December 24, 2001, No. 52 (Part I), art. 4921].

## References

Davydova (2009) — Davydova M. L. The Concept and Classification of the Legal Fictions. In: *Legal Concept*, 2009, Series 5, № 11, pp. 17–23. (In Russian).

Dozhdev (2015) — Dozhdev D. V. *Rimskoye chastnoye pravo: uchebnik* (pod obshch. red. V. S. Nersesyantsa) [*Roman Private Law: a textbook* (Ed. by V. S. Nersesyants)]. 3rd ed., rev. and add. — Moscow: Norma: INFRA-M, 2015, 784 p. (In Russian).

Isaev (2012) — Isaev I. A. Legal Fiction as a Method of Filling Legal Gaps. In: *Gaps in Russian legislation*, 2012, № 5. pp. 35–37. (In Russian).

Kovtun (2010) — Kovtun N. N. Prezumpstsi i fiktsii ugolovno-protsessual'nogo prava Rossii: tekhnologiya osoznannoy lzhi [Presumptions and Fictions of Russia's Criminal Procedure Law: the Technology of Deliberate Lies]. In: *Yuridicheskaya tekhnika [Legal Technics]*, 2010. № 4. C. 231–235. (In Russian).

Mitrofanov (2010) — Mitrofanov A. Yu. *Tserkovnoye pravo i yego kodifikatsiya v period rannego srednevekov'ya (IV–XI v.)*. [*Church Law and its Codification during the Early Middle Ages (IV–XI century)*]. Moscow, Publishing House “Krutitskoye podvorye”, 2010, 432 p. (In Russian).

Pridvorov, Trofimov (2010) — Pridvorov N. A., Trofimov V. V. Prezumpstsi v rimskom i sovremennom prave: istoriko-teoreticheskiy aspekt [Presumptions in Roman and Modern Law: the Historical and Theoretical Aspect]. In: *Yuridicheskaya tekhnika [Legal Technics]*, 2010. № 4. C. 463–469. (In Russian).

Sarkissyan (2010) — Sarkissyan L. R. Yuridicheskiye prezumpstsi i fiktsii kak priyemy pravotvorcheskoy tekhniki: teoretiko-metodologicheskiye aspekty [Legal Presumptions and Fictions as Receptions of Law-making Technology: Theoretical and Methodological Aspects]. In: *Yuridicheskaya tekhnika [Legal Technics]*, 2010. № 4. C. 482–485. (In Russian).

Tanimov (2012) — Tanimov O. V. Primeneniye fiktsiy v tserkovnom prave i tserkovnykh otnosheniyakh [Application of Fictions in Church Law and Church Relations]. In: *History of State and Law*, 2012, № 9, pp. 2–6. (In Russian).

Tsyplin (2012) — Tsyplin Vladislav, archpriest. *Kanonicheskoye pravo*. [*Canon Law*]. 2nd ed. Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2012, 864 p. (In Russian).

А. А. Дорская

## ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОЙ ДИСКУССИИ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВЫХ ВОПРОСОВ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В статье выделяются основные направления изучения церковного права российскими светскими учёными (историками, юристами, философами, культурологами), а также представителями духовенства в конце XX — начале XXI вв. Показана преемственность в исследовании церковно-правовых вопросов в дореволюционный и современный периоды, несмотря на то, что процесс развития науки церковного права был прерван в советский период. Рассмотрены примеры изучения церковно-правовой тематики в Советском Союзе на примере трудов С. В. Юшкова и Я. Н. Щапова. В статье показано, что многие проблемы науки церковного права дореволюционного периода требуют решения и на современном этапе, сохраняется необходимость разработки вопросов разграничения канонического и церковного права, правового режима имущества религиозного назначения, деятельности церковных судов, регулирования семейных отношений. Обоснованы как достижения в изучении церковно-правовой тематики, так и недостатки в современном освещении данных вопросов.

**Ключевые слова:** каноническое право, церковное право, система церковного права, источник церковного права, наука церковного права, С. В. Юшков, Я. Н. Щапов, прот. В. Цыпин, Н. С. Суворов, А. С. Павлов, Г. Ф. Шершеневич.

История систематического научного осмысления церковно-правовых проблем в России насчитывает, хотя и с 70-летним перерывом, в общей сложности более столетия. Несмотря на то, что о необходимости преподавания канонического права говорилось со второй половины XVII в., и в XVIII — начале XIX вв. оно преподавалось в духовных, а с 1835 г. и в светских высших учебных заведениях, о российской науке церковного права можно говорить только с 1840-х гг. Сложное и противоречивое развитие данной науки принесло в юриспруденцию дореволюционного периода новые правовые категории (особая правовая область (система), свобода совести, светское государство и другие), и некоторые институты права. Однако, это развитие было прервано в 1917 г.

Нельзя считать, что церковно-правовая тематика полностью отсутствовала в советских исследованиях. Так, классик историко-правовой науки С. В. Юшков, благодаря которому на юридических факультетах страны были возрождены кафедры истории права, как известно, в 1913 г. был оставлен для приготовления к профессорскому званию на кафедре церковного права Санкт-Петербургского Императорского университета, и в своих последующих произведениях косвенно касался церковно-правовых вопросов, хотя это было и небезопасно.

В постсоветский период настоящим прорывом стали работы протоиерея Владислава Цыпина: в 1994 г. в свет вышла монография «Церковное право»<sup>1</sup>, а в 1996 г. — учебное

---

*Александра Андреевна Дорская* — доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, заведующая кафедрой международного права Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (adorskaya@yandex.ru).

<sup>1</sup> Цыпин В. А. Церковное право. Курс лекций. М.: Круглый стол по религиозному образованию, МФТИ, 1994. 440 с.

пособие<sup>2</sup>. С этого времени церковно-правовые вопросы постоянно привлекают внимание исследователей. Основные направления исследований можно сгруппировать следующим образом.

Во-первых, выделяется группа исследований, посвящённых вопросам общей теории права в церковном праве. Большое методологическое значение имела работа А. С. Смыкалина о церковном праве как самостоятельной отрасли в системе юридических наук<sup>3</sup>, в которой доказывалась возможность применения к церковному праву характеристик не только отрасли юридического знания, но и отрасли права. В 2006 г. вышла работа архимандрита Никона (Лысенко) о месте церковного права в системе юридических наук<sup>4</sup>. Попыткой совмещения юридического и религиозного подходов стала статья А. А. Ференц-Сороцкого о каноническом (церковном) праве<sup>5</sup>. Работа отражает дискуссионность вопроса о соотношении понятий «каноническое право» и «церковное право», споры по которому велись с XIX века. В рамках общетеоретических рассматриваются и другие вопросы. В частности, О. В. Танимов раскрыл проблему применения фикций в церковном праве<sup>6</sup>, Н. С. Козьякова анализирует нормативно-правовую природу канонического (церковного) права<sup>7</sup>.

Во-вторых, отдельным направлением выделяется изучение системы источников или конкретных источников церковного права. Современные исследования в рамках данного направления можно разделить на четыре группы: либо изучается рецепция византийского права Россией и её влияние на церковное и светское законодательство<sup>8</sup>, либо проводится анализ определённых источников церковного права<sup>9</sup>, либо конструируются системы источников церковного права различных эпох<sup>10</sup>, либо изучается соотношение источников церковного и светского права<sup>11</sup>. При этом выводы исследований могут быть достаточно неожиданными для общей теории права и истории права.

---

<sup>2</sup> Цыпин В. А. Церковное право. Учебное пособие. М.: Круглый стол по религиозному образованию Русской Православной Церкви, МФТИ, 1996. 442 с.

<sup>3</sup> Смыкалин А. С. Церковное право — самостоятельная отрасль знаний в системе юридических наук // Российский юридический журнал. 2005. № 4. С. 131–136.

<sup>4</sup> Лысенко Н. Н. Христианская церковно-правовая традиция и место церковного права в системе юридических наук // Известия ЮФУ. Технические науки. 2006. № 9–2 (64). С. 46–47.

<sup>5</sup> Ференц-Сороцкий А. А. Каноническое (церковное) право // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2009. № 6. (287). С. 139–150.

<sup>6</sup> Танимов О. В. Применение фикций в церковном праве и церковных отношениях // История государства и права. 2012. № 9. С. 2–6.

<sup>7</sup> Козьякова Н. С. Нормативно-правовая природа канонического (церковного) права // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Юриспруденция. 2012. № 3. С. 11–14.

<sup>8</sup> Митрофанов Д. А. Аккультурация церковного и светского права в России посредством рецепирования византийского церковного права // Вестник Костромского государственного технологического университета. 2010. № 3 (25). С. 99–101; Оме Х. Место Пято-Шестого Собора в византийском церковном праве VIII в. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2011. Т. 1. № 21. С. 154–157; Матушевская Ю. Г., Махмутова М. Н. Особенности формирования римско-византийского права и его влияние на становление церковного права // Миссия конфессий. 2016. № 15. С. 21–27.

<sup>9</sup> Гайденок П. И. Церковный устав Ярослава как свидетельство религиозно-политической жизни Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. Выпуск 23. 2008. 5(106). С. 80–87; Сулягина И. Ю. Княжеские церковные уставы в праве городских республик Средневековой Руси // Право и государство: теория и практика. 2015. № 9 (129). С. 11–14.

<sup>10</sup> Ференц-Сороцкий А. А. Источники церковного права // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2012. № 2 (301). С. 203–227; Шаляпин С. О. К проблеме систематизации источников русского церковного права синодального периода // Джерела права України, інших країн та міжнародної спільноти: історія та сучасність. Матеріали ХХІХ Міжнародної історико-правової конференції, 2013. С. 166–176.

<sup>11</sup> Ботанцов И. В. Соотношение источников светского и церковного права в Российской империи 1832–1917 гг. // Ленинградский юридический журнал. 2016. № 2 (44). С. 9–19.

Например, А. М. Осавельюк выявил, что каноны в церковном праве и принципы права в светском праве обладают определенным сходством<sup>12</sup>.

В-третьих, на современном этапе большое внимание уделяется такому спорному вопросу в дореволюционной науке церковного права как система церковного права. В связи с тем, что на нормативно-правовом уровне в Российской империи данная проблема не была решена, она решалась только на уровне доктринальном. Сейчас исследователи пытаются рассмотреть вопрос комплексно, изучая и эволюцию системы церковного права Руси и России<sup>13</sup>, её отдельные элементы<sup>14</sup>, и дореволюционное деление на внутреннее и внешнее право Церкви<sup>15</sup>.

В-четвёртых, особое место в современном процессе изучения церковного права занимает вопрос о месте церковного права в системе права и правовой системе России. Данное направление сначала стало развиваться в рамках теории государства и права. В 1997 г. в МГЮА М. Ю. Варьяс защитил кандидатскую диссертацию «Церковное право в романо-германской правовой семье», рассмотрев такие проблемы как возникновение и развитие церковного права в Западной Европе и отчасти России, критерии выделения церковного права в континентальной правовой системе, характеристика современного церковного права как корпоративной правовой системы<sup>16</sup>. В 2001 г. М. Ю. Варьяс издал учебное пособие по церковному праву<sup>17</sup>. Большое значение также имела кандидатская диссертация Е. П. Гарановой «Церковное право в правовой системе российского общества (общетеоретический и исторический аспекты)» (2004 г.)<sup>18</sup>, в которой раскрывалось место церковного права в правовой системе общества, церковное право рассматривалось как корпоративная правовая система, на примере института церковного суда была показана реализация норм церковного права. В том же 2004 г. была защищена кандидатская диссертация Д. Д. Борового «Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования». Автор охарактеризовал церковное право как «действующую корпоративную правовую систему, регулиющую конкретные реально существующие отношения людей внутри особого религиозного общества — Церкви»<sup>19</sup>.

Данный вопрос рассматривается и с историко-правовых позиций<sup>20</sup>, и с современных<sup>21</sup>, т. к. место церковного права в системе права Руси и России менялось, сначала под воздействием византийского фактора в русской государственно-церковной жизни, затем — в условиях превращения государства в многоконфессиональное, позже — при законодательном определении Русской Православной Церкви как «первенствующей и господствующей», наконец — в эпоху гонений и отношений партнёрства Российского государства с различными религиозными организациями.

<sup>12</sup> Осавельюк А. М. О некоторых проблемах канона в церковном праве // Государство и право. 2015. № 4. С. 34.

<sup>13</sup> Глухов В. А. Генезис элементов системы церковного (канонического) права Древнерусского государства // Юридическая наука и правоохранительная практика. 2010. № 3. С. 13–20.

<sup>14</sup> Апольский Е. А. К вопросу о структуре дореволюционного церковного права // Вестник Северо-Кавказского гуманитарного института. 2012. № 3. С. 67–72.

<sup>15</sup> Буренин В. Н. Внутреннее и внешнее церковное право: история и современность // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 6 (41). С. 248–250.

<sup>16</sup> Варьяс М. Ю. Церковное право в романо-германской правовой системе. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. М., 1997. С. 18–24.

<sup>17</sup> Варьяс М. Ю. Краткий курс церковного права. Учебное пособие. М.: МЗ-Пресс, 2001. 127 с.

<sup>18</sup> Гаранова Е. П. Церковное право в правовой системе российского общества (общетеоретический и исторический аспекты). Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2004. С. 9–10.

<sup>19</sup> Боровой Д. Д. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2004. С. 18.

<sup>20</sup> Варданян Г. В., Плешков Е. В. Церковное право как элемент системы права Российской империи // Вестник Северо-Кавказского гуманитарного института. 2013. № 4 (8). С. 65–68.

<sup>21</sup> Петюкова О. Н. Проблемные аспекты определения места церковного права в современной системе права // Вестник Московского университета МВД России. 2010. № 3. С. 146–147.



В-пятых, как отдельное направление, на современном этапе, можно выделить изучение развития науки церковного права. Оно является очень важным, т. к. на протяжении почти 70-ти лет вклад российских специалистов в области церковного права дореволюционной эпохи не учитывался, тогда как они внесли огромный вклад в развитие историко-правовой науки, науки конституционного, гражданского, уголовного и даже процессуального права. Недаром в XXI веке переиздаются труды Николая Семёновича Суворова (1848–1909)<sup>22</sup>, Ильи Степановича Бердникова (1839–1915)<sup>23</sup>, Алексея Степановича Павлова (1832–1898)<sup>24</sup> и других российских учёных-канонистов (как они сами себя называли). Современные исследователи изучают и диссертационные исследования по церковному праву дореволюционного периода<sup>25</sup>, и опыт преподавания церковного права в университетах и Духовных академиях Российской империи конца XVIII – начала XX вв.<sup>26</sup> Среди работ данного направления необходимо выделить монографию И. В. Борщ «Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии»<sup>27</sup>, в которой показаны основные научные направления сложного периода, когда произошёл слом дореволюционного государства и права, и религиозные организации выживали в состоянии гонений. Большое значение имеет опыт других стран, которые входили в состав Российской империи, и сейчас возрождают церковное право как науку и учебную дисциплину не только в духовных, но и светских учебных заведениях<sup>28</sup>.

В-шестых, следуя дореволюционной традиции, согласно которой в рамках церковного права изучались правовые основы взаимоотношений Русской Православной Церкви с другими конфессиями, современные исследователи изучают церковное право, прежде всего, Европы<sup>29</sup>. Особое место среди европейских стран занимает опыт Англии<sup>30</sup>, поскольку, как известно, к упразднению патриаршества и учреждению Святейшего Синода Петра I «побудили беседы с Вильгельмом III Оранским, ставшим королем Англии, который доказал Петру, что, если он желает быть полным хозяином в своей стране, то ему самому необходимо стать главою Церкви»<sup>31</sup>. Кроме того, в XVIII – начале XX вв. – правда, с большими перерывами, – велись политические переговоры о соединении православной и англиканской церквей.

---

<sup>22</sup> Суворов Н. С. Учебник церковного права / Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, Система Гарант, 2004. 477 с.; Суворов Н. С. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. М.: URSS Ленанд, 2015. 234 с.; Суворов Н. С. Гражданский брак. Изд. 3-е. М.: URSS ЛЕНАНД, 2015. 152 с. и другие.

<sup>23</sup> Бердников И. С. Церковь и империя : история Православной симфонии отношений. М.: ФИВ, 2013. 511 с.

<sup>24</sup> Павлов А. С. Курс церковного права заслуженного профессора Императорского московского университета А. С. Павлова, читанный в 1900–1902 г. СПб. : СПбУ МВД РФ и др., 2002. 384 с.

<sup>25</sup> Мелешко О. Библиография, статистика и направления диссертационных исследований о церковном праве в университетах Российской империи // Закон и право. 2008. № 9. С. 115–116.

<sup>26</sup> Сухова Н. Ю. Церковное право в православных Духовных Академиях России: проблемы и традиции // Религия мира. История и современность. 2012. Т. 2010. С. 346–368.

<sup>27</sup> Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М.: URSS, 2008. 221 с.

<sup>28</sup> Оборотов И. Г. Проблемы введения учебного курса «Каноническое (церковное) право»: украинский опыт // Международное научное издание «Современные фундаментальные и прикладные исследования». 2013. Специальный выпуск 2. С. 110–114.

<sup>29</sup> Дряхлов В. Н. Антиязыческие нормы в церковном праве Западной Европы в раннее Средневековье // История государства и права. 2005. № 1. С. 58–60.

<sup>30</sup> Паламарчук А. А. Суд о даровании прав и проблема светской и церковной юрисдикции английского монарха в период Реформации // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2015. № 4. С. 228–245.

<sup>31</sup> Тюрин Е. Церковь и государство: взаимодействие или размежевание? // Партнерство государства и церкви. Стабильность политической системы гражданского общества. Сборник материалов Международной научно-теоретической конференции, посвященной 250-летию со дня рождения преподобного Серафима Саровского (25–26 июня 2004 г.). Курск, 2004. С. 57.

В-седьмых, в связи с развитием, по терминологии К. Васака, в рамках прав «четвёртого поколения» гендерных прав, на современном этапе активно стал изучаться женский вопрос в церковном праве. Данное направление не было развито в дореволюционный период, и его можно считать новым. Центром изучения данной проблематики стала созданная в 2007 г. кафедра истории Церкви МГУ им. М. В. Ломоносова<sup>32</sup>. Особо необходимо выделить работы Е. В. Беляковой, которая, являясь ученицей Я. Н. Шапова (1928–2011) — одного из немногих исследователей, занимавшихся в советское время церковной тематикой и защитившего в 1964 г. кандидатскую диссертацию «Церковь как феодальная организация в Древней Руси», а в 1975 г. докторскую диссертацию «Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.», — продолжает традиции не только дореволюционной, но и советской науки по изучению церковно-правовой проблематики<sup>33</sup>.

В-восьмых, направлением изучения является соотношение норм церковного права с другими отраслями российского права. Прежде всего, это относится к истории уголовного права<sup>34</sup>, полицейского (административного)<sup>35</sup>, процессуального<sup>36</sup> и семейного права. Историю русского семейного права вообще невозможно рассматривать без контекста развития церковного права, т. к. первый русский источник семейного права Стоглав появился только в 1551 г., и был принят на церковном соборе с участием светских представителей, а до этого господствовали нормы церковного права, заимствованные вместе с Номоканон, Эклогой, Прохироном и другими источниками из Византийской империи<sup>37</sup>. Последующее развитие русского семейного права можно рассматривать только в контексте сочетания церковных и светских источников<sup>38</sup>. Современные исследователи считают, что некоторые нормы церковного права вполне могут быть применимы в семейном законодательстве России<sup>39</sup>.

Кроме того, на современном этапе необходимо выделить, как особую научную проблему, изучение норм церковного права об имуществе религиозного назначения, поскольку после издания Федерального Закона Российской Федерации от 30 ноября 2010 г. № 327–ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» этот вопрос приобрёл не только большую актуальность, но и практическую значимость. Несмотря на то, что данная научная проблема стала разрабатываться ещё

---

<sup>32</sup> Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. 704 с.

<sup>33</sup> Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2004. 664 с.; Белякова Е. В. Женщина в церковном праве попытка реформы на Поместном соборе 1917–1918 годов // Религии мира. История и современность. 2004. С. 197–210 и другие.

<sup>34</sup> Саввин А. В. Отражение в церковном праве борьбы христианской церкви с ересями // Вопросы культурологии. 2008. № 12. С. 17–19; Павлушков А. Р. Реализация принципа справедливости наказания в церковном, светском и традиционном праве // Человек: преступление и наказание. 2014. № 4. С. 53–58 и другие.

<sup>35</sup> Потапов Ю. А. Церковное право и духовная цензура в Российской империи: источники и нормы // Онтология и аксиология права. Омск, 2005. С. 183–185.

<sup>36</sup> Смыкалин А. С. Историко-сравнительный анализ современной судебной системы Российской Федерации и церковных судов Русской Православной Церкви // Бизнес, менеджмент и право. 2016. № 1–2. С. 81–85.

<sup>37</sup> Дмитриев А. С. Семейное право по Церковному уставу Ярослава Мудрого // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 4 (39). С. 237–238.

<sup>38</sup> Зубанова С. Г., Семашко А. Г. Памятники русского семейного права: церковные и светские (X–XX вв.). Учебное пособие для студентов юридических факультетов. Люберцы: Издательство РГСУ «Союз», 2007. 132 с.

<sup>39</sup> Гавриш И. В. Основные нормы церковного брачного права Русской Православной Церкви и их применение в современной России // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 4. С. 81–98.

в 1990-е гг.<sup>40</sup>, до сих пор многие вопросы являются спорными. Согласно утверждённому 26 апреля 2011 г. Постановлением Правительства Российской Федерации № 325 Перечню документов, обосновывающих право религиозной организации на имущество религиозного назначения, среди прочих документов необходимо предоставить архивную справку, содержащую, в том числе, сведения об истории строительства и конфессиональной принадлежности имущества. Здесь неизбежно возникает вопрос — а принадлежало ли церковное имущество в дореволюционный период религиозным организациям? Существуют самые разнообразные мнения: от признания имущества церковных организаций дореволюционной России собственностью государства до объявления конфессий Российской империи, и, прежде всего, Русской Православной Церкви, крупнейшими собственниками. Правовой режим имущества религиозного назначения изучается в работах Н. И. Алексеевой<sup>41</sup>, Е. П. Гарановой и Е. В. Кискина<sup>42</sup>, В. Н. Сидоровой<sup>43</sup> и других исследователей.

К достижениям современной науки в области изучения церковно-правовой тематики можно отнести следующее. Нормы церковного права изучаются и светскими, и церковными исследователями, что позволяет рассмотреть проблемы церковного права комплексно, с учётом установившихся партнёрских отношений Российского государства с различными конфессиями. Кроме того, вопросами церковного права занимаются историки, юристы, философы, что способствует совмещению различных подходов, которые неизбежно возникают в светском многоконфессиональном государстве.

Постепенно в российской науке понятия «церковное право» и «каноническое право» перестают употребляться как синонимы. Эта проблема была характерна ещё для российской дореволюционной науки. На Западе под каноническим правом понималась совокупность всех исходящих от церкви постановлений, независимо от того, являлись ли они предметом церковных или гражданских отношений, а под церковным — совокупность норм, исходящих как от церкви, так и от государства, и регулирующих чисто церковные отношения. На православном Востоке, в связи с тем, что церковное законодательство всегда находилось в соответствии с государственными законами, такое различие в названиях не имело столь важного значения. Однако, не все дореволюционные исследователи были согласны с данным тезисом. Профессор М. И. Горчаков считал, что «каноническим правом следует называть правила, составленные церковью и утвержденные соборами»<sup>44</sup>. Известный русский цивилист Г. Ф. Шершеневич выстроил следующую логическую цепочку: «Жизнь ... религиозного союза поддается нормировке в двойном отношении: со стороны внутренних отношений среди членов Церкви и со стороны внешних отношений Церкви, как общественного союза, к государству как внешней принудительной организации. На этой почве создается двойное право: а) каноническое и б) церковное. Отождествление

<sup>40</sup> Алексеев А. И. Доктрина неотчуждаемости церковных имуществ в системе канонического права на Руси коиа XV — первой половины XVI вв. // Псковская судная грамота и российская правовая традиция. Труды межрегиональной научной конференции, посвящённой 600-летию юбилею Псковской судной грамоты. Псков: Псковский вольный университет, Псковский государственный педагогический институт, 1997. С. 44–48.

<sup>41</sup> Алексеева Н. И. Правовой режим церковно-монастырских земель в России в XV–XVII вв. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Калининград, 2016. 22 с.

<sup>42</sup> Гаранова Е. П., Кискин Е. В. Правовой режим церковного имущества: межсистемные коллизии канонического и светского права (1917–1929 гг.) // История государства и права. 2007. № 20. С. 19.

<sup>43</sup> Сидорова В. Н. Право и религия: церковные и канонические ценности как проблема гражданского законодательства (на примере конкретного дела об истребовании культовых ценностей из владения религиозной организации) // Право и государство: культурологическое измерение. Международная научно-практическая конференция. СПб.: Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, 2016. С. 66–69.

<sup>44</sup> Записки церковного права по лекциям, читанным профессором Императорского Санкт-Петербургского университета протоиереем М. И. Горчаковым, изданные студентами Университета в 1893–1894 гг. СПб., 1894. Литография. С. 24.

этих двух терминов является неправильным... Церковное право дает нормы, церковные по своему содержанию, хотя бы своим происхождением они обязаны были не церкви, а государству... Каноническому праву вообще нет места в системе права. Это учение о нормах *«normae sine generis»*<sup>45</sup>. Проследить эволюцию использования данных терминов на современном этапе можно на примере работ прот. В. Цыпина, благодаря которому произошло возрождение церковного права как научного направления. Если первые упомянутые выше исследования назывались «Церковное право», то с 2009 г. его обобщающие труды называются «Каноническое право»<sup>46</sup>, что больше соответствует условиям светского государства.

Благодаря возрождению церковно-правовой тематики, в рамках научных исследований по-новому стали рассматриваться многие теоретико-правовые и историко-правовые вопросы, например, стало очевидным, что право не может быть тождественно закону.

Вместе с тем, современное состояние изучения церковно-правовой проблематики свидетельствует о ряде тревожных моментов. В дореволюционный период специалисты в области церковного права, несмотря на свою духовную или светскую принадлежность, как правило, активно изучали труды друг друга. Сегодня при изучении церковного права чётко выделяется три направления: общегражданские историки, историки права, духовные лица. Причём, в силу не вполне оправданных причин представители данных направлений либо недостаточно, либо принципиально не изучают труды друг друга, что отражается иногда даже в названиях научных исследований<sup>47</sup>.

Также в современных исследованиях недостаточно уделяется внимание тем исторически апробированным аспектам церковного права, которые способствовали установлению межконфессионального и внутриконфессионального мира. Видимо, это является предметом дальнейших научных исследований.

Таким образом, за последнюю четверть века в российской науке произошёл значительный прорыв в изучении вопросов церковного права. Активно исследуются не только нормы церковного права, но и достижения церковно-правовой науки дореволюционного периода, что значительно обогащает наши представления по истории практически всех отраслей российского права, а также развитию юридической мысли. Однако, необходим дальнейший диалог представителей научного сообщества, государственных структур, религиозных организаций.

## Источники и литература

1. *Алексеев А. И.* Доктрина неотчуждаемости церковных имуществ в системе канонического права на Руси конца XV – первой половины XVI вв. // Псковская судная грамота и российская правовая традиция. Труды межрегиональной научной конференции, посвящённой 600-летию юбилею Псковской судной грамоты. Псков: Псковский вольный университет, Псковский государственный педагогический институт, 1997. С. 44–48.

2. *Алексеева Н. И.* Правовой режим церковно-монастырских земель в России в XV–XVII вв. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Калининград, 2016. 22 с.

3. *Апольский Е. А.* К вопросу о структуре дореволюционного церковного права // Вестник Северо-Кавказского гуманитарного института. 2012. № 3. С. 67–72.

<sup>45</sup> *Шершеневич Г. Ф.* Общая теория права. М., 1910. Выпуск I. Т. I. С. 553-554.

<sup>46</sup> *Цыпин В. А., прот.* Каноническое право. М.: Сретенский монастырь, 2009. 864 с.; *Цыпин В. А., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с. 2-е изд.

<sup>47</sup> *Арзамаскин М. М.* Церковное право. Постановка проблемы // Закон и право. 2013. № 6. С. 38-41.

4. Арзамаскин М. М. Церковное право. Постановка проблемы // Закон и право. 2013. № 6. С. 38–41.
5. Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. 704 с.
6. Бердников И. С. Церковь и империя : история Православной симфонии отношений. М.: ФИВ, 2013. 511 с.
7. Боровой Д. Д. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2004.
8. Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М.: URSS, 2008. 221 с.
9. Ботанцов И. В. Соотношение источников светского и церковного права в Российской империи 1832-1917 гг. // Ленинградский юридический журнал. 2016. № 2 (44). С. 9–19.
10. Буренин В. Н. Внутреннее и внешнее церковное право: история и современность // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2014. № 6 (41). С. 248–250.
11. Варданян Г. В., Плешков Е. В. Церковное право как элемент системы права Российской империи // Вестник Северо-Кавказского гуманитарного института. 2013. № 4 (8). С. 65–68.
12. Варьяс М. Ю. Краткий курс церковного права. Учебное пособие. М.: МЗ-Пресс, 2001. 127 с.
13. Варьяс М. Ю. Церковное право в романо-германской правовой системе. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. М., 1997. 25 с.
14. Гавриш И. В. Основные нормы церковного брачного права Русской Православной Церкви и их применение в современной России // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2009. № 4. С. 81–98.
15. Гайденок П. И. Церковный устав Ярослава как свидетельство религиозно-политической жизни Киевской Руси // Вестник Челябинского государственного университета: История. Выпуск 23. 2008. 5(106). С. 80–87.
16. Гаранова Е. П., Кискин Е. В. Правовой режим церковного имущества: межсистемные коллизии канонического и светского права (1917–1929 гг.) // История государства и права. 2007. № 20. С. 19–21.
17. Гаранова Е. П. Церковное право в правовой системе российского общества (общетеоретический и исторический аспекты). Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2004. 27 с.
18. Глухов В. А. Генезис элементов системы церковного (канонического) права Древнерусского государства // Юридическая наука и правоохранительная практика. 2010. № 3. С. 13–20.
19. Записки церковного права по лекциям, читанным профессором Императорского Санкт-Петербургского университета протоиереем М. И. Горчаковым, изданные студентами Университета в 1893-1894 гг. СПб., 1894. Литография. 359 с.
20. Зубанова С. Г., Семашко А. Г. Памятники русского семейного права: церковные и светские (X–XX вв.). Учебное пособие для студентов юридических факультетов. Люберцы: Издательство РГСУ «Союз», 2007. 132 с.
21. Козьякова Н. С. Нормативно-правовая природа канонического (церковного) права // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Юриспруденция. 2012. № 3. С. 11–14.
22. Лысенко Н. Н. Христианская церковно-правовая традиция и место церковного права в системе юридических наук // Известия ЮФУ. Технические науки. 2006. № 9–2 (64). С. 46–47.
23. Матушевская Ю. Г., Махмутова М. Н. Особенности формирования римско-византийского права и его влияние на становление церковного права // Миссия конфессий. 2016. № 15. С. 21–27.
24. Мелешко О. Библиография, статистика и направления диссертационных исследований о церковном праве в университетах Российской империи // Закон и право. 2008. № 9. С. 115–116.

25. *Митрофанов Д. А.* Аккультурация церковного и светского права в России посредством рецепирования византийского церковного права // Вестник Костромского государственного технологического университета. 2010. № 3 (25). С. 99–101.
26. *Оборотов И. Г.* Проблемы введения учебного курса «Каноническое (церковное) право»: украинский опыт // Международное научное издание «Современные фундаментальные и прикладные исследования». 2013. Специальный выпуск 2. С. 110–114.
27. *Оме Х.* Место Пято-Шесого Собора в византийском церковном праве VIII в. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2011. Т. 1. № 21. С. 154–157.
28. *Осавелюк А. М.* О некоторых проблемах канона в церковном праве // Государство и право. 2015. № 4. С. 28–34.
29. *Павлов А. С.* Курс церковного права заслуженного профессора Императорского московского университета А. С. Павлова, читанный в 1900–1902 г. СПб.: СПбУ МВД РФ и др., 2002. 384 с.
30. *Павлушков А. Р.* Реализация принципа справедливости наказания в церковном, светском и традиционном праве // Человек: преступление и наказание. 2014. № 4. С. 53–58.
31. *Паламарчук А. А.* Суд о даровании прав и проблема светской и церковной юрисдикции английского монарха в период Реформации // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2015. № 4. С. 228–245.
32. *Петюкова О. Н.* Проблемные аспекты определения места церковного права в современной системе права // Вестник Московского университета МВД России. 2010. № 3. С. 146–147.
33. *Потапов Ю. А.* Церковное право и духовная цензура в Российской империи: источники и нормы // Онтология и аксиология права. Омск, 2005. С. 183–185.
34. *Сидорова В. Н.* Право и религия: церковные и канонические ценности как проблема гражданского законодательства (на примере конкретного дела об истребовании культурных ценностей из владения религиозной организации) // Право и государство: культурологическое измерение. Международная научно-практическая конференция. СПб.: Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, 2016. С. 66–69.
35. *Смыкалин А. С.* Историко-сравнительный анализ современной судебной системы Российской Федерации и церковных судов Русской Православной Церкви // Бизнес, менеджмент и право. 2016. № 1–2. С. 81–85.
36. *Смыкалин А. С.* Церковное право — самостоятельная отрасль знаний в системе юридических наук // Российский юридический журнал. 2005. № 4. С. 131–136.
37. *Суворов Н. С.* Гражданский брак. Изд. 3-е. М.: URSS ЛЕНАНД, 2015. 152 с.
38. *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. М.: URSS Ленанд, 2015. 234 с.
39. *Суворов Н. С.* Учебник церковного права / Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М.: Зерцало Система Гарант, 2004. 477 с.
40. *Сутягина И. Ю.* Княжеские церковные уставы в праве городских республик Средневековой Руси // Право и государство: теория и практика. 2015. № 9 (129). С. 11–14.
41. *Сухова Н. Ю.* Церковное право в православных Духовных Академиях России: проблемы и традиции // Религии мира. История и современность. 2012. Т. 2010. С. 346–368.
42. *Танимов О. В.* Применение фикций в церковном праве и церковных отношениях // История государства и права. 2012. № 9. С. 2–6.
43. *Тюрин Е.* Церковь и государство: взаимодействие или размежевание? // Партнерство государства и церкви. Стабильность политической системы гражданского общества. Сборник материалов Международной научно-теоретической конференции, посвященной 250-летию со дня рождения преподобного Серафима Саровского (25–26 июня 2004 г.). Курск: Курский государственный технический университет, 2004. С. 56–58.
44. *Ференц-Сороцкий А. А.* Источники церковного права // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2012. № 2 (301). С. 203–227.
45. *Ференц-Сороцкий А. А.* Каноническое (церковное) право // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2009. № 6. (287). С. 139–150.

46. Цыпин В. А., *прот.* Каноническое право. М.: Сретенский монастырь, 2009. 864 с.
47. Цыпин В. А., *прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с. 2-е изд.
48. Цыпин В. А. Церковное право. Учебное пособие. М.: Круглый стол по религиозному образованию Русской Православной Церкви, МФТИ, 1996. 442 с.
49. Цыпин В. А. Церковное право. Курс лекций. М.: Круглый стол по религиозному образованию, Издательство МФТИ, 1994. 440 с.
50. Шаляпин С. О. К проблеме систематизации источников русского церковного права синодального периода // Джерела права України, інших країн та міжнародної спільноти: історія та сучасність. Матеріали XXIX Міжнародної історико-правової конференції, 2013. С. 166–176.
51. Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. М., 1910. Выпуск I. Т. I. 512 с.

***Aleksandra Dorskaya. Church Law as a Subject of the Scientific Discussion: the Main Directions of Studying Ecclesiastic-legal Issues in the Post-Soviet Period.***

The article highlights the main directions of the study of church law by Russian secular scholars (historians, lawyers, philosophers, culturologists), as well as representatives of the clergy in the late XX – early XXI centuries. Continuity is shown in the study of church and legal issues in the pre-revolutionary and modern periods, despite the fact that the development of the science of church law was interrupted in the Soviet period. Examples of the study of church-legal subjects in the Soviet Union on the example of the works of S. V. Yushkov and Ya. N. Shchapov. The article shows that many problems of the science of ecclesiastical law of the pre-revolutionary period require solution at the present stage, the need remains to develop questions of delineation of canonical and ecclesiastical law, the legal regime of religious property, the activity of ecclesiastical courts, and the regulation of family relations. Both the achievements in the study of church-legal subjects and the shortcomings in modern coverage of these issues are grounded.

**Keywords:** canon law, church law, church law system, source of church law, science of church law, S. V. Yushkov, Ya. N. Shchapov, archpriest V. Tsy-pin, N. S. Suvorov, A. S. Pavlov, G. F. Shershenovich.

*Aleksandra Andreevna Dorskaya* – Doctor of Law, Candidate of Historical Sciences, Professor, Head of Department of International Law at The Herzen State Pedagogical University of Russia (adorskaya@yandex.ru).

*Священник Антоний Афанасьев*

## КРИТИКА Р. ПЕТТАЦЦИНИ В ОТНОШЕНИИ КОНЦЕПЦИИ ПРАМОНОТЕИЗМА В. ШМИДТА

В данной статье предлагается сравнительный разбор теоретических положений двух выдающихся религиоведов первой половины XX столетия. Австрийский священник Вильгельм Шмидт и итальянец Рафаэль Петтаццини занимались анализом религиозных воззрений первобытных племен и пытались решить проблему происхождения образа верховного существа. К сравнению привлекаются взгляды этих исследователей, потому что каждый из них считал себя сторонником культурно-исторического подхода к изучению верований первобытных народов. Однако в ходе своих исследований они приходят к совершенно разным выводам. Шмидт и Петтаццини вели многолетнюю полемику друг с другом. Особое внимание в статье уделяется различию взглядов Шмидта и Петтаццини на такое ключевое понятие, как «монотеизм». Петтаццини утверждает, что монотеизма в чистом виде не существует даже в современных мировых религиях, и предлагает проследить его особый путь зарождения в лоне политеистических религий. Вильгельм Шмидт оспаривает эту точку зрения и приводит ряд интересных контраргументов.

**Ключевые слова:** религиоведение, культурно-исторический метод, этнология, монотеизм, политеизм, эволюционизм, верховное существо, прамонотеизм.

В данной статье мы обратимся к рассмотрению многолетней полемики двух крупных религиоведов Вильгельма Шмидта и Рафаэля Петтаццини по вопросу о существовании веры в верховное божество в рамках религий первобытных племен. В данном случае определение «первобытный» употребляется с ограничением — первобытными (или примитивными) называются племена, которые доступны для наблюдения и древнее которых обнаружено не было. В первой половине XX века велась активная дискуссия о том, какой тип верований первичнее — политеизм или монотеизм. И особенно важно сравнить попытки решения этой проблемы, предложенные Петтаццини и Шмидтом, так как оба исследователя причисляли себя к сторонникам культурно-исторического подхода к изучению религий.

В ходе множества предпринятых исследований в сфере этнологии и религиоведения начала XX столетия открылся интересный факт: происхождение веры в верховное существо не может быть сведено, как это считалось прежде, к анимизму, фегишизму, тотемизму и ряду других примитивных религиозных воззрений. На взгляды многих исследователей при этом оказывала влияние популярная в то время теория эволюционизма. Представители культурно-исторического метода в этнологии были убеждены, что им удалось обнаружить в наиболее древних культурах частично сохранившийся образ верховного существа, которому подчинены все остальные существа. И по этой причине Эндрю Лэнг<sup>1</sup>, а после него Вильгельм Шмидт и многие другие ученые не сомневались в том, что религиозные верования, обнаруженные у древнейших племен, можно охарактеризовать как монотеистические. А возникновение политеизма в целом является уже более поздней ступенью исторического развития культур. Проблемы,

---

*Священник Антоний Михайлович Афанасьев* — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (aanton10b@mail.ru).

<sup>1</sup> Andrew Lang (1844–1912) — шотландский религиовед, этнограф. Его труды оказали значительное влияние на формирование взглядов В. Шмидта.



обозначенные в исследованиях Шмидта и других членов Венской культурно-исторической школы этнологии рассматривали многие ученые, занимавшиеся историческим религиозиедением. Они имели более или менее отличающиеся точки зрения.

С таким, вкратце обозначенным выше, очень непривычным для того времени взглядом на божество первобытных культур был не согласен итальянский религиовед Рафаэль Петтацони<sup>2</sup>. В 1922 году он написал книгу, посвященную проблеме изучения образа верховного существа. Книга называется «Бог. Небесное существо в верованиях первобытных народов»<sup>3</sup>. Здесь он рассматривает религии Австралии, Азии, Индонезии, Меланезии, Микронезии, Полинезии, Африки и Америки. Петтацони изучает в религиозно-историческом контексте религии первобытных племен, начиная от политеизма и заканчивая крупными монотеистическими верованиями. Он хочет выделить стадии в формировании понятия «божество», чтобы разглядеть динамику развития этого понятия в истории различных цивилизаций. Петтацони написал один том своего исследования, хотя изначально планировалось еще два. Если взглянуть на конкретные выкладки автора, то можно указать на следующее: на первой фазе развития человечества он выявляет небесный характер верховного существа; считает, что таким его мыслили первобытные люди. Понятие о небесном верховном существе возникло, по его мнению, не вследствие размышления о происхождении вещей, а как мифологическая апперцепция неба, наблюдение за его необъятными размерами: небо считали какой-то всевидящей силой, связывали это с дневным и ночным освещением. Этические качества также приписывали этому существу, в нем видели наблюдателя, судью и карателя за моральные и социальные преступления.

В течение последующих лет Петтацони продолжал свои исследования о верховном существе первобытных людей и его связи с понятием божественности в политеистических и монотеистических религиях. Также он изучал отдельные атрибуты верховного существа и других божественных фигур. Можно обозначить в качестве наиболее значимых его труды «Всеведение Бога» (*L'onniscienza di Dio*. 1955) и «Верховное существо в первобытных религиях» (*L'essere supremo nelle religioni primitive*. 1957). «Всеведение Бога» завершает многолетнюю полемику двух авторов — Шмидта и Петтацони. В этом труде он сосредоточился на рассмотрении аспекта, затрагивающего, главным образом, функции верховного существа, а именно на всеведении, которое понимается как наглядная коннотация, подходящая для описания изначальной роли верховного существа.

В ходе последующих изысканий он изменил свои взгляды на интерпретацию образа верховного существа. Теперь оно не обладало у него чисто уранистическим характером. Автор стремится увидеть, как понятие божества эволюционировало в разных культурах. Например, у первобытных охотников верховное существо мыслилось, главным образом, как господин охоты и повелитель животных. Порой этот образ совпадал с фигурой, очень типичной для многих первобытных мифологий — с демиургом, с ловкачом, нравственно неоднозначной фигурой, связанной с животным миром. А позже появились образы верховного существа, которые по описанию были ближе к персонажам, обнаруженным Шмидтом в историко-культурной этнологии. «Но в целом идея этих существ была существенно обусловлена типом цивилизации, в которую оно было интегрировано, и где небесный элемент постепенно становился

<sup>2</sup> *Pettazzoni Raffaele* (1883–1959) — итальянский религиовед. В период институционализации в Италии истории религий в качестве самостоятельной дисциплины был одним из первых, кто предложил исторический подход к изучению религий. Основатель итальянской школы истории религий в 20-е годы XX века. Также основал в 1925 году журнал «*Studi e materiali di storia delle religioni*» (Исследования и материалы по истории религий). Написал много трудов, призванных доказать несостоятельность теоретических воззрений В. Шмидта.

<sup>3</sup> *Pettazzoni R. Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni. L'esserecrestenellecredenze dei popoli primitive* [Бог. Становление и развитие монотеизма в истории религий. Небесное существо в верованиях первобытных народов]. Roma: Societa Editrice Athenaeum, 1922.

всё более и более выраженным» [Bianchi, 1975, 90]. Так автор рассматривает культуры одну за другой, обнаруживая в них образы верховных существ с различными оттенками. Таким образом, мы кратко рассмотрели основную идею, предложенную Петтацони.

И вот какие различия можно обнаружить во взглядах Шмидта и Петтацони. Самое очевидное из них подметил Джузеппе Михельцич, исследовавший научное наследие Петтацони. Он пишет следующее: «Если религия, по Шмидту, является результатом мышления логического и каузального, то, по Петтацони, <...> она является продуктом осмысления мифического и житейского опыта, в котором центральную роль играет персонификация небосвода» [Mihelcic, 2003, 89]. Шмидт убежден в существовании изначального монотеизма, чистого и морального, «по отношению к которому политеизм является формой, хронологически более поздней и представляющей собой культурную деградацию» [Ibid, 88]. У Петтацони же, напротив, видна прогрессирующая эволюция в становлении образа верховного существа. Шмидт настаивает на том, что «этический первоначальный монотеизм был выражением каузального, логического и рационального мышления, которое, находясь в гармонии с глубинным требованием духа, само по себе и в своей потребности познавать и понимать, предлагает картину происхождения и порядка космоса, дает простой ответ, который выражается в терминах некой веры в первопричину личностную, творческую и всемогущую. Первобытные люди, будучи наиболее близкими к первобытному откровению, <...> могли постичь многогранную гамму божественных атрибутов в едином комплексе, собранных воедино в одном верховном существе, которое является одновременно творцом, законодателем, отцом и судьей, и всеведущим и благим» [Ibid]. А Петтацони, напротив, полагает, что в каждой культуре мышление человека было ограничено и обусловлено какими-то внешними обстоятельствами и не было способно к логическим операциям, могло оперировать лишь чувственным опытом, не доходя до вопросов о причине всех вещей. У Шмидта, таким образом, мы находим взгляд на первобытного человека как обладающего полноценным мышлением. А воззрения Петтацони пронизаны идеями эволюционизма.

Подводя итоги сравнения концепций двух исследователей, Михельцич отмечает: «Взгляды Шмидта, очевидно обусловленные библейско-теологическими предпосылками, входили в резкое противоречие со взглядами Рафаэля Петтацони, так как идея истории религий, которую он (Шмидт) предлагал, имела характер прогрессивной деградации, которая, со времен библейского откровения, вызывала появление менее возвышенных элементов, омрачающих первоначальную чистоту» [Ibid, 89].

Также Михельцич отмечает, что в трудах Шмидта и его школы проблема первоначальной формы религии становится чисто теологической и апологетической, и здесь применяются категории христианских традиций при определении образов и функций верховных существ, присутствующих в религиях общества, склонного к антропоморфизмам. А Петтацони полагает, что теория прамонотеизма построена на заблуждении, заключающемся в приписывании понятия «монотеизм» простому образу верховного существа, и в этой теории идею Бога, характерную для библейского миропонимания, переносят на древнейшие общества, для культур которых эта идея является совершенно чуждой.

Интересно, что Петтацони признавал частичную историческую и типологическую связь между верховным существом первобытного мышления, политеистическими божествами и единым Богом в монотеистических религиях. Несмотря на это, он был убежден в том, что относительно более полный монотеизм можно обнаружить лишь в великих религиях ветхозаветных времен: в иудаизме, мадаизме, христианстве или исламе. Он заявлял, однако, что приписывать монотеистический характер первобытным религиям нельзя, ибо это влечет за собой ошибки в исторической перспективе. Согласно взглядам Петтацони, монотеизм предполагает факт существования политеизма, но не потому, что первый развивается из второго. «Напротив, зарождение монотеизма можно представить как революционное движение,

всякий раз возникающее, когда пророк или какой-то религиозный лидер отвергает всех других богов с целью утвердить, уверить в существовании одного, единого бога» [Bianchi, 1975, 95]. И автор старается подкрепить это утверждение конкретными примерами из Библии, естественно, толкуя их в указанном выше смысле. «Действительно, если мы рассмотрим три крупные религии, которые исторически можно обозначить как классические монотеистические, — я имею в виду иудаизм, христианство, ислам, — то мы обнаружим, что в каждой из них провозглашению единого Бога всегда сопутствует отрицание всех других богов» [Pettazzoni, 1923, 196].

Итальянский исследователь Бьянки<sup>4</sup> говорит, что нет необходимости непременно соглашаться с утверждением Петтацони о том, что монотеизм всегда предполагает такую революцию в отношении политеизма, так как эта теория стремится ассимилировать два сильно отличающихся друг от друга элемента: элемент революционного характера в монотеизме и скрытое или явное присутствие в монотеизме критического подхода в отношении других мировых религий. Второй элемент, по мысли Бьянки, имеет больше прав на существование. Ведь не обязательно монотеизм выходит из отрицания чисто политеистических воззрений. Напротив, он может быть обнаружен на базе каких-то религиозных культов и практик, которые по своему содержанию, можно сказать, соперничают с «истинным» богопочитанием. Другими словами, монотеизм — это не просто контраргумент против «многобожия», это не просто тот монотеизм, который можно найти в нынешних мировых религиях. «И поэтому неуместно сводить монотеизм к монотеистическо-политеистической диалектике», предлагаемой в революционной теории возникновения монотеизма Петтацони» [Bianchi, 1975, 95].

Шмидт был хорошо знаком с критическими замечаниями Петтацони в свой адрес и охотно отвечал на них. Венский ученый читал высказывания Петтацони о том, что верховное существо есть не более чем продукт персонификации, который произведен человеческой фантазией, той интуитивной деятельностью, конечным продуктом которой является миф. И что верховное существо является лишь чувственной персонификацией неба. Однако сам Петтацони, по убеждению Шмидта, «видит, что персонифицирование неба вызывает серьезные затруднения вследствие недостатка в наглядности. И поэтому уже столь сведущий мифолог, как Эренрайх<sup>5</sup>, в своем труде «Боги и носители святости»<sup>6</sup> отказался принимать реальную персонификацию неба в качестве ранней ступени развития человечества, на которой, однако, уже отчетливо присутствует верховное существо» [Schmidt, 1930, 203]. Шмидт развивает идею, что Петтацони сам видит слабость своей теории и пытается спасти её утверждением о том, что происходит такой особый вид персонификации, как прибавление образа некоего существа, которое действует позади всех небесных явлений и объединяет их в себе, это некий менее отчетливый образ с менее определенными очертаниями, которая представляется субститутом в характеристиках величия, высочайшей силы и единства, которыми могло обладать только небо. «Петтацони сам чувствует, что здесь и находится смертельно слабый пункт в его теории. В действительности, она слаба сама по себе. Ведь своего рода «малая» персонификация вообще не является персонификацией, так как ей недостает существенной интуиции — простоты. Существо, которое живет на небесах, которое стоит за всеми небесными явлениями и которое должно лишь объединять в себе различные явления, вовсе не является персонификацией неба. Теория здесь является слабой также и в отношении фактов» [Ibid, 203–204]. И далее он поясняет, что утверждение о том, что образы верховного

<sup>4</sup> Bianchi Ugo (1922–1995) — итальянский религиовед, был учеником Р. Петтацони и убежденным приверженцем исторического подхода к рассмотрению религиозных феноменов. Был президентом «Итальянского общества истории религий», президентом «Международной ассоциации истории религий».

<sup>5</sup> Ehrenreich Paul (1855–1914) — немецкий этнолог и антрополог. Занимался сравнительным изучением мифологии. Был членом «Берлинского общества антропологии, этнологии и древнейшей истории».

<sup>6</sup> Ehrenreich P. Götter und Heilbringer. Berlin, 1906.

существа у древнейших народов имели менее ясные, менее определенные очертания, чем другие образы (например, образ неба или луны), является неверным. Шмидт приводит примеры из верований племен андаманцев, семанг, центрально-калифорнийцев и жителей Огненной Земли, из которых видно, что, по сравнению с солнцем и луной, образ верховного божества отличается большей индивидуализированностью. А стирание очертаний этого образа начинает происходить лишь намного позднее. «Именно потому, что материальное небо даже психологически невозможно персонифицировать до уровня единого индивидуального образа, рушится и попытка Петтаццони неразделенностью небосвода объяснить единство верховного существа» [Ibid, 204]. Ведь персонификация здесь должна означать помещение какой-то личности на небеса. И тогда Шмидт задает логичный вопрос: а почему это должно быть лишь одно существо, а не несколько сразу? Ведь вполне возможно помыслить, что одно существо мечет молнии, другое посылает дождь и т. д.

Обозревая труд Петтаццони о становлении и развитии религий, Шмидт испытывает разочарование. Он отмечает, что здесь представлена лишь подборка собранного в различных географических провинциях материала, который затем претерпел грубое упорядочение. Также здесь отсутствует попытка установить связь между образами отдельных небесных существ посредством выявления объективных исторических связей и объединить эти отдельные связи в более крупные культурные группы. Шмидт указывает, что ни с фактологической, ни с методологической точки зрения этот труд Петтаццони не выдерживает критики.

Касательно отношения Петтаццони к культурно-историческому методу в варианте Венской школы этнологии следует отметить, что он имел довольно сдержанную позицию, в которой не было полного неприятия этого метода. В своем докладе «Становление монотеизма» («La formation du monotheisme»), произнесенном в Париже в 1923 году и в опубликованном в журнале «Revue de l'Histoire des Religions» он отмечает, что «несмотря на то, что он высоко ценит культурно-исторический метод, сам он не в состоянии применить его, и что он, будучи в сфере религиоведения лишь критиком, должен дожидаться, когда этот метод будет применяться этнологами» [Ibid, 205]. И добавляет, что в своих трудах он приводит материалы, почти не прорабатывая и не рассматривая их при помощи этнологических приемов. Это признание автора, вероятно, можно рассматривать как указание на некую степень недостаточной глубины проработки материала.

Указанная выше статья дает весьма полное представление о взглядах Петтаццони на монотеизм. На первых её страницах он рассматривает различные варианты понимания самого термина «монотеизм» с отсылкой к конкретным культурам и их религиям, и постепенно отсеивает те понятия, которые, по его мнению, не подходят для характеристики данного явления. Однако далее Петтаццони отмечает следующее: «С другой стороны, можно сказать, что не существует религии, которая была бы абсолютно и совершенно монотеистической. История религий не знает монотеизма в чистом виде: повсюду и всегда монотеизм предстает в большей или меньшей связке с элементами политеизма. В известных случаях идея монотеизма проявляется (в различных формах) как верования, доступные лишь какой-то отдельной группе людей: элите — жрецам, как это было в Египте или Вавилоне, мыслителям, как в Индии или Греции, — которые никоим образом не мешают быть приверженцами религии, исповедуемой широкими массами людей, религии полностью политеистической, как в вероучительном плане, так и в практическом осуществлении» [Petazzoni, 1923, 195]. И тут же он добавляет, что даже с ортодоксальной точки зрения, которую отстаивает Вильгельм Шмидт, подлинный и действительный монотеизм не исключает того, что наряду с одним и единственным верховным существом, признают и поклоняются еще и другим высшим существам. В отношении указанных выше высказываний Петтаццони можно отметить, что он слишком легко записывает в число сторонников своих убеждений такого религиоведа, как Шмидт. Вообще, формулировка монотеизма, данная итальянским автором, не может быть признана

верной. Если с ней согласиться, то, действительно, все религии мира окажутся политеистическими. Он не учитывает таких особенностей, как разные виды поклонения, почитания тех или иных существ в различных религиях. Например, в ортодоксальном христианстве этот вопрос проработан очень серьезно, и кажется, такой компетентный религиовед просто не может быть с ним не знаком. Так, очевидно, высказываясь о христианстве, он отмечает: «Верование и поклонение единому Богу является религией целого общества, религией, которая не перестает быть монотеистической в своей совокупности при том, что она вмещает в своем лоне вторичные политеистические тенденции. Именно в этом последнем случае монотеизм реализуется наиболее полно как с субъективной точки зрения, ибо исповедуют его все люди (или, по меньшей мере, весьма значительное большинство), так и с объективной точки зрения, ведь здесь не допускается возможность существования какого-либо другого божества наряду с Богом единым» [Ibid]. Это — еще одно наглядное подтверждение того, какую тактику выбирает Петтацони для полемики со Шмидтом. Он стремится вложить совершенно другое содержание в понятие монотеизма и на этом основании утверждает несостоятельность попыток обнаружить подлинный монотеизм где бы то ни было.

Петтацони уделяет внимание и предшественнику Шмидта — Э. Лэнгу, который говорил о существовании понятия о верховном существе в верованиях некоторых древнейших племен Австралии. Он отмечает, что Лэнг приложил много стараний, чтобы привлечь внимание ученых. Утверждения Лэнга, по мнению Петтацони, представляют собой длинный ряд аналогий и совпадений, призванных противостоять скептицизму эволюционистов — Тейлора и многих других. Последние никак не могли избавиться от подозрений (как полагает Петтацони, часто вполне оправданных), что образы верховных существ в верованиях первобытных племен сформировались под влиянием занесенных сюда христианских или мусульманских воззрений. И Петтацони справедливо отмечает, что идеи Лэнга были подхвачены многими весьма усердными учеными, которые «стремились разглядеть в верховных существах религий нецивилизованных народов образцы очень древнего первоначального монотеизма» [Ibid, 210]. Петтацони считает, что «преувеличения» Лэнга касательно веры в верховное существо вполне обоснованно раскритиковал Сидней Хартланд<sup>7</sup>, и важно, что сделал он это «не выходя за рамки ментальности первобытной цивилизации» [Petazzoni, 1923, 211]. В этой мысли обнаруживается характерное для эволюционистов представление о низком развитии ментальных способностей первобытных людей. «Всё это не мешало Шмидту построить на основе интуиции Лэнга и при помощи очень крупных исследований и широкой дискуссии о данных этнологии (прежде всего, религиозной), теорию о происхождении идеи Бога, согласно которой монотеизм наличествовал в самых началах истории человечества, будучи первой и изначально единственной формой религии» [Ibid]. В такой критике сразу же слышится упрек в том, что этнология, которая поставляла данные для теории Шмидта, была религиозной, а значит, не совсем объективной. Петтацони отмечает, что Шмидт был практически единственным защитником идеи изначального абсолютного монотеизма.

В целом в религиоведении Петтацони наблюдает отход от эволюционистского скептицизма Тейлора и признание более или менее отчетливого существования древнейших верований в верховное существо. Он приводит имена таких ученых, как Дюркгейм, Эренрайх, фон Шрёдер, Фукарт, Гольденвайзер, Зёдерблом. Последний, кстати, отмечает, что «до сих пор еще никто не предпринимал обобщающего исследования верховных существ австралийцев с такой языковой и этнографической компетентностью» [Söderblom, 1926, 125]. Но все они не осмеливаются признать изначальный монотеизм. Петтацони утверждает, что эволюционистский скептицизм и праомонотеистическая экзальтация ныне уже отвержены наукой, и сам предпочитает придерживаться умеренной позиции, то есть признает наличие образов верховных существ в первобытных верованиях нецивилизованных народов, но всё это никак

<sup>7</sup> Hartland Sidney Edwin (1848–1927) — английский этнолог, мифолог, антрополог, фольклорист.

не позволяет принять факта существования изначального монотеизма. Такая очевидная двойственность в суждении Петтаццони отражает, в сущности, отсутствие у него какого-то определенного взгляда на существование изначального монотеизма.

В заключение следует отметить, что Петтаццони, говоря о соотношении приведенных в рамках своей собственной теории происхождения религий результатов с этнологическими наработками современности, отмечает: «Только по причине той важности, которую эта теория может иметь, в первую очередь, для всеобщей истории религий, я надеюсь, что был справедлив, предвосхищая окончательные выводы этнологии. Но этнология уже и теперь свидетельствует, пусть даже в частичной и предварительной форме, о своей готовности улучшить эту теорию, или даже отвергнуть её в тот день, когда она станет несостоятельной на фоне последующего продвижения науки, независимо от того, будет ли это этнология или что-то другое» [Schmidt, 1930, 206]. А Вильгельм Шмидт своей критикой в отношении теории Петтаццони уже в те годы указывал, что этнология и религиоведение, применяя культурно-исторический метод исследований, обнаружили несостоятельность теории происхождения религии, выдвинутой выдающимся итальянским религиоведом.

### Источники и литература

Bianchi (1975) — Bianchi U. *The history of religions*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Mihelcic (2003) — Mihelcic G. *Una religion di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana da storia delle religioni*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.

Pettazzoni (1923) — Pettazzoni R. *La formation du monothéisme // Revue de l'histoire des religions*. Vol. 88. 1923. P. 193–229.

Schmidt (1930) — Schmidt W. *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930.

Söderblom (1926) — Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Leipzig, 1926.

### References

Bianchi (1975) — Bianchi U. *The history of religions*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

Mihelcic (2003) — Mihelcic G. *Una religion di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana da storia delle religioni*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.

Pettazzoni (1923) — Pettazzoni R. *La formation du monothéisme*. In: *Revue de l'histoire des religions*, vol. 88, 1923, pp. 193–229.

Schmidt (1930) — Schmidt W. *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930.

Söderblom (1926) — Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig, 1926.

***Priest Anthony Afanasyev. Raffaele Pettazzoni Criticism of Wilhelm Schmidt's Conception of Urmonotheismus.***

In this article, the author offers a comparative analysis of the theoretical positions of two outstanding religious scholars of the first half of the 20<sup>th</sup> century. The Austrian priest Wilhelm Schmidt and the Italian Raffaele Pettazzoni studied the religious views of primitive tribes and tried to solve the problem of the origin of the concept of a Supreme Being. The views of these researchers are shown in comparison with each other, because each of them considered himself a supporter of the cultural-historical approach to studying the beliefs of primitive peoples. However, in the course of their research, they came to completely different conclusions. Schmidt and Pettazzoni wrote polemical treatises against each other for many years. Particular attention is paid in the article to the difference between the views of Schmidt and Pettazzoni on such a key concept as "monotheism". Pettazzoni states that monotheism in its pure form does not exist even in modern world religions, and suggests tracing its special way of originating out of polytheistic religions. Wilhelm Schmidt disputes this point of view and gives a number of interesting counterarguments.

**Keywords:** Religious Studies, cultural-historical method, ethnology, monotheism, polytheism, Evolutionism, supreme being, Urmonotheismus.

*Priest Anthony Mikhaylovich Afanasyev* – Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy (aanton10b@mail.ru).

Священник Сергей Ладанов

## ЭТИЧЕСКОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ НАНОИНДУСТРИИ: БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Статья описывает современное состояние нанотехнологии как науки. Изложив кратко возникновение, становление и дальнейшие планы этой отрасли, автор упоминает научные публикации, мнения деятелей науки и законотворцев, выражающие официальный взгляд на прогрессирующую сферу наноиндустрии, ее влияние на окружающую среду и человека, а также тезисно приводит основные положения отчета Европейской комиссии по научно-исследовательскому проекту Human Brain Project, которые напрямую касаются или отвечают за его этическую сторону. Отметив участие российского докладчика в разработке этической регуляции наноиндустрии для стран ЕС и иных стран, автор затрагивает теологический аспект в отношении к физическому здоровью и мнению Церкви по этому вопросу, а также излагает позицию Русской Православной Церкви, призывающей соблюдать нравственный контроль всех сфер жизнедеятельности без исключения.

**Ключевые слова:** нанотехнология, теология, проект, прогресс, наука, исследование, достижения, Церковь.

В начале XXI столетия стремительно набирает обороты прогрессирующая отрасль современной науки — нанотехнология, которая занимается исследованием атомов и молекул, созданием различных изделий и материалов сверхмалых размеров и/или со сверхмалым размером структур. Прогресс и разработки этой науки неминуемо ведут к перевороту почти во всех сферах деятельности человека. Иными словами, нанотехнология является путем к устроению, организации новой цивилизации с характерными для нее идеалами и ценностями. Сейчас нанотехнология является одной из ведущих научных дисциплин, которая способствует стремительному развитию научно-технического прогресса и разрешению современных глобальных проблем.

Приставка *нано-* является заимствованием из греческого языка, где «нано» означает «карлик»<sup>1</sup>. Один нанометр (нм) — это одна миллиардная часть метра. Размеры объектов, с которыми имеют дело нанотехнологи, находятся в диапазоне от 0,1 до 100 нм<sup>2</sup>.

Эра наноструктур берет свое начало с высказывания физика Ричарда Фейнмана «Там, внизу, полно пространства» («There's Plenty of Room at the Bottom»), сделанного им в 1959 г. на ежегодной встрече Американского физического общества. Фейнман обратил внимание на возможность работы на уровне отдельных атомов, заявляя, что если станет возможным манипулирование конкретными атомами, мы сможем получать синтетически любые вещи<sup>3</sup>.

На данный момент существует и активно финансируется множество проектов в области нанотехнологии. Но наиболее перспективной областью применения и использования нанотехнологий является медицина. Новые разработки могут иметь такие размеры, какие характерны для основных биоструктур (клеток, молекул). Уже

---

Священник Сергей Васильевич Ладанов — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (ladanov91@mail.ru).

<sup>1</sup> Балабанов. В. И. Нанотехнологии. Наука будущего. М: Эксмо, 2009. С. 11.

<sup>2</sup> Хартманн У. Очарование нанотехнологии. М: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2008. С. 15.

<sup>3</sup> Галочкин В. А. Введение в нанотехнологии и нанозлектронику. Самара: ГОБУВПО ПГУТИ, 2013. С. 36.



в 1959 г. Р. Фейнманом была высказана и практическая мысль об использовании в медицине микророботов (роботов-манипуляторов), которые способны были бы проникать в человеческий организм через кровеносную систему, например вовнутрь сердца для проведения операции на клапане. Некоторыми учеными, благодаря таким возможностям микроскопических устройств (речь идет о реанимации больных клеток человеческого организма), даже рассматривается возможность обретения бессмертия. Другие же задумываются о негативных последствиях такого рода прогресса, особенно если подобные достижения окажутся в руках тех людей, которые смогут использовать их в корыстных целях.

Безусловно, на данном этапе мы еще очень далеки от создания подобных микророботов. Хотя за последние годы фантастические для середины XX в. предложения Фейнмана обретают все большую реальность: это такие достижения, как нано- и микрокапсулы, наноманипуляторы и наноинструменты, наночастицы (в том числе дендримеры и фуллерены), нанотехнологические анализаторы и сенсоры, наноструктурированные материалы (мембраны с наноотверстиями, поверхности с нанорельефом и т. п.), а также нано- и микроустройства разной степени автономности<sup>4</sup>.

Существуют и проекты, нацеленные на углубленное изучение человеческого мозга с целью создания умных машин, компьютеров и процессоров, работающих по принципу человеческого мозга. К примеру, американская компания Qualcomm ставит своей задачей производство процессора нового типа, который будет иметь возможность работать как человеческий мозг. Главный технический директор Мэт Гроб заявил, что компания намерена наладить производство процессоров, которые будут использовать технологии искусственного интеллекта. Подобные процессоры можно будет использовать в робототехнике (видеосенсоры) и в медицине (имплантаты в мозг). Также подобными разработками, связанными с работой нейроморфических систем, занимается компания IBM, которая работает над проектом SYNAPSE, нацеленным на создание компьютеров, аналогичных по принципу действия мозгу человека<sup>5</sup>.

Но одним из наиболее приоритетных проектов в науке Европейская комиссия признала проект Human Brain Project, руководителем и основателем которого является Генри Марккрам, нейробиолог из Швейцарского федерального технологического института в Лозанне. Цель проекта – воссоздать действующую и полноценную модель человеческого головного мозга на суперкомпьютере. Ученые также надеются, что эти исследования помогут справиться с неизлечимыми в наше время болезнями (например, болезнью Хантингтона, синдромом Альцгеймера и т. п.). Еще одной из задумок является приближение появления по-настоящему разумных машин.

Работа проекта ведется в шести направлениях: моделирование мозга, медицинская информатика, нейроинформатика, высокоэффективные вычисления, нейроробототехника и нейроморфные вычисления. По словам Генри Марккрама, ученые ставят целью воссоздать человеческий мозг в самых мелких деталях:

«От генетического, молекулярного уровня к нейронам и синапсам, далее к цепям нейронов, макроцепям, мезоцепям, долям мозга – до тех пор, пока не возникнет понимание того, как связаны между собой все эти уровни и как они определяют поведение и формируют сознание»<sup>6</sup>.

Естественно, начало работы по созданию действующей модели человеческого мозга вызвало широкий резонанс в обществе. Та его часть, среди которой цели и задачи проекта и последующая работа в этом направлении вызвали панику,

<sup>4</sup> Наночастицы и нанотехнологии в биологии и медицине // nanonewsnet.ru. Сайт о нанотехнологиях № 1 в России. URL: <http://www.nanonewsnet.ru/blog/nikst/nanochastitsy-nanotekhnologii-v-meditsine> (дата обращения 17.10.2015).

<sup>5</sup> Qualcomm разработала процессоры, работающие по принципу мозга // Новинки в мире технологий. URL: <http://scorpit.ru/?s=Qualcomm> (дата обращения 12.06.2015).

<sup>6</sup> Цит. по: Киеня Н. Мегапроекты человечества: *Human Brain Project* и первый шаг к искусственному интеллекту // Портал «Теории и практики». URL: [https://theoryandpractice.ru/posts/7872-human\\_brain\\_project](https://theoryandpractice.ru/posts/7872-human_brain_project) (дата обращения: 02.02.2018).

заговорила о том, что подобного рода искусственный интеллект может со временем, в будущем, поработить человечество; часть панически настроенной аудитории считает, что дело в заговоре правительств ведущих держав мира, которые финансируют подобные проекты исключительно в своих корыстных целях<sup>7</sup>.

Чтобы понять, верны ли подобные опасения, переступают ли они черту нравственности, а также выработать свою точку зрения, основываясь на православном вероучении и опираясь на Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, следует всесторонне изучить данную исследовательскую работу (статьи участников проекта, отчет Европейской комиссии о проделанной работе проекта, мнения других деятелей и организаций).

«В наши дни существует опасность, что научные открытия, содержащиеся в секрете, могут послужить не всему человечеству, а могут быть использованы в эгоистических интересах отдельных политических и национальных группировок», — предупредил еще в XX в. отечественный физик П. Л. Капица<sup>8</sup>.

Существует ряд вопросов, касающихся работы Human Brain Project (далее также — НБР) в области нейроморфических вычислений (включая создание нейророботов), которые заложат основу для нового поколения компьютерных систем и машин с когнитивными способностями, в том числе новой степенью автономности и способностями к обучению, отсутствующими в современных технологиях. Вопросы эти связаны с приоритетом технологий в области занятости и с юридической ответственностью в случае, если нейроморфические системы или нейророботы становятся угрозой человеку или наносят ущерб его имуществу. Подобная тема уже поднималась в связи с появлением автономных транспортных средств. Обеспокоенность вызвана также развертыванием и применением подобных когнитивных технологий для автоматизированного массового наблюдения (анализ изображений с камер видеонаблюдения, автоматическая запись, копирование, трансляция и интерпретация телефонных звонков, автоматизированный анализ писем).

Также работа Human Brain Project требует большого количества экспериментов на животных — в первую очередь это эксперименты на грызунах. Очевидно, что эти эксперименты будут соответствовать действующим предписаниям и будут представлены на рассмотрение и одобрение в институциональные наблюдательные советы. Тем не менее, ученые признают, что этот аспект проекта является потенциальным источником общественного беспокойства.

НБР будет использовать в больших объемах клинические данные для моделирования и для глубокого изучения заболеваний головного мозга. В этой связи возникает вопрос о том, как защитить данные пациента. Очевидно, что НБР будет применять лучшие доступные методы защиты данных и технологий. Тем не менее, вопрос о конфиденциальности данных пациентов остается открытым. Обширную дискуссию также вызывает вопрос, затрагивающий область информированного согласия пациента<sup>9</sup>.

Новейшие достижения нанотехнологий и вытекающие из этого последствия заставляют множество специальных организаций задумываться над урегулированием различных вопросов и опасений, связанных с данной наукой. Конечно, новые технологии создаются и разрабатываются на благо человеку: предварительный скрининг, усовершенствованные и компьютерные имплантаты, возможность расширения информативных и коммуникативных способностей человека с помощью новейших разработок. Что касается большей части опасений, — к ним относят вопросы информирования, непредвиденные воздействия наночастиц на человека и его организм, загрязнение биосферы.

В 2010 г. ряд представителей европейского парламента выступил с идеей о разработке резолюции Парламентской ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ) на тему

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Капица П. Л. Письма о науке / Сост. П. Е. Рубинин. М: Московский рабочий, 1989. С. 233.

<sup>9</sup> Нанотехнологии. Экология. Производство. 2012. № 6 (19). Ноябрь.

«Нанотехнологии – новая опасность для окружающей среды?». Основной задачей было создание рекомендаций и разъяснений странам-участницам Совета Европы с целью согласования по применению нанотехнологий, в сфере чего обеспечивалась бы безопасность здоровья человека и защита окружающей среды. В 2011 г. в роли докладчика выступал российский сенатор Валерий Сударенков. В журнале «Нанотехнологии. Экология. Производство» было опубликовано его интервью, в котором он раскрыл основную идею доклада «Нанотехнология: поиск равновесия между пользой и рисками для здоровья человека и окружающей среды», рассказал о возможных последствиях для общеевропейской системы безопасности в связи с развитием наноиндустрии. Он отметил, что нынешнее законодательство, которое должно регулировать вопросы, связанные с безопасностью в области наноиндустрии, развивается очень медленно в сравнении со стремительным развитием самой науки и коммерциализацией данной научной сферы и результатов ее деятельности, в то время как существуют все основания утверждать, что негативные последствия и риски еще не исследованы и недооценены, что может отразиться на нынешнем или на грядущем поколении людей. Эту мысль подтверждает эксперт, консультант Илис Л. Фейтшанс, доктор права и магистр естественных наук Университета Лозанны (Швейцария):

«Жители Европы являются конечными потребителями нанотехнологии, даже не подозревая, что она уже затронула повседневную жизнь. Но знания о рисках, которые несут нанотехнологии людям и окружающей среде, отстают от промышленного использования, изучения и применения их в потребительских товарах»<sup>10</sup>.

Сейчас перед Советом Европы стоит задача скорейшей выработки решений в трех направлениях: точное и законодательное обозначение нанотехнологий, разработка должной терминологии в этой сфере; согласование законов для решения вопросов и регулирования конфликтов; просвещение и информирование потребителей.

## Заключение

Новейшие достижения нанотехнологий отличаются новыми свойствами и функциями, не известными прежде человечеству, что вполне может повлечь за собой становление подобных технологий как новой формы совершенно нового мира. Специалисты справедливо утверждают, что теперь может появиться надежда на успешное решение проблем, связанных с неизлечимыми на сегодня заболеваниями.

Однако в связи со стремительным прогрессом этой научной области возникают некоторые опасения, насколько безопасными будут эти технологии и насколько нравственными окажутся люди в использовании этих инноваций. Естественно, что за последующими успехами наноиндустрии может появиться большая опасность возможной потери контроля человека над всеми подобными процессами. Многие специалисты согласны с тем, что огромные перспективы очень часто несут с собой огромные риски и опасность.

В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви указывается, что над прогрессирующими технологиями обязательно должен осуществляться нравственный контроль. В главе 14 Социальной концепции, где речь идет о светской науке, образовании и культуре, написано: «Современные достижения в различных областях, включая физику элементарных частиц, химию, микробиологию, свидетельствуют, что они суть меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь. Евангельские нормы жизни дают возможность воспитания личности, при котором она не смогла бы использовать во зло полученные знания и силы. Посему Церковь и светская наука призваны к сотрудничеству во имя спасения жизни и ее должного устройства. Их взаимодействие способствует созданию

<sup>10</sup> Цит. по: Интервью с членом Совета Федерации РФ В. В. Сударенковым порталу nanonewsnet.ru // nanonewsnet.ru. Сайт о нанотехнологиях #1 в России. URL: <http://www.nanonewsnet.ru/blog/nikst/nanotekhnologii-ili-skrytaya-ugroza> (дата обращения: 02.02.2018).

здорового творческого климата в духовно-интеллектуальной сфере, тем самым помогая созданию оптимальных условий для развития научных исследований. <...> Человек как образ и подобие Непостижимого Творца в своих таинственных глубинах свободен. Церковь предостерегает от попыток использовать достижения науки и техники для установления контроля над внутренним миром личности, для создания каких бы то ни было технологий внушения и манипуляции человеческим сознанием или подсознанием»<sup>11</sup>.

Современные технологии могут иметь такой потенциал, который поможет создать массу средств и предоставить каждому человеку абсолютный контроль над биохимическими процессами в теле, позволяя при этом избавляться от недугов и болезней. Появляется возможность увеличивать продолжительность жизни человека, улучшение его здоровья и способностей за счет новейших разработок в области нано- и биотехнологий, когнитивных и информационных технологий и т. п.

«Мы поддерживаем развитие и доступ к новым технологиям, которые разрешат всякому наслаждаться лучшим разумом, лучшим телом и лучшей жизнью. Другими словами, мы хотим, чтобы люди были лучше, чем хорошими»<sup>12</sup>.

Из этого следует, что человек старается победить такие последствия грехопадения, как болезни и человеческое несовершенство, не ища встречи с Творцом, но самолично и независимо, механистически. С теологической точки зрения, для достижения божественной сути, к чему призван человек, а также физического здоровья, как ее составляющей, должна произойти упорная работа над собой посредством духовных трудов. Однако стремительное развитие и постепенно улучшающаяся доступность технологий в совокупности с коммерцией и рекламой становятся причиной соблазна для потенциальных потребителей, вследствие чего последние переступают дозволенную черту или пренебрегают советами и предупреждениями о вреде и рисках не только на физическом, но на духовном уровнях. «И вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать»<sup>13</sup>. Неосторожное и легкомысленное, подчас безбожное применение и эксплуатация нанотехнологий являет собой некий «плод дерева добра и зла», вкушая который, человек рискует нарушить и отступить от Божественного плана, самолично исказив Его образ и подобие.

Церковь всегда напоминает, что человек сам должен нести ответственность за собственный выбор как индивид, обладающий своей свободной волей. Поэтому он должен быть осторожен, когда современность предлагает ему что-либо «новое» или «необходимое» для жизни, сулящее какие-либо небывалые возможности, способности, представляющие временное бытие за рай на земле.

## Источники и литература

1. Qualcomm разработала процессоры, работающие по принципу мозга // Новинки в мире технологий. URL: <http://scorpit.ru/?s=Qualcomm> (дата обращения: 12.06.2015).
2. Балабанов В. И. Нанотехнологии. Наука будущего. М.: Эксмо, 2009.
3. Библия Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006. 1337 с.
4. Галочкин В. А. Введение в нанотехнологии и наноэлектронику. Самара: ГОБУВПО ПУТИ, 2013. 367 с.
5. Зарайский В. Взгляд православного на биоэтику // Сайт «Православие и мир». URL: <http://www.pravmir.ru/vzglyad-pravoslavnogo-na-bioetiku/> (дата обращения: 02.02.2018).
6. Капица П. Л. Письма о науке / Сост. П. Е. Рубинин. М.: Московский рабочий, 1989.

<sup>11</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/> (дата обращения: 15.12.2015).

<sup>12</sup> Зарайский В. Взгляд православного на биоэтику // Сайт «Православие и мир». URL: <http://www.pravmir.ru/vzglyad-pravoslavnogo-na-bioetiku/> (дата обращения: 02.02.2018).

<sup>13</sup> Быт 11:6.

7. Киеня Н. Мегапроекты человечества: Human Brain Project и первый шаг к искусственному интеллекту // Портал «Теория и практика». URL: [http://theoryandpractice.ru/posts/7872-human\\_brain\\_project](http://theoryandpractice.ru/posts/7872-human_brain_project) (дата обращения: 29.02.2015).
8. Нанотехнологии. Экология. Производство. 2012. № 6 (19). Ноябрь.
9. Наночастицы и нанотехнологии в биологии и медицине // nanonewsnet.ru. Сайт о нанотехнологиях № 1 в России. URL: <http://www.nanonewsnet.ru/blog/nikst/nanochastitsy-panotekhnologii-v-meditsine> (дата обращения: 17.10.2015).
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV: Светские наука, культура, образование // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/> (дата обращения: 12.09.2015).
11. Перспективы нанотехнологий. Научно-информационный портал по нанотехнологиям // URL: [http://nano-info.ru/post/Perspektivy\\_nanotekhnologiy\\_30112010844](http://nano-info.ru/post/Perspektivy_nanotekhnologiy_30112010844) (дата обращения: 17.11.2015).
12. Хартманн У. Очарование нанотехнологии. М: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2008. 173 с.

***Priest Sergey Ladanov. The Ethical Control of Nanotechnology: The Theological View on The Modern Technology.***

This article describes the current state of «nanotechnology» as science. After having briefly said about the appearance, development and future plans of this scientific field, the author deals with some publications, showing different opinions of academics and employees that express the official view on the progressive field of nanotechnology and its impact on the environment and humanity; also, he summarizes some basic moments of the report of the European Commission about the «Human Brain Project» which directly concern moral issues and are responsible for the ethical side of Project. Noticing the participation of the Russian reporter in the development of ethical regulation of nanotechnologies for the EU-countries and other consumer countries, he speaks about the theological aspect and the role of the Church in the preservation of health and life. The author defines the main component of responsibility for ethical standards and acting in the interests of individual freedom of each person. Also, he shows the position of the Russian Orthodox Church, calling to abide the moral control in all spheres of modern life without exception.

**Keywords:** nanotechnology, theology, project, progress, science, research, achievement, Church.

*Priest Sergey Vasilyevich Ladanov* – Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy ([ladanov91@mail.ru](mailto:ladanov91@mail.ru)).

Е. А. Маковецкий

## «ВАРЛААМИТСКАЯ ЕРЕСЬ» И «МИРАЖИ» ГРИГОРИЯ ИВАНОВИЧА НЕДЕТОВСКОГО\*

Для оценки отношения к исихастской традиции в русской пореформенной культуре XIX века мы прибегаем к сравнению двух произведений, принадлежащих Г. И. Недетовскому (псевдоним — О. Забытый) (1846–1922), написанных в разных жанрах: патрологической статьи «Варлаамитская ересь» (1872) и повести «Миражи» (1882). В первую очередь мы стремимся выделить психологическую установку Недетовского-патролога. Эта установка, на наш взгляд, чрезвычайно точно описывает тот фон, на котором происходило восприятие исихазма «высокой» культурой XIX, а возможно, и XIV веков. Понимание этой психологической установки, при которой восприятие исихазма оказывается невозможным, делает зато возможной реконструкцию «русской культуры без исихазма». Эта реконструкция, с одной стороны, нашла свое художественное выражение в «Миражах» О. Забытого, а с другой стороны, она имела реальное (пусть и фрагментарное) воплощение в светской культуре образованного русского общества конца XIX века. Нежизнеспособность конструкций «России без исихазма» является осуществленным по принципу *reductio ad absurdum* доказательством того, насколько в действительности важна исихастская традиция для русской культуры.

**Ключевые слова:** свт. Григорий Палама, исихазм, Григорий Иванович Недетовский, Отец Забытый, Варлаам Калабрийский, русская патрология, отечественная культура.

### 1. Введение

Отечественная традиция изучения наследия свт. Григория Паламы в контексте исихастского богословия имеет уже вполне почтенную историю<sup>1</sup>. Начинается же эта история с трех работ, вышедших в Киеве в 40–70-е гг. XIX в.: перевода «Исповедания Православной веры» свт. Григория Паламы, снабженного небольшим комментарием, книги игумена Модеста и, наконец, статьи Григория Недетовского, посвященной варлаамитской ереси<sup>2</sup>. Появившаяся с тех пор научная литература по настоящему вопросу весьма обширна, но почти всех авторов, когда-либо писавших о свт. Григории Паламе на русском языке, объединяет убежденность в высокой значимости его богословских положений в смысле не только церковно-историческом, но также историко-философском и культурно-историческом.

Цель нашего исследования состоит в том, чтобы на основании анализа конкретного комплекса обстоятельств, влияющих на *восприятие* определенных положений

*Евгений Анатольевич Маковецкий* — доктор философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (evmak@yandex.ru).

\* Исследование выполнено при поддержке РФФИ: проект № 16-03-00442.

<sup>1</sup> Назовем имена лишь тех авторов, работы которых, на наш взгляд, имели наибольшее влияние на ход последующих «паламаведческих» исследований: игумен Модест, епископ Порфирий (Успенский), Ф. И. Успенский, П. Сырку, архимандрит Киприан (Керн), священник Георгий Флоровский, о. Иоанн (Мейендорф), Г. М. Прохоров, С. С. Хоружий и др.

<sup>2</sup> См.: Исповедание Православной Веры, иже во святых отца нашего Григория Паламы, митрополита Фессалонитского // Воскресное чтение. Киев, 1841. № 3. Апрель. 13. С. 17–21; *Модест, игум.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Киев, 1860; *Недетовский Григ.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской духовной академии. 1872. Февраль. С. 316–357.

исихастской традиции, попытаться прояснить действительное значение наследия свт. Григория Паламы и исихазма в целом для русской культуры второй половины XIX в. Два момента являются ключевыми для нашей работы: прежде всего, уже одно из первых научных исследований «паламизма» было осуществлено, в сущности, с тех исключительных позиций, с которых исихазм рассматривался в качестве чего-то чрезвычайно архаичного и малопродуктивного. Иначе говоря, уже одно из первых исследований наследия Паламы несло в себе противоречие с тем положением, которое ныне принимается в качестве аксиомы большинством патрологов. Кроме того, во-вторых, автор этого патрологического исследования является еще и автором целого ряда художественных произведений, известным под псевдонимом Отец Забытый<sup>3</sup>. В его сочинениях получили выражение многочисленные социально-психологические обстоятельства пореформенной России. Сравнительный анализ двух текстов разных жанров, сопоставление *психологических* подходов Недетовского-патролога и таковых же Забытого-писателя позволяют нам отчасти смоделировать ситуацию «русской культуры без Паламы». Использование приема *reductio ad absurdum* поможет в поисках ответа на вопрос, насколько в действительности значимым оказалось наследие святителя в генезисе русской культуры.

## 2. Ошибка Григория Недетовского

Итак, одним из первых отечественных авторов, писавших о свт. Григории Паламе, был выпускник Киевской духовной академии Григорий Иванович Недетовский (1846–1922). Его работа «Варлаамитская ересь» вышла в февральском номере Трудов Киевской духовной академии за 1872 г., в следующем же году после окончания автором Академии. Статья 26-летнего Григ. Недетовского была настолько обстоятельно написана, что епископ Порфирий (Успенский) счел возможным, работая над «Историей Афона», включить ее часть в свой труд<sup>4</sup>.

Кроме несомненного качества статьи, интерес к ней привлекает еще одно обстоятельство: можно сказать, это статья не о свт. Григории Паламе и даже не о православии, увиденном через богословие Паламы<sup>5</sup>. Каким бы нелепым ни показалось следующее утверждение — а мы его намеренно драматизируем, чтобы заострить вопрос, — это статья *против* Паламы. Образ святителя в ней очерчен до предела схематично, представление об исихазме в ней дано еще более схематичное, да вдобавок,

<sup>3</sup> Что Григорий Иванович Недетовский писал под псевдонимом Отец Забытый — известно; что он окончил КДА в 1871 г. (поступил в 1867 г.) — также известный факт. Однако мы на сегодняшний день не имеем документальных подтверждений того, что беллетрист и педагог Г. И. Недетовский (О. Забытый) и автор патрологической статьи, опубликованной в «Трудах КДА» в 1872 г., Григ. Недетовский являются одним и тем же лицом. В своей идентификации мы опираемся на совпадение имени, на хронологические и биографические соответствия, на стилистическую близость рассматриваемых сочинений. Об этом подробнее см.: *Маковецкий Е. А.* Платоники и аристотелики XIV века: Пять сочинений Г. И. Недетовского // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2015. Т. 16. № 3. С. 148–161.

<sup>4</sup> На это обратил внимание П. Сырку, редактор издания книги еп. Порфирия, осуществленного в 1892 году. См.: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III: Афон монашеский. Отд. 2. СПб., 1892. С. XXI — замечание П. Сырку о заимствовании, с. 219–225 — сам заимствованный фрагмент (рассказ о секретном посольстве 1339 г., когда Андроник Младший отправил Варлаама на Запад с целью выхлопотать (ценой унии) помощь в борьбе с турками).

<sup>5</sup> Именно такими были первые работы в отечественной патрологии в XIX в. И в еще большей степени это относится к патрологическим исследованиям «русского зарубежья» XX в., для которого богословие Паламы стало своего рода ядром православного самоосознания (см. особ.: *Флоровский Г., свящ.* Тайна Фаворского света // *Сергиевские листки.* 1935. № 3 (89). С. 2–7. *Василий (Кривошеин), монах.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum.* Вып. 8. Прага: Kondakov Institute, 1936. *Курпиан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. *Meyendorff, J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

исихазму в статье выставляется крайне отрицательная оценка. Эти обстоятельства не то чтобы удивляют — они обескураживают читателя.

Вот, например, как в статье описано знакомство Варлаама с исихазмом: «Однажды в Фессалонике зашел он в монастырь так называемых „исихастов“ (покоящихся), чтобы ознакомиться с образом жизни тамошних монахов. Здесь прежде всего не могла не броситься ему в глаза и не показаться странною резкая разница в типе греческого подвижничества, в сравнении с типом подвижничества на западе. На западе, как известно, вели в монастырях жизнь трудовую и разнообразно деятельную; круг занятий их не ограничивался молитвою и вообще религиозными упражнениями; они занимались и науками, возделывали землю и т. п. Восточные же монахи большею частью отличались замкнутою созерцательностью и суровым самоистязанием, ограничивая поприще своей деятельности узкими стенами мрачной кельи. Эти общие черты восточного подвижничества у исихастов были доведены до крайнего развития. — Но еще более удивился Варлаам, когда выслушал от одного брата-исихаста, будто монахи, в минуты наиболее глубокого религиозного настроения, достаиваются видеть божественный свет»<sup>6</sup>. Такое нелестное для восточного монашества сравнение с Западом Недетовский подтверждает в сноске, приводя два аргумента: во-первых, описание «чрезвычайно странного способа молитвы», взятое из Льва Алляция(!), во-вторых, современное свидетельство, подтверждающее, что этот способ молитвы до сих пор продолжает практиковаться на Афоне<sup>7</sup>.

Интересно, что совершенно искреннее возмущение патролога теми практиками, с которыми столкнулся пять столетий назад Варлаам, как бы эмоционально сближает автора и его героя. Г. И. Недетовский, будучи человеком прогрессивного и прагматичного XIX в., не может не возмутиться архаизмом и мистицизмом исихастских практик, полагая (возможно, не напрасно), что с этих же позиций исихазм был увиден и отвергнут Варлаамом в XIV веке. Варлаам, таким образом, превращается почти что в нашего современника, облекается доверием. Выходит, что исихасты чрезмерно архаичны и мистичны, совсем не похожи на нас, осуждающих все несовременное и нерациональное. Эта хронологическая иллюзия, по сути софизм (тот прав, кто похож на нас), возможно, была неизбежной для любого светского человека того времени. Наверняка она была почти неизбежной даже для студента духовной академии, молодого человека. Но она не была неизбежной в принципе: *во-первых*, работа Г. И. Недетовского — все-таки исключительная по своей тональности в общей

<sup>6</sup> Недетовский Григ. Варлаамитская ересь... С. 328–329.

<sup>7</sup> Приводим эту обширную сноску целиком: «Аскетизм был так развит на Востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности. Так, один настоятель Ксерокеркского монастыря, Симеон, изобрел чрезвычайно странный способ молитвы, который потом распространился по другим монастырям. В одном из своих сочинений он излагает его таким образом. „Заперши двери, сядь в углу келлии твоей и отвлеки мысль от всего земного, тленного и скоропредоходящего. Потом положи подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око твое на пупок твой; далее сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать и отыщи глазами приблизительно то место сердца, где сосредоточены все душевные способности. Сначала ты ничего не увидишь сквозь свое тело, но когда ты проведешь в таком положении день и ночь [курсив Г. И. Недетовского. — Е. М.], то — о чудо! — ты увидишь то, чего никогда не видал, именно ты увидишь весьма ясно, что вокруг твоего сердца распространяется божественный свет“ — (Leo Allatius. De ecclesiae occid. et orient. consensu, lib II, cap. 17, pag. 828). Очень может быть, что это руководство Симеона было известно и исихастам. — Заметим, кстати, что на Афоне и доселе существует способ молитвы по методу Симеона, и известен там под названием *умной* [курсив Г. И. Недетовского. — Е. М.] молитвы. Недавно один из афонских монахов, изображая аскетические подвиги современного ему, знаменитого на Афоне старца, описал этот способ молитвы в чертах очень близких к представленным нами выше. (См. «Воскресное чтение», 1871 год, № 47)». Недетовский Григ. Варлаамитская ересь... С. 329–330 прим.



массе работ о Паламе, значит, естественно было писать о святителе иначе<sup>8</sup>; во-вторых, эта ошибка может быть катастрофической для попытки понимания исихастского богословия: вообще богословие без «архаизма» (без Предания) и мистицизма (опыта богопознания) трудно себе представить.

Конечно, эта ошибка не могла остаться незамеченной. Архиепископ Василий (Кривошеин), например, настаивал: «Неправильное же понимание их [способов молитвы, принятых исихастами] смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством»<sup>9</sup>. И уже конкретно о приведенном нами фрагменте статьи Григ. Недетовского, в котором описывается способ умной молитвы, архиепископ Василий пишет: «...Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокерский есть не кто иной, как высокопочтимый Православной Церковью прп. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока... Любопытно, что „художественная“ молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной ее чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще „парения ума“»<sup>10</sup>.

Стало быть, принципиально «оплошность» Г. И. Недетовского уже была отмечена и исправлена архиепископом Василием. Однако остался вопрос о том, как она была возможна? Как, будучи православным, можно не быть мистиком, например, не верить в нетварность Фаворского света? Или как, будучи таким разочарованным в вере, можно оставаться православным? Попытаемся реконструировать ту психологическую ситуацию, в которой оказывается автор статьи, столкнувшись с описанием совершенно ему и его ученым современникам непонятной практики.

Повторим вслед за архиепископом Василием, что исихастские молитвенные практики — не представляют собой *сути* исихазма и православия, — они являются лишь средством, приемом, на обязательности которых, например, Палама никогда не настаивал. Но как в XIV, так и в XIX в. эти практики и оказывались тем обстоятельством, которое привлекало внимание к исихазму и, что еще важнее, *психологическое* отношение к которым становилось основой *теоретического* отношения к исихазму. Это очень интересный и поучительный факт — молитвенная практика исихастов почти автоматически разделяет людей, которые с ней впервые сталкиваются, на «ученых-гордецов» (например, Варлаам) и «монахов-простецов» (например, наставник Варлаама). При этом люди, которые знают *суть* исихазма (например, свв. Симеон Новый Богослов и Григорий Палама), совершенно из диспозиции этого конфликта исчезают, поскольку *суть* исихазма — не психологическая, а богословская или, если пользоваться философским термином, онтологическая. Исихазм, в теоретическом смысле, — это учение о Божественных энергиях и об обожении, а совсем не о том, как к этому относятся люди ученые или неученые. В практическом же смысле исихазм и есть способ христианской жизни, но никак не психологическое отношение к ней. Однако наша задача как раз и состоит в рассмотрении этого — периферийного для *сути* исихазма — психологизма. Нам важно понять, как христианин, сталкиваясь с непонятной ему, но по сути совершенно христианской практикой, становится либо ее бездумным адептом, либо ее непримиримым критиком. Иначе говоря, почему из-за одного-единственного дерева человек практически гарантированно перестает видеть лес?

<sup>8</sup> Например, К. Радченко, весьма невысоко оценивавший ресурс мистицизма в познании, тем не менее, намного тоньше и тактичнее относится конкретно к мистике исихастов. См.: *Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества*. Киев, 1898.

<sup>9</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы // Он же. Богословские труды. 1952–1983 годы*. Нижний Новгород, 1996. С. 132–133.

<sup>10</sup> Там же. С. 132 прим.

Пусть и суженная только до психологии отношения к практике умной молитвы, задача эта, тем не менее, все равно оказалась бы совершенно неразрешимой для нас, если бы, по-счастью, Г. И. Недетовский не был бы одним и тем же лицом, что и Отец Забытый — известный русский писатель XIX в.<sup>11</sup> И если Григ. Недетовский известен нам как автор статьи, посвященной периоду исихастских споров, то О. Забытый запомнился, в частности, как автор пронзительной повести о первых (и последних) годах жизни молодого выпускника духовной академии. Эта книга, «Миражи» — книга следующих друг за другом разочарований, не книга о непреодолимости мира, а книга о слабости человека.

Обе работы чрезвычайно психологичны, точны, искренни. В чисто методологическом смысле, мы находим возможным для решения нашей психологической задачи прибегнуть к помощи обоих сочинений автора, поскольку в них психологический момент — от столкновения с практикой исихастской молитвы и от столкновения с практической жизнью — является решающим.

### 3. Как написана статья?

Статья задевает не то чтобы религиозные чувства читателя, она будоражит самые обычные человеческие чувства, как будто это не научная статья, а хорошее литературное произведение, автор которого оставляет за читателем право самому выносить окончательные оценки, пройдя с героем все перипетии его нелегкой, но интересной судьбы. Однако таким драматическим, мятущимся героем, как Чайлд Гарольд или Печорин, оказывается Варлаам Калабрийский, осужденный Церковью ересиарх.

Итак, читатель знакомится с Варлаамом, как, во-первых, с человеком исключительной учености, под руководством которого проходили обучение греческому языку и словесности Петрарка и Боккаччо на Западе, а на Востоке Варлаам преподавал богословие и изъяснял Дионисия Ареопагита. Во-вторых, он предстает в качестве православного полемиста, написавшего 18 сочинений против заблуждений латинян. Одно из них Недетовский частично пересказывает<sup>12</sup>, и из пересказа становится ясно, что Варлаам — человек большого ума и искренней веры. Далее, по поручению Андроника Младшего Варлаам отправляется с тайной миссией (1339) к королям французскому и сицилийскому, а главным образом — к епископу Рима. Цель посольства — заручиться поддержкой Запада для борьбы с турками. Целых семь страниц посвящает Недетовский описанию прений Варлаама с папой, во время которых греческий посланник не раз блещет умом, демонстрирует яркий талант убеждения<sup>13</sup>. Однако «в этой посольской деятельности Варлаам уже в последний раз является сторонником грековосточного православия. С этого времени (1340) он становится врагом его, в начале, может быть, и не думая сделаться таким»<sup>14</sup>, — пишет Недетовский, переходя далее к уже нам известному началу полемики с исихастами. А на Соборе 1341 г. Варлаам уже был осужден: «оскорбленный и униженный, Варлаам, жалуясь на несправедливость соборного суда над ним, вскоре после собора удалился в Италию и здесь сделан был епископом»<sup>15</sup>. Г. И. Недетовский выделяет два положения в учении Варлаама: во-первых, что по своей природе Фаворский свет — тварный, более того,

<sup>11</sup> В качестве источников биографических сведений мы пользовались двумя автобиографиями писателя (ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78; ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546), а также биографиями: Кузнецов В. И. «...Служение своему народу» // О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вст. ст., подг. текстов, сост. и прим. В. И. Кузнецова. Воронеж, 1982; Кузнецов В. И. Антиклерикальная проза писателей демократов // Миражи / Сост., подг. текстов, вст. ст., примеч. В. И. Кузнецова. М., 1988.

<sup>12</sup> Τοῦ σοφωτάτου Βαρλαάμ λόγος περὶ τῆς τοῦ Πάπα ἀρχῆς. PG. 151. Col. 1255–1280.

<sup>13</sup> Именно этот фрагмент статьи Григ. Недетовского епископ Порфирий поместил в свою историю Афона (см. выше, сноска 4).

<sup>14</sup> Недетовский Григ. Варлаамитская ересь... С. 328.

<sup>15</sup> Там же. С. 335.

«он даже ниже нашей мысли»<sup>16</sup>, во-вторых, что Иисусова молитва является богомильской<sup>17</sup>, как, собственно, и сами исихасты являются, по мнению Варлаама, богомилами.

Автор статьи, всецело поддерживая православную догматику, чисто по-человечески вроде бы симпатизирует и Варлааму. Вот характерный пример такого отношения: «На этом соборе [1841] Варлаам убедился, что на Востоке не уважают никаких, даже самых сильных, доводов рассудка в богословских рассуждениях, если эти доводы противоречат авторитетному учению Св. Писания и церковного предания, и что без этой опоры (Св. Писания и Св. Предания) самый могучий ум, самое пламенное красноречие ничего не значат в религиозных спорах»<sup>18</sup>. Вообще говоря, такой драматизм в отношениях между верой и разумом был выражением важнейшего культурного матаморфоза, пожалуй, только дважды: в первые века новой эры, когда христианство постепенно вытесняло из мировоззрения эллинскую мудрость и необходимым было в том числе и тертуллиановское жесткое определение «*credo quia absurdum est*». Затем — в первые века становления протестантизма и либерального богословия, когда «слепая» вера уступила место разуму. Но почему об этой дихотомии с такой болью пишет Недетовский? Почему он не может удовлетвориться одним из возможных ответов: «философия — служанка богословия» или «религия — в пределах только разума»? Нельзя сказать, что Г. И. Недетовский фактически что-то добавил в полемику, нет, он добавил в нее что-то психологически: свое сочувствие. А это очень нетипично для ересиологической работы.

В заключительной части статьи портрет Варлаама получает свою окончательную определенность: «Сама ересь его не заключала в себе никаких элементов католического вероучения. Это просто — плод пытливости рассудка, воспитанного под влиянием схоластики... Эти схоластические утонченности ереси Варлаама пришлись как нельзя более по вкусу мыслящим грекам... Но так как во времена Варлаама людей мыслящих и обладающих пытливым рассудком между греками было мало, то ересь его, может быть, скоро бы исчезла на Востоке, если бы, с одной стороны, смуты и волнения в государстве не помешали пастырям церковей следить за своей паствой, и если бы, с другой стороны, к религиозным спорам не примешались честолюбивые и своекорыстные стремления, заставляющие многих поддерживать ересь отнюдь не по каким-либо философским, а тем более религиозным побуждениям»<sup>19</sup>.

Каким же человеком изображен Варлаам? — Человеком блестящей образованности, пытливости ума, посланником процветающего Запада, человеком прямым, решительным, но вместе с тем и честолюбивым, вспыльчивым, противоречивым в своих поступках и оценках. (Заметим, насколько образ Варлаама близок к читательскому идеалу XIX в.!). Более того, ересь была вроде как неизбежной, была неким свидетельством общего интеллектуального развития мира, этапом культурной эволюции, плодом пытливости ума. Короче, Г. И. Недетовский и не стремится к догматическим оценкам, к соревновательному анализу положений, взятых из исихазма и из варлаамитства, он описывает ересь как историческое явление, как историк, а не как ересиолог, вроде бы отстраненно, но и с некоторым сочувствием. Определенно, никакой опасности с ее стороны ни для себя, ни для своих современников он не видит.

#### 4. О чем написана статья?

Если бы это была статья о варлаамитской ереси, то в ней подробно рассматривались бы догматические разногласия оппонентов, но Недетовский этого не делает, ограничиваясь передачей лишь общей исторической канвы исихастских споров<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Там же. С. 334.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 333.

<sup>19</sup> Там же. С. 355–356.

<sup>20</sup> Догматические стороны исихазма разбирал старший современник Г. И. Недетовского, тоже выпускник Киевской духовной академии, игумен Модест; поэтому сказать, что теоретическая сторона спора была в то время отечественной патрологией совершенно не изучена, мы не можем.

Если бы автор написал о противоречивой личности Варлаама, то это бы было художественное произведение, например повесть, но не научная статья в богословском журнале. О чем же написана статья?

Поскольку мы решаем психологическую задачу, то самым важным для нас оказывается вопрос, о чем в действительности пишет Недетовский? Скажем, его младший современник, Мигель де Унамуно, написал «у меня болит Испания»<sup>21</sup>. Сформулируем точнее и наш психологический вопрос: что болит у Недетовского, когда он пишет не о ереси и не о Варлааме?

Обычно при описании разного рода учений ересиолог стремится к обнаружению их ложности. Когда, оставшись без прикрас, ереси выступают во всей обнаженности своего неправославия, их ложность оказывается уже очевидной: «ибо заблуждение не показывается одно само по себе, чтоб, явившись в своей наготе оно не обличило само себя, но, хитро нарядившись в заманчивую одежду, оно достигает того, что по своему внешнему виду для неопытных кажется истиннее самой истины»<sup>22</sup>, — пишет свт. Иринеи Лионский. Такое разоблачение является не только сугубо ересиологической техникой, оно совершенно осознанно и эффективно применялось и первыми христианскими дидасками для подготовки души ученика к восприятию православной догматики<sup>23</sup>. Значит, ересиология — это своего рода пропедевтика, необходимая для правильного усвоения истины: за критикой ложного учения обязательно следует либо изложение, либо даже самоочевидность учения истинного.

Может ли «Варлаамитская ересь» Григ. Недетовского рассматриваться в качестве пропедевтики исихазма? На наш взгляд, не может. *Во-первых*, автор никак не стремится представить учение исихастов в сколько-нибудь полном виде<sup>24</sup>. *Во-вторых*, если говорить не о прямой речи исихастов, а о передаче некоторых обстоятельств спора, то самые тонкие моменты — про Иисусову молитву<sup>25</sup> и про канонизацию Паламы<sup>26</sup> — даны в изложении Льва Алляция, относившегося к исихастам с явной враждебностью. И если во втором случае мнению Алляция противопоставлено мнение патриарха Каллиста, то в первом случае совершенно никакой критики нет! Наконец, *в-третьих*, после каждой победы исихастов Г. И. Недетовский пишет, что торжество оказалось слишком поспешным<sup>27</sup>.

Это последнее — вроде бы просто стилистический прием, но с его помощью создается впечатление и о неполноте торжества православия (возникает вопрос — не была ли эта очередная победа пирровой?) и о странной живучести ереси (возникает вопрос — а нет ли и в ней какой-то правды?). Однако, не имея ни малейших оснований подозревать автора в сочувствии ереси, спросим себя, почему же, пусть и интуитивно, он всякий раз стилистически снижает степень торжества? И еще: грешит

<sup>21</sup> Цит. по: *Гараджа Е. В.* Евангелие от Дон Кихота // *Унамуно Мигель де.* О трагическом чувстве жизни / Пер. с исп., вст. ст. и комм. Е. В. Гараджа. К.: Символ, 1996. С. 11.

<sup>22</sup> *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей // *Он же.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. С. 22.

<sup>23</sup> Ср. с описанием преподавательской методики Оригена: *Григорий Чудотворец, свт.* Благодарственная речь Оригену, XIII–XV // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / Пер. проф. Николая Сагарды. Пг.: Типография М. Меркушева, 1916. С. 43–48.

<sup>24</sup> Только в нескольких строчках передается учение Паламы (см. *Недетовский Григ.* Варлаамитская ересь... С. 332 и 336). Кроме того, если Недетовский называет свет «частью» Божества, а не его «славой», «энергией» или хотя бы «стороной», то этим он явно демонстрирует свою незаинтересованность в догматической стороне спора. И это одно уже является достаточной причиной для того, чтобы не считать описание исихазма важной целью его работы. Наконец, из цитат соборных осуждений Варлаама (1341) и Акиндина (1347), которые приводит Г. И. Недетовский, мы получаем представление, главным образом, о позициях Варлаама и Акиндина, хотя, разумеется, в Соборных актах позиция исихастов также изложена. См.: *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* / Ed. Fr. Miclosich et Ios. Muller. Vindobonae, MDCCCLX. T. I. P. 202–206; 243–255.

<sup>25</sup> *Недетовский Григ.* Варлаамитская ересь... С. 329–330 прим., 331, 329.

<sup>26</sup> Там же. С. 353–354 прим.

<sup>27</sup> Там же. С. 335, 336, 346, 349.

ли он против истины? Сразу ответим, что ничуть не грешит, все было даже еще хуже: Паламе, например, даже пришлось отсидеть четыре года в дворцовой тюрьме<sup>28</sup>. Это не говоря о тех несчастьях, которые приходилось переживать людям в стране, погруженной в пучину гражданской войны<sup>29</sup>.

Вот здесь и открывается, на наш взгляд, самый напряженный нерв статьи Недетовского, здесь ответ на вопрос, о чем он ее написал и что у него болит: у него болит Россия, точно так же, как болит Империя ромеев. И, как у многих русских в XIX в., эта боль становится причиной либо западнического поиска земного рая на географическом Западе, либо славянофильской тоски по раю, утраченному на историческом Востоке. У Недетовского есть и то и другое: у него, с одной стороны, Варлаам тоскует по Западу, а с другой стороны, сам Недетовский боль ромеев принимает за собственную, русскую. В сущности, его статья — не о Варлааме и не об исихастах, а о страшном упадке, во время которого никакого торжества православия он, в принципе, не может себе вообразить.

Это страшное время и является, на наш взгляд, главным предметом статьи о варлаамитской ереси. Перечислим те черты упадка, на которые обращает внимание Недетовский. Как, например, в письме Варлаама, уже итальянского епископа, вырисовывается образ ромейской культуры? — Она беспомощна по отношению к угрозе с Востока, она слаба и отстала по сравнению с Западом, вместо диктатуры закона здесь господствует власть сильнейшего, и в Церкви, и в народе царит косность, подавляющая все новое. Все это становится благодатной почвой для ереси, перед которой оказываются бессильны даже некоторые епископы, зараженные честолюбием и своекорыстностью. Справедливо ли это по отношению к тому времени? Если иметь в виду гражданскую войну, оставшуюся за скобками описания, то все это более чем справедливо: реальность была еще страшнее. Но если при этом помнить, что исихастские споры ни в малейшей степени *не были поводом* для этой гражданской войны, но *использовались* противоборствующими сторонами, то справедливость оказывается уже относительной. А уже на вопрос, способствует ли изображение упадка ромейской культуры пониманию исихазма, мы будем вынуждены ответить отрицательно: исихазм существовал и в более, и в менее благоприятные времена, и эти времена либо оставляли исихастам возможность молчать, либо, как рассматриваемое нами время, принуждали формулировать философскую позицию, даже становиться политической силой. Но какое это имеет отношение к исихии?

## 5. Как и о чем написана книга?

Герой книги О. Забытого «Миражи»<sup>30</sup> — выпускник духовной академии, с энтузиазмом вступающий на широкое и многообещающее жизненное поприще. Он, Николай Алексеевич Роков, получает направление и становится преподавателем духовной семинарии. Трудности и разочарования, неизбежно встречающиеся в большом

<sup>28</sup> Мейендорф, И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 90, 108.

<sup>29</sup> Ср.: «Восстание распространилось по Ромейской империи как ужасная злокачественная болезнь и заражало многих, кто раньше казался умеренным и справедливым. Ибо в мирное время и города и отдельные лица бывают более мирны и менее склонны совершать бесчестные и позорные дела, так как не встречаются с условиями ужасной необходимости. Но война, которая лишает людей их ежедневных потребностей, является ужасным учителем и учит тому, что раньше казалось невероятным и страшным». (Фрагмент о восстании зилотов из «Истории» Иоанна Кантакузина цитируется по изданию: Сборник документов по социально-экономической истории Византии / Отв. ред. акад. Е. А. Косминский. М., 1951. С. 276).

<sup>30</sup> О. Забытый (Г. И. Недетовский). Миражи. СПб., 1882. Это единственное отдельное издание произведений О. Забытого. Все его сочинения публиковались в журналах: «Вестнике Европы», «Отечественных записках» и др.

разнообразии в начале жизненного пути, не останавливают героя. Он женится по большой любви, у него рождается ребенок. Не без некоторого внутреннего смущения в начале, зато к большой радости впоследствии он становится иереем одного из городских храмов. И все это происходит в очень непродолжительный период его жизни, всего за несколько лет, после которых он умирает в отчаянии.

Что же стало причиной этого отчаяния, накапливавшегося постепенно и вначале незаметного для окружающих? Что же копилось, и почему повесть называется «Миражи»? — Как раз «миражи» и переполнили чашу терпения героя: несбыточные надежды, разочарования, робкие движения души. Унижение от всего этого, оставшаяся пустота Николай Алексеевич и не вынес. Получается, что вся его жизнь оказалась миражом, но так ли это?

Соберем вместе все эти «миражи». Сын сельского дьякона (как и сам Г. И. Недетовский), рано потерявший отца, герой терпит разного рода лишения и обиды еще в детстве, но все это заканчивается, когда он поступает в академию. И вот с какими планами едет на службу в семинарии (тоже в семинарию получил распределение и Г. И. Недетовский) выпускник духовной академии. О них мы узнаем из беседы героя с другом, Виктором Ивановичем Славским. О профессиональных планах: «я, например, могу содействовать развитию учеников, изучу посерьезнее предмет, какой мне выпадет на долю, и буду добросовестно преподавать его. Кроме того, постараюсь установить человеческие отношения к ученикам, буду собирать некоторых к себе, развивать в них вкус к серьезному чтению и к благородным развлечениям... Выйдет из моих рук порядочный человек, вспомнит когда-нибудь добрым словом... Если будет оставаться свободное время, достану книг и буду писать сочинение на магистра и затем, удастся подняться куда-нибудь повыше — хорошо, не удастся — так и быть»<sup>31</sup>. А вот о священнослужении: «Я считаю неудобным для себя священство в том отношении, что оно лишает меня свободы, к которой я привык... Я люблю послушать оперу, концерт, побывать в театре, попеть, поиграть на скрипке. Все эти блага несовместимы с саном и положением священника»<sup>32</sup>. И, наконец, о личном: «Поскорее жениться я считаю для себя насущной необходимостью. Сладостной женской ласки, влияния нежного женского сердца, женской дружбы, женского сотрудничества в работах — я жду как манны небесной»<sup>33</sup>. Заметим, что в этом последнем Роков, пожалуй, искреннее и трогательнее всего. (Заметим еще, что и сам Недетовский женился через два года после окончания Академии, у жены его было пять детей от первого брака<sup>34</sup>.)

И какую же ревизию устроила жизнь юношеским планам? Роков понял, что подготовке хорошего курса по церковной истории необходимо посвятить долгие годы напряженного труда, да и то он будет далек от идеала, предписанного программой. Кроме того, Рокову дали понять, что не нужно слишком усердствовать в учености, а лучше проходить с учениками жития святых. Попытка Рокова развивать учеников на домашних вечерах тоже не увенчалась успехом: после первого же собрания последовала кляуза, в результате которой пострадал и Роков, а особенно серьезно — сами ученики. А когда Роков полюбил умную и добрую Анну Егоровну, то очень надеялся — даже специально поехал в свое родное село, — что мать одобрит его выбор. Однако старушка об ученой городской красавице ничего не захотела слышать. И Роков женился без материнского благословения. Такой же неудачей закончилась и его магистерская диссертация: даже тема ее была не так важна для Рокова, нужны были книги. И вот летом он приехал в Москву, и оказалось, что все на каникулах и добыть книги невозможно.

В сущности, если подумать, эти миражи — совсем не трагичные. Хороший курс все-таки можно подготовить, развить семинаристов тоже можно, только тоже не сразу. Найти книжки для работы над диссертацией можно было еще

<sup>31</sup> Там же. С. 11.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. С. 14.

<sup>34</sup> См.: Кузнецов В. И. «...Служение своему народу»... С. 9.

и в Петербурге, Киеве, Казани и Харькове, и желательно было списаться заранее с библиотекарями и профессорами, чтобы не приезжать летом к разбитому корыту. Собственно говоря, от этих мелких разочарований Николай Алексеевич не очень-то и унывает. Его убивает другое — смерть Анны Егоровны, его любимой жены. Пытаясь как-то унять боль, Роков решает сосредоточиться на воспитании ребенка, но между отцом и сыном нет никакой близости и доверия, да и отец не очень-то и расположен к терпению родительской любви. И вот Роков, уже священник и вдовец, увлекается тонкой и умной Ольгой Сергеевной Болотовой, которая тоже недавно овдовела. Герой понимает, что ради союза с Ольгой Сергеевной ему придется оставить священство, он даже готов пойти на это. Но заминка в их отношениях, вызванная и его смущением, и робостью Болотовой, оказывается роковой: Роков умирает ночью, видимо, от апоплексического удара.

Можно ли сказать, что тонкого и ранимого Николая Алексеевича убили миражи? Наверное. Можно ли сказать, что все в его жизни было этими миражами? Конечно же, нет: у него была самая настоящая любовь к Анне Егоровне, самая настоящая дружба со Славским, самый настоящий ребенок...

И теперь вспомним здесь один важный момент из исихастских споров. Если вслед за Варлаамом считать Фаворский свет за «нечто вещественное, являвшееся в пространстве и окрашивающее воздух»<sup>35</sup>, а не энергией Божией, в которой пребывает вся полнота Божества<sup>36</sup>, то, с одной стороны, конечно, — к чему и стремился Варлаам, — мы сохраняем в чистоте непознаваемость Бога, но с другой — обрекаем на статус того, что просто «окрашивает воздух», все самое дорогое для нас: любовь, дружбу, заботу и прочее. Иначе говоря, если Свет тварен, то это относится не только к характеристике Божественной природы, это относится и к статусу всех человеческих надежд и мечтаний: тогда все это — призраки, миражи. Если Божественная энергия несообщима, если Бог совершенно непреступен, то чем оказывается самое трогательное, самое возвышенное, самое трепетное и возлюбленное в человеке? — Таким же миражом, обманом, всполохом, — оно больше не имеет ни малейшего шанса на продолжение в Боге. Любовь — не вечна, забота — обманчива, дружба — иллюзорна: когда Бог недоступен даже в самых искренних и беззаветных порывах человека, то действительность оказывается в высшей степени призрачной. И вот полное блаженство Рокова оборачивается полным жизненным крахом, следующим сразу же за смертью жены. А как может быть иначе, если эта любовь связывает только их двоих и никакого продолжения и подтверждения в вечности не имеет? Вот он, образ русской культуры без исихазма, а в более точных выражениях — без учения свт. Григория Паламы о Божественных энергиях. Такой ли мы знаем русскую культуру XIX в.? Разумеется, и такой *тоже*, но все-таки не в первую очередь.

## 6. Заключение

Но Недетовский — это, конечно, не Роков. Он, к примеру, трепетно и на протяжении всей своей долгой жизни заботился о своей многочисленной семье, он был прекрасным педагогом, замечательным писателем, о творчестве которого высоко отзывались такие корифеи, как Н. Е. Салтыков-Щедрин и И. С. Тургенев. Но если мы скажем, что реальность «Миражей» — это русская действительность как таковая минус исихазм, то, конечно, сильно ошибемся. Потому что и Роков не является Недетовским с прибавленной к этому последнему варлаамитской ересью. Некоторая странность в восприятии исихазма талантливым сыном своего времени только *дала нам повод* поставить чисто экспериментальную задачу по оценке влияния исихазма

<sup>35</sup> Перевод Григ. Недетовского (С. 334). Источник: Acta Patriarchatus... Т. I. P. 205.

<sup>36</sup> «Вся сила и действие Триипостасного Бога» хотя и не является «частью» Божественной природы, но при этом божественна, не тварна (см.: Григорий Палама, свт. Исповедание Православной веры // PG. 151. Col. 768, B).

на русскую культуру. И вывод не должен распространяться дальше частного случая. Например, мы не можем утверждать, что именно *частичное забвение*<sup>37</sup> исихастской традиции в русском XIX в. стало причиной всех катаклизмов следующего, XX в. Или, например, что пойки в свое время молодой выпускник духовной академии исихазм *как надо*, — его жизнь сложилась бы неизмеримо правильнее. Ни того, ни другого мы утверждать не можем, но подумать об этом стоит.

Трагическая судьба Рокова, обескураживающая статья Григ. Недетовского, богатая, но недооцененная по достоинству творческая биография О. Забытого, наконец, полная смысла жизнь Григория Ивановича Недетовского — все это может быть и довольно случайным сочетанием фактов. Однако стоит добавить к этому сочетанию еще несколько обстоятельств: по-прежнему актуальную для русской культуры сословность, знание о том, что в этой сословной культуре на нижнем ее, народном, уровне исихастские традиции продолжали существовать, наконец, то обстоятельство, что за 500 лет до описываемых нами событий именно ученость (а равно и ее отсутствие) могла становиться тем непроходимым рубежом, который (в силу комплекса психологических обстоятельств мешал восприятию исихастских практик<sup>38</sup>. Добавим также и наше знание о житейской (кроме всего прочего) ценности образования в культуре XIX в., когда именно оно являлось самым что ни на есть эффективным и доступным средством «вертикальной социальной мобильности». И вот все эти обстоятельства начинают складываться в некоторую картину. Конечно, даже представление всех обстоятельств не позволяет нам сделать однозначный вывод о том, что исихазм был одним из оснований русской культуры в XIX в., той жертвой, которую каждый «просвещенный» русский должен был принести на алтарь прогресса. Однако уже сама возможность увидеть исихазм в качестве того фактора, который может объединить индивидуальную судьбу с историей народа, является подтверждением того, что, по меньшей мере, *постановка вопроса* о влиянии исихазма на русскую культуру XIX в. вполне допустима.

## Источники и литература

1. ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546.
2. ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78.
3. Acta Patriarchatus Constantinopolitani / Ed. Fr. Miclosich et Ios. Muller. Vindobonae: Carolus Gerold, MDCCCLX. T. I. VIII+607 p.
4. *Варлаам Калабрийский*. О главенстве папы [Τοῦ σοφωτάτου Βαρλαάμ περὶ τῆς τοῦ Πάπᾶ ἀρχῆς] // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Acc. J. P. Migne. Parisiis, 1865. Vol. 151. Col. 1255–1280.
5. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Он же*. Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 114–208. (Первое издание: *Василий (Кривошеин), монах*. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Прага: Kondakov Institute, 1936. Вып. 8. С. 99–151).

<sup>37</sup> О том, что забвение в XIX в. было именно частичным, свидетельствует, в частности, следующее: слава Серафима Саровского, новое издание «Добротолюбия» Феофаном Затворником, расцвет русского монашества на Афоне, необычайная популярность исихастских «Откровенных рассказов странника» и т. д. Общий же пунктир влияния исихастской традиции на русскую культуру до рассматриваемого нами времени может быть представлен следующим образом: свв. Сергей Радонежский, Андрей Рублев, Кирилл Белозерский, Нил Сорский, переводческая и подвижническая жизнь прп. Пасисия Величковского, а также, разумеется, монастыри и книжность.

<sup>38</sup> Сами исихастские споры могут рассматриваться в качестве обострения начавшегося еще в IX в. конфликта между светским гуманизмом и монашеством. См.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды... С. 49.



6. *Гараджа Е. В.* Евангелие от Дон Кихота // *Унамуну Мигель де*. О трагическом чувстве жизни / Пер. с исп., вст. ст. и комм. Е. В. Гараджа. Киев: Символ, 1996. С. 7–22.
7. *Григорий Палама, св.* Исповедание Православной веры [Ἡ Ὁμολογία Ὁρθοδόξου Πίστεως τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ] // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / Ass. J. P. Migne. Parisiis, 1865. Vol. 151. Col. 763–768.
8. *Григорий Чудотворец, св.* Благодарственная речь Оригену // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийскаго / Пер. проф. Николай Сагарда. Пг.: Типография М. Меркушева, 1916. С. 18–52.
9. *Иоанн (Мейендорф), прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византино-россика, 1997. XVI+480 с. (Первое издание: *Meuyendorff, Jean*. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959. 431 p.)
10. *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.
11. Исповедание Православной Веры, иже во святых отца нашего Григория Паламы, митрополита Фессалонитского // Воскресное чтение. Киев, 1841. № 3. Апрель. 13. С. 17–21.
12. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. 449 с.
13. *Кузнецов В. И.* «...Служение своему народу» // *О. Забытый*. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вст. ст., подг. текстов, сост. и прим. В. И. Кузнецова. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1982. С. 5–26.
14. *Кузнецов В. И.* Антиклерикальная проза писателей демократов // *Миражи* / Сост., подг. текстов, вступ. ст., прим. В. И. Кузнецова. М.: Советская Россия, 1988. С. 5–48.
15. *Маковецкий Е. А.* Платоники и аристотелики XIV века: Пять сочинений Г. И. Недетовского // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2015. Т. 16. № 3. С. 148–161.
16. *Модест, игум.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Киев: Типография Антона Гаммершмида, 1860. 130 с.
17. *Недетовский, Григ.* Варлаамитская ересь // *Труды Киевской духовной академии*. Киев, 1872. Февраль. С. 316–357.
18. *О. Забытый (Г. И. Недетовский)*. Миражи. СПб.: Типография А. А. Краевского, 1882. 308 с.
19. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III: Афон монашеский. Отд. 2. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1892. LI + 607 с.
20. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // *Труды отдела древнерусской литературы*. Л., 1968. Т. 23. С. 86–108.
21. *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев: Тип. Императорского университета св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкаго, 1898. 344 + VII с.
22. Сборник документов по социально-экономической истории Византии / Отв. ред. акад. Е. А. Косминский. М.: Изд-во АН СССР, 1951. 320 с.
23. *Флоровский Г., свящ.* Тайна Фаворского света // *Сергиевские листки*. 1935. № 3 (89). С. 2–7.

***Evgeny Makovetsky. «Barlaam's Heresy» and «Mirages» by Grigory Nedetovsky.***

For research of the attitude towards Hesychast tradition in the Russian post-reform culture of the 19<sup>th</sup> century we compared two works belonging to G. I. Nedetovsky (O. Zabyty) (1846–1922), written in different genres: patrology article “Varlaamitsky Heresy” (1872) and narrative “Mirages” (1882). First of all, we sought to single out a psychological approach of Nedetovsky-patrologist. This approach, in our opinion, extremely precisely describes the background on which there was a perception of the Hesychasm by the ‘high’ culture of 19th century. The understanding of this psychological approach according to which perception of Hesychasm was impossible does possible reconstruction of ‘the Russian culture without Hesychasm’. This reconstruction, on the one hand, was made at O. Zabyty’s “Mirages”, and, on the other hand, it had a real embodiment in secular culture of educated Russian society of the end of the 19th century. Frailty of these designs of ‘Russia without Hesychasm’ is the proof which is carried out by the principle of *reductio ad absurdum* that Hesychast tradition is actually important for the Russian culture.

**Keywords:** St. Gregory Palamas, Hesychasm, Grigory Ivanovich Nedetovsky, Otets Zabyty (Father Forgotten), Barlaam of Calabria, Russian Patrology, Russian culture.

*Evgeny Anatolyevich Makovetsky* – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Institute of Philosophy at St. Petersburg State University (evmak@yandex.ru).

*М. В. Салимгареев*

## ПРИНЦИП СОЛИДАРНОСТИ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ А. С. ХОМЯКОВА

Целью данной статьи является обнаружение в социально-философских построениях А. С. Хомякова концептуальных основ принципа солидарности как ключевого фактора взаимосвязи личности и социальной общности. В качестве методологической основы мы используем феноменологический метод в специфическом историко-философском понимании, где всякое философское изложение представляет собой не только интеллектуальную конструкцию, не только итог мыслительного творчества, но в нем присутствует и естественное выражение уникального духовного опыта автора. Принцип солидарности, рассматриваемый через призму общности и соборности, становится элементом не только социального, но и трансцендентного бытия. Делается вывод, что принцип солидарности имеет два основных полюса. Первый возникает естественно из того, что органично и свободно растет изнутри духовного пространства и освещено светом «естественной любви» и «свободы». Второй есть результат насильственного, искусственного, рационально-механического регулирования извне.

**Ключевые слова:** А. С. Хомяков, принцип солидарности, духовное единство людей, общение, соборность, общность, свобода, общество.

Социально-философское наследие Алексея Степановича Хомякова, видного представителя славянофилов, стало вехой в процессе интеллектуальной кристаллизации национального самосознания. Он одним из первых попытался осмыслить преданную забвению в николаевском государстве идею духовного единства людей и обозначить универсальные, солидарные начала, лежащие в основе органических связей личности и общества.

Социокультурные теоретические конструкции А. С. Хомякова не являются сугубо богословскими или социально-философскими. Перед нами синтез полемических, идеологических и даже эмоциональных построений, насыщенных не только антизападной идеологией, но и зоркими наблюдениями, смелыми гипотезами, среди которых проблема социальной интеграции имела важное значение<sup>1</sup>.

Необходимо признать, что солидарность<sup>2</sup> как принцип организации социального пространства в трудах А. С. Хомякова, как и в творчестве других славянофилов, до сегодняшнего момента не была предметом отдельного исследования. В то же время сегодня имеются попытки изучения идеи солидарности в общем контексте

---

*Максим Владимирович Салимгареев* — кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (msalimga.dis@gmail.com).

<sup>1</sup> Мы убеждены, что принцип солидарности является своеобразным оселком для интеллектуального пространства отечественной мысли середины XIX — начала XX веков вне зависимости от ее мировоззренческой направленности, через него она осознает общечеловеческую направленность отечественной культуры, ее всеохватность.

<sup>2</sup> Принцип солидарности мы определяем как ценностно-мотивационную характеристику сообщества, где ключевым аспектом в деятельности личности выступает ее интеграция в коллектив для обеспечения его целостности и жизнеспособности. Этот принцип действует во всех культурно-исторических эпохах, во всех типах обществ, так как заложен в само существо человека.

русской социальной философии и культуры<sup>3</sup>. Отдельно анализируются такие узловые для славянофилов компоненты солидаризации, как «соборность»<sup>4</sup>, «община»<sup>5</sup>, «народность»<sup>6</sup>, «государственность»<sup>7</sup>. Однако они не рассматриваются как элементы единой концепции солидарности ни у отдельных представителей, ни в этом направлении общественной мысли в целом.

В этой связи целью данной статьи является обнаружение в социально-философских построениях Хомякова концептуальных основ осмысления принципа солидарности как ключевого фактора взаимосвязи личности и социальной общности. В качестве методологической основы мы используем феноменологический метод в специфическом историко-философском понимании, где всякое философское изложение представляет собой не только интеллектуальную конструкцию, не только итог мыслительного творчества, в нем присутствует естественное выражение уникального духовного опыта автора.

В основе социально-философской теории А. С. Хомякова лежит понимание межличностного взаимодействия, обусловленного онтологическим принципом всеединства, заключающимся в идеальном соединении субъектов социального действия на всех уровнях общественного бытия. Исходным социокультурным и психологическим началом, фундаментом всякой солидарности, над которым выстраиваются базовые свойства общества и личности, философ видит общение. Как ключевая коммуникативная основа оно интегрирует социум, превращая совокупность множества личностей-субъектов не просто в сумму механических частей, а в органическое целое, некий единый организм. «Общение заключается не в обыкновенном обмене информации или эгоистическом предоставлении каких-либо услуг, в формальном уважении к чужим правам, взамен на уважение к своим, но в живом размене не понятий одних, но чувств, в общении воли, в разделении не только горя, ибо сострадание — чувство слишком обыкновенное, но и радости жизненной. Только такого рода общение может возратить нас к началам жизни, нами утраченной»<sup>8</sup>. Через общение общество как субъект обретает свое уникальное своеобразие, через него возникает осознанность: «Только в живом общении народа, — отмечает философ, — могут проявиться его любимые идеалы и выразиться в образах и формах»<sup>9</sup>. В отдельно взятом человеке лишь из общения появляются и развиваются все его высшие индивидуальные,

<sup>3</sup> См.: *Жалкиев В. Т.* Соотношение солидарности и соборности в концепциях представителей органического персонализма: Н. О. Лосского, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого // *Общество и право*. 2011. № 3. С. 311–314; *Потанчук В. И.* Идея солидарности как смысловая составляющая русской социальной философии // *Вестник ТОГУ*. 2011. № 2 (21) С. 193–200; *Попкова Т. В.* Солидарность и солидаризм как социальная и научная проблема // *Новые исследования Тувы*. 2013. № 1. URL: [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_17/5967-porkova.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_17/5967-porkova.html) (дата обращения: 18.06.2016); *Чешев В. В.* Проблема общечеловеческой солидарности в русской культуре // *Альманах «Восток»*. 2004. Вып. 3(15). URL: <http://www.situation.ru> (дата обращения: 18.06.2016).

<sup>4</sup> См.: *Благова Т. И.* Соборность как философская категория у А. С. Хомякова // *Славянофильство и современность*. СПб.: Наука, 1994. С. 177–191; *Засухина В. Н.* Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2000; *Холодный В. С.* А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии. М., 2004; *Шапошников Л. Е.* Философия соборности: очерк русского самосознания. СПб., 1996; *Хоружий С. С.* Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // *Богословские труды*. Вып. 37. М., 2002.

<sup>5</sup> См.: *Андреев Н. Ю.* Община в системе государственно-правового идеала славянофилов // *Вестник ВГУ*. Серия: Право. 2014. № 2. С. 52–61.

<sup>6</sup> См.: *Коваленко Н. С.* Единство во множестве: личность и народ в философии славянофилов. Мурманск, 2000.

<sup>7</sup> См.: *Андреев Н. Ю.* Государственно-правовой идеал славянофилов. М., 2014; *Васильев А. А.* Государственно-правовой идеал славянофилов. М., 2010; *Широкова М. А.* Политическая доктрина ранних славянофилов. Автореф. ... канд. полит. наук. Барнаул. 1999.

<sup>8</sup> *Хомяков А. С.* О возможностях русской художественной школы // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900. Т. 1. С. 73.

<sup>9</sup> Там же. С. 74.

социальные качества: «животворные способности разума живут и крепнут только в дружеском общении мыслящих существ; рассудок в своих низших проявлениях не требует ни сочувствия, ни общения, ни братства... отрешенный от жизненного общения единичный ум бесплоден и бесплоден... только от общения жизненного может он получить силу и плодотворное развитие»<sup>10</sup>. Эти строки, написанные А. С. Хомяковым в удушающей атмосфере николаевского времени, в момент раздумий после бурных обсуждений в кругу близких по духу ему единомышленников, раскрывают перед нами его личную, психологическую мотивацию к углубленному размышлению над истинными, солидарными началами общества, которые не могли зародиться по формальным причинам ни в казарме, ни в каком-либо государственном учреждении, где строго действует железная юридическая логика и довлеет бюрократизм с его дегуманизированной регламентацией.

Вектор развития общества как исторического организма, а также консолидирующие его принципы, по убеждению А. С. Хомякова, задаются в начальной стадии этногенеза, ибо «закон развития общественного лежит в его первоначальных зародышах»<sup>11</sup>. Если в этом начальном пункте развития преобладает мирная солидаризация, как, например, у славян, то оно в последующем своем будет гармонично и цельно. Когда же в моменте зарождения основ лежат конфликты, завоевания (войны Римской империи, империи Карла Великого), в будущем оно непременно будет страдать «случайным скоплением человеческих единиц, связанных или сбитых в одно целое внешними и случайными действующими»<sup>12</sup>. Именно эти отличия исторически разделяют Россию и Европу, отсюда разные по характеру основы солидарных принципов, скрепляющих общественные организмы. Обнаруженное цивилизационное несовпадение, несоразмерность этих интегративных принципов становится особым фоном в рефлексивном поиске национальной идентичности не только у А. С. Хомякова, но и у других славянофилов<sup>13</sup>.

Акцентируя внимание на тесной связи личности и социальной среды как единого организма, А. С. Хомяков отмечает, что человек в обществе «получает значение живого органа в великом организме». Такое уподобление общества организму, навеянное, по-видимому, Шеллингом и Вильгельмом фон Гумбольдтом, и было результатом желания противопоставить идею живой жизни механистическому и утилитарному подходу к пониманию человека и общества<sup>14</sup>. Подчеркивая живую связь всех людей, утрачиваемую постепенно в условиях набирающей обороты индустриальной цивилизации, он отмечал, что «лица, связанные между собою живою органическою цепью, невольно и постоянно действуют друг на друга; но для этого нужно, чтобы между ними была органическая связь. Разружьте ее, и живое целое обратится в прах, и люди-пылинки стали чужды друг другу, и все их стремление к действию на других

<sup>10</sup> Там же. С. 88.

<sup>11</sup> *Он же*. Мнение русских об иностранцах // Там же. С. 68.

<sup>12</sup> Там же. С. 56.

<sup>13</sup> См.: Аксаков К. С. Об основных началах русской истории // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 3 т. М., 1889. Т. 1: 1861–1880. С. 12–13; Киреевский И. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 217.

<sup>14</sup> Немецкие романтики, провозгласившие словами Новалиса, что «уход от общинного духа есть смерть», выступили с критикой механистического понимания мироздания и на основе новых естественнонаучных открытий попытались обосновать органическое устройство общества. Они выдвинули теорию «органического государства», где постулировали представление об обществе как организме, с его естественными фазами развития. (См.: Павлов А. Политическая философия ранних немецких романтиков // *Прогнозис*. 2009. № 3–4. URL: [http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/3-4\\_2010/11.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/3-4_2010/11.pdf) (дата обращения: 18.06.2016).) Это, в свою очередь, подвело их к выводу, что, несмотря на универсальность законов развития общества, для каждого отдельного социального организма существует своя система отсчета. Это положение резонировало убеждениям А. С. Хомякова, что Россия не до конца потеряла естественный, органический, общинный дух, проявленный в соборности и общине, и потому превосходит европейское общество.

людей остается без плода, покуда, по законам неисповедимого Промысла, не осядут снова разрозненные стихии, не окрепнут, не смочатся дождями и росами небесными и не дадут начала новой органической жизни. Такова судьба всякого общества»<sup>15</sup>. Живительность трансцендентных потоков, связывающих людское общество, отдельные народы и человечество в целом между собой и с высшими, духовными инстанциями было им прочувствовано и осмыслено на уровне личного глубинного опыта, что могло быть навеяно немецким романтизмом. Описывая это интенсивное переживание, он пишет, что «отечество находится не в географии. Эта не та земля, на которой мы живем и родились и которая в ландкартах обводится зеленой или желтой краскою. Отечество также не условная вещь. Это не та земля, к которой я приписан, даже не та, которою я пользуюсь и которая мне давала с детства такие-то или такие-то права и такие-то или такие-то привилегии. Это та страна и тот народ, создавший страну, с которыми срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целостность моей человеческой деятельности... Отечество... это тот народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу без того, чтобы сердце не изошло кровью и не высохло»<sup>16</sup>. В этих суждениях мы можем заметить глубоко проживаемую им самим трансцендентную связь, возникающую глубоко в нравственном сознании самого мыслителя. Из обнаруженного им органического единства вырастает приоритет общества, народа над индивидом. В глазах мыслителя это особая экзистенциальная необходимость, это особая связь человека с социальной и духовной средой, вне которой нет развития. Внутренняя солидаризация индивида со своими историческими, социокультурными, трансцендентными корнями признается им источником духовной силы и роста человека и народа. Связь с этими аксиологическими и онтологическими началами естественна и необходима, а ее разрыв может привести к негативным нравственным последствиям. В этом радикальном органицизме человеческое социальное единство обусловлено у А. С. Хомякова тотальным обобществлением, которое захватывает всю человеческую сущность.

Люди — это существа социальные, и вне солидарных и трансцендентных основ не имеющие не только подлинного развития, но и бытия. Отдельно взятый индивид, вне общения, вне социальности, вне веры это абсолютно отрицательная величина. Его идеальные, высшие свойства, «бессильны и бесплодны», ибо разумная сила «личностей основана на силе общественной», ему дано лишь «мертвенное одиночество эгоистического существования», и единственный способ вернуться к бытию означает уничтожение своей отделенности, оторванности от общества. Поэтому ему, во что бы то ни стало, необходимы условия обретения единства, то есть солидарность как способ соучастия в жизни других. «Отделенная личность есть совершенное бессилие и внутренний разлад. <...> Надобно, чтобы жизнь каждого была в полном согласии с жизнью всех. <...> Люди должны быть связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви»<sup>17</sup>. «Свободная и разумная любовь», по всей видимости, означает абсолютное признание интересов общества выше интересов личности: «Человеку... должно принести в жертву самолюбие своей личности для того, чтобы проникнуть в тайну жизни общей и соединиться с нею живым органическим соединением»<sup>18</sup>. Обратим внимание на то, что рассматриваемый мыслителем в этом контексте феномен «истинной любви» описывается как источник социальной связи личности и общества, как важный трансцендентный принцип движения к социальному и сакральному единству, поскольку включает в себя «понятие духовного самопожертвования». Поэтому А. С. Хомяков провозглашает такую любовь (где человек человеку не средство, а цель) краеугольным, высшим нравственным, социальным законом, имеющим вполне рациональные основания. Он убежден, что «если есть какая-нибудь обязанность в стремлении к совершенству, если есть

<sup>15</sup> Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 1. С. 188.

<sup>16</sup> *Он же*. Мнение русских об иностранцах // Там же. С. 45.

<sup>17</sup> *Он же*. По поводу Гумбольдта // Там же. С. 174.

<sup>18</sup> *Он же*. О возможностях русской художественной школы // Там же. С. 92.

какое-нибудь благородство в человечестве, если есть, наконец, какая-нибудь истина в понятиях о нравственности и добре: очевидно, что любовь есть тот высший закон, которым должны определяться отношения человека к человеку вообще, или лица разумного ко всему роду своему»<sup>19</sup>. Этот уверенный настрой и его психологическая тревожность вполне соответствует общему христианскому мировоззрению Хомякова. Здесь откровенно звучит живое интеллектуальное и духовное стремление мыслителя осветить путь воссоединения человека с Богом.

Однако все же нельзя не согласиться с мнением известного русского правоведа Н. Н. Алексеева, полагающего, что какая бы то ни было социально-этическая связь обычно обрекает людей на значительное духовное напряжение. «Попробуйте, на самом деле, образовать сколько-нибудь длительное и сложное общение между людьми на почве дружбы или любви, и вы тотчас же почувствуете, сколько нравственной энергии нужно потратить его членам для его поддержания». Пребывание в таком сообществе «для каждого являлась бы нравственным подвигом, к которому способны только очень немногие. И можно сказать, что царство совершенной любви люди, не идущие на подвиг, примут только в состоянии святости, а заставить идти на подвиг всех может только чудо»<sup>20</sup>.

Действительно, в реальных условиях социальной жизни, на межличностном, межгрупповом и межгосударственном уровнях понятие любви во всей истории человечества не является всеобщим, тотальным принципом взаимодействия людей. Поэтому убеждение А. С. Хомякова, что любовь есть необходимое условие социально-этической связи, выглядит довольно утопично и наивно. Однако мыслитель все-таки находит область социального проявления этого высокого чувства, где оно откровенно манифестирует себя как реальное социальное начало, создающее и интегрирующее общество. Речь идет о семье и ее внутреннем психологическом укладе, «в котором для людей обыкновенных, то есть почти для всего человечества, осуществляется, воспитывается и развивается истинная, человеческая любовь»; именно семья — это тот круг, в котором любовь «переходит из отвлеченного понятия и бессильного стремления в живое и действительное проявление». Здесь она есть высший духовный закон, которым должны определяться отношения родителей к детям и детей к родителям. В этом чувстве нет места эгоизму, пороку, собственному «я», а есть только полное растворение в «естественной любви»<sup>21</sup>.

В дальнейшем А. С. Хомяков разовьет это понятие в богословском контексте, в рамках идеи соборности, где его понимание любви уже исходит не из ее психического содержания как чувства, которое можно испытывать в обыденном измерении. В соборном контексте любовь — это не только идеальная, высшая ценность, это и способ сакральной, мистической солидаризации людей, причащающихся святыням, делающий возможным подлинно братское, вселенское единение. Любовь — это сущность отношений людей внутри пространства Церкви, где она проявляется в коллективном, религиозном единодушии, согласии с общими ценностями и ненасильственном следовании принятому и разделяемому всеми строю жизни. Смиренная любовь как выражение высшей, божественной человеческой сущности проявляется посредством соборного общения, наполняющегося социальным содержанием через такие понятия, как единодушие, согласие, добровольность, что, на наш взгляд, напрямую соотносится с принципом солидарности<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Он же*. Письмо к издателю Т. И. Филиппову // Там же. С. 249.

<sup>20</sup> Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. М., 1918. С. 129.

<sup>21</sup> Хомяков А. С. Письмо к издателю Т. И. Филиппову // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900. Т. 3. С. 250–251.

<sup>22</sup> Мы согласны с мнением В. И. Потапчука, что хотя дефиниция «солидарность» приобрела особую актуальность в русской философии благодаря распространению идей социализма, его смысловое наполнение довольно органично соотносится с содержанием ряда понятий религиозно-философской мысли (см.: *Потапчук В. И. Идея солидарности как смысловая составляющая русской социальной философии // Вестник ТОГУ. 2011. № 2 (21) С. 196*). Необходимо признать,

Как известно, идея соборности ярко выражена в богословских работах А. С. Хомякова, однако он лишь попытался эксплицировать ее содержание, обозначив особое место в православном христианстве<sup>23</sup>. Он раскрывает понимание феноменальности собора как выражения идеи «соборания, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*»<sup>24</sup>. В то же время, по его мнению, реальны, но менее эффективны другие формы единства множества. Так, он сравнивает соборную солидарность с механическим единством, которое, например, организует груда песчинок или ряд кирпичей в стене. В первом случае возникающая цельность лишь внешняя, совершенно не справляющаяся с разобщенностью своих компонентов, в то время как соборность, по А. С. Хомякову, задает особое интегративное напряжение, формирующее реальную общность. Во втором случае структурные компоненты единства грубо зависимы от целого, которое тотально и жестко связывает их в определенной и неизменной институциональной позе. Таким образом, перед нами система взаимосвязи, в которой нет свободы, которую мыслитель видит существенно важной из всех составных частей соборности.

Соборное единство противопоставляется различным возникающим на основе общности каких-либо материально выраженных целей и интересов человеческим сообществам, которые мыслитель именуется ассоциациями, или дружинами, — особыми видами произвольных обществ, «созданных слепую самоуверенностью тесного рассудка». Например, дружина зиждется на эгоизме и корысти, которые не может отрегулировать изнутри сознательным волевым актом, а лишь юридической нормой. Хотя А. С. Хомяков приводит пример древнерусской дружины, много содействовавшей, как он пишет, «скреплению всей Руси в одно могущее целое» по причине того, что она была «чужда областному эгоизму»<sup>25</sup>, однако в самой природе этого социального образования, в характере его деятельности большую роль играют внешние, а стало быть, вторичные факторы солидарности. Она является объединением людей подневольных, подчиненных внешней необходимости, и потому есть в определенном смысле прообраз государства.

Интересным представляется вывод С. С. Хоружего, что идея соборности у Хомякова «дополняет концепцию „жизни“» в качестве верховного принципа его учения, поскольку ее конституция «повторяет основные черты конституции „жизни“». Те же две главные особенности встречаются нас... истинный культ единства, и, подобно „жизни“, соборность также рисуется им как некоторый род единства, „единство соборное“»<sup>26</sup>. Г. В. Флоровский полагает, что соборность в понимании А. С. Хомякова — «не человеческая, а божественная характеристика»<sup>27</sup>. Она обладает благодатной, метаисторической природой на уровне горизонта бытия Бога и, как принцип, не совпадает с нисходящими социальными проявлениями. Общественным аналогом соборности Хомякову виделась «мирная община» как лучшая форма «общежительности»,

---

что понятие солидарность у Хомякова как отдельная дефиниция не встречается. Опираясь на понятия, близкими ему по смыслу, такими как «единение», «единство», «социальная цельность», «внутренняя тяга» и т. д., Хомяков, тем не менее, улавливает смысл солидарности как принцип социального единения, обнаруживая его действие в интеграционных механизмах социального взаимодействия, отводя ему важную роль в организации пространства общества.

<sup>23</sup> Есаулов И. А. Соборность в философии А. С. Хомякова и современная Россия // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по мат. междунар. науч. конф. 14–17 апреля 2004 г. Москва. Литературный ин-т. им. А. М. Горького / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. М., 2007. Т. 2С. 11.

<sup>24</sup> Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Он же. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900. Т. 2. С. 326.

<sup>25</sup> Он же. По поводу статьи И. В. Киреевского // Там же. Т. 1. С. 222.

<sup>26</sup> Хоружий С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 159.

<sup>27</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 277.



держащаяся на «святости мирского приговора» и беспрекословной покорности каждого перед «единогласным решением братьев»<sup>28</sup>.

На наш взгляд, стоит согласиться с мнением И. А. Есаулова, что некорректно было бы однозначно противопоставлять хомяковское видение общинности и соборности. Хотя А. С. Хомяков не ставил эти понятия на одну плоскость, он все же жестко не разделял их «непереходимой гранью», как это отмечает С. С. Хоружий<sup>29</sup>. «Убеждение в непереходимости грани между благодатью и миром означает невозможность самого проникновения идеи соборности в жизнь, оставляет ее в сфере чистого духа, необремененного воплощением; в конечном итоге, это убеждение означает невозможность воцерковления жизни»<sup>30</sup>. Действительно, соборность имеет вполне определенный, внешний институциональный слой, явленный в виде социального контракта, то есть воцерковленности. Последняя солидаризирует, объединяет людей в земную церковную общину, делая христианина одновременно сотрудником высшего, надземного, и земного, гражданского общества. Согласование действий в душе людей с требованиями этих начал есть источник гармоничного социального развития.

Как уже было отмечено выше, важным условием соборности как в трансцендентном, так и в социальном смысле выступает свобода. Поскольку она является ключевой антропологической константой и обретает ценность в процессе отношений, то именно в соборном единстве как в проявлении конкретных связей свобода позволяет человеку осмыслить ее подлинную христианскую глубину. Как пишет А. С. Хомяков, «В отдельном лице является смирение свободы христианина, который, будучи силен убеждением, что для Церкви заблуждение невозможно, приносит свою дань в общее дело, почитает себя всегда ниже своих братьев, покоряет им свое собственное мнение и просит у Бога только сподобить его послужить органом веры всех. Такова та свобода, которой благословение Божие не покидает никогда»<sup>31</sup>. Эти специфические компоненты соподчинения всех всем внутри церковной общины, принятие Церкви не как внешнего авторитета, а как выражения высшей Истины, связывающей всех в едином сакральном теле, выступают ключевыми кодами трансцендентного и социального единства.

«Единство истинное, внутреннее, — пишет А. С. Хомяков, — плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм и произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором, при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, никто не поработается, но все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом — единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, таково единство Церкви»<sup>32</sup>. В этом смысле начала соборности имеют всеобщий, сверхъестественный источник и не могут быть обусловлены социально-историческими, социокультурными условиями бытия человека. Соборность, таким образом, предполагает императивную благодатность, воцерковленность, любовь, свободу и манифестирует собой метафизическую солидарность как явление всеобщей, трансцендентной связи, улавливаемой вне привычных логических форм организации сознания и выражающей многомерность человеческой природы.

А. С. Хомяков убежден, что соборность как наивысшая форма единения, где господствуют высшие принципы любви и свободы, стоит выше всяких логических, рациональных принципов солидарности западноевропейского общества, чье взаимно-согласное поведение построено на «случайном скоплении человеческих единиц, связанных или сбитых в одно целое внешними и случайными действителями»,

<sup>28</sup> Хомяков А. С. К сербам послание из Москвы // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 3. С. 385.

<sup>29</sup> Хоружий С. С. Хомяков и принцип соборности // *Вестник РХД*. 1991. № 162–163. С. 98.

<sup>30</sup> Есаулов И. А. Соборность в философии А. С. Хомякова и современная Россия. С. 13.

<sup>31</sup> Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 2. С. 252.

<sup>32</sup> Там же. С. 253.

где отношения в лучшем случае построены на долге и формально-юридической основе. Заимствовав у римлян формализованную внешнюю солидарность, европейская традиция в своем движении к консолидации индивидуальности зашла в тупик. Она выхолостила истинные начала, заменив их рациональными, поверхностными формами организации человеческого бытия. Двумя формами отклонения стало сначала папство, а затем, как реакция на него, — протестантизм. Н. О. Лосский в этой связи отметил, что «Хомяков использует как отправной пункт принцип соборности, или общинности, а именно сочетание единства и свободы, опирающееся на любовь к Богу и Его истине и на взаимную любовь ко всем, кто любит Бога. В католицизме А. С. Хомяков находит единство без свободы, а в протестантизме — свободу без единства. В этих вероисповеданиях нашли свое осуществление только внешнее единство и внешняя свобода»<sup>33</sup>.

Относительно общины А. С. Хомяков был убежден, что с древнейших времен она была выразительницей ключевых национальных принципов общественной солидарности<sup>34</sup>. «В истории нашей Руси идея единства общинного лежала всегда, как основной камень всех общественных понятий»<sup>35</sup>. Общинность выражает суть естественной жизни народа, которой противостоит «искусственная жизнь государственных обществ». Как отмечает Н. О. Лосский, А. С. Хомяков «придавал величайшее значение русской деревенской общине, миру с его сходками, принимающему единодушное решение, и его традиционной справедливостью в соответствии с обычаем, совестью и внутренней истиной»<sup>36</sup>. Рассматривая заложенные в нее принципы социальной организации, А. С. Хомяков в свое время обратил внимание на два весомых и ценных для всех славянофилов аспекта общинной солидарности. Первый выражается в утилитарно удобной круговой поруке. «При первой неисправности каждого поселянина за него отвечает мир, которого он составляет только частицу; за каждую недоимку отвечает мир; за нерадивое исполнение обязанностей в работе отвечает точно так же вся община»<sup>37</sup>. Из этого уравнительного принципа солидарности, возникшего благодаря национальной культурно-исторической экономической специфике, вытекает несоразмерность русской общины европейским установлениям. Русский поселянин «не был, не должен и не может быть западным пролетарием», право каждого общинника на свой участок земли «удаляет возможность пролетарства». На этом зиждется всемирно-историческая миссия России и того типа солидаризма, который здесь возник. «Принимая во многом уроки от народов, опередивших нас на поприще просвещения, мы должны и, к счастью, можем разрешать жизненные задачи лучше и вернее своих учителей»<sup>38</sup>.

Русская общинность как особый, отличный от европейского, принцип единения воспринималась А. С. Хомяковым через идеалистическую призму «истинно христианского общества, члены которого соединяются на основе общности религиозных убеждений в свободную, органичную общину социальной солидарности»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Лосский Н. О. История русской философии М., 1991. С. 37.

<sup>34</sup> Представления об общине у Хомякова сформировались под воздействием взглядов барона Августа фон Гакстгаузена, исследовавшего в 1840-х гг. по поручению министра государственных имуществ Киселева «аграрный строй» России. Барон утверждал, что патриархально-общинный строй является выражением будущего социально-экономического подъема русского государства. «Двумя главными элементами, которые Гакстгаузен отметил в своем длительном путешествии, продолжавшемся с 1842 по 1844 год, — пишет он, — были ценность русской сельской общины и религиозность русского народа... В любом случае все — и славянофилы, и западники, и народники, и, наконец, социалисты-революционеры — свои представления о русской сельской общине целиком почерпнули из "Studien" Гакстгаузена». См.: Тамбора А. Католическая Церковь и русское православие. М., 2007. С. 206–207.

<sup>35</sup> Хомяков А. С. О возможностях русской художественной школы // Он же. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 1. С. 99.

<sup>36</sup> Лосский Н. О. История русской философии... С. 40.

<sup>37</sup> Хомяков А. С. О сельских условиях // Он же. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 3. С. 71–72.

<sup>38</sup> Там же. С. 70.

<sup>39</sup> Müller E. Russischer Intellekt in europaischer Krise. I. V. Kireevskij. Köln, 1966. S. 467.

Единство людей в рамках этого сообщества достигается не правовым и рациональным способом, как в Европе, а на основе любовного, братского отношения к себе подобным, не на основе закона, а на основе обычая. «Закон, писанный и вооруженный силою принудительною, подводит под условное единство разногласие частных волей. Обычай, неписанный, безоружный, выражает собою самое коренное единство общества. Он так же тесно связан с лицом народа, как жизненные привычки с лицом человека. Чем шире область обычая, тем крепче и здоровее общество»<sup>40</sup>. Таким образом, единые и общие принципы социальности в церковной общине приобрели свою законченную просветленную форму, воплотив в себе идеальный тип человеческой общности, где безраздельно царствуют смирение, братолюбие, любовь к ближнему, то есть наивысшие формы общественной цельности. Пытаясь уловить сущность характерных черт крестьянской общины, он одновременно переносил их на Церковь, что было вполне оправданно, ведь сельский мир и сельский приход, как правило, совпадали и по территории, и по патриархальным традициям, сохранившимися с допетровских времен. Что интересно, у А. С. Хомякова «крестьянский быт дает исходный пункт для представления о Церкви и как бы „оухотворяет“ своими формами ее земное бытие»<sup>41</sup>.

На наш взгляд, обнаруженные у А. С. Хомякова антропологические и богословские поиски равновесия между обществом и человеческой свободой, между разными аспектами солидарности (социальными и трансцендентными) близки известной концепции Августина Блаженного о «двух Градах». Принцип солидарности, рассматриваемый через призму общинности и соборности, становится элементом не только социального, но и трансцендентного бытия.

В то же время мыслитель приходит к обнаружению зависимости типа социальной организации от принципа солидарности. Ключевая интуиция просматривается именно в поляризации этого принципа, манифестирующего себя в пространствах внутренней жизни и наружных социальных форм. Углубляясь в природу солидарности, он обнаруживает явные критерии, делящие ее на два несоразмерных типа.

Первый возникает естественно из того, что органично и свободно растет изнутри духовного пространства и освещено светом «естественной любви», «свободы», «братства». Второй есть результат насильственного, искусственного, рационально-механического регулирования извне. На одном полюсе реализуются позитивные, интеграционные принципы, обеспечивающие бытие «великого организма», объединяющего личность и общество тончайшими узами — «жилами сердца». Благодаря этому типу солидарности возникают живые, органические институты, такие как община, соборная Церковь, народность. На другом полюсе сосредоточены негативные элементы социальной интеграции, воплощенные в «случайном скоплении человеческих единиц, связанных или сбитых в одно целое внешними и случайными действителями». Это некое «числительное скопление бессвязных личностей», формально объединенное, рожденное в принуждении, оно словно оторвано от благодатной пуповины Истины. Солидарные основы, например, католичества, протестантизма или древней дружины интегрируют индивидов не за счет «жизненного общения», а посредством формализма, внешнего авторитета, рациональных формул, принуждающих людей к взаимодействию. В первом типе солидарность между членами общества приводит к «истинному братству», ведь здесь преобладают «живая правда», «законность внутренняя, духовная», здесь в основе внутренней законности — «признанная самим человеком нравственная обязанность». В противоположном объединении «мертвая справедливость» и «законность внешняя, формальная» за счет «условного договора» выливается в применение силы и принуждение. Сплоченность в социальном действии в первом случае достигается посредством единого согласия, во втором — чрез формальное большинство или выражение физической силы.

<sup>40</sup> Хомяков А. С. Еще раз о сельских условиях // Он же. Полн. собр. соч.: в 8 т... Т. 3. С. 75.

<sup>41</sup> Хондзинский П. Понятие «общины» в русской богословской традиции второй половины XIX — начала XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 40.

## Источники и литература

### Источники

1. Аксаков К. С. Об основных началах русской истории // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 3 т. М., 1889. Т. 1: 1861–1880. С. 11–15.
2. Киреевский И. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 174–222.
3. Хомяков А. С. Аристотель и всемирная выставка // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 177–194.
4. Хомяков А. С. Еще раз о сельских условиях // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 3. С. 75.
5. Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1886. Т. 2. С. 169–258.
6. Хомяков А. С. К сербам послание из Москвы // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 377–408.
7. Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 31–72.
8. Хомяков А. С. О возможностях русской художественной школы // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 74–101.
9. Хомяков А. С. О сельских условиях // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 3. С. 63–73.
10. Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 2. С. 319–328.
11. Хомяков А. С. Письмо к издателю Т. И. Филиппову // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 3. С. 243–258.
12. Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 141–173.
13. Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // *Он же*. Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 197–263.

### Литература

14. Андреев Н. Ю. Государственно-правовой идеал славянофилов. М.: Юрлитинформ, 2014. 280 с.
15. Андреев Н. Ю. Община в системе государственно-правового идеала славянофилов // Вестник ВГУ. Серия: Право. 2014. № 2. С. 52–61.
16. Алексеев Н. Н. Введение в изучение права. М.: Изд-во Моск. просветит. комиссии, 1918. 184 с.
17. Благова Т. И. Соборность как философская категория у А. С. Хомякова // Славянофильство и современность. СПб.: Наука, 1994. С. 177–191.
18. Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 224 с.
19. Есаулов И. А. Соборность в философии А. С. Хомякова и современная Россия // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Сб. ст. по мат. междунар. науч. конф. 14–17 апреля 2004. Москва. Литературный ин-т. им. А. М. Горького. М.: Языки славянских культур, 2007. Т. 2. С. 11–16.
20. Жалкиев В. Т. Соотношение солидарности и соборности в концепциях представителей органического персонализма: Н. О. Лосского, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого // Общество и право. 2011. № 3. С. 311–314.

21. Засухина В. Н. Соборность как нравственный идеал в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. 187 с.
22. Коваленко Н. С. Единство во множестве: личность и народ в философии славянофилов. Мурманск: НИЦ «Пазори», 2000. 137 с.
23. Лосский Н. О. История русской философии М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
24. Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise. I. V. Kireevskij. Köln, 1966. 576 s.
25. Павлов А. Политическая философия ранних немецких романтиков // Прогнозис. 2009. № 3–4. URL: [http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/3-4\\_2010/11.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/Prognosis/3-4_2010/11.pdf) (дата обращения: 18.06.2016).
26. Попкова Т. В. Солидарность и солидаризм как социальная и научная проблема // Новые исследования Тувы. 2013. № 1. URL: [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_17/5967-porokova.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_17/5967-porokova.html) (дата обращения: 18.06.2016).
27. Потапчук В. И. Идея солидарности как смысловая составляющая русской социальной философии // Вестник ТОГУ. 2011. № 2 (21) С. 193–200.
28. Тамборра А. Католическая Церковь и русское православие. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. 631 с.
29. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. 549 с.
30. Холодный В. С. А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспектива соборной феноменологии. М.: Академический проект, 2004. 528 с.
31. Хондзинский П. Понятие «общины» в русской богословской традиции второй половины XIX — начала XX в. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 3 (41). С. 38–46.
32. Хоружий С. С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. Вып. 37. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2002. 111 с.
33. Хоружий С. Хомяков и принцип соборности // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1991. № 162–163. С. 86–92.
34. Чешев В. В. Проблема общечеловеческой солидарности в русской культуре // Альманах «Восток». 2004. Вып. 3(15). URL: <http://www.situation.ru> (дата обращения: 18.06.2016).
35. Шапошников Л. Е. Философия соборности: очерк русского самосознания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 200 с.
36. Широкова М. А. Политическая доктрина ранних славянофилов. Автореф. ... канд. полит. наук. Барнаул, 1999. 12 с.

***Maksim Salimgareyev. The Principle of Solidarity in the Social-Philosophical Conception of Aleksey Khomyakov.***

The purpose of this article is to discover in the socio-philosophical constructions of Aleksey Khomyakov conceptual bases for the principle of solidarity as a key factor in the relationship of personality and social community. As a methodological basis, the author uses the phenomenological method in a specific historical and philosophical context, where any philosophical exposition is not only an intellectual construct and a result of mental creativity, but also contains a natural expression of the author's unique spiritual experience. The principle of solidarity, viewed through the prism of communality and conciliarity, becomes an element not only of social, but also of transcendent being. It is concluded that the principle of solidarity has two main poles. The first arises naturally from the fact that it organically and freely grows from within the spiritual space and is illuminated by the light of "natural love" and "freedom." The second is the result of forcible, artificial, rational-mechanical regulation from the outside.

**Keywords:** principle of solidarity, spiritual unity of people, communion, conciliarity, communality, freedom, society.

*Maksim Vladimirovich Salimgareyev* — Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of the Department of Humanitarian Disciplines at the Kazan National Technical Research University ([msalimga.dis@gmail.com](mailto:msalimga.dis@gmail.com)).

Е. О. Непоклонова

## «СЕМИРАМИДА» А. С. ХОМЯКОВА В КОНТЕКСТЕ ЕГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИСКАНИЙ

Статья посвящена изучению «Семирамиды» в контексте поэтического творчества А. С. Хомякова. Выявляются особенности организации авторского диалога с читателем в «Семирамиде» и в поэзии 1840–1850-х гг., благодаря чему становятся очевидными взаимосвязи художественного мира лирики Хомякова и того «образа мира», который моделируется в его историософском сочинении. Обнаруживаются темы, мотивы и авторские интенции, объединяющие поэзию и историософию Хомякова и тем самым позволяющие в процессе сопоставления приблизиться к пониманию авторского мироощущения, воплощенного в различных сферах творчества. В статье показывается, что и в поэзии, и в «Семирамиде» Хомяков моделирует некую особую среду общения, способную предельно сблизить, объединить автора и читателя, помочь читателю преодолеть любое наперед заданное мнение, предвзятость, недоверие и ощутить радость поиска истины в «единстве взаимной любви». В связи с этим основное внимание в статье уделяется проблеме организации в «Семирамиде» и в поэтических произведениях диалогических взаимоотношений автора и читателя, выстраиваемых в соответствии с характерным для Хомякова пониманием общения как главного условия истинного познания.

**Ключевые слова:** А. С. Хомяков, «Семирамида», поэзия, славянофилы, славяне, диалог, диалогические отношения, Ю. Самарин, историософия, богословие, общение, единство.

О «Семирамиде» написано немного; это произведение остается уникальным и во многом неразгаданным творением А. С. Хомякова, которое, несмотря на предельно диалогическую позицию автора по отношению к читателю, вместе с тем обладает определенной долей сопротивления любым попыткам однозначных определений, законченных интерпретаций. В «Семирамиде» есть внутренний механизм защиты по отношению к попыткам извлечь общую концепцию и однозначно определить основные положения, лежащие в основе авторских рассуждений; понимание этого произведения ближе к пониманию произведения художественного, которое замечательно определил Л. Н. Толстой, когда ему был задан вопрос о смысле романа «Анна Каренина»: «Если же бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен был бы написать роман тот самый, который я написал, сначала»<sup>1</sup>.

Действительно, многочисленные попытки исследователей извлечь из «Семирамиды» отдельные положения и на их основе определить авторскую концепцию, например «учение об иранстве и кушитстве»<sup>2</sup>, не приводят к успешным результатам, а лишь обнаруживают тотальную непроясненность авторской мысли, поскольку в этом произведении реализуются принципиально иные авторские стратегии, отличные от установок автора научного или публицистического сочинения: Хомяков стремится не столько представить читателю логически выверенную концепцию,

---

Елена Олеговна Непоклонова — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологического образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования (elenaneocom@gmail.com).

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. М., 1984. Т. 18. С. 784–786.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 123.

прояснить наиболее значимые понятия, убедить в верности применяемых методов, сколько организовать особые отношения с читателем, главное в которых — общение, движимое «единством взаимной любви», основанное на безусловном доверии, отказе от предзаданных установок и стремлении к субъект-субъектному соединению в процессе познания; результатом такого единения автора и читателя должно стать «живознание» как целостное, межличностное взаимодействие читателя и автора, позволяющее читателю «достраивать» авторские положения, самостоятельно прояснять недоговоренное, угадывать и сопереживать заветным «думам и чувствованиям» автора, развивать и отстаивать его идеи.

Для того чтобы понять, как выстраивается Хомяковым такая модель взаимоотношений автора и читателя, представляется необходимым соотнести «Семирамиду» с поэтическим творчеством Хомякова 1840–1850-х гг. XIX в. Как правило, поэзию А. С. Хомякова рассматривают как одну из значимых составляющих его мировоззрения и творчества, в неразрывной связи с другими сферами, в частности, в контексте его историсофских построений. При таком подходе исследователи легко обнаруживают темы, мотивы, проблематику, проявившиеся как в поэзии, так и в сочинениях, посвященных историческим вопросам: темы человеческого братства, родства славянских народов, народного самоотречения и подвига, вины и раскаяния, веры как волевого самоопределения народа, определяющего ход истории... Любое сочинение Хомякова может быть легко проиллюстрировано и регулярно иллюстрируется его поэтическими строками, как будто автор говорит об одном и том же всеми доступными ему средствами словесного самовыражения. Эти взаимосвязи подкрепляются, как правило, ссылками на постулируемую Хомяковым идею синтеза различных форм творческой деятельности, позволяющей ученому быть поэтом, а поэту обнаруживать в себе «прозаика». Вместе с тем, при таком подходе остается не вполне понятным, для чего Хомякову было необходимо разрабатывать одни и те же темы в различных областях творчества, насколько каждая сфера творчества для него в таком случае своеобразна и самоценна.

Вместе с тем возможен и другой, «обратный» подход: можно посмотреть на исторические сочинения Хомякова сквозь призму художественного мира его поэзии. При таком подходе мы будем не столько искать сходные темы в поэтических и исторических сочинениях, сколько попробуем увидеть распространение законов художественного мышления А. С. Хомякова за пределами его поэзии, в иных сферах его творчества. Наиболее интересно в этом отношении выявление взаимосвязей поэтических произведений Хомякова 1840–1850-х гг. и его незаконченного сочинения — «Записки о всемирной истории» («Семирамида»).

К началу 1840-х и особенно в 1850-е гг. одной из главных тем поэзии А. С. Хомякова становится тема общения, поиска «заветного слова», т. е. слова, которое способно сделать говорящего и слушающего единым целым, участниками подлинной диалогической встречи. Этой теме посвящены такие стихотворения, как «России» (1839), «К И. В. Киреевскому» (1847), «Кремлевская заутреня на пасху» (1850), «Вечерняя песнь» (1853), «Как часто во мне пробуждалась» (1854) и др. Чаще всего эта тема реализуется в аспекте поиска и обретения / невозможности обретения слова, обладающего воссоединяющей силой, как, например, в стихотворении «Как часто во мне пробуждалась»:

Молил Тебя в час полуночи,  
Пророку дать силу речей, —  
Чтоб мир оглашал он далеко  
Глаголами правды твоей.  
Молил Тебя с плачем и стоном,  
Во прахе простерт пред Тобой,  
Дать миру и уши, и сердце  
Для слушанья речи святой!

Эта тема появляется у Хомякова еще в 1830-е гг., например в стихотворении «Иностранке» (1832):

При ней скажу я: Русь святая,  
И сердце в ней не задрожит —

и становится ведущей на протяжении всего последующего творчества например в стихотворении «Кремлевская заутрениа на Пасху» (1850):

Хоть вспомним ли, что это слово — братья —  
Всех слов земных дороже и святей?

Не случайно в этот период в поэзии Хомякова наблюдается существенное увеличение количества слов тематической группы «речь», особенно глаголов говорения («призвал на брань святую», «скажите: мы люди свободны», «скажи им таинство свободы», «ты сказал нам:...», «чтоб мир оглашал он далеко», «не говорите: то былое...», «гордись, — тебе льстецы сказали...», «ты духа жизни допроси...», «в песне сольем голоса», «молитесь, кайтесь...», «плача и рыдая». Достаточно частотными словами оказываются у Хомякова: «мысль», «думы», «суд», «речь», «глас/голос», «плач», «стон», «песни», «слова», «писанья», или — выражения невербального общения: «во прахе простерт пред Тобой...», «с душой коленопреклоненной, с главой, лежащею в пыли, молись...», «обняв любовью своей», «сиянье веры им пролей»). Встречаются и индивидуально-авторские выражения («скажи им таинство свободы»). В некоторых стихотворениях поиск и обретение искомого слова реализуются на уровне сюжета, например в стихотворении «Вечерняя песнь»:

Братья, оставим работу земную,  
В песне сольем голоса...

Особую роль в таком случае приобретает у Хомякова звукопись, поскольку «заветное слово» ищется и обретается, необходимые звуки накапливаются в потоке слов и прорываются в финале:

Всюду сияние солнца святого,  
Божия мудрость, и сила, и слово —  
Слава Тебе!

(«Вечерняя песнь», 1853)

Характерно, что «слово» и «сила» неоднократно оказываются у Хомякова в одном ряду. Слово мыслится как сила, способная соединять, преодолевать разрозненное, исцелять и преобразовывать отношения людей, однако для этого необходимо особое состояние души, как порождающей, так и воспринимающей такое целительное слово, а самое главное — «слияние голосов», поскольку именно в этом слиянии рождается слово, «живущее во множестве разумных творений». Тем самым, слово набирает силу по мере внутреннего роста говорящего и слушающего и их готовности преодолеть собственные границы, «слить» свой голос со множеством других. Сам же этот рост оусуществляется втайне, как некий закономерный этап внутреннего развития.

Впервые образ таинственного роста, набирания силы и последующего прорыва за собственные границы появляется в стихотворении «Ключ» (1835):

Но верю я: тот час настанет,  
Река свой край перебежит,  
На небо голубое взглянет,  
И небо все в себя вместит.



Смотрите, как широко воды  
Зеленым долом разлились,  
Как к берегу чуждые народы  
С духовной жаждой собрались... —

и затем остается постоянным, реализуясь в различных вариантах. Универсальная, выработанная еще в аграрной мифологии, схема «исчезновения — появления», связанного с набиранием силы — и ее бурным прорывом, становится ключевой для поздней поэзии Хомякова, реализуясь в наборе устойчивых мотивов, а также в отсутствии значимости границ и оформленности пространства в его художественном мире, поскольку они преодолеваются под воздействием прорыва вовне накопленных внутренних сил<sup>3</sup>.

С этой же семантикой связаны и образы внезапного прорыва растения из-под земли («Счастлива мысль, которой не светила»), или «пронзания очами» звездного неба, открывающего «бесконечность небес» («Звезды»), полета в «новой мысли эмпирей» («И. В. Киреевскому») и возвращения, тайного покаяния и внезапной готовности к бою против «слепых, стихийных, буйных сил» («России»)⁴.

Не случайно стихотворения Хомякова, как правило, завершаются прорывом, обнаруживающим избыток накопленной энергии — все становится неизмеримо, неисчислимо («Звезды-мысли, тьмы за тьмами, всходят, всходят без числа...»), необозримо («Широка, необозрима, шла народная толпа...»), бесконечно («Бесконечный свод небесный с лучезарной красотой...»). Важным является направленность этой силы вовне: накопленная внутри, она изливается за свои пределы, охватывая и преобразуя все на своем пути.

Вместе с тем особенно важно, что в 1840–1850-е гг. именно «слово» (иногда — «мысль») предстает в поэзии Хомякова как сила, которая долгое время зреет, формируется, и лишь достигнув определенного уровня, обнаруживается в мире, соединяя людей в единое целое. С этим связан устойчивый мотив «сокрытости до времени» источника этой силы и сам образ водного источника, который в определенный момент переполняется и изливается за собственные границы мощным потоком. Этот часто встречающийся мотив свидетельствует об элементах органицизма в религиозно-философской картине мира А. С. Хомякова. Поэтический мир Хомякова позволяет приблизиться к первоосновам его религиозно-философских построений, которые во многом остались нераскрытыми. Ведь «сила», данная Богом — народу, пророку, труженику, философу, — дана изначально, хранится, накапливается, растет и, наконец, прорывается вовне, — и потому это есть все же внутренняя природная сила, сила естества. И пробуждение, припоминание, соединение голосов, общение предстают у Хомякова как естественный процесс, латентно присутствующий в тех фазах, где он еще не очевиден. С этим связана во всех произведениях Хомякова роль авторского усилия, направленного на пробуждение «чуткого читателя», воссоединение с ним в единстве взаимного доверия и любви.

Рассмотрим, как реализуются эти особенности художественного мира А. С. Хомякова в его историческом сочинении — не столько на уровне тем и мотивов, сколько на уровне внутреннего устройства произведения.

«Семирамида», или «Записки о всемирной истории», — одно из самых непростых для осмысления произведений А. С. Хомякова. Впервые это заметил Ю. Самарин, описавший работу Хомякова над «Семирамидой» как процесс создания художественного произведения. Так, Самарин всячески подчеркивал стихийный характер творческого процесса: «...не ограничивая заранее предмета своих занятий, не задавая себе целью сочинить книгу, он втягивался в работу понемногу, и труд его, незаметно

<sup>3</sup> См.: Непоклонова Е. О. Наследие Хомякова как целое // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 217–242.

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 65–87.

для него самого, разросся до огромных размеров<sup>5</sup>. Обыкновенно, отправляясь в деревню, он забирал с собою целую библиотеку летописей, словарей, новейших исследований и путешествий. <...> При необыкновенной силе его ума он одолевал весь этот сырой материал в течение лета, осени и начала зимы, и затем, почти не прибегая к выпискам, но полагаясь на свою громадную память, никогда ему не изменявшую, он заносил в особые тетради и в самой сжатой форме результаты, выработанные им из всего прочтенного. <...> Сам автор не озаглавил своей работы. <...> Записки... дошли до нас в том черновом, первобытном виде, в каком они постепенно разрастались под его пером»<sup>6</sup>.

Уже в этом описании Ю. Самарина очевидна неоднократно отмечавшаяся аграрная метафорика, схема «исчезновения — появления» автора, накопления сил и их внезапного обнаружения в рождающемся сочинении, которое «постепенно разрастается», будто бы само, стихийно и необратимо.

Желая, с одной стороны, заинтриговать читателей «Русской беседы» возможностью увидеть текст, не предназначенный для постороннего наблюдения, а с другой — оправдать «пестроту тем и отсутствие всякого видимого единства» при «глубоком единстве внутреннем», Самарин, вероятно, значительно преувеличил степень непредсказуемости, спонтанности формирования «Семирамиды», писавшейся, по его мнению, без плана, без четкого предмета, без подразумеваемого адресата. В духе славянофильских, а по существу — общеромантических, представлений «черновой, первобытный вид» текста, не подверженного разного рода формализациям, он попытался осмыслить как преимущество, а не как недостаток. Тем самым Самарин в своем предисловии следовал программным заявлениям Хомякова о критериях «истинного исторического исследования», сформулированным в начале «Семирамиды», и в первую очередь о первичности «художественного чутья истины» по отношению к другим познавательным способностям и установкам исследователя. Видимо, в контексте этой значимой для Хомякова идеи Самарин описывает процесс создания «Семирамиды» как «синтетический» (причем синтез различных форм познания осуществляется на художественной основе), и поэтому то, что принято считать недостатком в традиционном научном исследовании, превращается, по его мнению, в достоинство в сочинении Хомякова. В этом контексте даже упоминание об удалении Хомякова в деревню, сезонность его отъездов (исчезновения в деревне до весны), уединенное бдение над летописями, непредсказуемость результатов, отсутствие названия произведения (или его неясность), несвязанность частей, незавершенность текста, — все это в самаринском предисловии приобретает характерный романтический колорит<sup>7</sup>.

Словно впервые сталкиваясь с такой особенностью хомяковского текста, Самарин как будто с удивлением отмечает, что самые разные по значимости и объему «обзоры» и «разыскания... следуют одно за другим, без разделения на главы или периоды, без ссылок и указаний источников, без кратких повторений пройденного и вообще без всех тех общепринятых приемов и условий, которыми облегчается изучение труда, предназначенного для публики»<sup>8</sup>.

Вместе с тем наблюдения Ю. Самарина, касающиеся трудностей интерпретации «Семирамиды», до сих пор остаются актуальными. Во-первых, поиск альтернативной методологии, в которой, по замыслу Хомякова, должны сочетаться рациональное мышление и художественное «чутье истины», приводит к тому, что рассуждения автора в «Семирамиде» приобретают некоторую двойственность «контекста восприятия» из-за регулярных переходов от логических умозаключений к ссылкам на внутреннее (эстетическое и/или нравственное) «чутье истины», а также из-за значительного преобладания в произведении эмоционального восприятия изучаемых

<sup>5</sup> Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков: жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С. 68–79.

<sup>6</sup> Русская беседа. 1860. Т. 2. Науки. С. 101–106.

<sup>7</sup> Лясковский В. Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1907. С. 63.

<sup>8</sup> Русская беседа. 1860. Т. 2. Науки. С. 104.

явлений над их рациональным осмыслением. Так, например, характеризуя жизнь первобытных народов, Хомяков переходит от конкретных определений к образно-метафорическому описанию: «В темных образах, в темных сказаниях, в темных представлениях о чем-то сверхземном и безусловном, заключался какой-то слабый отголосок лучшего духовного быта, едва слышный в умственном сне племен, равнодушных к невидимому...»<sup>9</sup>.

Во-вторых, речь идет о многократно отмечавшейся исследователями сложности определения того круга текстов, на которые опирался Хомяков при создании «Семирамиды» и которые могли бы прояснить общий религиозно-философский и историко-культурный контекст произведения, позволили увидеть хотя бы вершину того фундамента, на котором строится его концепция мировой истории, и т. д. Известная привычка Хомякова свободно интерпретировать высказывания различных авторов, не ссылаясь на источники, а также способность выдавать собственные суждения за чужие и древние, — все это, как правило, делает текст «Семирамиды» библиографически непроницаемым. Вероятно, такая характерная черта хомяковских произведений связана с его особым отношением к авторскому слову, его статусу и роли в тексте, и не может быть объяснена обстоятельствами или особенностями характера (как пытались прокомментировать это Самарин и другие современники). Очевидно, что цитирование и любые другие отсылки к первоисточникам для Хомякова есть нечто излишнее, как излишне любое внешнее удостоверение истинности высказываемых идей. Ни логическая выверенность понятий и структуры текста, ни апелляция к авторитетным именам и источникам, ни какие-либо другие формы «внешнего» удостоверения истинности не входят в ценностную сферу создаваемого Хомяковым произведения.

Что же является гарантом истинности высказываемых идей?

«Слово истины, — пишет Хомяков в „Семирамиде“, — пробуждающее внутреннюю деятельность души и восстанавливающее ее стройную красоту, содержит в себе общечеловеческий характер, оно возвышает духовное существо учеников своих, но не налагает на них определенной и формальной печати».

Характеризуя такое «пробуждающее слово», Хомяков, по сути, описывает процесс создания художественного произведения, в котором эстетическая составляющая авторского высказывания оказывается первостепенной, возвышающей слушающих, но не вынуждающей, т. е. не ограничивающей их свободу принять или не принять сказанное.

Вместе с тем, как известно, столь же чуждой является для Хомякова и установка на высшую ценность индивидуального суждения, его независимость и новизну. Само противопоставление «индивидуальное — общее» оказывается для него неактуальным, поскольку главной целью, как он неоднократно подчеркивал в различных сочинениях, является Истина, не открывающаяся «множеству лиц в их личной отдельности», а постигаемая в опыте единения, в акте совместного, диалогически ориентированного познания. О том, что это одна из основополагающих мировоззренческих установок Хомякова, точка пересечения его экклезиологии и гносеологии, говорили многие исследователи (можно вспомнить, например, часто цитируемые строки из сочинения «Церковь одна»: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»<sup>10</sup>, — и множество коррелирующих с этим тезисом высказываний о межличностном характере процесса познания, например часто встречающееся у Хомякова утверждение, что «познание истины дается лишь взаимной любовью»). Внимание исследователей, как правило, привлечено к содержанию приведенных высказываний Хомякова, между тем, не менее значимым представляется изучение проявлений этих установок автора в характерных особенностях построения его произведений, многие из которых приобретают черты художественно-эстетической деятельности.

<sup>9</sup> Там же. С. 157.

<sup>10</sup> Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию. М., 1994.

Так, в контексте данной проблематики одной из главных задач «подлинного научного» исследования для Хомякова становится организация особого пространства общения автора и его собеседников, в котором оказывается возможным преодоление самодостаточности, субъективной замкнутости, — всего, что способствует разобщению, и прежде всего — предвзятости суждений, выражающих заранее, самостоятельно и окончательно сформированные позиции. Именно «предвзятость» как субъективно присвоенное, отдельно и наперед «взятое» знание, не нуждающееся в присутствии Другого для обретения Истины, — является одной из главных проблем, которые Хомяков стремится решить в своем произведении как теоретически, так и практически, на уровне внутренней структуры «Семирамиды».

Преодоление позиции самодовления автора и его собеседников — одна из основных задач, решавшихся как в устной полемике, так и на страницах сочинений Хомякова, являясь и темой его произведений, и предметом творческих экспериментов. Наиболее яркий пример произведения, где предвзятость суждений оппонента является основной проблемой обсуждения, — это известная статья Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу речи отца Гагарина, иезуита».

В «Семирамиде» данная проблема не только решается на уровне содержания произведения, но и наиболее ярко отразилась на уровне его организации. Соотношение авторского Я и Мы, объединяющего автора и читателя, постоянно оказывается в зоне авторского внимания, определяя ход развития произведения не в меньшей степени, чем логика развития мысли. Хомяков конструирует авторское слово как вбирающее и отражающее множество других голосов, сливаясь с ними, окликаая, полемизируя как с живыми равноправными лицами — участниками общения. «Я знаю, — пишет Хомяков, — что много писано и рассказано об ужасах, сопровождавших возмущение народов против власти чужой; но я вызываю всякого беспристрастного судью, всякого читателя, у которого понятия не спутаны ложною системою, пусть они скажут, равнялись ли когда-нибудь преступления племени, освобождающего себя, с злодействами племени завоевывающего»<sup>11</sup>, — за этой, на первый взгляд, обыкновенной риторикой обнаруживается выступающая на первый план сложно организованная структура диалогического общения автора, читателя и множества учитываемых иных точек зрения, причем эти точки зрения преимущественно звучат как голоса («Все, что ты видишь — это Зевс, — говорит греко-римлянин»<sup>12</sup>, — так, например, Хомяков представляет обсуждаемое в произведении религиозное мироощущение древних). Та или иная позиция, переданная в «Семирамиде» как здесь и сейчас звучащий голос, тем самым включается в пространство общения, преодолевая временные, пространственные, культурные и прочие ограничения. Даже незначительные детали Хомяков представляет в форме вопросов и предполагаемых ответов; так, обсуждая происхождение полинезийцев, Хомяков замечает: «Об этом надобно спросить у любого живописца. Всякий из них, взглянув на этого колченогого дикаря, <...> скажет вам не обинуясь: это мулат из негра и финна. Но возможность еще не доказывает факта»<sup>13</sup>. В результате возникает ощущение множества звучащих голосов, среди которых пробирается автор, ведя за собой читателя; абсолютное доверие между ними становится залогом объективной оценки всех звучащих в произведении суждений. В процессе диалогического самоопределения автора и читателя относительно множества представленных в произведении голосов формируется то единое «Мы», к которому устремлено развитие «Семирамиды» как целого. Такое построение произведения напоминает неоднократно описанные Хомяковым особенности мирской сходки крестьянской общины, где свободно высказывались различные мнения до тех пор, пока единогласно не будет выбрано решение.

<sup>11</sup> Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 117.

<sup>12</sup> Там же. С. 164.

<sup>13</sup> Там же. С. 167.

Даже если допустить предположение Ю. Самарина о том, что Хомяков не предполагал публикацию своего произведения и писал для себя, то эту диалогическую интонацию можно охарактеризовать, пользуясь словами С. Трубецкого, как мысленный внутренний «собор со всеми». Так, вероятно, знаменитое высказывание С. Трубецкого могло бы принадлежать и Хомякову: «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий». Хомяков, отказываясь от авторитетной самодовлеющей позиции, сливая свой голос с воображаемым Мы, становится тем самым посредником между множеством голосов, как воплощенных в тех или иных освоенных им источниках, так и мыслимых в качестве потенциальных собеседников. Поэтому «Семирамида» построена как живой, эмоционально насыщенный разговор, полный вопросов, призывов, замечаний, адресованных воображаемым собеседникам прошлого и настоящего: ученым коллегам, друзьям, «мыслящему читателю», «последующим поколениям». Такая установка создает особый и всегда узнаваемый пафос хомяковских произведений, обусловленный ощущением «всеприсутствия», здесь и сейчас явленного многоголосия, и предчувствием возможности полного согласия. Слово Хомякова, пользуясь терминологией М. Бахтина, можно назвать «словом с оглядкой»<sup>14</sup>, только автор «Семирамиды» (в отличие от героев Достоевского) конструирует своего собеседника как принимающего и потому понимающего с полуслова, ситуация непонимания воспринимается как обратимая, кратковременная. В этой связи логическую «нев्यстроенность» «Семирамиды», ее лакуны и недоговоренности можно рассматривать как определенный знак доверия читателю-собеседнику, приглашение к общению, осуществляющемуся на основании глубокой взаимной открытости в процессе совместного поиска истины. Автор лишь намекает, шепчет, призывает и даже раздражает и смущает — т. е. провоцирует читателя как полноправного и необходимого участника познавательного процесса.

Вместе с тем, предоставляя читателю такую степень свободы, автор возлагает на него и большую ответственность, поскольку именно читателю предстоит найти связующие скрепы внутри произведения, припомнить множество имен, фактов, произведений, вступая в диалог с автором в поиске ответов на поставленные вопросы. Хомяков ни на минуту не оставляет читателя одного, с чем связана постоянная рефлексия в произведении по поводу полученных в совместном поиске ответов на поставленные вопросы, регулярное определение пройденных вех и дальнейшего исследовательского маршрута, по которому он ведет читателя. «Простой и беспристрастный разбор мифов и печати... навели нас на путь, по которому разрешились все вопросы, касающиеся духа древнего Севера», — обращается Хомяков к читателям, и затем поясняет дальнейший ход рассуждений, ориентируя читателей с помощью устойчивых указаний, например: «мы говорили уже об этом явлении», «этого обстоятельства не должно терять из виду» и т. д.

Такой непрерывный контакт с читателем позволяет Хомякову освободиться от необходимости строго логически выверять свое произведение (что было бы необходимо, если бы читатель был оставлен один на один с представленным материалом). Строгая логическая упорядоченность рационального мышления, его абстрактно-обобщенный характер, принятые в научных сочинениях, воспринимаются Хомяковым как своего рода компенсация отсутствия живого, целостного, непосредственно данного общения и достигаемого в процессе непосредственного обсуждения взаимопонимания. Невозможность или нежелание свободного обсуждения актуальных вопросов в реальном времени и пространстве привело, по его мнению, к формализации процесса познания

<sup>14</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. СПб., 2015. С. 43.

на основе выработки общеобязательных критериев достоверности суждений, на основании которых каждый отдельный человек самостоятельно может прийти к выводам, очевидным для всех. В своем произведении Хомяков пытается воссоздать модель межличностного общения как условия познания. В контексте таких поисков альтернативных форм исторического исследования становится понятен особый интерес Хомякова к выработанным в истории национальным формам коллективного общения — в частности, к организации русской крестьянской общины, и в первую очередь мирским сходкам, модель общения в которых представлялась Хомякову близкой к идеалу. В «Семирамиде» Хомяков так же ищет стихийно сложившиеся типы мироощущения и общественного устройства, обращаясь к эпохе Древности. Как сам Хомяков признается в начальных главах «Семирамиды», тайная цель религиозная влечет историка к изучению прошлого, и в первую очередь — желание увидеть первоначальное единство человеческого рода. В этом фрагменте, весьма значимом для всего произведения, «единство» может быть понято и как единство происхождения, и как древнейший опыт органического «единства во множестве». Обращаясь к изучению древних религиозных представлений, Хомяков приходит к выводу, что «главный их характер определяется не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли. Свобода и необходимость составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. <...> В языке религии... свобода выражается творением, а необходимость — рождением». Знаменитое учение Хомякова об иранстве и кушитстве, лежащее в основе «Семирамиды», охватывает все сферы человеческого самоосуществления: от способов жизнеустройства до характера мышления. «Тайное учение о необходимости, — отмечает Хомяков, — проглядывало и пребывало во всех изменениях философической формы, будь она скепсисом или догмой, анализом или синтезом». Эти же начала свободы и необходимости обнаруживает Хомяков и в характере взаимоотношений, которые выстраиваются между участниками общения. Как неоднократно подчеркивал Хомяков в «Семирамиде», «свобода не имеет проявления, ибо закон проявленного есть необходимость». Подлинное познание выстраивается, по мнению Хомякова, на некой межличностной грани, оно всегда есть реальность, становящаяся в процессе общения, не данная наперед, и потому оно не может быть подвержено какой-либо формализации. Лучшей формой выражения такого процесса познания для Хомякова оказывается художественный образ, а не логическое построение, поскольку при всей своей эстетической завершенности образ оставляет незавершенным процесс интерпретации; наоборот, непротиворечивое сочетание множества интерпретаций, или объяснительных моделей, является залогом их подлинности, их единства во множестве.

Таким образом, становится очевидным, что законы художественного мира, обнаруженные в поэзии Хомякова, реализуются и в устройстве его исторического сочинения, прежде всего — на уровне организации диалогического общения с читателем и с воображаемыми собеседниками прошлого. Непрерывно становящаяся реальность общения организуется в «Семирамиде» с помощью многообразия точек зрения, представленных как равноправные голоса, звучащие в атмосфере диалогического принятия, живого эмоционального отклика.

Разрабатываемая Хомяковым — и в поэзии и в исторических сочинениях — онтология общения, таким образом, обнаруживается не только на уровне содержания его произведений, но и на уровне их организации, а также на отборе материала для рассмотрения, характере отношений автора и читателя и т. д., демонстрируя ведущую роль онтологии общения в его творчестве.

## Источники и литература

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. СПб., 2015.
2. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
3. Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков: жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С. 68–79.
4. Ляковский В. Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1907.
5. Непоклонова Е. О. Наследие А. С. Хомякова как целое // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 217–242.
6. Русская беседа. 1860. Т. 2.
7. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. М., 1984. Т. 18.
8. Хомяков А. С. Сочинения в двух томах. М., 1994.
9. Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969.

### ***Elena Nepoklonova. Aleksey Khomyakov's "Semiramis" in the Context of His Religious, Philosophical and Artistic Quests.***

The article is devoted to the study of "Semiramis" in the context of the poetic heritage of Aleksey Khomyakov. The peculiarities of the organization of the author's dialogue with the reader in "Semiramis" and in the poetry of the 1840's-1850's are revealed, which makes the connections between the artistic world of Khomyakov's lyrics and the "image of the world" that is modeled in his historiosophical composition. The article reveals the themes, motifs and author's intentions that unite the poetry and historiography of Khomyakov, allowing the reader to approach an understanding of the author's worldview embodied in the various spheres of his creativity. The author shows that in his poetry and in "Semiramis", Khomyakov models a certain special communication environment that is able to bring together the author and the reader, help the reader overcome any pre-determined opinion, pretense and distrust, and feel the joy of seeking the truth in "unity of mutual love." In this connection, attention is paid in the article to the problem of organization in "Semiramis" and in the poetic works of dialogical relationships between the author and the reader, built in accordance with the understanding of communication as the main condition of true knowledge, characteristic of Khomyakov's work.

**Keywords:** Aleksey Khomyakov, Semiramis, poetry, Slavophilism, Slavs, dialogue, relationship of dialogue, Yuri Samarin, philosophy of history, theology, communion, unity.

*Elena Olegova Nepoklonova* – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of the Department of Philological Education at the St. Petersburg Academy for Post-Diploma Pedagogical Education (elenaneocom@gmail.com).

Ф. О. Нофал

## КОНЦЕПТ «ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ» КАК ОСНОВА ТЕОЛОГИИ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В настоящей статье исследуется возможность выведения теологического концепта «преемственность», равно как и его актуальность для студий философско-религиозной компаративистики. Автор выдвигает идею об архитектурном значении «преемственности» — «синтетической» основы т. н. «авраамических» религий — для богословия трех мировых религиозных традиций, стремясь проиллюстрировать свои предположения на примере таких категорий, как «мессианство», «жертва» и «закон». По мнению автора работы, герменевтические «разрешения» упомянутых выше теологических проблем являют собой первые, «феноменальные» изводы из мифологических первооснов, обуславливающих, в свою очередь, единство и разнообразие исторического мифа. Выводы настоящего историко-герменевтического исследования могут послужить материалом для детального, качественно нового феноменологического анализа «логики мифа», до недавнего времени не касавшейся положений классической и постклассической исламской мифологии.

**Ключевые слова:** авраамические религии, христианство, иудаизм, ислам, мессианство, апологетика, жертва, преемственность, философия религии, сравнительное богословие.

В условиях современного глобального диалога вопрос межрелигиозной полемики был поставлен перед мировым сообществом с особой остротой. Информационное пространство наших дней уничтожило остатки «богословского вакуума»<sup>1</sup>, существовавшего в том или ином виде на протяжении многих веков истории человечества. Стоит ли и говорить, что крушение подобной герметичности привело к стремительному росту взаимного интереса представителей различных конфессий и религиозных традиций друг к другу и, как следствие, к постановке новых проблем перед религиоведением, историей философии, философией религии и социологией. Одной из подобных проблем является исламо-христианский спор, предстающий не столько иллюстрацией «догматического» конфликта двух теологических систем координат, сколько показателем их глубинного мировоззренческого, логико-смыслового различия. Вне всякого сомнения, от нашего ответа на этот, сформулированный самим временем, вызов зависит будущее нашей — равно как и мировой — культуры.

Вопросу исламо-христианских и исламо-иудейских отношений как таковому уже уделено немалое внимание как в научных, так и в околонучных кругах; тем не менее, несколько важнейших его аспектов — история диалога исламских теологов и богословов из числа «людей Книги» и его философско-религиозные основания, — к сожалению, остаются малоизученными и сегодня. Несмотря на то, что отдельные труды известных востоковедов<sup>2</sup> так или иначе затрагивают эту довольно обширную проблематику,

---

Фарис Османович Нофал — аспирант, Луганский национальный университет им. В. Даля (faresnofal@mail.ru).

<sup>1</sup> Авторство настоящего, на наш взгляд, удачного термина принадлежит В. Н. Болдаревой (см.: Болдарева В. Н. О богословском методе в исследованиях мысли Ф. М. Достоевского // Портал «Богослов. ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3821562.html> (дата обращения: 16.06.2016).

<sup>2</sup> На наш взгляд, следует особо выделить следующие работы, на своих страницах в той или иной степени детально рассматривающие историю исламской антихристианской полемики:



в настоящий момент мы вынуждены констатировать отсутствие комплексного, системного описания генезиса и эволюции исламской апологетики, ее анализа, выполненного с критических позиций философии религии. Настоящая же работа, пусть и, безусловно, в сжатом виде, призвана хотя бы отчасти заполнить эту лакуну современного исламоведческого дискурса и очертить контуры «фундамента» архитектурного раскола между тремя т. н. «авраамическими» религиями — иудаизмом, христианством и исламом.

Известно, что при изложении своей философско-религиозной концепции, Георг Вильгельм Фридрих Гегель обошел вниманием ислам как таковой. Некоторые исследователи — и, в частности, А. В. Гулыга, — полагают, что немецкий философ «забыл» о нем в угоду своей схеме, все же замечая, что «уложить его в дефиниции все более адекватного познания бога было невозможно»<sup>3</sup>. На наш взгляд, это предположение необходимо признать весьма справедливым. Несомненно, описывая историю религии как таковую, Гегель следует принципу преемственности, имплицитно выведенному в его «эволюционной» классификации религий и культов, где христианство объявляется «абсолютной религией», конечным результатом всякого религиозного развития. Принцип преемственности, основное понятие экклесиологического иудео-христианского богословия, нашедший свое отражение и в мысли немецкого классика, играет, быть может, первоочередную роль в формировании содержания теологических споров между тремя «авраамическими» религиями.

Преемственность в ветхозаветной и новозаветной церквях, очевидно, составляет основной принцип их существования и раскрытия в истории. Уже в ветхозаветных текстах мы встречаем первые, пусть еще и пунктирные, линии, по которым в будущем пройдет граница преемственности: Завет, действующий в рамках строго определенного генеалогического вектора<sup>4</sup>, ведет Израиль к ожиданию «Нового Завета»<sup>5</sup>, появлению Мессии. Позже раввинистическая традиция будет прямо говорить о «мессиоцентричности» священной истории человечества<sup>6</sup> и эсхатологии. С именем Мессии, страдающего за свой народ и избавляющего его<sup>7</sup>, связано обновление Закона, его дополнение в виде «Новой Торы»<sup>8</sup>. Аналогичное понимание преемственности, ее исключительной важности для совершения искупления отражено и в новозаветных книгах, причем при помощи той же терминологии, в рамках

---

*Аш-Шарафи*, 'А. Ал-Фикр ал-исламиий фи ар-радд 'ала ан-насарā. Тунис, 1986; *Thomas D.*, Anti-Christian polemic in early Islam : Abū 'Isā al-Warraq's «Against the trinity». Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Muslim-Christian polemic during the Crusades : the letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Tālib al-Dimashqī's response / ed. by R Y Ebied; *David Thomas*. Leiden; Boston: Brill, 2005; *Ducellier A.*, Le Miroir de l'Islam: musulmans et chretiens d'Orient au M. A. (VII–XI s.). Paris, 1971; *Bouyges M.*, Aliy ibn Rabban at-Tabariy in Der islam. Leipzig, ТХХІІ, 1934. Pp. 120–121; *Журавский, А. В.* Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990; *Шестопалець, Д. В.* Твір Ібн Теймійї «Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії» як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст. : автореф. дис... канд. іст. наук / — К., НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського, 2008. Особу наукову цінність представляє бібліографія, посвящена ісламо-християнським отношениям, подготовлена ведущими мировими спеціалістами-історикоковедами, і включаюча енциклопедичне описання як християнських, так і мусульманських середньовікових полемічних трактатів (Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Edited by *David Thomas* and *Alex Mallett*. Leiden: Brill, 2009–2013).

<sup>3</sup> Гулыга А. В. Философия религии Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: «Мысль», 1975. С. 23.

<sup>4</sup> См.: Быт. 17:4, 9:9, 17:2, 22:12, 22:16, Исх. 3:6, 6:8.

<sup>5</sup> См.: Иер. 31:31.

<sup>6</sup> «Сказал рабби Хия бар Аба со слов рабби Йоханана: Все пророки пророчествовали только о временах Машиаха» («Брахот», 34б; здесь и далее перевод с иврита — П. В. Новикова).

<sup>7</sup> Ср.: «В будущем поколение Праотцев скажет Машиаху: «Эфраим, Машиах праведности нашей, хотя мы и отцы тебе, но ты больше нас. Ибо ты понес страдание за грех детей наших. И пережил страдания, подобных которым не переживали ни первые и ни последние. Ты перенес насмешки и глумления язычников и претерпевал их ради Израиля» («Псикта раббати», 37).

<sup>8</sup> См., к примеру: «Ваикра Рабба», 13.

единого семантического поля<sup>9</sup>. «Цель Закона — Христос»<sup>10</sup> — вот, пожалуй, основа всего последующего взгляда христианства на Ветхий Завет как на «детоводитель»<sup>11</sup> к Новому, что, в свою очередь, в той или иной мере совпадает с раввинистическими представлениями о «временах Мессии».

Святоотеческая традиция продолжает действовать в рамках парадигмы, заданной корпусом новозаветных писаний, экстраполируя преемственность христологии на другие области богословия — в частности, на экклесиологию. Преемство ветхозаветной церкви<sup>12</sup>, воплощающееся в лице пришедшего на землю Бога, переходит и Его Церкви: «Христос — это камень, который нельзя сдвинуть и нельзя растереть. Потому Петр с радостью принял от Христа это имя в обозначение учрежденной и непоколебимой веры Церкви»<sup>13</sup>. Вне преемственности нет Церкви, Евхаристии — а, следовательно, и постепенно разворачивающегося сотериологического божьего присутствия в истории<sup>14</sup>. Таким образом, принцип прямого наследования, обоснование собственного *бытия-во-времени* через непрерывную линию завета и является той нитью, на которую как бы «нанизываются» остальные вероучительные элементы христианства и иудаизма, почти что окончательно сформировавшиеся к моменту возникновения ислама.

Другим важнейшим связующим звеном для двух авраамических традиций служит концепт «жертвы». Для богословия иудаизма искупительная жертва — основной метафизический и, одновременно, имманентизирующий предикат Завета, единственное средство избавления от грехов<sup>15</sup>, и, что немаловажно, эсхатологический символ победы, восстановления царства Израиля. Как и многие другие теологические концепты иудаизма, жертва тесно связана с метафизической «ролью» Мессии, после прихода которого будут «упразднены все жертвы, кроме жертвы благодарения»<sup>16</sup>. Само понимание искупления в христианстве неразрывно связано с жертвой и жертвенной кровью: как Писание христиан, так и последующая традиция Церкви говорят об искупительной жертве Христа как о жертве вечного искупления<sup>17</sup>, единственном пути к обожению<sup>18</sup>, «исцелению души и тела». Мистическая связь верующего с крестной жертвой Христа осуществляется через основу Церкви — Евхаристию (древнегреч. *ευχαριστία* — «благодарение»), причащение святых Даров. Само «синтактическое» сходство терминологии двух традиций, применяемой для описания этих краевых вопросов авраамической религиозной метафизики, свидетельствует об их генетической связи, некотором догматическом единстве<sup>19</sup>.

---

<sup>9</sup> См. подробнее: «Introduction to Hebrews» // *The New Analytical Bible and Dictionary of the Bible* (KJV). Chicago: John A. Dickson Publishing Co., 1950. p. 1387; *Breck J. Scripture in tradition: the Bible and its interpretation in the Orthodox Church*. N. Y.: Crestwood, 2001; *Ellis E. E. Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids, 1957.

<sup>10</sup> Рим. 10:4.

<sup>11</sup> Галат. 3:24.

<sup>12</sup> В этой связи св. Иоанн Златоуст пишет: «Закон... не противник благодати, но сотрудник». Ему вторит и Феодорит Кирский: «Закон... обучил нас боговедению» (Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, VIII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / ответственный редактор тома *М. Дж. Эдвардс*. — Тверь: Герменевтика, 2005. С. 58).

<sup>13</sup> Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 16. Евангелие от Матфея / ответственный редактор тома *М. Симонэтти*. — Тверь: Герменевтика, 2007. С. 57.

<sup>14</sup> *Василий Великий*. Первое каноническое послание к епископу Амфилохию Иконийскому // *Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями*. М., 1996. С. 6.

<sup>15</sup> Комментируя книгу Левит, Вавилонский Талмуд («Йома», 5а) подчеркивает: «Разве искупление приходит не через кровь, ведь сказано: «Ибо кровь совершает искупление в оправдание жизни».

<sup>16</sup> «Ваикра Рабба», 9:1–7.

<sup>17</sup> Ср.: Евр. 9:12.

<sup>18</sup> Ср.: Ин. 6:51, 54.

<sup>19</sup> Более подробное исследование этого вопроса см. в следующих работах: *Rainey A. F. A Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History*// *Encyclopedia Judaica*. 2007. Vol. 17. P. 639–644;

Исламская теологическая мысль изначально заявила о некоей своей преемственности предыдущим монотеистическим религиям. Так, 157-й *āyat* 7-й *sūry* прямо говорит о Мухаммаде как о предсказанном в «Торе и Евангелии» пророке; группа более поздних *āyatov* так или иначе развивает эту мысль<sup>20</sup>. Одной из задач Корана, является подтверждение истинности «того, что ниспослано до него из Писания и для охранения его»<sup>21</sup>; Мухаммад же тем самым уподобляется Моисею (Мӯсе) и Иисусу Христу (Йесе ал-Масйху). Однако, несмотря на постоянно подчеркиваемое в том или ином виде сходство установлений нового Писания и предыдущих<sup>22</sup>, почти что «субстанционального», догматического<sup>23</sup> единства посланий всех божьих пророков, две упомянутых нами выше проблемы — мессианства и жертвы — не рассматриваются Кораном так же детально, как и иудео-христианской традицией; в то время как о пище христиан и иудеев вскользь говорится как о дозволенной<sup>24</sup>, однозначного толкования слова «ал-масйх» («помазанник», «мессия») не дается вовсе, оно лишь относимо к Йесе, сыну Марйам, в качестве установленного Всевышним титула. В освещении этих вопросов исламское предание (сунна) следует Корану: основатель ислама также заострял внимание своих слушателей на практическо-догматической стороне исламского вероучения и изложении «рассказов» (*қиҥса*) о посланнике Аллаха, ал-Масйхе.

Разбирая классическое исламское учение о жертвоприношении, невозможно не отметить следующего момента: заклание животного, безусловно предполагающее определенное вознаграждение жертвователю, перестает быть сакральным, мистическим действием, единственным средством искупления греха и приравнивается к другим делам благочестия. В частности, видный экзегет ат-Табарӣ (ум. 310/923 г.), толкуя *āyat* 22:37<sup>25</sup>, пишет: «Не доходит до Аллаха кровь ваших жертв или ее мясо — но доходит до Него ваша богобоязненность, если в ней вы ищете Его милости, и делаете с ней то, что повелел Он делать с ней»<sup>26</sup>. Нескольким векам спустя Йахйя б. Шараф ан-Нававӣ (ум. 676/1278 г.) более странно охарактеризует метафизическую значимость жертвы в исламе: в своем «*ал-Маджмӯ' шарҳ ал-мухаззаб*» факих приведет два мнения относительно необходимости раздачи мяса жертвенного животного, первое из которых постулирует возможность не раздавать мясо, — и тогда «награда бывает за проливание крови животного из желания приблизиться [к Аллаху]», — в то время как второе мнение, мнение абсолютного большинства правоведов, свидетельствует

Sacrifice in the Bible / Ed. R. T. Beckwith, M. J. Selman. Grand Rapids, 1995; *Daly R. J. Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen // Christian Antiquity*, No18. Washington, 1978. Pp. 498–508; *Idem*, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*. Philadelphia, 1978 и др.

<sup>20</sup> См., напр.: Коран 3:3,70; 61:6; 5:46.

<sup>21</sup> Коран 5:48.

<sup>22</sup> См.: Коран 2:183; 3:137; 4:26. Интересно, что в сунне особо подчеркивается и «географическая» общность пророков — так, согласно достоверным хадисам, Мӯсā и Йўнўс совершили паломничество (*хаджж*) к Каабе, построенной, в свою очередь, Ибраһимом и Исмаїлом (См.: *ал-Муслим*. Сахйх. Ал-Истана, 1334 г. х. т. 1, с. 166). В более же «поздней» традиции можно встретить утверждения (правда, не возводимые к Мухаммаду) о совершении всеми (за исключением Хўда и Ҷалиҳа) пророками паломничества к Каабе (См.: *Ибн Хишām*. Ас-Сира. Каир, 1985. т. 1, с. 95; *Ибн Касйр*. Ал-Бидайа. Эр-Рияд, 2003. т. 2, с. 299 и др.). Подобное же обобщение приводится и в защиту преемственности единому пророческому «пути» и других столпов ислама.

<sup>23</sup> См.: Коран 3: 19, 67, 85; 10:84; 22:78 и др.

<sup>24</sup> См.: Коран 5:5. В исламской правовой традиции данный *āyat* принято считать указанием (*дайл*) на дозволенность вкушения мусульманами любой еды людей Писания — в том числе и мяса закланных ими животных. Известно, что, к примеру, при принесении т. н. «мирной жертвы» (не следует путать с икупительной) сжигался лишь жир животного, а мясо оставалось жертвователю и его семье. Мясо такой жертвы мусульманину разрешено вкушать. См.: *Ибн Касйр*. Тафсир. Бейрут, 2002. т. 3, с. 40; *Ибн Қудāма*. Ал-Мугнй. Бейрут, 1985. т. 8, с. 567.

<sup>25</sup> «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до Него богобоязненность ваша. Так Он подчинил их вам, чтобы вы возвеличили Аллаха за то, что Он вывел вас на прямой путь, а ты обрадуешься делающим добро!».

<sup>26</sup> *Ат-Табарӣ*, *Мухаммад б. Джарйр*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вйль ай ал-Қур'ан. Бейрут, 2002. т. 18, с. 641.

о необходимости (*вуджуб*) раздачи мяса беднякам<sup>27</sup>. Иудео-христианский смысл жертвы профанируется и претерпевает значительную трансформацию: в исламской теологии закланное животное теряет большую часть своей связи с эсхатоном человека, а, следовательно, и с учением о жертве предыдущих авраамических Писаний.

«Христология» ислама также является одной из наиболее темных мест мусульманского богословия — и, в частности, исламской профетологии. Крупнейший средневековый толковый словарь арабского языка «*Лисан ал-'араб*» фиксирует разногласие, сложившееся относительно значения слова «ал-Масих» к VII–XIII веку: так, по мнению ряда теологов, оно истолковывается *ad verbum* как «помазанный» («...ибо он вышел из чрева матери помазанным маслом»), «правдивый», «странствующий [без усталости] по земле», «плоскостопый», «благословенный», «пересекающий земли», «помазывающий» («он помазывал больных — и они исцелялись»<sup>28</sup>), «прекрасный»; одновременно с этим Антихрист, «ложный ал-Масих» (*ал-Масих ад-Даджжал*), носит то же имя из-за своей характерной черты — одноглазости (*авар; масих ал-'айн* — букв. «заглаженный, стершийся глазом»)<sup>29</sup>. Исключительное значение фигуры Мессии, отраженное в религиозных источниках иудаизма и христианства, в исламе исчезает со «свертыванием» смысла мессианского служения, а вершиной исламской спекулятивной «христологической метафизики» становится эклектическая «зеркальная христология» суфия ал-Ғазали (ум. 505/1111 г.)<sup>30</sup>. Можно даже предположить, что фигура Мессии в исламе «разбивается» на нескольких «носителей» тех или иных актуальных «функций»: первая, законодательная, отходит к самому Мухаммаду, в то время как эсхатологическая остается за пророком Йсой и ал-Махди<sup>31</sup>. Фактически, эпитет «ал-Масих», употребляемый по отношению к Исе, является симулякром, «материя» которого была заимствована из богословских систем иудаизма и христианства, быть может, как раз для «терминологического» обоснования преемственности ислама предыдущим традициям.

Подводя промежуточный итог, необходимо резюмировать сделанные выводы. Несмотря на внешнюю догматическую общность трех авраамических религий, невозможно не отметить архитектурный разлом, пролегающий между иудео-христианской и исламской традициями; этот разлом пролегает по линии преемственности и ее основных воплощений в мессианских системах иудаизма и христианства. Так, непонимание ряда краеугольных для христиан и иудеев концептов (таких как «христоцентричность» священной истории, важность жертвенной крови в религиозной мистике)

<sup>27</sup> См.: *ан-Навави, Йахйя б. Шараф*. Ал-Маджмӯ' шарх ал-мухаззаб. Каир, б. г. т. 8, с. 393.

<sup>28</sup> Примечательно, что это мнение приписывается родоначальнику коранической экзегезы Ибн 'Аббасу; о его роли в формировании антихристианской исламской апологетики см.: *Нюфал Ф. О. Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк*// Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 14. М.: СФИ, 2015. С. 129–147.

<sup>29</sup> См.: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Бейрут, 2003. т. 14, с. 69.

<sup>30</sup> См.: *Трейгер А.* «Зеркальная христология» ал-Ғазали и ее возможные восточносирийские истоки// Символ. № 61. Париж-Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. С. 149–176.

<sup>31</sup> См., к примеру: *Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. ИҒаса. Джидда, 1432 г. х. т. 2, с. 338. Вопрос о дихотомии власти Исы ал-Масиха и ал-Махди в Конце времен и поныне остается дискуссионным в академическом исламоведении. Ряд исследователей характеризует именно ал-Махди как ожидаемого мусульманами Мессию (*Прозоров С. М.* ал-Махди // *Ислам: энциклопедический словарь* / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: «Наука», 1991. С. 163). На наш взгляд данное утверждение является недостаточно справедливым, поскольку само ветхо- и новозаветное понимание мессианского служения было полностью деконструировано исламом.

<sup>32</sup> Согласно мнению ряда востоковедов, переосмысление древнеаравийских терминов и символов, наполнение их новыми смыслами, являло собою основу бытия коранического текста на раннем этапе его существования (подробный анализ источников см.: *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. С. 57–59). Очевидно, данная судьба коснулась и иудео-христианских концептов.

и замена их новыми парадигмальными полемическими установками, во многом вытекающими из пресловутого непонимания (многобожие (*ширк*) оппонентов, их отступление (*та'тил*) от ниспосланного Богом текста и его искажение (*тахриф*)), закономерно привело к становлению классического исламского апологетического трактата. В работах как антииудейского, так и антихристианского характера мы в совершенно различных видах можем увидеть, как отвержение самой идеи искупления (*фидā'*), так и принципиально новую трактовку пророчеств (*бишārāt*), однозначно относимых иудейской и христианской теологиями к фигуре Мессии<sup>33</sup>.

Однако, если роль преемственности в общем и двух обсуждаемых ее примеров в частности оказалась решающей в становлении исламо-иудео-христианской полемики, то насколько остро сами полемисты из числа «людей Писания» осознавали ее важность (и осознавали ли ее вообще)? Следует отметить, что большинство христианских и иудейских апологетов строили свои антиисламские сочинения прежде всего по «реакционному», преимущественно, софистическому принципу: ответы христиан и иудеев, за некоторым исключением, были обусловлены именно характером тезисов рядовых мусульман, вступавших в полемику с иноверцами. Тем не менее, несколько интуитивных попыток приблизиться к основному богословскому водоразделу, безусловно, имели место. Так, в своем знаменитом «Послании в Йемен» Маймонид (ум. 1204 г.) пишет: «Разрешено обучать [7-ми] заповедям христиан и приближать их к религии, однако это запрещено в отношении мусульман, ведь вы знаете их верования, что Тора не Божественного происхождения. Если же их будут обучать чему-нибудь из написанного в ней, что противоречит их выдумкам, — ...для них это не будет являться неопровержимым доводом, ведь это наносит вред их учению. Они станут комментировать согласно их неверным постулатам..., вследствие этого несмышленные люди допустят ошибку»<sup>34</sup>. Непонимание оппонентами сути преемственности Заветов и их установлений подчеркивает и врач Таронитис, описывающий диспут Григория Паламы с мусульманами: «Поскольку хионы и турки не отвечали... епископ пожелал привести опять тех пророков, что предсказывали ясно прехождение Закона и Ветхого Завета и (что также предсказывали) что прехождение будет через Христа»<sup>35</sup>. В этих двух цитатах прослеживается тенденция не к одному лишь ответу на выпады и инвективы мусульманских оппонентов, но и к попытке поразмыслить над причинами, побудившими последних к противостоянию двум монотеистическим вероучительным системам. Вместе с тем приходится констатировать тот факт, что подобный, наиболее конструктивный, подход к диалогу, к сожалению не был развит средневековыми авторами: межрелигиозная полемика VII–XV веков не выходила за сложившиеся в течение многих столетий рамки своеобразного «теологического субъективизма».

## Источники и литература

1. *Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. Иғāса. Джидда, 1432 г. х. 1461 с.
2. *Ибн Касйр*. Ал-Бидāйя. Эр-Рияд, 2003. 15 000 с.
3. *Ибн Қудāма*. Ал-Мугнй. Бейрут, 1985. 7500 с.
4. *Ибн Манзур*. Лисāн ал-'араб. Бейрут, 2003. 9000 с.
5. *Ибн Хишам*. Ас-Сйра. Каир, 1985. 965 с.
6. *Ал-Муслим*. Сахйх. Ал-Истана, 1334 г. х. 14234 с.

<sup>33</sup> Таков теологический «фрактал» рассматриваемой проблемы; его философско-религиозной «извод» должен, на наш взгляд, исследоваться в символично-антропологическом измерении. Этому посвящена отдельная глава монографии автора этих строк («Философия исламо-христианского диалога»), все еще ожидающая своего издания.

<sup>34</sup> Сборник писем РаМБаМа в двух томах / перевод с арабского на иврит *И. Шилат* // Иерусалим, 1987. Т. 1, с. 216.

<sup>35</sup> *Григорий Палама, свят.* Диспут с хионами // Святые отцы об исламе / сост. Ю. Максимов. М., 2003.

7. *Ан-Навави, Йахйā б. Шараф*. Ал-Маджмӯ' шарҳ ал-мухаззаб. Каир, б. г. 14950 с.
8. *Ат-Ṭабарī, Муҳаммад б. Джарīр*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вил āй ал-Қур'āн. Бейрут, 2002.
9. *Аш-Шарафī, 'А*. Ал-Фикр ал-ислāмийй фī ар-радд 'алā ан-наṣārā. Тунис, 1986. 702 с.
10. Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 16. Евангелие от Матфея / ответственный редактор тома *М. Симонэtti*. Тверь: Герменевтика, 2007. 400 с.
11. Библейские комментарии отцов церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, VIII. Послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / ответственный редактор тома *М. Дж. Эдвардс*. Тверь: Герменевтика, 2005. 356 с.
12. *Болдарева В. Н.* О богословском методе в исследованиях мысли Ф. М. Достоевского // Портал «Богослов. ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3821562.html> (дата обращения: 16.06.2016).
13. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: «Мысль», 1975. 1105 с.
14. *Журавский А. В.* Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990. 128 с.
15. *Нофал Ф. О.* Ранняя исламская апологетическая традиция: краткий очерк // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выпуск 14. М.: СФИ, 2015. С. 129–147.
16. Правила Святых Отцов Православной Церкви с толкованиями. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1996. 800 с.
17. *Прозоров С. М.* ал-Махди // Ислам : энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прооров. М.: «Наука», 1991. С. 163.
18. *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. 601 с.
19. Сборник писем РаМБаМа в двух томах / перевод с арабского на иврит *Шилат И.* // Иерусалим, 1987.
20. *Трейгер А.* «Зеркальная христология» ал-Ḡазālī и ее возможные восточносирийские истоки // Символ. № 61. Париж-Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. С. 149–176.
21. *Шестопалець, Д. В* Твір Ібн Теймії «Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії» як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст. : автореф. дис... канд. іст. наук / К., НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського, 2008. 19 с.
22. *Bouyges, M.* Aliy ibn Rabban at-Tabariy in Der islam. Leipzig, TXXII, 1934. P. 120–121.
23. *Breck J.* Scripture in tradition: the Bible and its interpretation in the Orthodox Church. N. Y.: Crestwood, 2001. 238 p.
24. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History.* Edited by *David Thomas* and *Alex Mallett*. Leiden: Brill, 2009–2013. 10 000 p.
25. *Daly R. J.* Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background Before Origen // *Christian Antiquity*, No18. Washington, 1978. Pp. 498–508.
26. *idem.*, The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. Philadelphia, 1978. 152 p.
27. *Ducellier A.*, Le Miroir de l'Islam: musulmans et chretiens d'Orient au M. A. (VII–XI s.). Paris, 1971. 309 p.
28. *Ellis E. E.* Paul's Use of the Old Testament. Grand Rapids, 1957. 216 p.
29. «Introduction to Hebrews». The New Analytical Bible and Dictionary of the Bible (KJV). Chicago: John A. Dickson Publishing Co., 1950. 16925 p.
30. Muslim-Christian polemic during the Crusades : the letter from the people of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's response / ed. by *R Y Ebied; David Thomas*. Leiden; Boston: Brill, 2005. 520 p.
31. *Rainey A. F.* A Sacrifice: In the Bible; In Biblical Tradition and History // *Encyclopedia Judaica*. 2007. Vol. 17. Pp. 639–644.
32. Sacrifice in the Bible / Ed. *R. T. Beckwith, M. J. Selman*. Grand Rapids, 1995. 198 p.
33. *Thomas D.* Anti-Christian polemic in early Islam : Abū 'Īsā al-Warraḡ's «Against the trinity». Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1992. 228 p.

***Faris Nofal. Concept “Continuity” as Fundameny of Abrahamic Religions’ Theology: New Statement of the Problem.***

In the present article the possibility of inference of a theological concept “continuity”, as well as its relevance for philosophical and religious studies is investigated. The author puts forward the idea about architectonical value of “continuity” – “synthetic” fundament of so-called “Abrahamic” religions – for divinity of three world-religious traditions, and tries to illustrate his theories on the example of such categories as “messianism”, “victim” and “law”. According to the author of work, hermeneutical “solutions” of the theological problems mentioned above are the first, “phenomenal” part of the mythological fundamental principles which causes unity and a variety of the historical myth. Conclusions of the present historical and hermeneutical research can serve as material for detailed, qualitatively new phenomenological analysis of “logic of the myth” which was until recently not concerning provisions of classical and post-classical Islamic mythology.

***Keywords:*** Abrahamic religions, Christianity, Judaism, Islam, Messianism, Apologetics, Victim, Continuity, Religious Philosophy, Comparative Theology.

*Faris Osmanovich Nofal* – Post-graduate student at Lugansk National University named after V. Dahl (faresnofal@mail.ru).

*Епископ Каллистрат (Романенко)*

## МАТЕРИАЛЬНОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

В статье рассматриваются проблемы материального обеспечения Алтайской духовной миссии. Анализируется структура ее доходов более чем за восемьдесят лет деятельности. Особое внимание уделяется роли Православного миссионерского общества и благотворителей в деле финансирования миссии. Во второй половине XIX в. доходы Алтайской миссии формировались из средств казны, Православного миссионерского общества и частных пожертвований. Основными статьями расхода являлись открытие новых церквей и школ, обеспечение сотрудников жилыми помещениями и средствами к существованию. Ситуация с материальным обеспечением Алтайской миссии существенно осложнилась с началом XX в. Реальные доходы сократились в связи с инфляцией, революционными событиями 1905 года. При этом расходы увеличились. Только в 1909 году, благодаря трудам митрополита Московского и Коломенского Макария (Невского), финансирование Алтайской миссии улучшилось. Увеличилось финансирование из казны, и возросло количество частных пожертвований. Однако февральская и октябрьская революции 1917 года лишили миссию сначала поддержки государства, а потом и всей собственности.

**Ключевые слова:** Алтайская духовная миссия, Православное миссионерское общество, миссионерская деятельность, материальное положение, финансирование, жалование, пенсия, частные пожертвования, штаты, содержание, цены.

Если говорить о миссионерской деятельности в целом и о деятельности Алтайской духовной миссии в частности, несправедливым было бы обойти вниманием вопрос ее материального обеспечения. Объективно рассматривая историю Алтайской духовной миссии, необходимо отметить, что за весь период ее существования практически не было периодов даже относительного благоденствия. Основными источниками содержания миссии в разное время являлись благотворительные пожертвования, казенные средства и средства, выделяемые Православным миссионерским обществом, в то время как основные статьи расхода сводились к разносторонней деятельности миссии, выразившейся в открытии новых церквей и школ, обеспечении сотрудников жилыми помещениями и средствами к существованию. На первом этапе все это целиком обеспечивалось из сумм, пожертвованных немногочисленными благотворителями. Алтайские миссионеры, многие из которых были людьми семейными, до 1858 г. не получали никакого жалования и не пользовались никакими доходами, содержание они получали общее, на которое, а вместе и на все служебные нужды миссии, отпускалось из казны по 571 руб. 41 коп. серебром ежегодно, то есть та же сумма, которая отпускалась одному о. архимандриту Макарию с двумя причетниками при одном действующем стане миссии<sup>1</sup>. Отпуск этой суммы был высочайше утвержден еще 20 марта 1837 г., и уже середине 1840-х гг. она была явно недостаточна<sup>2</sup>. Теперь эта сумма отпускалась на содержание и жалование уже 29 человек

*Каллистрат, епископ Горноалтайский и Чемальский (Романенко Каллистрат Сергеевич)* — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (eparhia.gornyalтай@gmail.com).

<sup>1</sup> *Ландышев Ст., прот.* Алтайская духовная миссия // Душеполезное чтение. 1864. Апрель. М.: Типография В. Готье. С. 14–15.

<sup>2</sup> *Ландышев Ст., прот.* Некоторые сведения о Церковной Алтайской миссии // Прибавления к Творениям св. отцов. Кн. 4. № 15. М.: Изд-во Московской духовной академии, 1856. С. 17–18.



миссионеров, церковнослужителей и толмачей (а вместе с семьями — 60 человек), содержание 11 церквей, 10 школ, на необходимые вещи при крещении инородцев, путевые издержки, братские квартиры в г. Бийске, Кузнецке и в Улале, на канцелярские и почтовые расходы, отопление, освещение и поддержку миссионерских зданий, на лекарства и книги<sup>3</sup>. Очевидно, что данной суммы было недостаточно даже на малую часть приведенных расходов. В данной ситуации миссию спасали лишь пожертвования немногих просвещенных благотворителей (в то время о миссии практически не писали, о ней мало кто знал что-либо определенное).

Ситуация существенно изменилась лишь во второй половине 1850-х гг., после проведения Святейшим Правительствующим Синодом ревизии миссии. Согласно вышеупомянутому высочайшему определению, последовавшему на доклад ревизора в июне 1857 г. вместе с утверждением нового штатного расписания, миссии было назначено содержание в 4000 руб. в течение пяти лет<sup>4</sup>, которое и выплачивалось с 1858 по 1863 гг. на жалованье и на служебные нужды из сумм Святейшего Синода. Но отпуск 4000 руб. определен был только на пять лет и прекратился в 1863 г., хотя при распределении даже из этих средств вкуче со случайными пожертвованиями от благотворителей, собираемыми преимущественно в Москве священником церкви святителя Спиридона епископа Тримифунтского Николаем Дмитриевичем Лавровым, старшим миссионерам иногда доставалось лишь около 70–80 руб. в год<sup>5</sup>. После истечения пятилетнего срока, в связи с очевидностью бедственного положения миссии, начальник миссии протоиерей Стефан Васильевич Ландышев предпринял поездку в Москву. В результате Св. Синод продлил выплату оклада в 4000 руб. на 1 год<sup>6</sup>.

В это время миссия обретает нового сторонника в лице своего будущего начальника архимандрита Владимира (Петрова). Отец архимандрит видел главным условием улучшения положения миссии обеспечение служащих в ней приличным содержанием, а под старость — пенсией. Будучи движим христианским состраданием, он начинает активную деятельность по созданию светской благотворительной организации, которая взяла бы на себя заботу не только об Алтайской миссии, но и обо всех других миссиях, находившихся к тому моменту на территории России и за рубежом. В итоге учреждение Православного миссионерского общества было благословлено Святейшим Синодом, и 21 ноября 1865 г. в домовая церковь Т. Б. Потемкиной в Петербурге состоялось его торжественное открытие<sup>7</sup>. За несколько дней до этого события сам о. архимандрит был назначен новым начальником миссии, поэтому вскоре, снабженный на первое время денежными средствами от новообразованного Общества, он прибыл на Алтай. Миссионеры, к тому времени довольно долгое время вовсе не получавшие жалованья и жившие буквально впроголодь, надеялись, что при авторитетном и ученом новом начальнике миссии исчезнут нужда и недостатки и изыщутся постоянные достаточные средства на ее содержание<sup>8</sup>. Однако разногласия, возникшие между миссией и руководством Общества, до конца 1869 г. не позволяли этим надеждам осуществиться. Косвенные источники указывают, что в этот период миссия получала средства непосредственно из синодального ведомства: в 1867 г. по высочайше утвержденному штату Алтайской миссии сотрудникам

<sup>3</sup> Ландышев Ст. прот. Алтайская духовная миссия... С. 14–15.

<sup>4</sup> История Горного Алтая. Ч. 1: Горный Алтай в досоветский период / сост. к. и. н. Н. А. Майдурова, к. и. н. Н. С. Модоров, к. и. н. Л. Н. Мукаева, к. и. н. Н. А. Тадина. Горно-Алтайск: изд-во Горно-Алтайского государственного университета, 1995. С. 70.

<sup>5</sup> Ястребов И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свяжский: исследование по истории развития миссионерства в России. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. С. 147–148.

<sup>6</sup> Ландышев Ст., прот. Алтайская духовная миссия... С. 14–15.

<sup>7</sup> Ястребов И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свяжский... С. 90–91.

<sup>8</sup> Там же. С. 103.

миссии было назначено содержание по 390 руб. в год<sup>9</sup>. Новый устав Миссионерского общества, призванный решить досадные проблемы, был высочайше утвержден 21 ноября 1869 г., а 25 января 1870 г. состоялось торжественное открытие нового Православного миссионерского общества<sup>10</sup>. Так наступил новый период в истории Алтайской миссии — период обеспеченного существования и быстрого роста миссионерского дела по всем направлениям.

Восстановленное Миссионерское общество начало постепенно улучшать материальный быт миссионеров, прогрессивно увеличивая отпуск сумм на их содержание. С 1873 г. оно положило на жалование каждому миссионеру-священнику по 500 рублей, таким оклад и оставался до начала XX в. Сверх того постоянный благодетель Алтайской миссии отец Николай Лавров 10 июля 1875 г. внес в собрание Совета Миссионерского общества следующее предложение: «В видах необходимого вспоможения миссионерам, награждения их за труды и усердие к делу, а также привлечения к миссионерскому служению новых достойных деятелей учредить счет пятилетия службы миссионеров и чрез каждое пятилетие определять в ежегодную прибавку к жалованью не менее десятой части получаемого оклада, т. е. 50 рублей серебром»<sup>11</sup>. Для обсуждения этого предложения была составлена особая комиссия, которая выработала следующие правила касательно назначения пятилетних прибавок, утвержденные 8 мая 1877 г. Советом Миссионерского общества:

«Пятилетние прибавки к жалованью назначаются миссионерам священнослужителям на первое время в сибирских миссиях за службу при миссии, в каком бы звании она начата ни была, но с тем, что в службе до священнослужения два года считаются за один.

Сроком для начала счета пятилетий полагается год открытия Православного миссионерского общества, т. е. 1 января 1870 г.; прослуженные от сего срока, сверх пяти, года считаются старшинством на будущее пятилетие.

Пятилетняя прибавка жалованья для прослуживших уже пять лет назначается по окладу 1876 г., а впредь всем по последнее-получаемому окладу в следующих размерах: получающим жалованье: от 150 до 299 руб. прибавляется 25 руб., от 300 до 499 — 40 руб., от 500 до 699 — 60 руб., от 700 до 999 — 80 руб., от 1000 и выше — 100 руб.

Сроки пятилетий, выслуженные во всякое время года, считаются с 1 января будущего (т. е. 1878) года».

Забываясь об улучшении материального положения своих служащих, миссия заблаговременно позаботилась и об обеспечении их пенсией. С этой целью в 1872 г. Совету Миссионерского общества было представлено предложение об учреждении пенсий для служащих в Алтайской миссии. Предложение это высокопреосвященнейший Иннокентий, митрополит Московский, пожелал распространить на все сибирские миссии и, в виду сего, спросил мнения начальников миссий и всех преосвященных архиереев сибирских епархий. По получении отзывов проект о пенсионном капитале и о порядке выдачи пенсий был одобрен Советом Миссионерского общества. Первым лицом, которому пришлось воспользоваться пенсией, стал предшественник архимандрита Владимира на посту начальника миссии — протоиерей Стефан Ландышев. В июне месяце 1873 г. последний был разбит параличом, а в 1875 г. уволен за штат. По ходатайству архимандрита Владимира Совет Миссионерского общества, приняв во внимание продолжительные труды протоиерея Стефана (с 1836 г.), оставил ему в пенсионное пособие получаемое им на должности помощника начальника Алтайской миссии жалование — 800 руб. и квартирное помещение<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах Государственного архива Томской области XIX — начала XX веков / сост. В. И. Марков, Г. Д. Мартынова, Л. Н. Шарабура. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. С. 289; ГАТО. Ф. 170. Оп. 3. Д. 560. Л. 1.

<sup>10</sup> *Ястребов И.* Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский... С. 141, 144.

<sup>11</sup> Там же. С. 149–150.

<sup>12</sup> Там же. С. 151.

Конечно, в миссионерскую кассу продолжали поступать и сторонние пожертвования. Наиболее значимым из них стало пожертвование в 1892 г. дочерью коллежского ассессора Александрой Григорьевной Товаровой дома в Москве, оцененного в 300000 руб. Фактически за всю историю Алтайской миссии это была первая и единственная столь крупная жертва из когда-либо полученных отеческими миссиями. Доходы с дома должны были существенно облегчить миссионерское дело на Алтае, хотя доходами, в особенности полными, с этого дома миссия смогла воспользоваться нескоро, так как первоначально требовалось в продолжение нескольких лет погасить долг, числившийся на доме, и произвести расходы по его капитальному ремонту<sup>13</sup>.

Описанное выше положение вещей просуществовало вплоть до начала XX в. В 1870-х гг., с назначением от Православного миссионерского общества вполне достаточного по тем временам содержания миссионерам в 500 руб., сотрудники миссии считали назначение такой суммы для себя благодеянием, но с годами жизнь ушла далеко вперед. Что было достаточным в 70-е гг. XIX в., спустя три десятилетия стало не только недостаточным для жизни, а просто ничтожным. Первоначально получение миссионерами определенного жалованья, при котором они не находились в зависимости от даяний прихожан, как епархиальные священники, ставило их в более выгодные условия по сравнению с последними. Теперь же почти во всех приходах было назначено равное, а зачастую и большее казенное жалованье в помощь к кружечным доходам причтов, оставшимся почти теми же. Таким образом, положение приходского священника перед положением миссионера теперь имело огромные и неоспоримые преимущества.

При равном размере казенной пенсии (в 300 руб.) также необходимо учитывать специфику миссионерской жизни. Миссионерам с их полукочевой жизнью редко удавалось дожить до полной пенсии: тяжелые условия подрывали здоровье совершенно здорового человека за десять-пятнадцать лет. У доживших же до преклонного возраста, по свидетельству самих миссионеров, обязательно имелась «какая-нибудь мучительная, хроническая болезнь, приобретенная на Алтае». Все они выглядели гораздо старше своих лет и нуждались в серьезном лечении и продолжительном отдыхе<sup>14</sup>.

В этих условиях начальник миссии епископ Бийский Макарий (Павлов) обращается к епископу Томскому и Барнаульскому Макарию (Невскому) с предложением признать отделения Алтайской миссии «беднейшими и притом окраинными приходами епархии» и в связи с этим распространить на них «высочайшую милость — содержание причтов из сумм государственного казначейства», однако при этом фактически оставить их в ведении Алтайской миссии в связи с тем, что «разбросанность поселений русских сделала бы необходимым включение в состав приходов и ближайших селений русских новокрещеных», к окормлению которых сельское духовенство не могло быть готово в должной степени<sup>15</sup>. Что касается размера жалованья причтам отделений, то последние, как самые беднейшие, должны были получать высший оклад жалованья, а именно 800 руб. на причт<sup>16</sup>. В указанной субсидии нуждалось и Улалинское отделение, так как прихожане хотя и обязались общественным приговором платить причту определенное жалованье от 400 до 650 руб. в год, но, по бедности своей, это обязательство исполнять в новых ценовых условиях уже не могли. В противном случае Улалинскому отделению грозило закрытие как несостоятельному<sup>17</sup>.

Указанные предложения были рассмотрены на епархиальном уровне, однако положительно решить вопрос удалось лишь с обеспечением Улалинского причта. 20 сентября 1902 г. по определению Святейшего Синода Улалинскому причту был

<sup>13</sup> Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 году. Бийск: Типо-литография И. Д. Реброва, 1893. С. 10.

<sup>14</sup> Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 15. С. 2, 3.

<sup>15</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год. Томск, 1903. С. 7.

<sup>16</sup> Там же. С. 8.

<sup>17</sup> Там же. С. 9, 10.

положен оклад в 600 руб., в т. ч. священнику 450 руб. и псаломщику 150 руб. в год, «с отнесением этого расхода... со дня назначения причтов... на счет кредита, ассигнуемого из казны по §6 ст. 1. фин. см. Святейшего Синода»<sup>18</sup>.

Если материальная необеспеченность служащих миссии являлась фактом, не нуждающимся в подтверждении, то положение, в котором оказались псаломщики и учителя, являлось просто катастрофическим. В материалах того времени неоднократно упоминалось, что Алтай своими ценами на продукты превосходил многие местности и губернии. При этом учителя миссионерских школ получали жалованье, меньше которого в епархии просто не было. Все это весьма неблагоприятно отражалось на самом деле миссии. В первую очередь отсутствовал приток свежих сил, священнические места замещались не окончившими курс семинаристами или катехизаторами, в учителя и псаломщики поступали недоучки. Многие труженики оставляли миссионерское поприще. А ведь именно в это время возросла как никогда потребность в сильной и крепкой миссии<sup>19</sup>.

Революция 1905 г. в России, пошатнувши коренные устои русского народа, губительно отразилась на множестве явлений общественной жизни. Не избежала этого и Алтайская миссия. Прежде всего, иссяк ее постоянный источник содержания — касса Православного миссионерского общества<sup>20</sup>. Миссия оказалась в бедственном положении. Смета Православного миссионерского общества сокращалась с каждым годом. Если по смете 1907 г. миссия недополучила 3123 руб., то по смете 1907–1908 гг. сумма эта достигла уже почти 10000 руб.<sup>21</sup> Вся тяжесть сокращения сметы пала главным образом на служащих миссии, затем на катехизаторское училище и другие школы и, наконец, на Улалинский женский монастырь. У служащих сократили жалованье на 15%, отпуск на катехизаторское училище был уменьшен на 2000 руб., закрыты общежития при школах и прекращена выдача жалованья священнику Улалинского монастыря: обитель должна была теперь содержать священника на свои средства<sup>22</sup>.

Однако уже следующий 1909 г. принес долгожданное облегчение. Почти всем причтам миссии было назначено казенное жалованье<sup>23</sup>. Улучшилось также и материальное положение школ: епархиальным училищным советом был увеличен отпуск сумм на содержание школ. Все это стало возможным благодаря трудам бывшего алтайского миссионера высокопреосвященнейшего Макария (Невского). В бытность свою членом Святейшего Синода многократно и лично, и письменно со своей кафедры этот покровитель и благодетель Алтайской миссии ходатайствовал о ней перед властью предрежущими. Также внес свою лепту Томский губернатор Николай Львович Гондатти, который, будучи в столице, лично перед царем и властями ходатайствовал за миссию, показывая все ее значение для края. В своем докладе его императорскому величеству он смело именовал Алтайскую миссию «форпостом на далекой, смежной с таинственным и многомиллионным Китаем окраине, форпостом не только православия, но и русской гражданственности»<sup>24</sup>.

Таким образом, после тяжелых лет испытаний миссия вновь обрела стабильный источник существования. Основную роль в этом сыграл митрополит Макарий. Всю свою жизнь он посвятил Алтаю и его насельникам. Благоустройство обителей Алтая,

<sup>18</sup> Там же. С. 13, 14.

<sup>19</sup> Отчет Алтайской духовной миссии за 1905 год // Томские епархиальные ведомости. 1906. № 9–10. С. 21, 22.

<sup>20</sup> Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 13. С. 551.

<sup>21</sup> Краткий отчет об Алтайской духовной миссии за 1907 год // Томские епархиальные ведомости. 1908. № 8–9. С. 1.

<sup>22</sup> Там же. С. 3.

<sup>23</sup> Отчет Алтайской духовной миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. 1910. № 11. С. 441.

<sup>24</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год... С. 441–443.

устройство приютов, школ, постройка новых храмов зачастую были связаны с именем митрополита Макария. Достаточно сказать, что за два с небольшим года святительства в Москве владыка митрополит переслал более 80000 руб. на просветительские учреждения миссии, не говоря о частных пособиях отдельным лицам, которые не поддаются учету<sup>25</sup>. Даже в наше время, почти век спустя, имя владыки митрополита Макария тесно связано с Алтайской миссией.

В 1912 г. миссия вновь обогатилась весьма крупным денежным приобретением, восполнившим ее кассу: Мария Александровна Черкасова пожертвовала в миссию около 33,5 тысяч рублей<sup>26</sup>. В том же году, с принятием миссионерских школ в ведение епархиального училищного совета, более чем в полтора раза, с 5874 р. до 9166 рублей, было увеличено ассигнование средств на их содержание. Оклады учителей, составлявшие 200–300 руб., выросли до 300–360 руб. Тем самым существенно улучшилось экономическое положение и учителей, и самих миссионерских школ. Училищный совет и ранее помогал в содержании школ миссии — например, в 1902 г. увеличил учительское жалованье с 120–180 руб. до 200–300 рублей в год<sup>27</sup>. В следующем, 1913-м, году совет ассигновал на те же нужды уже 29350 р. Столь значительная сумма позволила весьма существенным образом изменить всю вообще постановку школьного дела. Ранее миссия ежегодно отпускала из своих средств на содержание миссионерских школ 8496 р.; по проекту сметы совета на 1913 г. все эти средства были заменены отпуском из средств совета<sup>28</sup>.

Однако последующие социальные и политические потрясения практически свели на нет все благотворные тенденции в области обеспечения миссии. Тяжелая, затяжная война, вызвавшая небывалую дороговизну всех жизненно важных продуктов и необходимых предметов домашнего обихода, произвела расстройство в хозяйстве обитателей Алтая. Привлечение на военную службу цвета населения разрушило все мало-мальски крепкие хозяйственные предприятия. Ежедневные повышения довели цены до неслыханных до того времени цифр.

Алтайский миссионер, заброшенный туда, куда и в лучшее время с трудом провозится все необходимое, вынужден был буквально бороться за свое существование и за благополучие своей семьи. Цена за пуд хлеба в городе или ближайшем торговом селе доходила до 3 руб., провоз же его по тяжелой горной дороге стоил немногим менее. То же можно было сказать и обо всех других продуктах. Были и такие станы, куда приходилось завозить даже простые овощи: картофель и капусту. Следовательно, жизнь в глубин Алтая была вдвое дороже, чем жизнь в городе или степном селении. Казалось бы, при таких условиях жизни миссионер должен был получать соответствующее содержание, однако на деле выходило наоборот. На месте служения многих удерживали лишь яса и присяга<sup>29</sup>. Другие служащие повсеместно переходили на более обеспеченную службу: в учителя, которым к этому времени еще на треть повысили содержание<sup>30</sup>, в сельские писари, приказчики и т. д. Миссия больше не могла помочь своим работникам.

Сказывался и архаический способ получения жалованья: не ежемесячно, как везде, а по полугодиям, который пришел из «приходского уклада» многолюдных русских приходов, где доходы братской кружки составляли главный источник содержания причтов, жалованье же считалось просто пособием к главному содержанию духовенства<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Отчет Алтайской духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. 1915. № 12. С. 501, 502.

<sup>26</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. 1913. № 6. С. 295.

<sup>27</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год... С. 40.

<sup>28</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1913 год. Томск, 1914. С. 3, 4.

<sup>29</sup> ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 1–1 об.

<sup>30</sup> ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 2.

<sup>31</sup> ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 2.

Последующие события поставили окончательный крест на миссии как таковой. Полностью лишившись сначала поддержки государства, а потом и всей своей собственности, она фактически перестала существовать, распавшись на отдельные приходы. Однако влияние миссии не прошло даром и последствия ее деятельности можно видеть и в наши дни. Как преобразился Алтай всего за 85 лет под влиянием миссии! Там, где были лишь пустоши — выросли села и деревни, украсились храмами, школами. Развивалась в прежде дикой стране торговля, пробуждалось искусство, процветало земледелие, алтаец становился коммерсантом, учителем, художником, священником... «Где одни стада да дикие звери топтали траву — там теперь обработанные, засеянные поля, где были лишь верховые тропы — там удобные колесные пути, где прежде царил полный произвол темных родовичей — там вступили в силу общеимперские законы. Дикарь приобщается к русской культуре, стал нам родным, равным по развитию и правам»<sup>32</sup>.

Тяжел был труд миссионера. Необходимость делать одно и то же, совсем не легкое дело, делать его не год, не два, а многие годы, требует от человека постоянства и особенной любви к избранному делу<sup>33</sup>. Однако результат оправдал возложенные на миссию надежды. Основные положения миссионерской деятельности, разработанные Н. И. Ильминским, доказали свою действенность. Результат обращения алтайского народа оказался впечатляющим — всякий неопит по Крещению сознавал себя частью православного общества, порывал связи со всем языческим, обучался грамоте и алтайскому письму на основе кириллицы, участвовал в богослужениях на алтайском языке.

Алтайская духовная миссия вписала новую страницу в историю православия, положив основание вхождению коренных народов Алтая в лоно Матери-Церкви.

## Источники и литература

1. Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 году. Бийск: Типо-литография И. Д. Реброва, 1893. 86 с.
2. В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах Государственного архива Томской области XIX — начала XX веков / сост. В. И. Марков, Г. Д. Мартынова, Л. Н. Шарабура. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. 420 с.
3. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157.
4. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 1–1 об.
5. История Горного Алтая. Ч. 1: Горный Алтай в досоветский период / сост. к. и. н. Н. А. Майдурова, к. и. н. Н. С. Модоров, к. и. н. Л. Н. Мукаева, к. и. н. Н. А. Тадина. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского государственного университета, 1995. 110 с.
6. Краткий отчет об Алтайской духовной миссии за 1907 год // Томские епархиальные ведомости. 1908. № 8–9. 25 с.
7. Краткий отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 7–8. С. 347–348.
8. *Ландышев Ст. прот.* Алтайская духовная миссия // Душеполезное чтение. 1864. Апрель. М.: Типография В. Готье. С. 1–9.
9. *Ландышев Ст. прот.* Некоторые сведения о Церковной Алтайской миссии // Прибавления к Творениям св. отцов. Кн. 4. № 15. М.: Изд-во Московской духовной академии, 1856. С. 661–703.
10. Отчет Алтайской духовной миссии за 1905 год // Томские епархиальные ведомости. 1906. № 9–10. С. 4–22.

<sup>32</sup> Краткий отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. Томск, 1909. № 7–8. С. 347–348.

<sup>33</sup> Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской, за 1890 год. Томск, 1891. С. 8.

11. Отчет Алтайской духовной миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. 1910. № 11. С. 483–500.
12. Отчет Алтайской духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. 1915. № 12. С. 491–507.
13. Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской, за 1890 год. Томск, 1891. 92 с.
14. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1902 год. Томск, 1903. 68 с.
15. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. 1913. № 6. С. 295–305.
16. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1913 год. Томск, 1914.
17. Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 13. С. 549–559.
18. Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 15. С. 607–619.
19. *Ястребов И.* Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свяяжский: исследование по истории развития миссионерства в России. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. С. 77–416.

### ***Bishop Kallistrat (Romanenko). The Sources of Financing of Altai Spiritual Mission.***

The problems of the financial sources of Altai spiritual mission are studied in this article. The structure of its income for more than 80 years of work is analyzed. The special attention is paid to the great role the Orthodox missionary society and donators played in financing of the mission. In the second part of the XIX century the income of the mission of Altai based on funds of treasury, the Orthodox missionary society, and individual donations. The main items of expenditure were linked with building of new churches and schools, providence of its employees with apartments and sources of subsistence. In the beginning of XX century Altai mission's material provision was significantly complicated. Its revenues declined because of the inflation and disorder in the state after the 1905 revolution. But expenditures increased. This situation was relieved only after 1909 thanks to Metropolitan Makary (Nevsky). Funding from the Treasury, and individual donations was increased. But after the 1917 revolution the state financing was discontinued. And few years later Altai spiritual mission lost all of its property.

**Keywords:** The Altai spiritual mission, The Orthodox missionary society, missionary work, financial situation, financing, salary, pension, private donations, staffs, monetary maintenance, pricing.

*Bishop Kallistrat (Romanenko Kallistrat Sergeevich)* — bishop of Gorno-Altai and Chemalsk diocese, Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (eparhia.gornyaltaiy@gmail.com).

Протоиерей Максим Фионин,  
С. А. Французов

## ПРИПИСКИ К РУКОПИСИ D 227 ИЗ СОБРАНИЯ ИВР РАН, СОДЕРЖАЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ЕЁ ПРОИСХОЖДЕНИИ И БЫТОВАНИИ

Статья посвящена истории греческого лекционария с шифром D 227 (XII в.) из собрания Института восточных рукописей РАН. Авторы настоящей работы дают обзор истории бытования манускрипта с момента его появления в кафедральной церкви г. Бостра до его передачи в Азиатский музей в числе рукописей коллекции антиохийского патриарха Григория IV. Проследить бытование лекционария стало возможным благодаря расшифровке и переводу двух колофонов (XIV в.) рукописи D 227, а также арабских и греческих приписок, оставленных в разные эпохи (с XVI до кон. XIX в.). Авторы статьи приводят расшифровку текстов арабских приписок лекционария и их перевод. В статье кратко представлены исторические сведения о некоторых средневековых сирийских храмах и монастырях, связанных с бытованием рукописи, таких как кафедральная церковь Сергия, Вакха и Леонтия в Бостре, монастырь св. Георгия ал-Хумайра́ близ Хомса и некоторые другие. Кроме того, в работе затрагивается история изучения лекционария D 227 в числе рукописей коллекции Григория IV Игнатием Юлиановичем Крачковским. Итогом проделанной работы является публикация ранее неизученных колофонов и арабских приписок византийского лекционария D 227 из собрания ИВР РАН, уточняется дата вклада рукописи в вакф (религиозную собственность) церкви свв. Сергия, Вакха и Леонтия в Бостре, а также прослеживается её бытование до начала XX в.

**Ключевые слова:** византийский лекционарий, историческая литургика, история христианского богослужения, коллекция антиохийского патриарха Григория IV, Азиатский музей, Институт восточных рукописей РАН, новозаветная рукописная традиция.

Греческий лекционарий с шифром D 227 входит в собрание арабо-христианских рукописей Антиохийского патриарха Григория IV ал-Хаддāда, подаренных им во время визита в Санкт-Петербург императору Николаю II по случаю празднования 300-летия Дома Романовых. В настоящее время вся эта коллекция находится в ИВР РАН<sup>1</sup>.

Первым описание коллекции, впрочем, довольно краткое сделал академик И. Ю. Крачковский. Он приступил к работе в 1914 г., менее чем через год после

---

*Протоиерей Максим Владимирович Фионин* — кандидат богословия, младший научный сотрудник Отдела рукописей и документов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия) (maxfionin@mail.ru).

*Сергей Алексеевич Французов* — доктор исторических наук, доцент, заведующий отделом Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия) (serge.frantsouzoff@yahoo.fr).

<sup>1</sup> Подробнее об истории визита патриарха Григория и коллекции подаренных им рукописей см.: Pyatnitsky Y. "...will have their day!" The Collection of the Christian Arabic Manuscripts of Gregory IV of Antioch in St Petersburg // *Eastern Christian Art*. Leuven, 2013. Vol. 8. P. 121–147; Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909–1914 годы // Исследования по Аравии и исламу. Сб. статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского. М., 2014. С. 282–338; Фионин М. В. Греческая рукопись D 227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ) // Письменные памятники Востока. 2013. Вып. 1 (18). С. 242–246; Фионин М. В. Греческий лекционарий из собрания ИВР РАН // Труды Государственного Эрмитажа. Т. LXXIV. Византия в контексте мировой культуры. СПб., 2015. С. 241–259.

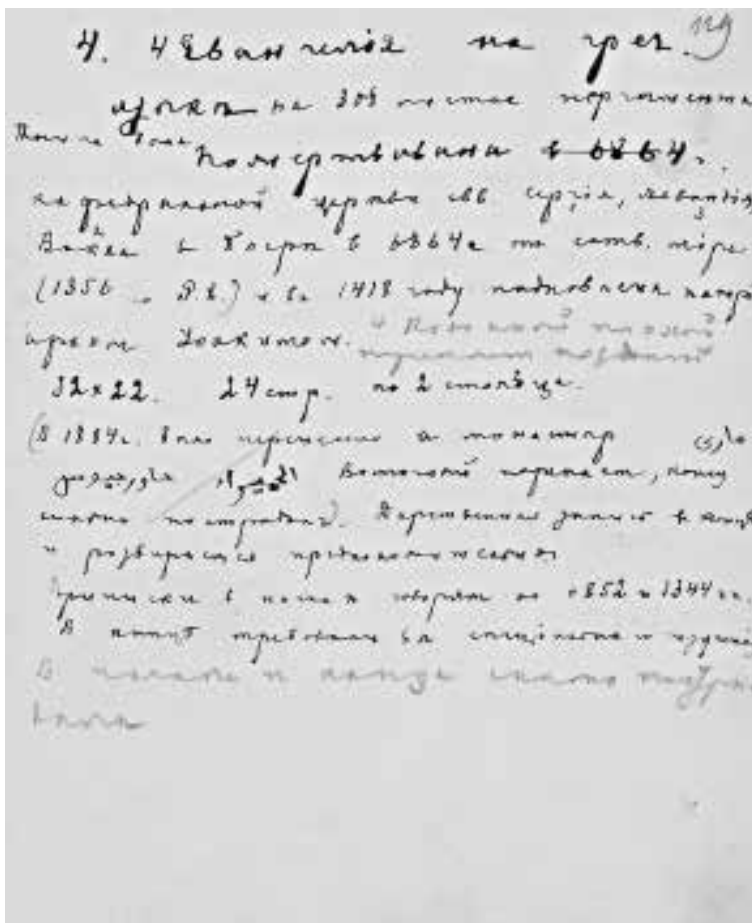


поступления рукописей в Собственные Его Величества библиотеки и арсеналы<sup>2</sup>. В ходе исследования манускриптов коллекции патриарха Игнатий Юлианович обращал внимание и на приписки, содержащиеся в некоторых из них. Относительно рассматриваемого нами лекционария D 227 в черновиках 1914 г. можно прочесть следующее (ил. 1):

«4. 4 Евангелия на греч. языке на 308 листах пергамента. Книга была пожертвована кафедральной церкви свв. Сергия, Левандия, Вакха в Босре в 6864 г. от сотв[орения] мира (1356 по Р. Х.) и в 1418 году подновлена патриархом Иоахимом. Восточный плохой переплет поздний. 32 x 22. 24 стр[оки] по 2 столбца.

(В 1884 г. была перенесена в монастырь الحميراء جاورجيوس ماري Восточный переплет, конец сильно пострадал). Дарственная запись в конце и разбирается предположительно.

Приписки в начале говорят о 6852 и 1344 гг. В конце требовалось бы специальное изучение. В начале и конце сильно пострадала»<sup>3</sup>.



Ил. 1. Л. 119 черновиков 1914 г. И. Ю. Крачковского к работе «Краткий каталог...», где приведены краткие сведения о лекционарии. Фото предоставлено СПбФ АРАН

В июне 1914 г., закончив предварительное описание коллекции Григория IV, И. Ю. Крачковский отправился в Германию и Голландию, где он собирался

<sup>2</sup> Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия... С. 326.

<sup>3</sup> СПбФ АРАН. Ф. 1026. Оп. 1. Д. 246. Л. 119.

познакомиться с арабо-христианскими рукописями местных библиотечных собраний. В поездку И. Ю. Крачковский взял с собой и черновики предварительного описания арабо-христианских рукописей Антиохийского патриарха в надежде продолжить работу над ними. Начало Первой мировой войны застало исследователя в Голландии, откуда он вместе с женой и тещей спешно возвращается в Россию. К сожалению, большую часть багажа, включая книги, копии рукописей из библиотек Лейпцига, Галле и Лейдена, а также черновики каталога коллекции Григория IV, ему пришлось оставить в Лейдене у своего друга слависта Николааса Ван Вейка<sup>4</sup>.

Возобновил работу над описанием коллекции патриарха будущий академик только в 1919 г., когда рукописи по ходатайству Академии наук и при содействии Наркомпроса были переданы из библиотеки Зимнего дворца в Азиатский музей<sup>5</sup>. И. Ю. Крачковский вместе с одним из своих учеников перевез манускрипты на саночках, укутав их тулупами<sup>6</sup>.

Важно отметить, что предварительное описание коллекции все еще оставалось в Лейдене, поэтому И. Ю. Крачковский был вынужден составить каталог заново<sup>7</sup>. Как сообщает А. А. Долинина, лейденские записи исследователь смог получить только в 1925 г., ныне они хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН<sup>8</sup>. В основу работы «Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского (краткая опись)» легли другие черновики — 1919 г., ныне находящиеся в Архиве востоковедов ИВР РАН<sup>9</sup>.

Несмотря на то, что текст описания рукописей был подготовлен к изданию в журнале «Христианский Восток» еще в 1924 г., публикация не состоялась. Тем не менее, для И. Ю. Крачковского были сделаны 95 типографских оттисков краткого каталога<sup>10</sup>.

Подготовленные к изданию в 1918 г. материалы последнего номера журнала «Христианский Восток» в полном объеме вышли позднее, в 1927 г., во втором томе «Известий Кавказского историко-археологического института»<sup>11</sup>. Статьи И. Ю. Крачковского были опубликованы без изменений.

В 1960 г. был напечатан с незначительными дополнениями вариант описания рукописей коллекции Григория IV в томе VI избранных произведений И. Ю. Крачковского<sup>12</sup>.

Важно отметить, что в 2015 г. при участии Арабского кабинета ИВР РАН им. И. Ю. Крачковского вышел специальный том, посвященный трудам Игнатия Юлиановича по истории и филологии христианского Востока, в который вошел упомянутый выше каталог арабо-христианских рукописей<sup>13</sup>.

В заключение нашего обзора истории краткого каталога собрания арабо-христианских рукописей Антиохийского патриарха скажем, что готовится выйти в свет

<sup>4</sup> Долинина А. А. Невольник долга. СПб., 1994. С. 130–133.

<sup>5</sup> Подробный обзор архивных документов по передаче рукописей из библиотеки Зимнего дворца в Азиатский музей представлен в статье Ю. А. Пятницкого: *Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия...* С. 327–329.

<sup>6</sup> Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях // *Он же. Избранные сочинения.* М.; Л., 1955. Т. I. С. 45.

<sup>7</sup> Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV патриарха Антиохийского (краткая опись) // Там же. М.; Л., 1960. Т. VI. С. 427–428.

<sup>8</sup> Долинина А. А. Как формировалась коллекция христианско-арабских рукописей Института востоковедения РАН // *Она же. Арабски.* СПб., 2010. С. 347.

<sup>9</sup> АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 2. Ед. хр. 121: «Список рукописей патриарха Григория IV». Л. 1–44.

<sup>10</sup> Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия... С. 330.

<sup>11</sup> Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (краткая опись) // *Известия Кавказского историко-археологического института.* Т. II. Л., 1927. С. 1–20.

<sup>12</sup> Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского (краткая опись) // *Он же. Избранные сочинения...* Т. VI. С. 423–444. Далее ссылки на эту опись приводятся по данному изданию.

<sup>13</sup> Крачковский И. Ю. Труды по истории и филологии христианского Востока. М., 2015. С. 649–666.

полный каталог этой коллекции, подготовленный коллективом отечественных арабистов<sup>14</sup>. Необходимо добавить, что в каталог входят только рукописи на арабском языке, исследуемый нами лекционарий в нем описан не будет.

Помимо И. Ю. Крачковского, приписками лекционария D 227 занималась Е. Э. Гранстрем. В своем описании греческих рукописей ленинградских собраний она приводит краткие сведения о манускрипте и воспроизводит две греческих надписи на л. 04 рукописи<sup>15</sup>.

Других исследований приписок греческого в лекционарии из собрания ИВР РАН нам отыскать не удалось.

Б. Л. Фонкич относит исследуемый нами византийский манускрипт к так называемой чикаго-карахиссарской группе (ей принадлежат греческие минускульные рукописи второй половины XII — начала XIII вв.)<sup>16</sup>. Втор. пол. XI — нач. XII вв. датирует D 227 и Н. Ф. Каврус-Хоффманн, палеограф из США<sup>17</sup>.

Трудно сказать, какими путями книга попала на Ближний Восток. Возможно, это был вклад в один из почитаемых монастырей региона. Будь это Синайский монастырь или лавра св. Саввы, рукопись, скорее всего, там бы и осталась. Но раз этого не произошло, можно предположить, что Евангелие находилось в одном из монастырей Дивной горы или в Антиохии, христианских центрах, которые прекратили свое существование после их разгрома войсками Бейбарса в 1260-х гг. Роскошная пергаментная рукопись не была брошена в огонь, может быть, потому, что представляла очевидную ценность, и за неё рассчитывали получить деньги. Действительно, книга была выкуплена христианами и несколько десятилетий спустя оказалась в Бостре, столице Хаурана, самой южной из епархий Антиохийской Церкви.

Изучение колофона и приписок на арабском языке позволит нам выяснить некоторые сведения о бытовании рукописи в период с XIV до начала XX вв. Всего лекционарий D 227 содержит три греческих и восемь арабских приписок (включая колофон). Греческие были переведены и опубликованы М. В. Фиониным<sup>18</sup>. Большинство приписок находится на вклеенных в рукопись листах бумаги, лишь несколько были нанесены на свободных местах пергамента, исключение составляют только колофоны л. 307 об. — 308, возможно, изначально присутствовавшие в рукописи.

Последний разворот лекционария (л. 307 об. и л. 308) сплошь заполнен арабским текстом очень архаичного почерка. К сожалению, эти листы сильно повреждены так называемой розовой плесенью, и текст на них читается лишь частично. Особенно сильно он поврежден на л. 308. Чтение, расшифровка и перевод всех арабских приписок в настоящей статье выполнены С. А. Французовым.

## Закладная запись (л. 307 об.)

*Текст*

1 بِسْمِ اللّٰهِ الْحَيِّ الْاَزَلِيِّ /  
2 اوقف هذا الانجيل المقدس الذي هو بشر الحياه وسبيل النجاه

<sup>14</sup> Serikoff N., Polosin Val., Polosin V., Frantsouzzoff S. A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts Preserved in the St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Leuven (в печати).

<sup>15</sup> Гранстрем Е. Э. Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Вып. 3. Рукописи XI в. // Византийский временник. 1961. Т. 19. С. 228.

<sup>16</sup> Из письма Б. Л. Фонкича одному из авторов настоящей статьи М. В. Фионину от 12.11.2013 г.

<sup>17</sup> Из письма Н. Ф. Каврус-Хоффманн Ю. А. Пятницкому от 01.06.2017 г. Старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа Ю. А. Пятницкий любезно согласился помочь нам и отправил фото листа рукописи Н. Ф. Каврус-Хоффманн.

<sup>18</sup> Фионин М. В. Греческая рукопись D 227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ)... С. 242–246; См. также: Фионин М. В. Греческий лекционарий из собрания ИВР РАН... С. 252–255.

- 3 وتصدف<sup>19</sup> به وحيسه علي كيبسه القاتوليكي بثر<sup>20</sup> مدينة<sup>21</sup> بصري<sup>22</sup> /  
 4 كنيسه القديسين<sup>23</sup> المنعمين<sup>24</sup> الشرفين<sup>25</sup> المحبين<sup>26</sup> سرحيو<sup>27</sup> وبخس ولاونتيوس<sup>28</sup> /  
 5 الاخ الروحاني الخ[ب]ير الدنب الشيخ<sup>29</sup> صالح ابن الشيخ المرحوم يعقوب ابرشي /  
 6 الثغراني<sup>30</sup>(؟) الملكي ... وغفران دنبه فسبيل<sup>31</sup> كل من قراه /  
 7 وقرا علي المومنين من عمل يسوع المسيح يرحم عليه وعلى والديه ليرحمهم /  
 8 يسوع<sup>32</sup> المسيح وما لا ... وان عبره من الموضوع المذكور /  
 9 يخرج ... للدجوه ولا لحياته<sup>33</sup> /  
 10 ولا سبب من فعل<sup>34</sup> مثل ذلك كان الله حسبه<sup>35</sup>(؟) وطلبه ويكون<sup>36</sup> حظه<sup>37</sup> مع /  
 11 ساطانيال وجنوده<sup>38</sup> ومع صالحبي المسيح ومع [دا]ثان<sup>39</sup> (؟) وتباعه ويكون ملعون[ا]<sup>40</sup> /  
 12 محروم مفروز من فم الرب يسوع المسيح واعبده الاطهار الي الابد امين /  
 13 ومن حفصه<sup>41</sup> ٤١ وصانه فيما رسم من حافظه<sup>42</sup> (؟) واودع<sup>43</sup> (؟) على الموضوع المذكور له صانه<sup>44</sup> ٤٢ الله /  
 14 وكان له عون<sup>45</sup> في<sup>46</sup> ٤٣ الدنيا والاخره<sup>47</sup> ٤٤ ... رحبما ومن<sup>48</sup> ٤٥ خالف شيئا من هذا المرسوم /  
 15 وعمل ضده كان ملعون[ا] ... لله في الدنيا والاخره<sup>49</sup> ويكون حراه<sup>50</sup> /  
 16 جهنم والدود<sup>51</sup> (؟) ... فكرمه يحاديه<sup>52</sup> 48 نيف<sup>53</sup> وكفا والسبح لله دايم[ا]<sup>54</sup> /  
 17 وكتب سابع<sup>55</sup> عشر شهر اد[ار] ... وخامس جمعه<sup>56</sup> من الصوم المقدس /  
 18 سنة ستتلاف<sup>57</sup> و... /  
 19 وكتبه الحقير في الله ... الراحي<sup>58</sup> غفر ربه رحمه الله ورحم ... /

<sup>19</sup> Читай تصدق

<sup>20</sup> Читай بثر

<sup>21</sup> Без точки над нӯном.

<sup>22</sup> Без точки под *bā*'.

<sup>23</sup> Без точек над *qāfom* и над нӯном.

<sup>24</sup> Без точки над вторым нӯном.

<sup>25</sup> Без точек под первым *īā*' и над нӯном.

<sup>26</sup> Без точки под *bā*' и с типичной для среднеарабского заменой *zāla* на *dāl*.

<sup>27</sup> Так, без точки под *djīmom* и без конечного *šīna*.

<sup>28</sup> Без точек над нӯном и *tā*'.

<sup>29</sup> Так, без точки над *xā*'.

<sup>30</sup> Слово без точек.

<sup>31</sup> Точки под *īā*' пропали из-за дырки в пергамене.

<sup>32</sup> Без точек под *īā*'.

<sup>33</sup> Слово без точек.

<sup>34</sup> Слово без точки.

<sup>35</sup> Если чтение верно, то нет точки под *bā*'.

<sup>36</sup> Без точки под *īā*'.

<sup>37</sup> Так, без точки над *zā*'.

<sup>38</sup> Это и предыдущее слово без точек.

<sup>39</sup> Слово без точек.

<sup>40</sup> Без точки над нӯном.

<sup>41</sup> Читай *ḥafṣa* (вместо классического *ḥafẓa*).

<sup>42</sup> Без точки над нӯном.

<sup>43</sup> Так, без точки над *fā*'.

<sup>44</sup> Это и предыдущее слово без точек.

<sup>45</sup> Без точки над нӯном.

<sup>46</sup> Слово без точек.

<sup>47</sup> Читай *ḥazā* (вместо классического *ḥazā*).

<sup>48</sup> Без точек под *īā*'.

<sup>49</sup> Слово без точек.

<sup>50</sup> Без точки под *īā*'.

<sup>51</sup> Оба слова без точки под *bā*'.

<sup>52</sup> Оба слова без точек.

<sup>53</sup> Ср. с «четыре тысячи» в арабо-православной версии жития св. Георгия (Францу-  
<sup>506</sup> С. А. Четыре смерти святого Георгия // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 4 (49).  
 С. 92–93).

<sup>54</sup> Читай *al-raḥī*

## Перевод

1. Во имя Бога Живого Безначального.
2. Заложил как *вақф*<sup>56</sup> это святое Евангелие, которое есть благая весть жизни и путь к спасению,
3. и пожертвовал его (букв.: дал его как милостыню) и посвятил его соборной церкви в предместье<sup>57</sup> города Бостры —
4. церкви святых благодетелей благородных прославленных Сергия, Вакха и Леонтия —
5. брат духовный осведомленный о (своих) грехах шейх С̣āлих, сын покойного шейха Иакова, прихода
6. мелькитского<sup>58</sup> в предместье (Бостры)<sup>59</sup> ... и прощение его греха. И путь всякого, кто прочел его,
7. и прочел верующим из деяний Иисуса Христа, (таков, что) смилостивится Он над ним и над родителями его, дабы просил
8. Иисус Христос то, что не ... и если переместит его из указанного места,
9. вытащив его, ... для тьмы, а не для жизни его,
10. и нет причины (?) для того, кто сделал это, Бог рассчитался с ним (?) и потребовал (ответ) с него; и будет удел его с
11. Сатанайлом и воинством его и с распинателями Христа и с [Да]фаном (?) и последователями его и будет он проклят,
12. отлучен, отделен от уст Господа Иисуса Христа и рабов Его чистых навеки. Аминь<sup>60</sup>.
13. А кто сохранит его и сбережет его в соответствии с тем, как предписано от хранителя его (?), и положит (?) на место, указанное для него, сбережет его Бог
14. и будет ему Помощником в этой жизни и в жизни будущей и ... милосердным. И тот, кто нарушит хоть в чем-нибудь это предписание
15. и поступит супротив его, будет прок[лят] ... у Бога в этой жизни и в жизни будущей и будет воздаянием ему
16. Геенна и черви ... и почтил его, питая к нему расположение<sup>61</sup>, и наградил. Слава Богу присно.

<sup>55</sup> Слово без точек.

<sup>56</sup> *Вақф* — в арабо-мусульманской юридической терминологии — имущество, пожертвованное на содержание религиозных учреждений и в силу этого не подлежащее отчуждению. Под мусульманским влиянием этот институт утвердился у арабов-христиан.

<sup>57</sup> Термином *сагр* (букв. «передние зубы») в арабо-мусульманской географии обозначалось византийское пограничье. По всей видимости, в данном случае речь идет о районе в окрестностях Бостры на границе с пустыней.

<sup>58</sup> Мелькитами, т. е. «царскими», до второй четверти XVIII в. называли себя исключительно православные арабы.

<sup>59</sup> *Нисбу* предлагается читать *ас-Сагрāни* и возвести ее к упомянутому выше термину *сагр* (см. прим. 57).

<sup>60</sup> Такого рода охранительная формула довольно часто встречается в арабо-христианских рукописях, например на л. 57 об. (стлб. 1 и 2) тома I полной арабской Библии из собрания ИВР РАН (D 226). Подробнее см.: *Французов С. А.* Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 43–45.

<sup>61</sup> Ср. одно из значений глагола *حَبَّبَ* «être bienveillant envers quelqu'un; avoir de la sympathie, de l'inclination pour quelqu'un» и имени *نَيْفٌ* «faveur, bienfait, grâce» (*de Biberstein Kazimirski A.* Dictionnaire arabe-français. Paris: chez Théophile Barrois, éditeur, 1846. T. 1. P. 389; T. 2. P. 1369).

17. И написал семнадцатого (дня) месяца мар[та] ... и пятая пятница Святого Поста<sup>62</sup>,  
 18. в год шесть тысяч ...  
 19. уповающий на прощение у Господа своего, да смилостивится над ним Бог и да смилостивится ...  
 20. Вот, о Господи, ... [упо]вающий и внимающий и вкушающий (?) из сего Евангелия ...  
 21. и ... и крещение ...

Как мы полагаем, это запись донатора, пожертвовавшего рукопись в церковь свв. Сергия, Вакха и Леонтия Бостры. Упомянутая в ней дата 17-е марта, пятая пятница Великого поста, позволяет сделать предположение относительно года вклада манускрипта в вакф. Пасха в тот год была 2 апреля, и если верны вычисления по формуле Гаусса, то в XIV в. это соответствует 1363, 1374, 1385, 1396 гг. К сожалению, точнее сказать невозможно.

Церковь свв. Сергия, Вакха и Леонтия в Бостре была построена ок. 532 г. при епископе Юлиане<sup>63</sup>. По своей архитектуре это каменный октогональный храм. Он был кафедральным собором местного епископа, дворец которого располагался неподалеку. По мнению К. А. Панченко, в VI в. церковь свв. Сергия, Вакха и Леонтия была одной из первых купольных построек в Сирии<sup>64</sup>.

Мы можем предположить, что один из представителей хауранской региональной элиты мелькитов, шейх, сын и внук шейхов, делает соответствующий его статусу вклад, богато украшенное византийское Евангелие, в кафедральный собор епархии.

### Еще одна закладная запись (л. 308)<sup>65</sup>

#### Текст

- 1 المَجد<sup>66</sup> لله رب القدره والمجد /  
 2 ليوالكيم البطريرك الانطاكي /  
 3 يعلم كل واقف على ... مدينه<sup>67</sup> بصري عشيه الاربعه يومها (ق)<sup>68</sup> /  
 4 سَلَاثين<sup>69</sup> سهر<sup>70</sup> نيسان من شهر [سنه سنه الاف] [سبعما | تسعما] [يه س]ته وعشرين<sup>71</sup> لكون العالم وان /  
 5 حقارتي وقف على ... وانه رد /  
 6 ... وهو وقف /  
 7 ... [القد]يسين المعظمين<sup>72</sup> /  
 8 سرجيوس بك[س] ... خدم حقارتي /  
 9 وقف على ... هذه الانجيل<sup>73</sup> /

<sup>62</sup> Явно имеется в виду Великий пост.

<sup>63</sup> Fowden E. K. The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran. London, 1999. P. 111. См. также Burns R. Monuments of Syria: A Guide. NY, 2009. P. 86.

<sup>64</sup> Панченко К. А. Бостра // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 106–107.

<sup>65</sup> Возможно, возобновление предыдущей.

<sup>66</sup> Читайте المجد

<sup>67</sup> Без точки над над нūном.

<sup>68</sup> Оба слова без точек.

<sup>69</sup> Слово без точек. О нерегулярном переходе *س* в *س* в арабо-христианских текстах см.: Французова С. А. Сказание о благочестивой израильтянке Хасане в арабо-православной агиографической традиции // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 96. Прим. 36.

<sup>70</sup> Читайте شهر

<sup>71</sup> Читайте عشرين

<sup>72</sup> Читайте المعظمين

<sup>73</sup> Без точки над нūном.

- 10 عن هذه الكتب المـ[قدسه]؟ ... او يعبره او يوهبه<sup>74</sup> /  
 11 اوكل وقفيته ... الرب يحل<sup>75</sup> عنه الى الدهر /  
 12 وَيكون (?) له ... [سيم]ـن الساحر ويوضس الدافع<sup>77</sup> /  
 13 ... الاله يغفر<sup>78</sup> للدى /  
 14 وله السبح دائما<sup>79</sup> //

## Перевод

1. Слава Богу, Господу могущества слава
2. Иоакиму, патриарху Антиохийскому!
3. Знает всякий, заложивший *вақф* в ... города Бостра, к вечеру среды, в день
4. тридцатый месяца апреля из месяцев [года шесть тысяч] (семь | девять) с[от] двадцать [ш]естого от Сотворения мира. И подлинно
5. мое ничтожество установил *вақф* в ... и подлинно он отклонил (?)
6. ... а он установил *вақф*
7. ... великих [свя]тых
8. Сергия, Вак[ха] ... слуги моего ничтожества
9. установил *вақф* в ... это Евангелие
10. от этих с[вященных ?] книг ... или выдаст его на время или отдаст его,
11. вручил документ о придании ему статуса *вақфа* ... Господь откажется от него навсегда.
12. И будет (?) ему ... (с) [Симо]ном-волхвом и Иудой-предателем<sup>80</sup>.
13. ... Бог простит того, кто
14. ... Ему же слава присно!

Датировка этой приписки вызывает некоторое затруднение, поскольку 30 апреля ни в 6726 г. от Сотворения мира (= 1218 г.), ни в 6926 г. (= 1418 г.) на среду не приходилось. Однако если вспомнить, что наряду с распространенной у православных арабов ромейской сентябрьской эрой известна также ультрамартовская проторомейская эра<sup>81</sup>, при пересчете на которую получаются 1217 и 1417 гг., 30 апреля 1417 г. как раз выпало на среду. Этим числом и следует датировать данную приписку, признав упомянутого в ней Антиохийского патриарха Иоакима Иоакимом II (1411–1425). Об этом патриархе сведения крайне скудны, даты его управления Антиохийской Церковью мы приводим согласно мнению К. А. Панченко, основывавшегося, в свою очередь, на списке Антиохийских патриархов сирийского церковного автора XVIII в. Михаила Брека<sup>82</sup>.

Трудно сказать, почему потребовалось сделать дополнительную вкладную запись спустя десятки лет, но именно второй колофон (на л. 308) содержит имя патриарха, что несколько облегчает его датировку.

<sup>74</sup> Без точки под *yā*'.

<sup>75</sup> Без точки под *yā*'.

<sup>76</sup> Слово без точек.

<sup>77</sup> Слово без точек.

<sup>78</sup> Слово без точек. В обратном порядке эти два нечестивца упомянуты в подобной формуле в D 226, т. I, л. 57 об., стлб. 1 (*Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии...* С. 43–44).

<sup>79</sup> Оба слова без точек.

<sup>80</sup> В обратном порядке эти два нечестивца упомянуты в подобной формуле в D 226, т. I, л. 57 об., стлб. 1 (*Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии...* С. 43–44).

<sup>81</sup> См. об этом: *Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции III–XV веков. М., 2015. С. 437.*

<sup>82</sup> *Панченко К. А. Иоаким II // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 23. С. 164. См. также: Брек М. Список антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // Труды Киевской духовной академии. 1874. Т. 2. С. 423.*

Несколько последующих веков не оставили следов на страницах манускрипта. Следующая по времени приписка предположительно датируется 1660 г.

## Приписка (л. 306)

### Текст

- 1 اذكر يا رب عبده الخاطي الغريق في الخطايا /
- 2 والذنوب الشمس جرجس ابن القس نقولا /
- 3 ابن القس بطرس ابن القس عبد المسيح /
- 4 ابن الخوري بطرس من محروسة صافيتا /
- 5 الرب الاله<sup>83</sup> يغفر خطايا وخطايا والديه /
- 6 وخطايا جميع بني المعمديه امين بشفاعه /
- 7 السيده ام النور ومر<sup>84</sup> موسي وهارون<sup>85</sup> والقديس /
- 8 الكبير العظيم في الشهدا مر جرجس [ومر تا]<sup>86</sup> /
- 9 درس ومر يحنا المعمدان [والرسل السال<sup>87</sup>قين] /
- 10 وكافة الشهدا القديسين والذ<sup>88</sup>ى [يستشهد<sup>88</sup> /
- 11 من اجل السيد المسيح [تبه] بنا شفاعا /
- 12 تهم امين الموافق لسنة سلاط<sup>88</sup> [ين ا] ل عثمان /
- 13 مايه واربعه واربعين ... /
- 14 السلام تمت بعون الله وتوفيقه ... /
- 15 بعدد وعدد ورق الانجيل ثلاث مايه وثمانيه /
- 16 وثلاث<sup>88</sup> [ين]

### Перевод

1. Помяни, Господи, раба Своего грешного, погрязшего во грехах
2. и проступках, диакона Георгия, сына иерея Николоя,
3. сына иерея Петра, сына иерея ‘Абд ал-Масйха<sup>89</sup>,
4. сына приходского священника Петра, из богохранимого [града] Сафита<sup>90</sup>,
5. Господь Бог да простит его грехи и грехи его родителей

<sup>83</sup> Так! Вероятно, отдельное написание артикля (вместо соответствующего грамматическим правилам (الله) отражает невысокий уровень грамотности лица, оставившего эту приписку.

<sup>84</sup> Сирийское слово, означающее «святой». Его обычное написание в арабо-христианских текстах: *مار* или *ماري*. Здесь оставлено без перевода для того, чтобы его можно было отличить от арабского *ал-кадийс*.

<sup>85</sup> Чтение сомнительно.

<sup>86</sup> Возможно также восстановление [ومر تا] с учетом исчезновения интердентальных в арабских диалектах. Разрыв слова между строками, довольно типичный для переписчиков османской эпохи (как правило, неарабского происхождения), надежно засвидетельствован в стк. 11–12.

<sup>87</sup> Восстановление сомнительно.

<sup>88</sup> Следует читать *يُستشهد* (см.: de Biberstein Kazimirski A. Dictionnaire arabe-français. T. 1. Paris: chez Théophile Barrois, éditeur, 1846. P. 1280).

<sup>89</sup> Арабо-христианское личное имя, означающее «раб Христов». Вероятно, калька с греческого Христудол (Χριστόδουλος).

<sup>90</sup> Крепость Сафита, вокруг которой возник одноименный город, была основана византийцами во второй половине X в. в западной части Сирии, в проходе между средиземноморским Левантом и внутренней частью страны, т. н. Хомском коридоре. Тамплиеры перестроили ее и назвали Кастель-Блан (Chastel-Blanc; см. о ней, в частности: *Dussaud R. Topographie historique de la Syrie antique et médiévale. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1927 (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des Antiquités et des Beaux-Arts, Bibliothèque archéologique et historique, t. IV). P. 91. 96, 120*). В настоящее время от замка остался только донжон, в котором расположена действующая по сей день православная часовня (см. подр.:



6. и грехи всех сынов Крещения, аминь, по заступничеству
7. Госпожи Матери Света и *мар* Моисея и Аарона и святого
8. првеликого, великомученика *мар* Георгия [и *мар* Фео-]
9. дора<sup>91</sup> и *мар* Иоанна Крестителя и апостолов [изначальных?]
10. и всех свя[тых] мучеников [и того, к]то страдает
11. ради Господа Христа, подлинно же с нами их заступниче-
12. ства. Аминь. Соответствует году султанов рода Османа
13. сто сорок четвертому<sup>92</sup> ...
14. мир. Закончено с помощью Бога и при Его содействии ...
15. числом, а число листов Евангелия<sup>93</sup> — триста восемь
16. и тридц[ать].

**Приписка**, выполненная ниже, мельче и убористее:

اذكر يا رب عبدك الخاطى والغريق في الذنوب باسم شماس جر [جس] ...<sup>94</sup>

Помяни, Господи, раба Твоего грешного и погрязшего в проступках, диакона по имени Георг[ий] ...

Поминальная приписка, оставленная диаконом Георгием в XVII в., дает основание полагать, что первоначальное число листов в рукописи было 338. На сегодняшний день сохранилось 305 пергаменных листов (мы исключили 3 чистых бумажных листа, вклеенных при поздней реставрации); кодицилогический анализ рукописи показывает, что в ней есть несколько лагун и отсутствует конец (за исключением колофона); вполне вероятно, что с течением времени было утрачено 33 листа.

В августе 1778 г. диакон Халлүф оставил запись о том, что он читал лекционный в келье настоятеля. В каком монастыре это происходило, в приписке не упоминается. Возможно, что перед нами одна из читательских записей, которые нередко оставляли паломники, когда им разрешалось познакомиться с рукописными собраниями монастырей.

## Приписка (л. 304 об.)

*Текст*

- 1 قد قرا فيه واتمل<sup>95</sup> معانيه /
- 2 الشماس خلوف<sup>96</sup> ابن المرحوم مخايل /
- 3 لما<sup>97</sup> من قريت العيون من معاملات /
- 4 جزور<sup>98</sup> تبع حماه والشام لما كان فى /

«Замки и крепости Средневековья». URL: <http://www.allcastles.ru/castles/syria/safita> (дата обращения: 24.08.2016)).

<sup>91</sup> По-видимому, имеется в виду св. Феодор Стратилат, сугубо почитаемый Антиохийской Церковью. Так, посвященный ему храм находится в Антиохийском подворье в Москве.

<sup>92</sup> Следует предположить, что начальной датой этого ранее не отмеченного летоисчисления являлся год османского завоевания Сирии — 1516. В таком случае данная поминальная приписка датирована 1660 г. по Р. Х.

<sup>93</sup> Т. е. данного лекционного.

<sup>94</sup> Далее лист поврежден и оборван.

<sup>95</sup> Так, вместо классического глагола V породы تَأَمَّلْ

<sup>96</sup> Данное личное имя встречается в арабоязычном интернете.

<sup>97</sup> В оригинале слово зачеркнуто.

<sup>98</sup> Селение, расположенное в 45 км к юго-западу от города Хама (*Dussaud R. Topographie historique... P. 97; carte VIII: A/3*). Селение ал-‘Уйўн, т. е. «Ключи» (в смысле «водные источники»), точно локализовать не удалось.

## Перевод

1. Прочел его и поразмыслил над его смыслами
2. диакон Халлұф, сын покойного Михаила,
3. из селения ал-‘Уйўн из податного округа
4. Хазұр, относящегося к (городу) Хама и к Сирии, когда он находился в
5. келье настоятеля в то время, когда настоятелем был ‘Абд-
6. аллах ал-Джамал в августе (месяце) четвертого (дня) года 1778  
по христианскому (летоисчислению).

В кон. XVIII в. архиерейский престол Бостры даже был на какое-то время упразднен. Миграционное движение хауранских христиан увлекло с собой и богослужебные книги, хранившиеся в церквях. Греческий лекционарий был унесен из Бостры и оказался вложен в монастырь св. Георгия ал-Хумайрā’ в округе ал-Хуҫн. О появлении рукописи в этом монастыре свидетельствует следующая приписка на л. 1:

هذا الانجيل المبارك / الي دير مار جرجس / المحمي العامر / في ١٣ نيسان سنه<sup>103</sup> ١٨٤٩ /

«Это благословенное Евангелие (поступило) в хранимый процветающий монастырь святого Георгия 13 апреля 1849 года».

Эта запись дает основание полагать, что рукопись оказалась в монастыре св. Георгия ал-Хумайрā’ в 1849 г. Речь здесь, несомненно, идет об обители, расположенной приблизительно в 60 км от г. Хомса (Эмессы), в районе Талл Калах на границе Вāдй-н-Наҫāра (Долины христиан), у дороги, соединяющей Хомс и Триполи<sup>104</sup>.

Точная дата основания монастыря неизвестна, традиционно считается, что он возник в ранневизантийскую эпоху (IV–VI вв.). С организацией монастыря историки связывают имя императора Юстиниана (527–565)<sup>105</sup>.

Основные сведения о монастыре содержатся в источниках XVII – начала XX вв. В монастыре св. Георгия побывал в 1725 г. известный русский путешественник и писатель – монах Василий Григорьевич Григорович-Барский. В частности, он отмечает, что монастырь был основан в начале XVIII в. (1700 г.) при патриархе Антиохийском Анастасии: «Монастырь оный, святого великомученика Георгия [...] есть же строением нов и мал, но лепотен, его же созда святейший патриарх Афанасий в лето 1700»<sup>106</sup>.

<sup>99</sup> Слово, заимствованное из османского (в современном турецком *oda*) в общем значении «комната» (как частного, так и служебного назначения), в данном контексте переведено как «келья». В арабский вошло в двух орфографических вариантах: *أوضة* и *أودة* (см., напр.: *Баранов Х. К. Арабско-русский словарь*. М., 1977. С. 49, 50). Конечная *tā’ марбуṭа* превратилась в *tā’ мамбūda* под влиянием османской орфографии (как и в словах *قرية* и *معاملت*).

<sup>100</sup> Второй раз две точки поставлены под этим словом ошибочно.

<sup>101</sup> Это мусульманское имя, вероятно, использовалось арабами-христианами как аналог греческого Христодул.

<sup>102</sup> Чтение сомнительно, поскольку линия в *bā’* изогнута, но никакое другое здесь не подходит.

<sup>103</sup> Слово написано без точек под цифрами, обозначающими номер года.

<sup>104</sup> The Patriarchal Monastery of St. George Al-Homeyra // *Monasteries of Antiochian Orthodox Patriarchate*. Balamand, 2007. P. 66.

<sup>105</sup> *Панченко К. А. Георгия Победоносца Великомученика монастырь Эль-Хумайра // Православная Энциклопедия*. М., 2006. Т. 11. С. 115.

<sup>106</sup> *Григорович-Барский В. Г. Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к св. местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г., им самим писанное*. СПб., 1819. Ч. 1. С. 332.

Архим. Порфирий (Успенский), побывав в Сирии, написал очерк об Антиохийской Церкви. Он счел утверждение Григоровича-Барского относительно основания обители св. Георгия ошибочным и уточнил, что монастырь «обновлен был в 1700 г. Антиохийским патриархом Афанасием»<sup>107</sup>. В период с 1686 по 1712 г. Антиохийскую кафедру оспаривали два патриарха: Кирилл аз-За'им и Афанасий III ад-Даббас. Как сообщает К. А. Панченко, в 1694 г. Афанасий пошел на примирение со своим противником и отказался от притязаний на Антиохийский престол, и в 1705 г. Константинопольский синод поставил его во архиепископы Крита<sup>108</sup>. Тем не менее нельзя исключить, что в 1700 г. (или несколько лет ранее) Афанасий мог принять активное участие в обновлении монастыря св. Георгия.

Период расцвета монастыря, по мнению современных исследователей, приходится на середину и конец XIX в. В период управления обителью архимандритом Герасимом Греком, приблизительно между 1850 и 1900 гг., численность монахов и послушников возросла до 80 человек. Ежегодно монастырь жертвовал в патриархию, находящуюся в Дамаске, примерно 200–400 османских фунтов золотом<sup>109</sup>.

Как мы отметили ранее, лекционный, согласно приписке на л. 1 рукописи, обнаружен в монастыре св. Георгия ал-Хумайрā в 1849 г. По утверждению еп. Порфирия (Успенского), игуменом монастыря в 1843 г. (и, возможно, в 1849 г.) был Христодул (арабск. 'Абд ал-Масйх)<sup>110</sup>.

Следующая запись, относящаяся ко времени нахождения манускрипта в обители св. Георгия, находится на л. 04, вклеенном в рукопись. Текст приписки написан на греческом языке, предположительно, это автограф антиохийского патриарха Иерофея (1850–1885)<sup>111</sup>. Напомним, что первой расшифровку этой записи без перевода

<sup>107</sup> Порфирий (Успенский), архим. Сирийская Церковь // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1850. Часть LXVII. С. 125. Речь здесь идет, по-видимому, о патриархе Афанасии ад-Даббасе, периоды управления которого Церковью пришлось на 1686–1694 и 1720–1724 гг. О сложной ситуации в Антиохийской Церкви XVII–XVIII вв. и об отношениях патриархов Кирилла аз-За'има и Афанасия ад-Даббаса см.: Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/6346329/> (дата обращения: 25.04.17).

<sup>108</sup> Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516 – 1831. М., Индрик. 2012. С. 204–205. См. также: Панченко К. А. Монастыри в православном Антиохийском патриархате в XVI – нач. XIX вв. // Вестник Московского Университета. Сер. 13: Востоковедение. 2004. № 4. С. 105.

<sup>109</sup> The Patriarchal Monastery of St. George Al-Homeyга... P. 69–71.

<sup>110</sup> Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1. С. 287.

<sup>111</sup> Патриарх Иерофей Антиохийский (1850–1885) родился ок. 1793 г. в деревне Хора, ныне Хошкёй, иль Текирдаг в Турции. Церковное служение начал в Святогробском братстве, где, по-видимому, был пострижен в монашество, в 1823 г. рукоположен в сан иеродиакона, в 1828 г. становится иеромонахом. Как сообщает русский паломник Серапион, посетивший Иерусалим в середине XIX в., 8 марта 1831 г. в храме Воскресения Христова игумен Гефсиманской церкви Иерофей был хиротонисан во епископа. В 1833 г. Иерофей, архиепископ Фаворский, прибывает в Россию, поскольку он был назначен настоятелем Иерусалимского подворья в Москве патриархом Афанасием V (1827–1844). В 1839 г. архиеп. Иерофей переезжает в Константинополь. После смерти Иерусалимского патриарха Афанасия V в 1844 г. архиеп. Иерофей становится представителем нового патриарха Иерусалимского Кирилла II в Константинополе и управляющим именами Святогробского братства в Дунайских княжествах.

9 октября 1850 г. Иерофей был избран Антиохийским патриархом, при активном содействии российской дипломатии, которая возлагала на него большие надежды. Тем не менее ожидания не оправдались, новый патриарх злоупотреблял нецелевым расходом выделяемого ему Россией пособия на нужды Антиохийской Церкви. Во время своего управления Антиохийской Церковью патриарх Иерофей не смог завоевать симпатии православных арабов, он назначал на кафедры архиереев, не учитывая нужды и проблемы епархий, кроме того, в плачевном состоянии было и образование, сельские школы практически оставались без материальной поддержки, хороших учителей и учебных пособий. Положение дел стало существенно меняться

опубликовала Е. И. Гранстрем<sup>112</sup>. В 2013 г. мы выполнили перевод греческого текста<sup>113</sup>.

Из приписки явствует, что 22 апреля 1852 г. (в день памяти св. вмч. Георгия Победоносца) Антиохийский патриарх Иерофей отслужил Литургию в монастыре св. Георгия ал-Хумайрā, также сообщается, что во время пребывания в обители патриарх видел лекционарий, по-видимому, счел его весьма ценным и под страхом отлучения от Церкви запретил забирать рукопись из монастыря<sup>114</sup>.

Чуть позже, в 1866 г., рукопись видел иеромонах Анфим, по-видимому, исполнявший обязанности игумена в тот год и оставивший карандашную помету на л. 304 об.<sup>115</sup>.

Как отметил архим. Порфирий (Успенский), посетивший монастырь св. Георгия ал-Хумайрā в ноябре 1843 г., должность игумена мог исполнять простой монах, назначаемый из братии патриархом Антиохийским<sup>116</sup>.

Следующая запись находится на обороте вклеенного листа 04, датирована 12 января 1884 г.:

### Приписка (л. 04 об.)

#### Текст

- 1 انه في السنة الرابعة من<sup>117</sup> رياسة حقارتي على دير القديس ماري جاورجيوس الحميراء في قضاء حصن الاكراد<sup>118</sup> /
- 2 ارسل بامر غبطة السيد الجيد كيريوس كيريوس ابروثوس<sup>119</sup> البطريرك الانطاكي وسائر المشرق جناب الابن الروحي /
- 3 جبرائيل هفندي مدرك كاتبًا للدير الموما اليه وذلك عن التماس مني ولدى مطالعتنا الكتب القديمة /
- 4 الموجودة في الاوضة الصغيره داخل الكنيسة لجهة الشرق وجدنا هذا الانجيل الشريف ولما /
- 5 رائينا<sup>120</sup> ان وجود الكتب في تلك الاوضة يسبب لها الضرر من جهة الرطوبة وعدم الاتقان /
- 6 فاعتمدنا ان بعد اتقانها وانتظامها يضع لها مكتبة خصوصية من خشب وتوضع ضمن اوضة خصوصية /
- 7 ويتعين لها ناظر وحافظ من قبل الاخوه متوحدي الدير الموما اليه وشرط<sup>121</sup> عليه ان ل

только после его смерти в 1885 г., когда активно стало развиваться свою деятельность Императорское Палестинское православное общество.

О нем подробнее см.: Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1: Православный Палестинский сборник. 2007. Вып. 105. С. 209–277; Ч. 2: Православный Палестинский сборник. 2008. Вып. 106. С. 193–251.

<sup>112</sup> Гранстрем Е. Э. Каталог греческих рукописей... С. 228.

<sup>113</sup> Фионин М. В. Греческая рукопись D 227... С. 242–246.

<sup>114</sup> Там же. С. 245.

<sup>115</sup> Там же. С. 246.

<sup>116</sup> Порфирий (Успенский), архим. Сирийская Церковь // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1850. Часть LXVII. С. 125.

<sup>117</sup> Здесь и ниже точка над конечным *nuṇom* проставляется, хотя для данного позднего курсивного почерка (вариант *ruk'a*) характерно превращение этой точки в косой штрих, слитно пишущийся с основной частью знака (впрочем, не повсеместно: см. первое слово в стк. 10).

<sup>118</sup> «Крепость курдов» — одно из названий знаменитой крепости Krak des Chevaliers, именованнейшей также ал-Хусн или Кал'ат ал-Хусн (Dussaud R. Topographie historique... P. 92).

<sup>119</sup> Речь явно идет об антиохийском патриархе Иерофее, предстоятеле Антиохийской Православной Церкви в 1850–1885 гг. (см. выше прим. 53 настоящей статьи). Однако его имя должно было писаться с *hā'*: ابروثيوس. Объяснить пропуск этого знака тем, что вторая часть патриаршего имени несколько смазана, не представляется возможным. Скорее всего, дело здесь в небрежности составителя приписки.

<sup>120</sup> Или *ra'ayna*; в любом случае орфография отличается от классической.

<sup>121</sup> Написанный в начале этого слова алиф зачеркнут, а *ma'* было пропущено и вписано позже над строкой.

- 10 كون العمل بموجبه تحريرًا ٢١ كانون ثاني سنة ١٢٢٢ ٤٨٨١ للتجسد  
 كاتبه /  
 11 رئيس دير ماري جاورجيوس /  
 12 الحميراء<sup>123</sup> الارشمندريتي خريسانثوس /  
 13 صليبا اللبناني //

## Перевод

1. Итак, в четвертый год настоятельства моего ничтожества над монастырем святого мар Георгия ал-Хумайрā' в округе <sup>124</sup> Хушн ал-Акрād («Крепости курдов»)
2. был отправлен по повелению Его Блаженства Благого Господина Кира Кира Иерофея, Патриарха Антиохийского и всего Востока, досточтимый духовный сын
3. Гавриил-эфенди<sup>125</sup> Мудрик писцом в вышеуказанный монастырь, и это — по прошению с моей стороны. И в ходе просмотра нами<sup>126</sup> старинных книг,
4. находившихся в маленькой каморке внутри церкви с восточной стороны, обнаружили мы это честное Евангелие. И когда
5. узрели мы, что пребывание книг в такой каморке вызывает у них повреждения из-за влажности и небрежности,
6. то приняли мы решение о том, что после их тщательной обработки и расстановки поставят для них специальный книжный шкаф из дерева, и будет он установлен внутри специальной каморки,
7. и будет назначен для них смотритель и хранитель братией насельников вышеуказанного монастыря, и будет поставлено ему условием, чтобы выдавал он книгу из их числа
8. только с соизволения настоятеля, после того как возьмет расписку у того брата, который хочет просмотреть книгу, которую
9. получил. И ему надлежит выдать это разрешение в качестве напоминания всякому обращающемуся к нему с просьбой из братии, пребывающей в монастыре, и теми, кто следует за ней.
10. И пусть действуют в соответствии с этим. Составлено 12 января 1884 года от Боговоплощения.  
 Написал это
11. настоятель монастыря мар Георгия
12. ал-Хумайрā' архимандрит Хрисанф
13. Салибā Ливанский.

Мы можем предположить, что автором записки является настоятель монастыря (на 1884 г.) архимандрит Хрисанф, а написана она была Гавриилом-эфенди, упомянутым в первых строках, которого назначил патриарх Иерофей писцом в обитель св. Георгия. Интересно отметить, что, согласно мнению исследователей, настоятелем с 1870 по 1900 г. был не архимандрит Хрисанф, а упомянутый ранее архимандрит Герасим

<sup>122</sup> В этом слове диакритические точки не проставлены.

<sup>123</sup> Во всех словах с начала этой части приписки по данный топоним включительно диакритические точки не проставлены.

<sup>124</sup> Речь идет о низшей единице административно-территориального деления поздней Османской империи — *каза*.

<sup>125</sup> Титул *эфенди* могли носить все грамотные подданные Османской империи в соответствии со значением греческого термина, к которому восходит этот титул: *αφέντες* — «человек, который может в суде защищать себя сам».

<sup>126</sup> Очевидно, автором этой приписки — архимандритом Хрисанфом — и Гавриилом-эфенди совместно.

Грек<sup>127</sup>. Все же, как мы отметили выше, даты правления архимандрита Герасима Грека приблизительны, и можно допустить, что в 1884 г. монастырем управлял архимандрит Хрисанф.

Следующая арабская приписка не имеет даты, она расположена на вклеенном листе 04 ниже двух греческих надписей.

### Приписка (на л. 04):

في زمان البطرک يواکيم الانطاکی هذا الانجيل المقدس موقوف على كنيسة القديسين / سرجيس وبخوس  
ولاونديوس في مدينة بصرا كما هو محرر في اخره سنة<sup>128</sup> ادم ٦٨٥٢ / الموافق الى المسيح

«Во времена [правления] Антиохийского патриарха Иоакима это святое Евангелие передано в религиозную собственность (вакф) церкви святых Сергия, Вакха и Леонтия<sup>129</sup> в городе Бостра, как это указано в конце [этой книги], в 6852 году от Адама, соответствующего по Христу<sup>130</sup> [1344 г.]<sup>131</sup>».

По-видимому, эта приписка представляет собой попытку прочтения двух дарственных записей, находящихся в колофоне рукописи на л. 307 об.–308. Скорее всего, в конце XIX в. кто-то из насельников монастыря, может быть, библиотекарь, постарался разобрать поврежденные дарственные XIV–XV вв. в колофоне, и записал то, что удалось прочесть на л. 04.

Над арабской надписью на л. 04 находится отчасти дублирующая её греческая<sup>132</sup>. Обе приписки совпадают в датах (1344 г.), и в обеих встречается имя патриарха Иоакима.

Согласно мнению французского историка Церкви и богослова Мишеля Лекьена (1661–1733), основывавшегося на средневековых латинских и греческих хрониках, Иоаким был преемником патриарха Феодора IV Вальсамона (†1214), следовательно, жил почти на полтора столетия раньше, и не в Сирии, а в Константинополе, поскольку в XII — нач. XIII вв. Антиохийские патриархи находились в изгнании<sup>133</sup>.

В 1344 г., по версии М. Лекьена, которая основывается на одном из трудов историка XVII в. Льва Аллация, на антиохийском престоле был патриарх Игнатий II<sup>134</sup>.

И. Ю. Крачковский и Е. Э. Гранстрем попытались разрешить несоответствие даты пребывания на кафедре патриарха Иоакима, указанной в приписках, с датами правления, как они представлены в исторической литературе.

И. Ю. Крачковский в «кратком каталоге» отмечает, что рукопись была пожертвована церкви Сергия, Вакха и Леонтия в Бостре в 6852 от сотворения мира (1344 г.), а затем подновлена патриархом Иоакимом в 6926 (1418 г.)<sup>135</sup>. Тем самым противоречие устраняется, ведь 1418 г., согласно хронологии, приведенной в книге «Полный месяцеслов Востока» (1876), — это время правления Антиохийского патриарха Иоакима II (†1425)<sup>136</sup>. На этот источник ссылается и Е. Э. Гранстрем в своей статье<sup>137</sup>.

<sup>127</sup> The Patriarchal Monastery of St. George Al-Homeyra... P. 69–71.

<sup>128</sup> Слово написано без точек над именем Адама и под цифрами, обозначающими номер года.

<sup>129</sup> Речь идет о св. Леонтии из сирийского города Триполи, римском военачальнике греческого происхождения, пострадавшем за веру при императоре Веспасиане (день памяти — 18 июня).

<sup>130</sup> То есть по Р. X.

<sup>131</sup> На этом приписка обрывается, но в начертанной выше греческой приписке указан цифрами (в арабском традиционном написании) 1344 г. по Р. X. (١٣٤٤), соответствующий 6852 г. от сотворения мира.

<sup>132</sup> Опубликована нами ранее, см. *Фионин М. В.* Греческая рукопись D 227... С. 245–246.

<sup>133</sup> Le Quien M. Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis. Paris, 1740. Vol. 2. P. 761.

<sup>134</sup> Ibid. P. 766.

<sup>135</sup> *Крачковский И. Ю.* Арабские рукописи из собрания Григория IV патриарха Антиохийского (краткая опись)... С. 429.

<sup>136</sup> *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. СПб., 1876. Т. 2. С. 258.

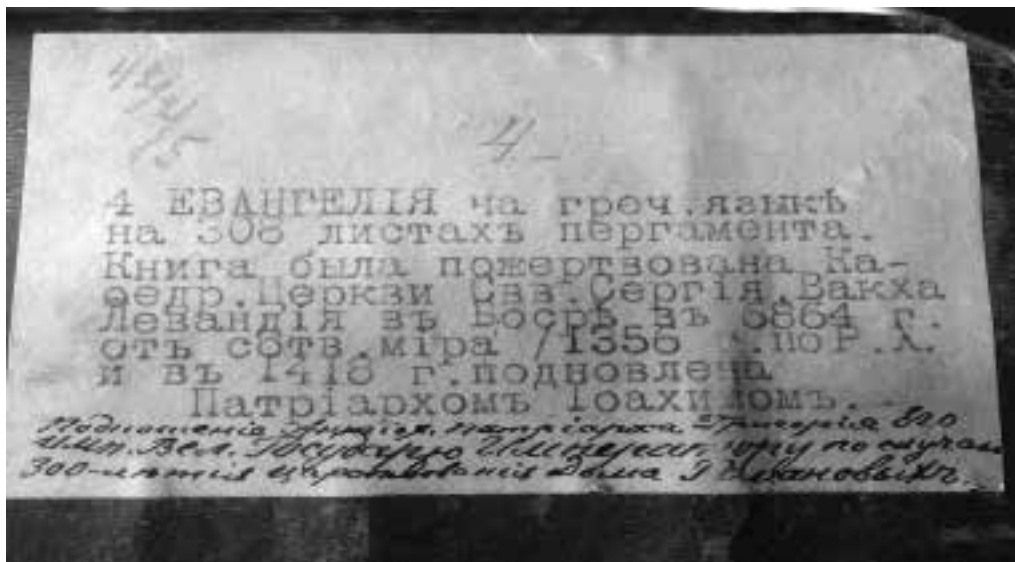
<sup>137</sup> *Гранстрем Е. Э.* Каталог греческих рукописей... С. 228.

Несмотря на стройность вышеприведенной аргументации, необходимы некоторые уточнения. Если первую дату (1344 г.) можно встретить в греческой и арабской приписках, то вторую (1418 г.) — только на листочке, приклеенном к кожаному переплету рукописи при поступлении в библиотеку Зимнего дворца в 1913 г.

Коллекция патриарха Григория IV была инвентаризирована служащими библиотеки при участии арабистов, и в ходе работы они составили «Список книг, подносимых Государю Императору Блаженнейшим Григорием, Патриархом Антиохийским»<sup>138</sup>. На л. 52 этого документа можно прочесть:

«4 Евангелия на греческом языке на 308 листах пергамента. Книга была пожертвована Кафедральной церкви Свв. Сергия, Вакха, Левандия в Босре в 6864 г. от сотворения мира /1356 г. по Р. Хр. и в 1418 г. подновлена патриархом Иоакимом/»<sup>139</sup>.

Практически дословно эта запись была воспроизведена на листе, приклеенном к кожаному переплету лекционного, а значит, обе даты (1356 и 1418 г.) были определены при инвентаризации книг в библиотеке Зимнего дворца.



Илл. 2. Лист, приклеенный сотрудниками Собственной Его Величества библиотеки к лицевой стороне кожаного переплета рукописи D 227. Фото из архива М. В. Фиолина.

Дату «подновления» рукописи сотрудники императорской библиотеки взяли из колофона на л. 308, но, к сожалению, пока остается неясным, на основании каких источников они датировали пожертвование в кафедральную церковь 1356 г.

Не вызывает сомнения, что И. Ю. Крачковский, получивший доступ к коллекции Григория IV в 1914 г., обратил внимание на листок с информацией о греческой лекционной рукописи, приклеенный сотрудниками императорской библиотеки к её кожаному переплету. В черновиках 1914 г., описывая этот манускрипт, И. Ю. Крачковский цитирует сведения из него и упоминает обе даты (1356 г. и 1418 г.)<sup>140</sup>.

Позднее, в 1919 г., И. Ю. Крачковский уточнил дату пожертвования греческой лекционной рукописи в кафедральную церковь Сергия, Вакха и Леонтия Бостры, вместо 1356 г. он остановился на 1344 г., взятом из греческой и арабской приписок. Уточнение даты можно увидеть в черновиках 1919 г. к описанию коллекции Григория IV, а затем

<sup>138</sup> Архив ГЭ. Ф. 2. Оп. XIV-А. Д. 1. Ч. I. Л. 52–57. Более подробно о списке книг коллекции патриарха см.: Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия... С. 317–330.

<sup>139</sup> Архив ГЭ. Ф. 2. Оп. XIV-А. Д. 1. Ч. I. Л. 52.

<sup>140</sup> СПбФ АРАН. Ф. 1026. Оп. 1. Ед. хр. 246. Л. 119.

и в опубликованном «кратком каталоге»<sup>141</sup>. Важно отметить, что дату реставрации рукописи в 1418 г. И. Ю. Крачковский оставил без изменений, основываясь, несомненно, на прочтении л. 308 колофона.

Если попытаться резюмировать историю бытования рукописи D 227 по припискам, то получится следующее:

Время написания рукописи — вторая половина XII в., лекционарий D 227 относится к чикаго-карахиссарской группе и скорее всего был написан в одном из константинопольских скрипториев.

В XIV в. рукопись была подарена кафедральной церкви свв. Сергия, Вакха и Леонтия в Бостре. Об этом говорит первый колофон рукописи на л. 307 об., а также арабская приписка на л. 04.

Сведения о рукописи обрываются до 1660 г., когда на л. 306 диакон Георгий оставил поминальную запись. Из неё мы узнаем, что число пергаменных листов лекционария составляло 338. В 1778 г. диакон Халлұф читал рукопись в келье настоятеля. К сожалению, мы не можем утверждать, был ли перенесен лекционарий из Бостры в другой город и в каком монастыре видели рукопись диаконы Георгий и Халлұф.

Из приписки на л. 1 мы узнаем, что в 1849 г. манускрипт оказался в монастыре св. Георгия ал-Хумайра<sup>7</sup>. В этой обители лекционарий видели и оставили свои записи патриарх Иерофей (л. 04), посетивший монастырь на престольный праздник в 1852 г., и иеромонах Анфим (л. 304 об.), по-видимому, исполнявший обязанности игумена в 1866 г.

Из приписки на л. 04 об., датированной 1884 г., за подписью архимандрита Хрисанфа мы узнаем, что лекционарий был найден насельниками монастыря св. Георгия ал-Хумайра<sup>7</sup> в маленькой каморке в церкви, после чего он был, по всей видимости, помещен в специальный книжный шкаф вместе с другими ценными рукописями, доступ к которому можно было получить только с разрешения настоятеля обители.

Спустя некоторое время, по распоряжению патриарха Григория IV и вопреки запрету патриарха Иерофея, рукопись все-таки была изъята из монастыря св. Георгия ал-Хумайра<sup>7</sup> и оказалась в патриаршей резиденции в Дамаске.

Патриарх Григорий IV, посетивший Санкт-Петербург на празднование 300-летия Дома Романовых, преподнес государю Николаю II свою коллекцию древних манускриптов, среди которых был и наш лекционарий. До 1919 г. рукописи патриарха Григория IV находились в библиотеке Зимнего дворца, откуда с разрешения Академии наук и при активном участии И. Ю. Крачковского вся коллекция пополнила собрание Азиатского музея, а ныне Института восточных рукописей РАН.

Вот какой сложный и извилистый путь проделал лекционарий D 227 начиная с XII в. до наших дней. Многое о его истории и бытовании нам стало известно благодаря исследованию арабских и греческих приписок.

## Источники и литература

### Источники

1. Архив Государственного Эрмитажа Ф. 2. Оп. XIV-А. Д. 1. Ч. I.
2. Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 2. Ед. хр. 121.
3. Отдел рукописей и документов ИВР РАН. Византийский лекционарий D 227.
4. СПб Филиал архива РАН. Ф. 1026. Оп. 1. Ед. хр. 246.

<sup>141</sup> АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 2. Ед. хр. 121. Л. 4. См. также: *Крачковский И. Ю.* Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (краткая опись) // Известия Кавказского историко-археологического института. Л., 1927. Т. II. С. 7–8. Ранее неизвестные черновики И. Ю. Крачковского 1919 г. к коллекции рукописей Григория IV находятся в собрании Архива востоковедов ИВР РАН. О них подробнее см.: *Фионин М. В.* Обзор неопубликованных материалов Архива востоковедов ИВР РАН по истории коллекции арабо-христианских рукописей Антиохийского патриарха Григория IV // Вестник КИГИ РАН. 2016. Т. 26. Вып. 4. С. 2–8.



## Литература

5. Брек М. Восток христианский. Сирия. Список антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // Труды Киевской духовной академии. 1874. Т. 2. С. 346–457.
6. Григорович-Барский В. Г. Пешехода Василия Григоровича-Барского-Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествия к св. местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г., им самим писанное. СПб., 1819. Ч. 1.
7. Долинина А. А. Как формировалась коллекция христианско-арабских рукописей Института востоковедения РАН // Она же. Арабски. СПб., 2010. С. 344–349.
8. Долинина А. А. Невольник долга. СПб., 1994.
9. Гранстрем Е. Э. Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ. Вып. 3. Рукописи XI в. // Византийский временник. 1961. Т. 19. С. 194–239.
10. Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (краткая опись) // Известия Кавказского историко-археологического института. Л., 1927. Т. II. С. 1–20.
11. Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского (краткая опись) // Он же. Избранные сочинения. М.; Л., 1960. Т. VI. С. 423–444.
12. Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях // Он же. Избранные сочинения. М.; Л., 1955. Т. I. С. 39–45.
13. Крачковский И. Ю. Труды по истории и филологии христианского Востока. М., 2015. С. 649–666.
14. Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции III–XV веков. М., 2015.
15. Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю. Иерофей, патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1: Православный Палестинский сборник. 2007. Вып. 105. С. 209–277; Ч. 2: Православный Палестинский сборник. 2008. Вып. 106. С. 193–251.
16. Панченко К. А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., Индрик. 2012.
17. Панченко К. А. Бостра // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 106–107.
18. Панченко К. А. Георгия Победоносца Великомученика монастырь Эль-Хумайра // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 115.
19. Панченко К. А. Иоаким II / Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 23. С. 164.
20. Панченко К. А. К истории Антиохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/6346329/> (дата обращения: 25.04.17).
21. Панченко К. А. Монастыри в православном Антиохийском патриархате в XVI — нач. XIX вв. // Вестник Московского Университета. Сер. 13: Востоковедение. 2004. № 4. С. 89–113.
22. Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1.
23. Порфирий (Успенский), архим. Сирийская Церковь // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1850. Ч. LXVII. С. 117–144.
24. Пятницкий Ю. А. Антиохийский патриарх Григорий IV и Россия: 1909–1914 годы // Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского. М., 2014. С. 282–338.
25. Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Изд. 1-е. Т. 2. СПб., 1876.
26. Соловьев В. Монастырь св. Георгия в Сирии // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1905. С. 547–555.
27. Фионин М. В. Греческая рукопись D 227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ) // Письменные памятники Востока. 2013. Вып. 1 (18). С. 242–246.
28. Фионин М. В. Греческий лекционарий из собрания ИВР РАН // Труды Государственного Эрмитажа. Т. LXXIV: Византия в контексте мировой культуры. СПб., 2015. С. 241–259.
29. Фионин М. В. Обзор неопубликованных материалов Архива востоковедов ИВР РАН по истории коллекции арабо-христианских рукописей антиохийского патриарха Григория IV // Вестник КИГИ РАН. 2016. Т. 26. Вып. 4. С. 2–8.

30. Фонкич Б.Л. К вопросу о кодикологическом изучении рукописей чикаго-карахиссарской группы // Исследования по греческой палеографии и кодикологии: IV–XIX вв. Рукописные памятники Древней Руси. М., 2014. С. 207–210.

31. Французов С.А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38–57.

32. Французов С.А. Сказание о благочестивой израильтянке Хасане в арабо-православной агиографической традиции // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 89–99.

33. Французов С.А. Четыре смерти святого Георгия // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 4 (49). С. 87–95.

34. Burns R. *Monuments of Syria: A Guide*. NY, 2009.

35. Dussaud R. *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1927 (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des Antiquités et des Beaux-Arts, Bibliothèque archéologique et historique. T. IV).

36. Fowden E. K. *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. London, 1999.

37. Graf G. *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* // *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*. Bd VII. 1929. S. 237.

38. Le Quien M. *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis*. Vol. 2. Paris, 1740.

39. *Monasteries of Antiochian Orthodox Patriarchate*. Balamand, 2007.

40. Pyatnitsky Y. “...will have their day!” The Collection of the Christian Arabic Manuscripts of Gregory IV of Antioch in St Petersburg // *Eastern Christian Art*. Leuven, 2013. Vol. 8. P. 121–147.

***Archpriest Maksim Fionin, Sergey Frantsuzov. Additions to the Manuscript D 227 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, which Provide Information about its Origin and Use.***

The article traces the history of the Greek lectionary D 227 (12<sup>th</sup> century AD) belonging to the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IOM RAS). The authors begin with an account of the manuscript’s circulation from the moment it was found in the Cathedral church of Bosra to its delivery to the Asiatic Museum among other manuscripts along with the collection of patriarch Gregory IV. The interpretation of two colophons (14<sup>th</sup> century AD) as well as of the inscriptions in Arabic and Greek (dating from the 16<sup>th</sup> to the late 19<sup>th</sup> century AD) made it possible to trace the history of the manuscript’s D 227 circulation. The authors repeat in the article texts of the Arabic and Greek inscriptions and give their translations. The article also contains short historical information about such Syrian churches and monasteries as Cathedral church of St. Sergius, Bacchus and Leontius in Bosra, monastery of St. George al-Ḥumairā’ near Homs etc related with the manuscript. In addition to that the authors touch upon the history of the lectionary’s D 227 analysis undertaken by Ignaty Krachkovsky in the course of his studies of Gregory IV’s collection. The result of the present work is the publication of two previously unknown colophons and Arabic inscriptions found in Byzantine lectionary D 227 from the collection of IOM RAS. The study enabled us to indicate more precisely the date of the manuscript’s inclusion into waqf (religious property) of the Church of St. Sergius, Bacchus and Leontius in Bosra and to trace the circulation of the manuscript until the beginning of the 20<sup>th</sup> century AD.

**Keywords:** Byzantine lectionary, liturgical studies, early Christian worship, the collection of the Patriarch of Antioch Gregory IV, the Asiatic museum, the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, the New Testament manuscript tradition.

*Archpriest Maksim Vladimirovich Fionin* – Candidate of Theology, Junior Research Fellow at the Department of Manuscripts and Documents of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg) (maxfionin@mail.ru).

*Sergey Alekseyevich Frantsuzov* – Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor, Chairman of the Department of Middle East and Central Asian Studies at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg) (serge.frantsouzoff@yahoo.fr).

Священник Андрей Постернак

## ЖЕНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В ХРИСТИАНСКИХ ОБЩИНАХ АНТИЧНОСТИ И РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В статье разбирается вопрос, были ли первые христианки допущены к апостольской проповеди: в какой форме она могла существовать в Церкви и как реализовывалась в церковной традиции. Среди ближайших учеников Спасителя не было женщин, но в новозаветных текстах встречаются имена тех, кто участвовал в апостольских трудах (Юния, Прискилла, Лидия, Хлоя и другие), были членами домашних церквей, оказывали ученикам Спасителя практическую помощь, которая обозначалась понятием «труды». Признавалось их право на проповедь — непосредственно среди женщин в частных домах или как катехизация в отношении отдельных женщин или мужчин. О публичности и институализации данного рода полномочий речи идти не могло: служение диаконисс и первых монахинь развивалось по другому пути.

**Ключевые слова:** Христианская Церковь, Новый Завет, служение женщин в Церкви, женская проповедь, домашние церкви, диакониссы, Юния, Прискилла.

Сведения о том, в какой мере женщины были допущены к христианской проповеди, фрагментарны, туманны, разрознены и в основном связаны с традицией восточной части церковных общин. Женская проповедь рассматривалась лишь в рамках общих работ, посвященных деятельности женщин — вдов и диаконисс<sup>1</sup>, и следует признать, что данная проблема не стала объектом многих исследований, несмотря на обилие таковых в области женского служения в ранней Церкви<sup>2</sup>. Представляется важным понять, в какой форме могла существовать женская проповедь в ранней Церкви и как она реализовывалась в церковной традиции.

Несмотря на то, что среди ближайших учеников Спасителя не было женщин, в текстах новозаветных посланий встречаются имена тех, кто участвовал в апостольских трудах. В частности, Юния, названная в паре с мужем Андроником (Рим 16:7, 15). Апостол называет их уверовавшими во Христа еще до него, а также своими сродниками, соузниками и прославившимися среди апостолов (Рим 16:7). В комментарии на этот фрагмент свт. Иоанн Златоуст восклицает: «О, каково было любомудрие этой женщины, что она удостоилась и апостольского звания!»<sup>3</sup>. Ориген, в свою очередь,

*Священник Андрей Владимирович Постернак* — кандидат исторических наук, доцент, декан Исторического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (posternakav@inbox.ru).

<sup>1</sup> Подробную библиографию данного вопроса см. в: Служение женщин в Церкви: Исследования. М., 2013. С. 489–519.

<sup>2</sup> Из специальных работ по данной теме см.: *Bauckham R. Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels.* N.Y., 2002; *Brennan I. Women in the Gospels // New Blackfriars.* 1971. № 52. P. 291–299; *Brown E. Roles of Women in the Fourth Gospel // Theological Studies.* 1975. № 36. P. 688–699; *Grassi J. The Hidden Heroines of the Gospels: Female Counterparts of Jesus.* Collegeville, 1989; *Gritz Sh. Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of Timothy 2:9–15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century.* Lanham, 1991 (diss. theol.); *Grudem W. Prophecy — Yes, but Teaching — No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority // Journal of the Evangelical Theological Society.* 1987. № 30. P. 11–23; *Mayer W. Female Participation and the Late Fourth-Century Preacher's Audience // Augustinianum.* 1999. № 39. P. 139–147.

<sup>3</sup> *Ioannus Chrysostomus. Homiliae in Epistulam ad Romanos XXI. 2 // PG. LX. 391–682.*

склонен толковать эти узы в аллегорическом смысле — как узы греха<sup>4</sup>. Возможно, Юния прославилась среди апостолов тем, что одной из первых приняла весть о Христе, но проповедовала ли она Евангелие самостоятельно, неизвестно.

Прискилла, имя которой, собственно, являлось латинским прозвищем, жила со своим мужем в Риме, откуда они были изгнаны императором Клавдием (Деян 18:1–2). Ее имя упомянуто четыре раза в 18-й главе Деяний (Деян 18:2, 18, 21, 26), а также в числе приветствуемых в Риме (Рим 16:3–4), в Эфесе (2 Тим 4:19) и как приветствующей из Эфеса (1 Кор 16:19), поскольку Первое послание к Коринфянам было написано именно в этом городе. Ни разу апостол не говорит о Прискилле отдельно от мужа, и это можно интерпретировать как косвенное указание на то, что супруги несли в Церкви некое общее служение, настолько деятельность обоих представляла собой цельное единство. Не исключено, что подобную совместную деятельность активных членов общин и их жен апостол Павел мог подразумевать в другом Послании: «Или не имеем власти иметь спутницу сестру-жену, как и прочие апостолы...» (1 Кор 9:5)<sup>5</sup>. Акила и Прискилла фактически стали центром домашней церкви — очевидно, некоего узкого собрания христиан, близких или родственников, странствовавших с ними или же находившихся в разных городах, так как домашняя церковь упоминается в связи с Акилой и Прискиллой два раза применительно к Риму (Рим 16:4) и Эфесу (1 Кор 16:19)<sup>6</sup>. Подобные церкви не были единичными в апостольскую эпоху. Апостол Петр, освобожденный ангелом из тюрьмы, «пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком, где многие собрались и молились» (Деян 12:2). Услышав проповедь апостола, Лидия «крестилась... и домашние ее» (Деян 16:15). Возможно, домашняя община имелась в Коринфе у Хлои, упомянутой апостолом Павлом: «...от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас...» (1 Кор 1:11). Чуть позднее священномученик Игнатий Богоносец (казненный при императоре Траяне) писал в Смирну: «Приветствую... жену Эпитропа со всем ее домом и детьми...»<sup>7</sup>; «Приветствую дом Тавии... которой желаю утверждаться в вере и любви...»<sup>8</sup>. Здесь уместно вспомнить историю обращения сотника Корнилия, услышавшего проповедь святого Петра. Сотник встретил апостола, «созвав родственников своих и близких друзей» (Деян 10:24). По аналогии с вышесказанным, сходным образом можно характеризовать и дом Онисифоров, упомянутый апостолом Павлом во Втором послании к Тимофею (2 Тим 4:19). Таким образом, Акила и Прискилла могли объединять вокруг себя других христиан и являть собой стержень общины. Они, услышав в эфесской синагоге проповедь Аполлоса, «приняли его и точнее объяснили ему путь Господень» (Деян 18:26). Возможно, особое упоминание благодарности им от всех Церквей из язычников (Рим 16:4) также связано с первоначальной миссионерской деятельностью этой пары. Служение Андроника и Юнии, не исключено, также являлось совместным миссионерством, поскольку прославиться среди учеников Христа можно было на том же поприще, на каком подвизались и сами апостолы. То есть от проповеди женщины не были окончательно отстранены, но она с их стороны не носила самостоятельный характер<sup>9</sup>, а осуществлялась совместно с мужьями и в духе частных наставлений отдельным лицам.

<sup>4</sup> *Origenes. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. X. 21 // Idem. Opera omnia. P., 1857. T. 4 (PG. XIV. 1278–1281).*

<sup>5</sup> Г. Ахелис полагал, что в этом отрывке речь шла о духовном браке, чему и была посвящена его монография: *Achelis H. Virgines subintroductae. Leipzig, 1902.*

<sup>6</sup> Об Акиле и Прискилле см.: *Murphy-O'Connor J. Prisca and Aquila: Traveling Tentmakers and Church Builders // Bible Review. 1992. № 8/6. P. 40–51, 62.*

<sup>7</sup> *Ignatius. Epistola ad Polycarpem. 8 // Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe. 2 éd. P., 1951 (SC 10bis). P. 202–222.*

<sup>8</sup> *Ignatius. Epistola ad Smyrneos. 13 // SC 10bis. P. 154–168.*

<sup>9</sup> А именно это утверждает У. Айзен, обосновательно рассматривая труды Юнии как апостола в отрыве от деятельности Андроника. Любопытен тот факт, что ее имя и сейчас в ряде случаев интерпретируют как мужское (*Eisen U. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische*

Род церковной деятельности упоминаемых апостолом Павлом женщин довольно сложно определить: иногда он туманно обозначается словом «труды»: «Мариам, которая много трудилась для нас» (Рим 16:6). «Приветствуйте Трифену и Трифосу, трудящихся о Господе. Приветствуйте Персиду возлюбленную, которая много трудилась о Господе» (Рим 16:12). Служительница (диаконисса) Фива «была помощницей многим и мне самому (Павлу. — А. П.)». Апостол просил римских христиан: «Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей...» (Рим 16:2)<sup>10</sup>. Фива могла быть достаточно обеспеченной и знатной женщиной, она, очевидно, доставила из Коринфа в Рим указанное Послание и в последующей церковной традиции считается первой диакониссой. О том, что женщины могли приходить в другие общины с какими-то поручениями, свидетельствует и св. Поликарп Смирнский (II в.) в Послании к Филиппийцам: «Примите и сестру его (некоего Кресцента. — А. П.) с честью, когда она придет к вам»<sup>11</sup>.

Таким образом, женщины играли немаловажную роль в жизни раннехристианских общин, но их деятельность, как и в евангельское время, скорее всего, была связана с практической помощью апостолам, которая и подразумевалась под словом «труды». Некоторые могли участвовать в распространении нового учения, но в ограниченных рамках, не занимаясь самостоятельной общественной проповедью. Впрочем, история последующих эпох знает отдельные случаи апостольской деятельности женщин. Так, просветительницей Иберии (Грузии) считалась некая пленница, стяжавшая «апостольские дарования»<sup>12</sup>. Она частным образом обратила в христианство местного правителя и его жену (IV в.)<sup>13</sup>. В особых случаях Церковь признавала некоторых женщин равноапостольными, когда шла речь об их особой роли в распространении христианства в масштабах целых государств (свв. равноап. Елена, Ольга).

По сути, единственным прямым указанием на женскую проповедь является свидетельство Климента Александрийского (II — нач. III вв.) в «Строматах»: «А Павел в одном из писем явно приветствует свою супругу, которую не брал с собой только с целью облегчить свое служение (Флп 4:3). Ведь в одном из писем он говорит: „Или не имеем власти иметь спутницей сестру жену, как и прочие апостолы?“ (1 Кор 9:5). А они [апостолы], подобающим образом пребывая в служении и непрестанно проповедуя, имели спутницами женщин не как жен, а как сестер, которые были их сослужительницами [диакониссами] в отношении женщин, не покидавших свои дома, благодаря чему и на женские половины [гинекеи] незаметно проникало учение Господа. Знаем также из Второго послания к Тимофею, какие наставления

---

und literarische Studien. Göttingen, 1996. S. 50–55). О Юнии см.: *Epp Eld. Jay. Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis, 2005; *Brooten B. J. Junia... Outstanding Among the Apostles (Romans 16: 7) // Women Priests / Ed. L., A. Swidler. N.Y., 1977. P. 141–144; Thorley J. Junia, a Woman Apostle // Novum Testamentum. 1996. № 38/1. P. 18–29; Walters J. «Phoebe» and «Junia(s)» — Rom. 16: 1–2, 7 // Essays on Women in Earliest Christianity / Ed. C. Osburn. Joplin, 1995. Vol. 1. P. 167–190.*

<sup>10</sup> О Фиве из последних статей см. подробнее: *Campbell J. C. Phoebe: Patron and Emissary // Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith. Collegeville, 2009; Garrison R. Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions // Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson / Ed. St. Wilson, M. Desjardins. Waterloo, ON, 2000. P. 63–73; Ng E. Y. L. Phoebe as Prostates // Trinity Journal. 2004. № 25. P. 3–13; Miller J. What Can We Say about Phoebe? // Priscilla Papers. 2011. Vol. 25. № 2. P. 16–21; Osiek C. Diakonos and Prostates: Women's Patronage in Early Christianity // *Hervormde Theologiese Studies*. 2005. № 61/1–2. P. 347–370; *Schüssler-Fioranza E. The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchrea // Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values. San Francisco, 1987. P. 35–50.**

<sup>11</sup> *Polycarpus. Epistola ad Philippenses. 14 // SC 10 bis. P. 202–222.*

<sup>12</sup> *Theodoritus. Historia ecclesiastica. I. 24. 1 // Theodoret. Kirchengeschichte. 2. Aufl. Berlin, 1954 (GCS. Bd. 44/19).*

<sup>13</sup> *Theodoritus. Historia ecclesiastica. I. 24; Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica. I. 20 // Socrates Scholasticus, Hermias Sozomenus. Historia ecclesiastica. P., 1859 (PG. LXVII. 30–842). О св. Нине см.: Synek E. The Life of St Nino of Georgia: A Country's Conversion to its Female Apostle // *Ostkirchliche Studien*. 1998. № 48. S. 139–148.*

славный Павел преподавал женщинам-диакониссам<sup>14</sup>. Язычник Цельс, со слов Оригена, насмехаясь над христианами, говорил, что слушающие новых проповедников «должны оставить и отца, и учителей и в сопровождении женщин и своих сотоварищей отправиться на женскую половину дома или в портняжную мастерскую. <...> И здесь получить совершенное знание»<sup>15</sup>. С этим перекликаются и слова Тертуллиана: «Если благопристойность, дружба или обязанность заставит вас (обращение к христианкам. — А. П.) посетить язычниц, то почему не явиться к ним в простой одежде»<sup>16</sup>. Вышеприведенные цитаты подтверждают распространение христианского учения тайным образом, не публично, через закрытые женские сообщества в женской же части домов. Трудно судить о том, насколько это было распространенной практикой и вообще являлось ли систематическим, а не исключительным явлением.

Миссионерские труды могли нести диакониссы, которых христианские общины отправляли в другие области с церковными поручениями, о чем косвенно свидетельствует св. Иероним, опираясь на слова свт. Епифания: «Я же никогда... не посылал их (диаконисс. — А. П.) в другие области»<sup>17</sup>. Последняя из трех поставляемых по «Канонам апостолов» вдов — «добрая диаконисса», воздержная, «приносящая необходимую весть пресвитерам...»<sup>18</sup>. О сходных фактах сообщают и «Постановления апостольские»: «А тот (диакон. — А. П.) и другая (по контексту диаконисса. — А. П.) пусть исправляют должности: извещать, посещать, услуживать, служить»<sup>19</sup>. Посещение диакониссами других домов было связано и с уходом за больными женщинами: «Она (диаконисса. — А. П.) должна посещать больных (женщин. — А. П.) и обслуживать их всем, в чем они нуждаются; она должна омывать выздоравливающих от болезни»<sup>20</sup>. Опосредованно о данной форме специфически женского служения писал Тертуллиан: «Кто (из мужей-язычников. — А. П.) позволит жене (христианке. — А. П.) для посещения братьев обходить деревни, навещая бедные хижины?»<sup>21</sup>. Здесь мы видим, что женщины могли выполнять поручения какого-то технического характера и ухаживать за больными женщинами, что, в строгом смысле слова, нельзя назвать проповедью, а уж тем более специфическим церковным служением.

Диакониссы имели право наставлять христианок, что видно из слов Псевдо-Иеронима, который писал, комментируя слова апостола по поводу Фивы в 530 г.: «Вот и сейчас среди [жителей] восточных [областей] диакониссы помогают своему полу при Крещении или в служении слова, так как мы знаем [из Писания], что женщины учили частным образом, как Прискилла, мужа которой звали Акила»<sup>22</sup>. Эти полномочия авторитетных в общинах женщин подтверждает в своем известном произведении «Пастырь» Ерм словами старицы-Церкви, обращенными к нему в видении: «Грапта же будет назидать вдов и сирот»<sup>23</sup>. «Древние установления Церкви» (398) приписывают катехизические действия вдовам и монахиням: «Вдовы или монахини, избираемые для служения при Крещении женщин, должны быть настолько подготовлены к своей должности, чтобы могли ясной и рассудительной

<sup>14</sup> *Clemens Alexandrinus. Stromata. III. 6.53:1-4 // Clemens Alexandrinus episcopus. Opera omnia. Pars 1: Stromata. P., 1858 (PG. VIII). В последнем случае имеется в виду фрагмент: 1 Тим 5:9-15.*

<sup>15</sup> *Origenes. Contra Celsum. III. 55 // Origène. Contre Celse. P., 1968. T. 2 (SC 136).*

<sup>16</sup> *Tertullianus. De cultu feminarum. XI.2 // Tertullien. La toilette des femmes. P., 1971 (SC 173).*

<sup>17</sup> *Hieronymus Stridonensis. Epistola 51 // Hieronymus. Epistulae 1-70 / Ed. I. Hilberg. Wien, 1910.*

<sup>18</sup> *Canones apostolorum ecclesiastici, can. 21 // Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts / Hrsg. von Th. Schermann. Paderborn, 1914 (греч. текст); Doctrina duodecim apostolorum / Ed. Fr. Funk. Tubingae, 1887 (лат. текст).*

<sup>19</sup> *Constitutiones Apostolorum. III. 19. 1 // Les Constitutions apostoliques. P., 1985. T. 1; 1986. T. 2; 1987. T. 3 (SC 320, 329, 336).*

<sup>20</sup> *Didascalia Apostolorum. III. 2.(16).4 // Didascalia et Constitutiones Apostolorum / Ed. F. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 1-2; 2 ed.: Turin, 1964. Латинская версия этого фрагмента уточняет: «... чтобы омывала в банях» (in balneis... ut lauet).*

<sup>21</sup> *Tertullianus. Ad uxorem. II. 4 // Tertullien. A son épouse. P., 1980 (SC 273).*

<sup>22</sup> *Pseudo-Hieronymus. Commentaria in Rom. 16 // PL. XXX. 714.*

<sup>23</sup> *Hermas. Pastor: Visiones, Mandates, Similitudines. II. 4. 3 // Hermas. Le Pasteur. P., 1986 (SC 53bis).*

речью наставлять невежественных и простых женщин, когда те готовятся принять Крещение, в том, как следует во время Крещения отвечать на вопросы и как, приняв его, [следует] жить»<sup>24</sup>. Аттон, епископ Верцелльский, в письме пресвитеру Амвросию (X в.) свидетельствует о том же, но применительно к неким пресвитеридам: «Подобно тому как [женщины], которых называли пресвитеридами, исполняли обязанность, [связанную] с проповедью, наставлением и обучением, точно так же служили и помогали при Крещении диакониссы, что ныне уже не имеет никакого смысла»<sup>25</sup>. Св. Феодорит Кирский в «Церковной истории» описывает случай, когда женщина своими наставлениями обратила ко Христу молодого человека. «Около того времени в сонм благочестивых вступил отрок, сын жреца, воспитанный в нечестии. С его матерью была знакома одна весьма благонравная жена, удостоенная степени диакониссы. Когда его мать вместе с ним, еще ребенком, захаживала к ней, она ласкала его и располагала к благочестию. Потом и не имея уже матери, мальчик по-прежнему посещал ее и с удовольствием внимал обыкновенным ее наставлениям. Твердо решившись следовать добрым советам своей наставницы, он спросил ее, каким бы путем избежать ему отцовского суеверия и принять проповедуемую ею истину»<sup>26</sup>. Таким образом, проповедь женщин в собственной среде не только имела место в христианских общинах разного времени, но и в определенном смысле легализовывалась авторитетными свидетельствами отцов Церкви и канонами.

Впрочем, памятники III–IV вв. уже веско подтверждают тезис о невозможности публичной женской проповеди. В частности, «Постановления апостольские» вслед за «Дидаскалией» от лица апостолов приводят следующие слова: «...мы не позволяем женщинам учить в церкви, но только молиться и слушать учителей. Сам Учитель наш и Господь Иисус, послав нас, двенадцать, учить народ и племена, никогда не посылал женщин на проповедь, хотя и не было в них недостатка, ибо были с нами Матерь Господа и сестры Его, также Мария Магдалина и Мария Иаковлева, и Марфа и Мария (Лк 10:38–39), сестры Лазаря, Саломия (ср.: Мк 15:40) и некоторые другие. Если бы было нужно, чтобы учили женщины, то Сам [Господь] первый повелел бы, чтобы и они вместе с нами просвещали народ. <...> Да знает вдова, что она жертвенник Божий, и пусть сидит в доме своем и ни под каким предлогом не ходит в дома верующих, чтобы что-нибудь получить: жертвенник Божий никогда не ходит, но стоит на одном месте. Ни дева, ни вдова пусть не ходят и не таскаются по чужим домам»<sup>27</sup>. Избранные главы (XXX) «Апостольских постановлений» содержат более категоричные утверждения о том, что «не следует женщине ни что-либо делать, ни крестить, ни учить»<sup>28</sup>. Седулий, автор начала V в., в Послании к Македонии, предварявшем «Пасхальную песнь»<sup>28</sup>, с восхищением писал о деве Синклитики: «Она давно впитывала Писания, [излагавшие] церковные догматы, так что, если бы ее пол не был лишен свободы, она могла бы учить, ведь в ее женском теле обитала мужская душа»<sup>29</sup>. Наконец великий западный богослов Средневековья Фома Аквинский в комментариях к «Сумме теологии» по вопросу, «является ли [принадлежность к] женскому полу препятствием для принятия священства?», вспоминает, ссылаясь на папские декреты, о «диакониссе, которая выполняет некую обязанность диакона, а именно: провозносит поучение в церкви, — тогда как пресвитеридой называют вдову, поскольку

<sup>24</sup> Statuta ecclesiae antiqua. 12 = IV Карфагенский Собор = Галльские Соборы (ок. 475) // La colección canónica Hispana / ed. G. M. Diez, F. Rodríguez. Burgos, 1982. T. 3. P. 358–374.

<sup>25</sup> Atto Vercellensis. Epistola VIII: Ad Ambrosium sacerdotem // PL. CXXXIV. 114–115.

<sup>26</sup> Theodoritus. Historia ecclesiastica. III. 14.

<sup>27</sup> Constitutiones Apostolorum. III. 6. 1–4; Didascalia Apostolorum. III. 6. 1–4. В этих фрагментах, очевидно, речь идет еще и о посещении домов вдовами с целью получения материальной помощи.

<sup>28</sup> Capitula e Constitutionibus apostolorum excerpta. XXX. 22 // Didascalia et Constitutiones Apostolorum / Ed. F. Funk. Paderbornae, 1906. Vol. 2. P. 140, 7–9, 14–15.

<sup>29</sup> Sedulius. Epistola ad Macedonium Carmini paschali praemissa // Sedulii opera omnia / Ed. J. Huemer. Vindobonae, 1885 (CSEL 10). P. 9.

„пресвитер“ — это то же, что „пожилой“»<sup>30</sup>. В последних словах происходит искусственное выделение двух форм женского служения в ранней Церкви, которых в таком виде не существовало, однако суть утверждений схоласта сводится к невозможности женщинам в его время проповедовать.

Женская проповедь в апостольские времена могла быть связана с активным участием женщин в жизни раннехристианских общин, а не с приобретением особого статуса («равноапостольных»), и с их особой близостью к активным проповедникам слова Божия в качестве супругов или близких духовно людей (Юния, Прискилла, «сестра-жена» у апостола Павла). Очевидно, признавалось их право на «женскую» проповедь — непосредственно среди женщин в частных домах или частным же образом как катехизация в отношении отдельных лиц, как женщин, так и мужчин. Но о публичности и дальнейшей институализации данного рода полномочий речи идти не могло: известное служение диаконисс и первых монахинь развивалось уже по другому пути.

## Источники и литература

1. Служение женщин в Церкви: Исследования. М., 2013.
2. *Achelis H. Virgines subintroductae.* Leipzig, 1902.
3. *Bauckham R. Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels.* N.Y., 2002.
4. *Brennan I. Women in the Gospels // New Blackfriars.* 1971. № 52. P. 291–299.
5. *Brooten B. J. Junia... Outstanding Among the Apostles (Romans 16:7) // Women Priests / Ed. L., A. Swidler. N.Y., 1977. P. 141–144.*
6. *Brown E. Roles of Women in the Fourth Gospel // Theological Studies.* 1975. № 36. P. 688–699.
7. *Campbell J. Phoebe: Patron and Emissary // Paul's Social Network: Brothers and Sisters in Faith.* Collegeville, 2009.
8. *Eisen U. Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien.* Göttingen, 1996.
9. *Epp E. Junia: The First Woman Apostle.* Minneapolis, 2005.
10. *Garrison R. Phoebe, the Servant-Benefactor and Gospel Traditions // Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson / Ed. St. Wilson, M. Desjardins. Waterloo, ON, 2000. P. 63–73.*
11. *Grassi J. The Hidden Heroes of the Gospels: Female Counterparts of Jesus.* Collegeville, 1989.
12. *Gritz Sh. Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus. A Study of Timothy 2:9–15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century.* Lanham, 1991 (diss. theol.).
13. *Grudem W. Prophecy — Yes, but Teaching — No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority // Journal of the Evangelical Theological Society.* 1987. № 30. P. 11–23.
14. *Mayer W. Female Participation and the Late Fourth-Century Preacher's Audience // Augustinianum.* 1999. № 39. P. 139–147.
15. *Miller J. What Can We Say about Phoebe? // Priscilla Papers.* 2011. Vol. 25. № 2. P. 16–21.
16. *Murphy-O'Connor J. Prisca and Aquila: Traveling Tentmakers and Church Builders // Bible Review.* 1992. № 8/6. P. 40–51, 62.
17. *Ng E. Phoebe as Prostates // Trinity Journal.* 2004. № 25. P. 3–13.
18. *Osiek C. Diakonos and Prostatis: Women's Patronage in Early Christianity // Hervormde Theologiese Studies.* 2005. № 61/1–2. P. 347–370.

<sup>30</sup> *Thomas Aquinas. Summa Theologiae. III. Supplementum. Quaestio 39. Articulus 1: Vtrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem. Quaestiuncula 1 // Idem. Supplementum tertiae partis Summae theologiae. Quaestio 39. Art. 1 // Sancti Thomae Aquinatis, doctoris angelici, opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita. Romae, 1906. T. 12. P. 72–73.*



19. Schüssler-Fiorenza E. The «Quilting» of Women's History: Phoebe of Cenchrea // Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values. San Francisco, 1987. P. 35–50.
20. Synek E. The Life of St Nino of Georgia: A Country's Conversion to its Female Apostle // Ostkirchliche Studien. 1998. № 48. S. 139–148.
21. Thorley J. Junia, a Woman Apostle // Novum Testamentum. 1996. № 38/1. P. 18–29.
22. Walters J. «Phoebe» and «Junia(s)» — Rom. 16: 1–2, 7 // Essays on Women in Earliest Christianity / Ed. C. D. Osburn. Joplin, 1995. Vol. 1. P. 167–190.

**Andrey Posternak. Women Preaching in the Christian Communities of Antiquity and the Early Middle Ages.**

The article deals with the question whether the first Christian women committed to the Apostolic gospel, in what form it could exist in the Church and how it was implemented in the Church tradition. Among the closest disciples of the Savior were not of women, but in the New Testament there are those who participated in the Apostolic work (Junia, Priscilla, Lydia, Chloe, and others), were members of the home churches provided practical assistance to the disciples of the Savior, which was designated by the term of «works». It was recognized their right to preach directly to women in private homes or as the catechism in relation to individual women or men. Could not be and speeches about publicity and the institutionalization of this kind of powers: the ministry of deaconesses and of the first nuns developed on a different path.

**Keywords:** Christian Church, New Testament, the ministry of women in the Church, women preaching, house churches, deaconesses, Junia, Priscilla.

*Priest Andrey Vladimirovich Posternak* — Dean, Associate Professor, Faculty of History at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities (posternakav@inbox.ru).

К. М. Джусоев

## ПОПЫТКИ ПРИМИРЕНИЯ РИМА И КОНСТАНТИНОПОЛЯ ПРИ МАНУИЛЕ I В РАМКАХ «ЗАПАДНОЙ» ПОЛИТИКИ ВАСИЛЕВСА

*«Религиозные дебаты, которые они поощряли [папы и императоры из династии Комнинов], послужили только тому, что подчеркивали невозможность формального примирения Церквей на приемлемых для обеих сторон основаниях... греки и франкские народы быстро расхолись»<sup>1</sup>*

В статье рассматривается диалог и попытки примирения между Римской Церковью и Византийской империей в эпоху императора Мануила I Комнина. Новый василевс из династии Комнинов был «европейским рыцарем» на византийском престоле, увлеченным культурой Европы. Он дважды вступал в брак с латинскими принцессами. Но главной целью его внешней политики было укрепление позиций Византии в Южной Италии вплоть до завоевания Рима. В этой ситуации поддержка понтифика была жизненно необходима. В свою очередь и Рим был готов к диалогу, преследуя как каноническую цель (подчинение Константинополя), так и политическую, связанную с противостоянием то с норманнами, то с германскими императорами. В результате в середине XII в. контакты между Римом и Константинополем активизируются с целью преодоления раскола. Однако результат этих усилий был прямо противоположен первоначальной цели.

**Ключевые слова:** Византийская империя, Римская Церковь, уния, император Мануил I Комнин, папа Александр III, религиозный антагонизм, Ансельм Хавельбергский, Рим, Константинополь, патриарх Михаил III Ритор.

Рассматривая данную тему, важно подчеркнуть, что в современной историографии посвященной эпохе императора Мануила I Комнина, не выделяется, а порой и оспаривается влияние василевса, желавшего объединить Константинополь и Рим, на рост антагонизма между Западом и Востоком.

Император Мануил Комнин представляет собой особый феномен в истории Византийской империи. Без преувеличения, он был одним из самых ярких императоров в более чем тысячелетней истории Византийской империи. Как замечает Пол Магдалино (Paul Magdalino), «двенадцатый век был веком Роджера II Сицилийского, Генриха Плантагенета, Фридриха Барбароссы и Саладина. Это был также век Мануила Комнина<sup>2</sup>, который правил Константинопольской империей с 1143 по 1180 год»<sup>3</sup>. Будучи

*Константин Муратович Джусоев* — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (djusoeff.costc@ya.ru).

<sup>1</sup> Хониат Никита. История со времени царствования Иоанна Комнина: в 2 т. / Подг. к изд. А. И. Цепков. Рязань: Александрия, 2003. Т. I. С. 261.

<sup>2</sup> О нем писали не только современники, но и выдающийся греческий поэт писавший на новогреческом языке Константинос Кавафис (1863–1933). См.: *Кавафис К.* Мануил Комнин // «РуСтих». Стихи классиков. URL: <https://rustih.ru/konstantinos-kavafis-manuil-komnin/> (дата обращения: 21.11.2017). Стихотворение К. Кавафиса, написанное в течение десятилетия после 1905 года, с большим искусством изображает византийского правителя двенадцатого века Мануила Комнина (См.: *McClanan A.* Cavafy the Byzantinist: The Poetics of Materiality. *Studies in the Literary Imagination* 48.2. Georgia State Un. 2015. P. 37).

<sup>3</sup> *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge: Cambridge Un. Press, 1993. P. 1.

василевсом ромеев, он не только не чуждался европейской культуры, но и стремился к активному диалогу с ней, будучи поклонником Запада. Конечно же, он как император стремился не только расширить границы своего государства, но и вернуть влияние империи если не в Европе, то по крайней мере на юге Апеннинского полуострова. Для достижения этой цели ему было необходимо заручиться поддержкой Римского епископа. В свою очередь, и Рим нуждался в поддержке василевса в борьбе за независимость как от норманнского влияния, так и от попыток подчинения со стороны императоров Германской империи. К тому же после 1054 г. связь между Римом и Константинополем в течение столетий была обусловлена прежде всего политическими интересами. Таким образом, в середине XII в. формируются существенные предпосылки для преодоления схизмы между ромеями и латинянами. Однако попытки примирения привели в результате к обратному эффекту роста антагонизма. В данной статье мы рассмотрим и попытаемся выявить причины, повлиявшие на отдаление друг от друга Римской и Константинопольской Церквей.

Рассматривая как внешнюю, так и внутреннюю политику императора Мануила I, необходимо учитывать его особое отношение к европейской культуре. Увлечение Европой и западной культурой в целом можно объяснить и тем, что матерью Мануила I была венгерская принцесса, императрица Ирина (ок. 1089–1134, венгерское имя Пирошка)<sup>4</sup>, связанная родственными узами с германскими правящими домами<sup>5</sup>. Сам Мануил I оба раза был в браке с латинскими принцессами: Бертой Зульцбахской, родственницей жены германского императора Конрада III (1138–1152), и Марией Антиохийской (1161–1182), дочерью латинского князя Антиохии Раймунда де Пуатье (1136–1149). Таким образом, именно с этим василевсом можно было связывать надежды на восстановление прежних отношений с европейским миром. Европейское влияние на василевса ощущалось не только на культурном, но и на государственном уровне. Управляя империей, Мануил окружил себя латинскими чиновниками, «заполнившими» армию, приказы и придворное ведомство<sup>6</sup>.

При этом ошибочно считать наследника Иоанна Комнина одержимым Западом и усматривать противоречие между восточной политикой отца и западной ориентацией сына. По словам современного исследователя, «во времена Мануила менее чем когда-либо можно было разделить проблемы Востока и Запада, и развитие событий при Иоанне II уже демонстрирует это со всей очевидностью. <...> Как и при Иоанне, на первом плане у Мануила стояли византийско-норманнские противоречия»<sup>7</sup>. Таким образом, ведя борьбу в южном-итальянском регионе против норманнов, Мануил продолжал восточную политику своего деда и отца. И именно реализация этой политики требовала от василевса обращения за поддержкой к Римским понтификам. Эта связь с Европой не могла не влиять и на отношение Мануила Комнина к Римской Церкви, выражавшееся в желании выстроить диалог с понтификами. Очевидно и то, что ни император Мануил, ни Римские понтифики его эпохи не были согласны с ситуацией, сложившейся в отношениях между Римом и Константинополем. К тому же интересы василевса и Римских епископов в этот период истории совпадали.

В результате, несмотря на растущий антагонизм между ромеями и латинянами, Мануил всесторонне способствовал диалогу, как политическому, так и богословскому, между Римом и Константинополем. К примеру, при Мануиле I Комнине

<sup>4</sup> См.: О. В. Л. Ирина, св. имп. Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 373.

<sup>5</sup> Ирина была дочерью венгерского короля Владислава I (1077–1095, Ласло I Святой) и Аделаиды Рейнфельденской, или Швабской (ок. 1077–1090). Ее тетья по материнской линии, Берта Савойская, была женой императора Священной Римской империи Генриха IV. Более подробно генеалогию Ирины см.: Портал «Бабр.ру. Сибирский регион». URL: <http://babr.ru/genealogy/index.php?DDE=3958> (дата обращения: 03.03.2017).

<sup>6</sup> См.: Успенский Ф. И. История Византийской империи: в 5 т. М.: АСТ, 2005. Т. 4. Отдел VI: Комнины. Отдел VII: Расчленение империи. С. 242.

<sup>7</sup> Острогорский Г. А. История Византийского государства. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 466–467.

в Константинополе дважды (в 1136 и в 1154 гг.) побывал в роли посла германского императора Лотаря III епископ Ансельм Хафельбергский (1129–1155)<sup>8</sup>. Причем оба раза во время посещения столицы ромеев он вступал в богословский диспут с архиепископами — Никомидий Никитой и Охрида Василием. Тема дискуссии была традиционной для этой эпохи противоречий между Римом и Константинополем — об исхождении Св. Духа, употреблении опресноков и папской власти<sup>9</sup>. При этом целью Ансельма было не только провести богословские дискуссии, но и заключить антинорманнский союз<sup>10</sup>.

Важно отметить и то, что эти дискуссии были весьма уважительны и кардинально отличались от полемики эпохи кардинала Гумберта и патриарха Михаила Керулария<sup>11</sup>. Как отмечено и в сохранившемся тексте диалога, «двери для дискуссии с обеих сторон были раскрыты»<sup>12</sup>. К примеру, Василий Охридский в одном из писем к папе Адриану IV обращается к понтифику довольно почтительно, выказывая ему уважение<sup>13</sup>. Но, к сожалению, подобный пример не был характерной чертой в полемике между Римом и Константинополем, «вряд ли другие споры латинских и византийских богословов XII в. проходили в столь же бесстрастной обстановке, как вышеописанные переговоры»<sup>14</sup>. Такие уважительные взгляды встречались довольно редко, поскольку «византийское духовенство было в большинстве своем враждебно к Риму»<sup>15</sup>. В качестве примера стоит привести полемику с латинянами епископа Николая Мефонского<sup>16</sup>. Однако важно отметить, что к 1160 г. епископ Николай, скорее всего, изменил свое первоначальное отношение на более мягкое. Как пишет А. В. Бармин, подробно изучивший его полемику с латинянами, «возможно, отношение Николая к западным христианам с ходом времени несколько потеплело, и с этим хорошо согласовывалась бы его близость к ведущему оживленные переговоры с папством Мануилу I, чей замысел объединительного церковного собора Мефонский предостоятель полностью одобрил около 1160 г.»<sup>17</sup>. И все же это было исключением, а не правилом.

Подобная тенденция негативного отношения к латинянам была характерной в целом для византийского общества.

Особого внимания в связи с рассматриваемой темой заслуживает статья яркого отечественного византиниста Х. М. Лопарева «Об униатстве Мануила Комнина»<sup>18</sup>. Ее темой является василевс, его желание вести диалог с римскими понтификами с целью решения внешнеполитических вопросов. «Большой и дальновидный политик, — пишет Х. М. Лопарев, — Мануил Комнин, подобно своему деду, также оценил значение папы как центрального лица, вокруг которого группировались итальянские государства и от которого во многом зависело дать тот или другой ход делу»<sup>19</sup>.

<sup>8</sup> См.: *Воскобойников О. С.* Ансельм. Православная энциклопедия. Т. 2. С. 482–483.

<sup>9</sup> См.: *Anselmi Havelbergensis ep. Dialogi*. PL. 188. Col. 1139–1248. Lib. I–III; *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, 1998. С. 86.

<sup>10</sup> *Brubaker J. D.* «The end followed in no long time»: Byzantine diplomacy and the decline in relations with the west from 962 to 1204. Master of arts in history the Un. of Arlington, 2009. P. 84.

<sup>11</sup> *Παναδακис Α., Μεϊενдорφ Ι., πρoт.* Христианский Восток и возвышение папства... С. 224.

<sup>12</sup> *Anselmi Havelbergensis, episc. Dialogi*, LIB. II. PL. 188. 1163С.

<sup>13</sup> См.: *Βασιλείου Αχριδιηνου.* «Αντιγραφή» τοῦ ἀγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, κυρίου Βασιλείου τοῦ «Αχριδιηνοῦ, πρὸς τὸν πάπαν» Ρώμης κύριον Ἀδριανον. PG. 119. 929A.

<sup>14</sup> *Παναδακис Α., Μεϊενдорφ Ι., πρoт.* Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 гг. М.: ПСТГУ, 2010. С. 233.

<sup>15</sup> *Рансимен С.* Восточная схизма... С. 88.

<sup>16</sup> См.: *Νικόλαος Μεθώνης.* Πρὸς Λατίνους περὶ τῆς ἐκλογεῦσεως τοῦ ἀγίου Πνεύματος, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ το Πνεύμα το ἀγιον ἐκλογεῦεται. Ἐκδοση 1859, Λονδίνο, ἐκδοση ὑπὸ Κωνσταντίνου Σιμωνίδου. Σ. 13–14, 25–26.

<sup>17</sup> *Бармин А. В.* Poleмика и схизма. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 408.

<sup>18</sup> См.: *Лопарев Х. М.* Об униатстве Мануила Комнина // Византийский временник. Т. XIV. СПб., 1907. С. 334–357.

<sup>19</sup> Там же. С. 335.

В русле этой политики была предпринята попытка объединения Церквей, предложенная императором Мануилом и связанная с его коронацией в Риме<sup>20</sup>. И даже в 1169 г. Мануил предложил Римскому понтифику Александру III (1159–1181) стать патриархом Рима и Константинополя<sup>21</sup>, а папа «начал пересматривать свою концепцию западной империи и подумывал о том, что, может быть, разумнее признать Мануила единственным законным императором»<sup>22</sup>. В том же 1169 г. упокоился Константинопольский патриарх Лука Хризоберг (1156–1169), что делало вакантным столичный престол. Эти утопичные идеи императора удивили даже папу. Желание объединить Церкви под властью одного Римского патриарха было излишним, по мнению понтифика. В своем ответе Мануилу Комнину Александр III убеждал, что готов поддерживать те идеи, которые касались светской власти (признание императора). Здесь было необходимым учесть лишь некоторые аспекты: признание главенства Римской Церкви с правом решения спорных вопросов именно в Риме и, конечно же, включение в Константинопольские диптихи имени понтифика<sup>23</sup>. Разумеется, предложение папы было более реалистично, чем идеи василевса. Однако и оно было обречено на неудачу. Мануил мог повлиять на Церковь для принятия условий папы, но даже включение в диптихи имени Римского епископа требовало от последнего представления своего исповедания веры, по существовавшей традиции. И конечно, текст, который содержал бы в себе *Filioque*, не был бы принят, «больше того: для Византии первенство было лишь почетным, для Рима это означало господство. Требование признать за Римом право верховного судьи не могло быть принято Константинополем ни в коем случае»<sup>24</sup>. К тому же василевс не мог долгое время удерживать вакантной кафедру Константинопольского патриарха. Мысль понтификов о том, что василевсы способны оказать существенное влияние на Восточную Церковь, оказалась исторически неоправданной, «латиняне полагали, что вместе с ним (императором. — К.Д.) была завоевана Церковь»<sup>25</sup>.

К тому же новоизбранный предстоятель Константинопольской Церкви, патриарх Михаил III Ритор (1169–1177), критически воспринял предложенный папой сценарий примирения, обрушившись с критикой на идею о первенстве Рима. Как замечает Х. М. Лопарев, опубликовавший текст диалога императора Мануила Комнина и патриарха Михаила<sup>26</sup>, «новый патриарх менее, нежели кто-либо из его предшественников, склонен был идти на какие-либо уступки Риму и прямо заявлял, что он скорее предпочтет магометан, нежели латинян»<sup>27</sup>. Эти слова Константинопольского патриарха Михаила III, человека не только весьма эрудированного, но и прежде всего образованного, получившего за глубину знаний в области канонического права титул «ипата философии»<sup>28</sup>, показывают реальную ситуацию, то, насколько Константинополь отдалился от Рима и не был готов идти на диалог.

Сам василевс шел не только на риск, будучи «готов поступиться православием, которым он не имел права располагать»<sup>29</sup>, «в угоду папе или, вернее сказать, для достижения своего честолюбивого замысла он рискнул даже поступиться самой жемчужиной своей империи — самим православием»<sup>30</sup>. Как замечает Дональд Николь

<sup>20</sup> Рансимен С. Восточная схизма... С. 89.

<sup>21</sup> См.: *Manuel Comnenus. letters cited in Watterich. Pontificum Romanorum Vitae. 1099–1198. Lipsae, MDCCCLXII. P. 410.*

<sup>22</sup> Рансимен С. Восточная схизма... С. 89.

<sup>23</sup> Там же. С. 90.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Конгар И. Девять веков спустя. Заметки о Восточной схизме. Киев, 2011. С. 106.

<sup>26</sup> Цит. по рукописям Афонской лавры св. Афанасия (I 120, XVII в., f. 45 v. — 52) с разночтениями из рукописи Афоно-Дионисиатского монастыря (№ 274, XVII в., f. 81 — 95).

<sup>27</sup> Лопарев Х. М. Об униатстве Мануила Комнина... С. 337–338.

<sup>28</sup> См.: Там же. С. 337.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 335.

(Donald M. Nicol), «император Мануил не завоевал сердца своего народа латинофильской политикой. Византийцы с отвращением наблюдали, как большинство латинян обрели благосклонность и богатство при его дворе»<sup>31</sup>. Более того, Никита Хониат выразил в своей «Истории» то недовольство, которое царило в византийском обществе ввиду «западной» политики Мануила I Комнина, и, с другой стороны, справедливо оправдал его<sup>32</sup>.

Таким образом, как результат попытки объединения вызвали лишь очередную волну антагонизма. В эпоху императора Мануила I Комнина становится очевидным антагонизм не только в кругу духовенства, но прежде всего среди широких народных масс. Причины этого трагического для Церкви явления, на наш взгляд, заключаются не только в негативном воздействии на византийское общество Крестовых походов, не только в богословских разногласиях, а также в попытках понтификов возглавить Вселенскую Церковь (и как следствие — в столкновении христианского Запада и Востока), но и в политике императора Маниула Комнина (1143–1180).

## Источники и литература

### Источники

1. *Хониат Никита*. История со времени царствования Иоанна Комнина: в 2 т. / Подг. к изд. А. И. Цепков. Рязань: Александрия, 2003. Т. 1.
2. *Νικόλαος Μεθώνης*. Προς Λατίνους περί της εκπορεύσεως του αγίου Πνεύματος, ότι εκ του Πατρός, ου μην και εκ του Υιού το Πνεύμα το άγιον εκπορεύεται. Έκδοση 1859, Λονδίνο, έκδοση υπό Κωνσταντίνου Σμωονίδου.
3. *Βασιλειου Αχριδηνου*. «Αντιγραφή» τού άγιωτάτου άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, κυρίου Βασιλείου τού «Αχριδηνού, προς τον πάπαν» Ρώμης κύριον Αδριανον // PG. 119. 929A.
4. *Anselmi Havelbergensis ep.* Dialogi. Lib. I–III // PL. 188. Col. 1139–1248.
5. *Manuel Comnenus* letters cited in Watterich. Pontificum Romanorum Vitae. 1099–1198. Lipsae, MDCCCLXII.

### Исследования

6. *Бармин А. В.* Полемика и схизма. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
7. *Васильев А. А.* История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081–1204) и Ангелов (1185–1204). Петербург: Academia, 1923.
8. *Воскобойников О. С.* Ансельм. Православная энциклопедия. Т. 2.
9. *Жаворонков П. И., Турилов А. А.* Богомилство. Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5.
10. *Καβαφис Κ.* Мануил Комнин // «РуСтих». Стихи классиков. URL: <https://rustih.ru/konstantinos-kavafis-manuil-komnin/> URL (дата обращения: 21.11.2017).
11. *Конгар И.* Девять веков спустя. Заметки о Восточной схизме. Киев, 2011.
12. *Лопарев Х. М.* Об униатстве Мануила Комнина // Византийский временник. Т. XIV. СПб., 1907.
13. *Παπαδακис Α., Μейендорφ Ι., прот.* Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. А. В. Левитского, У. С. Рахмановой, А. А. Чеха. М.: ПСТГУ, 2010.
14. Портал «Бабр. ру. Сибирский регион». URL: <http://babr.ru/genealogy/index.php?DDE=3958> (дата обращения: 03.03.2017).

<sup>31</sup> Nicol Donald M. Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relation. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 106.

<sup>32</sup> *Хониат Никита*. История...Т. I. С. 261.

15. О. В. Л. Ирина, св. имп. Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26.
16. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианский; ред. П. В. Кузенков. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
17. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, 1998.
18. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: в 5 т. М.: АСТ, 2005. Т. 4. Отдел VI: Комнины. Отдел VII: Расчленение империи.
19. *Paraskevopoulou V.* Some Aspects of the Phenomenon of Heresy in the Byzantine Empire and in the West, During the 11th and 12th Centuries. Doctor dissertation of Philosophy. NY, Un., 1976.
20. *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos (1143–1180). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
21. *McClanan A.* Cavafy the Byzantinist: The Poetics of Materiality. Studies in the Literary Imagination 48.2. Georgia State Un. 2015. P. 37.
22. *Nicol Donald M.* (Donald MacGillivray). Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relation. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

***Konstantin Dzhusoyev. Attempts at Reconcilliation between Rome and Constantinople under Manuel I in the Context of the Byzantine Emperor's Western Policy.***

The author of this article considers the dialog and reconciliation attempts between the Roman Church and the Byzantine Empire under Emperor Manuel I Comnenus. The new *basileus* from the Comneni dynasty was a “European knight” on the Byzantine throne, fascinated with European culture and twice married to Latin princesses. Most importantly, the goal of his foreign policy was the strengthening of Byzantine positions in South Italy all the way up to the conquest of Rome. In this he needed the support of the Pope. Rome, on the other hand, was also interested in dialog, both for canonical reasons (attempting to place Constantinople under its jurisdiction), and due to the political animosity with the Normans and the German emperors. As a result, by the middle of the 12<sup>th</sup> century contacts between Rome and Constantinople were activated with a goal toward healing the schism between the churches. At the end, however, these efforts achieved the polar opposite of the initial goals.

**Keywords:** Byzantine Empire, Roman Catholic Church, Church Union, Emperor Manuel I Comnenus, Pope Alexander III, religious antagonism, Anselm of Havelberg, Rome, Constantinople, Patriarch Michael III.

*Konstantin Muratovich Dzhusoyev* — Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy (djusoeff.costc@ya.ru).

Священник Игорь Иванов

## ДОСТОЯНИЕ АНТИЧНОЙ ОБРАЗОВАННОСТИ

### Рецензия на энциклопедический словарь: **Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. I–VII, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989–2018.**

Статья представляет собой рецензию на словарь античных философов, изданный французским профессором Р. Гуле. Характеризуется специфика словаря, анализируются принципы построения словарных статей, а также отмечается значимость издания для изучения взаимодействия античной и христианской мысли. Кратко рассматривается вопрос о «христианизированном Эпиктете», что является иллюстрацией влияния этики стоицизма на некоторые моменты византийской аскезы.

**Ключевые слова:** античная философия, византийская философия, христианство, богословие, образованность, Ришар Гуле, стоицизм, Эпиктет.

В 2018 году увидел свет последний — седьмой — том академического научного издания, которому французский ученый Ришар Гуле посвятил более 30 лет своей жизни. Это — энциклопедический «Словарь античных философов», созданный международным коллективом специалистов<sup>1</sup> под эгидой профессора Гуле, ученика выдающегося исследователя эллинистической философии — профессора Коллеж же Франс — Пьера Адо (1922–2010).

Приведем здесь список всех томов «Словаря античных философов» под редакцией Р. Гуле:

1. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, avec une Préface de Pierre Hadot, t. I: Abam(mon) à Axiothéa, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989, 841 p.
2. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. II: de Babélyca d'Argos à Dyscolius, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1994, 1021 p.
3. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. III: d'Eccélos de Lucanie à Juvénal, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2000, 1071 p.
4. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. IV: de Labeo à Ovidius, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2005, 919 p.
5. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. V: de Paccius à Rutilius Rufus, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2012, 1070 p.
6. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. VI: de Sabinillus à Tyrsénos, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2016, 1327 p.
7. *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. VII: d'Ulpien à Zoticus avec des compléments pour les tomes antérieurs, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2018, 1471 p.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

<sup>1</sup> В проекте участвовали ученые из около 80 университетов разных стран мира.



Просматривая оглавление томов, можно заметить, что впечатляющим выглядит само количество словарных статей. Составители этой семитомной энциклопедии отмечают, что в нее вошли все известные греческие и латинские философы, когда-либо упоминавшиеся в текстах или надписях. Фактически, этот перечень, насчитывающий приблизительно 4000 имен, на сегодняшний день является самым полным списком античных мыслителей. Для сравнения можно вспомнить, что выдающийся итальянский философ-эрудит Джованни Реале в своей объемной истории античной философии приводит 700 персоналий. А если учесть, что в истории образованности сохранились упоминания о множестве как анонимных философов, так и об анонимных учениках философов, то этот список может серьезно пополниться [Folon, 1991, 323–324]. Суммарно все тома словаря насчитывают 7720 страниц.

Следует подчеркнуть, что для исследователей христианского богословия словарь также значим, поскольку в нем уделяется внимание христианским философам, жившим и трудившимся в начале первого тысячелетия по Рождестве Христовом. Приведем отрывок из Введения, написанного самим Р. Гуле, где говорится о христианской составляющей словаря: «Это и апологеты II века, защищавшие свою веру от нападок философов. Это и богословы, применявшие философские понятия для ее объяснения на интеллектуальном языке своего времени (от Оригена до Августина). Это и те, кто цитировал философские тексты в апологетических целях (Климент или Евсевий). И, наконец, те, кто вписывался своими сочинениями в определенную философскую традицию» [Goulet, 1989, 20–21]. В самом деле, в словаре представлены, например, статьи о Татиане, Тертуллиане, Феофиле Антиохийском, блж. Феодорите Кирском, Иоанне Филопоне, свт. Исидоре Севильском, Михаиле Пселле, имп. Константине Багрянородном и др. Особое внимание уделено свт. Дионисию Ареопагиту, прп. Иоанну Дамаскину, свт. Фотию Константинопольскому.

Что касается объема статей, то в зависимости от имеющихся сведений, они могут занимать от одной строчки до нескольких десятков страниц. При этом корифеям античной мысли достались значительные описания: Платону – 233 страницы, Плотину – 186, а Аристотелю Стагириту – 177. Фактически, это равноценно по размеру небольшим монографиям.

Судя по содержанию статей, можно сказать, что ради того, чтобы собрать максимальные сведения об античных мыслителях, ученые проанализировали не только античные литературные памятники, но и иконографические, папирологические и эпиграфические свидетельства, причем даже на таких языках как армянский, грузинский, древнееврейский, сирийский и арабский. То есть воедино оказались собраны сведения, которые, в ином случае, пришлось бы разыскивать по различным научным центрам и библиотекам. Таким образом, словарь удачно совмещает в себе просопографический и библиографический справочники, а также именной глоссарий.

Таким образом, в словарную статью, в случае полноты информации, входят следующие данные: сведения об имени, происхождении, образовании, карьере, месте и времени профессиональной занятости, о должностях и почестях, а также список античных источников (сохранившихся или утраченных), откуда почерпнута эта информация о персоналии.

Так, например, о некоем Керамбосе Левкадском сказано всего лишь следующее: пифагореец, имя которого упоминается в «Каталоге» Ямвлиха [Goulet, 1994, 269].

А материал, посвященный стоическому философу Эпиктету, занимает 45 страниц. При чтении этой статьи, обращает на себя внимание то, что помимо биографических и библиографических сведений, а также подробного изложения мировоззрения Эпиктета, в ней есть отдельный раздел «Эпиктет и христианство», в котором рассматриваются такие сюжеты как: а) упоминание Эпиктетом христиан под именем *галилеяне* («Беседы»); б) отношение Эпиктета к христианам; в) разбор предположения о знакомстве Эпиктета с Новым Заветом [Goulet, 2000, 139–140].

Далее, в разделе о влиянии Эпиктета на разные традиции говорится о рецепции его нравственного учения в монашеских кругах Византии, при этом даже возникает

некая традиция под названием «христианизированный Эпиктет». К ней относят ряд текстов, таких как: а) «Трактат Псевдо-Антония», состоящий из 170 коротких глав — приписывался святому Антонию-отшельнику; б) «Руководство Псевдо-Нила» — слегка христианизированная версия «Руководства» Эпиктета, которая связывалась с именем Нила Анкирского, аскета IV века. Исследователи, сравнившие обе версии, отмечают следующие христианские корректуры в редакции Псевдо-Нила: «Зевс» переименован в «Бог Господь», а «Сократ» — в «апостола Павла»; в) анонимный «Христианский парафраз Руководства» Эпиктета — с уточнениями, сокращениями и адаптированным текстом; г) анонимный «Комментарий к Христианскому парафразу Руководства» — около 15 рукописей (самая ранняя относится к X в.) парафраза предваряются таковым комментарием, составленным неким клириком или монахом; д) версия «Руководства» согласно манускрипту Vaticanus Graecus 2231 (XIV в.), fol. 62r–74r — независимая от предыдущих текстов, написанная с большим аскетическим уклоном [Ibid, 143–145].

Кроме того, в статье отмечается тот факт, что сочинения Эпиктета были актуальны в контексте средневековой христианской традиции вплоть до конца эпохи. Так из 54 известных науке рукописей «Руководства» Эпиктета одна датируется XII в., две — XIII в. и шесть — XIV в. «Беседы» Эпиктета были менее популярны: 20 поздних рукописей восходят к копии рубежа XI и XII в<sup>2</sup>. Известно, что в Византии им интересовались такие эрудиты как св. Фотий, патриарх Константинопольский (IX в.) Арефа Патрский, митрополит Кесарийский (X в.), написавший ряд схолий на «Беседы» [Ibid, 145]. Также есть упоминание об Эпиктете в византийском энциклопедическом лексиконе «Свида» (X в.), которому, кстати, в словаре Р. Гуле уделена отдельная словарная статья.

На всем пространстве статьи об Эпиктете можно найти соответствующие излагаемым вопросам ссылки на научную литературу, что весьма увеличивает значимость материала для дальнейших исследований.

Также следует сказать, что несмотря на то, что в словаре нет специальных терминологических статей (как, например, в отечественном энциклопедическом словаре «Античная философия»), множество терминов разбирается в контексте их употребления в дискурсе конкретного мыслителя. Так в той же статье про Эпиктета дается широкая экспликация его понимания такого ключевого для стоицизма (и христианства) понятия как *prohairesis*.

В заключение отметим, что «Dictionnaire des philosophes antiques» — это уникальное франкоязычное справочное издание, которое может служить достойным подспорьем в исследованиях по многим направлениям гуманитарной науки и, в частности, по истории традиций христианской образованности, особенно, в сфере рецепции византийской (и шире: европейской) мыслью античного наследия на всем протяжении средневековья с последующей его передачей «христианским гуманистам» эпохи Возрождения уже в контексте формирования новоевропейской парадигмы. В таком случае, словарь профессора Ришара Гуле вполне может быть назван достойным памятником античным философам, чьи имена (а порой концепции и труды) были сохранены благодаря усилиям деятелей византийского и европейского просвещения.

---

<sup>2</sup> Отметим, что аналогично, хотя и весьма кратко, о «христианизированном Эпиктете» пишет М. М. Шахнович в своей четырехстраничной словарной статье: «Вероятно, в 6–7 вв. появилось переложение «Руководства» для нужд монастырской жизни, приписываемое Нилу Анкирскому; позже (возм., в 8–9 вв.) появился анонимный парафраз. [...] На протяжении Средних веков «Руководство» (54 рукописи 12–14 вв.) было неизмеримо популярнее «Бесед» (1 рукопись 11–12 вв.)». [Античная философия, 2008, 814]. К сожалению, в списке литературы к этой статье нет библиографического описания словаря Р. Гуле, — при том, что оно дано в основном списке сокращений словаря, да и он сам упоминается в предисловии к российскому энциклопедическому изданию.

## Источники и литература

1. Античная философия (2008) — Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 896 с.
2. Follon (1991) — *Follon J.* Dictionnaire des philosophes antiques. Publié sous le direction de Richard Goulet, avec une préface de Pierre Hadot. I: Abam(m)on à Axiothéa // *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 89, № 82, 1991. P. 323–328.
3. Goulet (1989) — Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, avec une Préface de Pierre Hadot, t. I: Abam(mon) à Axiothéa, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989.
4. Goulet (1994) — Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. II: de Babélyca d'Argos à Dyscolius, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1994.
5. Goulet (2000) — Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. III: d'Eccélos de Lucanie à Juvénal, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2000.

### **Priest Igor Ivanov. The Patrimony of Ancient Scholarship. Review of the Encyclopedic Dictionary: Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, t. I-VII, Paris, C.N.R.S. — Éditions, 1989–2018.**

The article is a review of the dictionary of ancient philosophers, published by the French professor R. Goulet. The author characterizes the specifics of the vocabulary, analyzes the principles of the construction of dictionary articles, and remarks a kind of the edition's significance for studying the interaction of ancient and Christian thought. The issue of "Christianized Epictetus" is briefly considered, which is an illustration of the influence of the ethics of Stoicism on some moments of Byzantine asceticism.

**Keywords:** ancient philosophy, Byzantine philosophy, Christianity, theology, scholarship, Richard Goulet, Stoicism, Epictetus.

*Priest Igor Anatolievich Ivanov* — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of Foreign Languages and Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

## References

- Antichnaya filosofiya (2008) — Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'. [*Ancient Philosophy: An Encyclopedic Dictionary*]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008. — 896 p. (In Russian).
- Follon (1991) — Follon J. Dictionnaire des philosophes antiques. Publié sous le direction de Richard Goulet, avec une préface de Pierre Hadot. I: Abam(m)on à Axiothéa. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 89, n°82, 1991. Pp. 323–328.
- Goulet (1989) — *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, avec une Préface de Pierre Hadot, t. I: Abam(mon) à Axiothéa, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1989, 841 p.
- Goulet (1994) — *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. II: de Babélyca d'Argos à Dyscolius, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 1994, 1021 p.
- Goulet (2000) — *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. III: d'Eccélos de Lucanie à Juvénal, Paris, C. N.R. S. — Éditions, 2000, 1071 p.

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ РИМСКОЙ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА: НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ЗАРУБЕЖНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Рецензия на монографию:

*Mary Beard, John North, Simon Price. Religions of Rome.  
Cambridge: Cambridge University Press, 1998.  
Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p.*

Статья представляет собой рецензию на двухтомную монографию Мэри Бирд, Джона Норта и Саймона Прайса «Религии Рима», в которой дается детальный анализ исторической эволюции римской языческой религии от периода архаики до эпохи торжества христианства. Рассматриваются новые тенденции в современном зарубежном религиоведении, связанные с осмыслением реалий политической и культурной жизни Древнего Рима. Особое внимание уделяется кардинальным переменам в Риме вследствие реформ императора Константина, прежде всего — смене статуса языческой религии, которая из государственной религии Рима превращается в личное дело граждан. Затрагивается вопрос о границах между христианством и язычеством в римском народном сознании и судьбах римского культурного наследия в реалиях новой христианской государственности. В статье отмечается, что вопросы, поставленные авторами монографии «Религии Рима», актуализируют некоторые положения концепции античной религии выдающегося российского историка и культуролога Ф. Ф. Зелинского, подчеркивавшего в развитии римской языческой религии те моменты, которые сближали ее с христианством, подготавливая римское сознание к принятию Христа.

**Ключевые слова:** религиоведение, развитие римской религии, Древний Рим, Саймон Прайс, Джон Норт, Мэри Бирд, древнеримская религия, история религии, христианство и язычество, Ф. Ф. Зелинский, римский культ гения, культ императора.

За последние сорок лет в мировой науке произошли значительные изменения в подходах и понимании роли религии в Древнем Риме [см., например: Джарман, Гаврилов, 2009; Джарман, 2010; Джарман, Гаврилов, 2011; Джарман, 2012; Джарман, 2014; Джарман, Гаврилов, 2017a], результатом чего стало признание ее центрального места как в повседневной, так и в политической и культурной жизни Вечного города и его империи. Двухтомник «Религии Рима» [Beard etc., 1998] британских историков и специалистов по античной религии Mary Beard (Мэри Бирд) (М. Бирд уже известна отечественному читателю переводом ее капитальной книги по истории Древнего Рима [Бирд, 2017]), John North (Джона Норта) и Simon Price (Саймона Прайса [см.: Джарман, Гаврилов, 2017b]) является фундаментальным трудом, посвященным римской религии (или, точнее, религиям) во всем ее историческом и культурном

---

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

разнообразии от времен архаики до эпохи империи. Весьма ценным представляется то, что к «теоретическому» (и снабженному многочисленными ссылками на первоисточники) первому тому, имеющему подзаголовок «История», добавлен второй, являющийся хрестоматией текстов, релевантных для поднимаемых в монографии вопросов и богато иллюстрирующих обсуждаемые в ней феномены. Обе книги содержат перекрестные ссылки. Первый том имеет обширную библиографию, большое количество иллюстраций с подробными комментариями, а также указатель встречающихся имен и терминов. Особенно интересны тщательно составленные карты, где показаны культовые места Рима и Италии рассматриваемых периодов, среди которых отмечены и иноземные культы (Асклепия-Эскулапа, Иисиды, Митры и др.), в том числе иудейские и христианские.

Римская религия в своих народных проявлениях показала себя долгоживущей — через две сотни лет после императора Константина, когда в Вечном городе уже были воздвигнуты огромные христианские храмы, римские папы продолжали активно бороться с общенародным обычаем праздновать Луперкалии (лат. *Lupercalia* от *lupus* — «волк»). Этот языческий праздник плодородия отмечался ежегодно с 13 по 15 февраля. Официально он был запрещен в 496 году папой Геласием I. Но жители Рима еще долго верили (как и их предки столетия назад), что празднество Луперкалий дает им процветание и долгоденствие. Изучение римской религии для исследователя является сложной задачей, особенно это касается ее раннего периода, так как до III века до Р. Х. литературные источники о ней отсутствуют, кроме упоминаний богов и городских ритуалов, хотя Рим и его религия уже существовали много столетий.

Римская религия, как пишут авторы, считая свой труд своеобразной «реконструкцией», не развивалась линейно — от примитивной простоты до сложнейших религиозно-философских построений позднего периода империи. Традиционное римское язычество было крайне сложным и многогранным как в своей системе жречества, так и в божественном пантеоне, а также в отношении к религиозным традициям соседей римлян.

Авторы сознают сложность предмета и намеренно отказываются от того, чтобы давать формулировку понятия «религия». По их мнению, такая формулировка во многом является результатом кросс-культурального прочтения, наших предубеждений, наших собственных впечатлений от доступных нам памятников римской религии, и несет на себе неизбежную печать презентизма.

Исследователи поднимают ряд интереснейших вопросов: насколько изменяема была консервативная римская религия и что могло вызывать ее изменения (переход от древней монархии к республике, а затем к принципату и доминату, гражданские войны, рост Вечного города, римский империализм с попаданием новых территорий и культур под власть римлян)? Также в монографии рассматривается встречный вопрос: как изменялись религии покоренных стран, соприкоснувшихся с римской религией и попавших под ее воздействие? Одна из основных тем этого фундаментального труда — соотношение религии и империи, как языческой, так и христианской, их взаимодействие и взаимовлияние.

Монография состоит из восьми глав: «Ранний Рим», «Триумф империи и религиозные перемены», «Религия в Поздней Республике», «Место религии в Риме времен Ранней Империи», «Границы римской религии», «Религия императорского Рима», «Римская религия и Римская империя», «Римская религия и христианские императоры».

Отдельная глава посвящена кардинальным переменам, произошедшим в Риме в IV веке и связанным с императором Константинем и его религиозными реформами в пользу христианской Церкви. Самое значимое такое преобразование, подробно рассматриваемое в книге, — это не победа христианства над язычеством как таковым, не поражение язычества, а смена его статуса. Личные верования были частным делом римских граждан, тогда как древняя языческая государственная религия Рима и ее ритуалы являлись общепринятыми. С приходом и утверждением христианства как государственной религии ситуация изменилась коренным образом.

Авторы рассматривают реформу императора Константина и его преемников, считавших нехристианские культы и ереси неприемлемыми, рост христианских общин в пост-Константиновскую эпоху (несомненно, связанный с мощной поддержкой государства), начало и развитие собственной церковной иконографии и строительства крупных христианских храмов. Прослеживается и характер сосуществовавших культов и обрядов языческой традиционной религии, которую в Риме разделяли многие патриции, противопоставляя или не противопоставляя свои убеждения христианству (до 380 г. по Р. Х. и указов императора Феодосия Великого (379–395)). Эта религиозная группа не смогла пережить падение Рима под натиском готов в 410 году, и, собственно, здесь и заканчивается обзор истории римской религии как таковой: со смертью императора Гонория (393–423) новый император, чья резиденция уже находится в восточной части империи, в Новом Риме, назначает императора старого Рима, что словно символизирует соотношение сил и приоритетов новой эпохи христианской империи.

Монография завершается выводом о том, что «...граница между римским язычеством и христианством была в высшей степени размытой и не являлась прямой дихотомией...» Определение этой границы, по мнению авторов, поднимает ряд вопросов, связанных с самосознанием исторической культуры Рима: могло ли ее наследие, его священные места и ритуалы, перейти в христианский контекст? Могли ли Ромул, Нума и другие герои Рима с их законами и институциями быть просто исключены из культурного наследия тех, кто называл себя римлянами, независимо от принадлежности к христианству? Отчасти на этот вопрос отвечает тот факт, что 21 апреля (шумный и веселый праздник Парилии (*Palilia*) в честь древнеримской богини скотоводства *Pales*) до сих пор отмечен в официальном календаре современного Рима как День Рождения Рима (*Dies Natalis urbis Romae*).

В связи с этим заключаем современных британских исследователей еще большую актуальность приобретает тезис нашего выдающегося соотечественника, филолога, историка и культуролога польского происхождения Ф. Ф. Зелинского (1859–1944) о том, что «античная религия — это и есть настоящий Ветхий Завет нашего христианства» [Зелинский, 2003: *Религия эллинизма*, 154]. Этот крупнейший российский эллинист, «в аттическом плаще Зевес» (по выражению Вяч. Иванова), еще в 1904 году написал очерк «Рим и его религия», где не только развеял многие стереотипы, согласно которым эта религия имела лишь политическое и правовое значение, но и новаторски приоткрыл ряд направлений изучения римской религии для будущих исследователей. Безусловно признавая, что «римская религия и нравственность носят юридический характер», а «Риму выпало на долю сильнее, чем какому бы то ни было народу в мире, развитой правовой элемент человеческой души» [Зелинский, 1996: *Рим и его религия*, 13], Зелинский также выделяет в религиозных воззрениях римлян представление о покровительстве высшего из богов как один из элементов, определивших движение римской религии навстречу христианству; почитание высшего бога как богочеловека; чувство нравственной зависимости от божества, нравственного отношения к нему; влияние философии стоицизма («стоицизм довершал то, что в римской религии было подготовлено ее стремлением к интеграции») и др. В целом предмет его изучения — это эволюция римской религии, которую он видит в последовательном ряде наслоений, когда римляне в чужом узнавали близкое, родственное. Так, уже во втором веке до Р. Х. неизгладимой особенностью римского религиозного мышления стал антропоморфизм, причем, как отмечает Зелинский, «Рим даже превзошел свою всегдашнюю учительницу и вдохновительницу Грецию», так что «иконоборческое движение, грозившее уничтожить религиозное искусство на Востоке, было невозможно на Западе» [Там же, 60].

Но особенно интересны и актуальны в контексте рассматриваемой нами темы размышления российского ученого относительно развития в Древнем Риме представлений о личном гении (индивидуальном божестве, пребывавшем в каждом человеке). В понимании Зелинского, римская религия признавала гения выразителем волевого начала в индивидууме («Гений — это то, что в нас хочет; кто живет, как ему хочется,

тот „угождает своему гению (*indulget genio*)“»), живущей в каждом из людей частичей божества. В Древнем Риме были распространены почитание гения хозяина дома рабами и домочадцами, почитание гения рода, гения коллегии, гения римского народа и, наконец, гения императора как предмета поклонения для всех подданных. Важно понимать, что такое почитание не было обоготворением человека на восточный манер. Широкое распространение культа гения императора приучило все население империи представлять своего высшего бога богочеловеком [см.: Там же, 23, 67, 69].

В своем труде Ф. Ф. Зелинский намеренно подчеркивал в развитии римской языческой религии те моменты, которые сближали ее с христианством, не допуская при этом зависимости христианства от язычества, и сформулировал главный вопрос исследования следующим образом: «Какие элементы в языческой религии Древнего Рима шли навстречу христианству, подготавливая умы римлян к его восприятию?» [Там же, 75]. Многие тезисы выдающегося ученого, несомненно, предвосхитили выводы современных исследователей.

В завершение нашей рецензии на монографию «Религии Рима» отметим, что оба тома (обзор римской религии и хрестоматию по римской религии) можно использовать как вместе, так и по отдельности и порекомендовать историкам, религиоведам, философам, культурологам и другим специалистам, чья область научных интересов так или иначе связана с античной и раннехристианской культурой и религией.

## Источники и литература

Beard etc. (1998) — *Mary Beard, John North, Simon Price. Religions of Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p.*

Бирд (2017) — *Бирд М. История Древнего Рима / Пер. с англ. Д. Поповой. М., 2017. 696 с.*

Джарман, Гаврилов (2009) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. СПб., 2009. № 4. С. 76–84.*

Джарман, Гаврилов (2011) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Общество. Среда. Развитие. СПб., 2011. № 2. С. 109–112.*

Джарман, Гаврилов (2017а) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б. К характеристике древнеримского культа императора. Рецензию на монографию I. Gradel. Emperor Worship and Roman Religion (Oxford Classical Monographs). Oxford: University Press, 2004. 428 p. // Христианское чтение. СПб., 2017. № 5. С. 256–259.*

Джарман, Гаврилов (2017б) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Религиозный мир Древней Греции. Рецензия на монографию Simon Price. Religions of the Ancient Greeks. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p. // Христианское чтение. СПб., 2017. № 6. С. 251–254.*

Джарман (2012) — *Джарман О. А. Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. СПб., 2012. № 2. С. 56–118.*

Джарман (2014) — *Джарман О. А. Чудо в культуре античности в период зарождения христианства: народные верования и личная религия // Христианское чтение. СПб., 2014. № 5. С. 135–168.*

Джарман (2010) — *Джарман О. А. Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // Христианское чтение. СПб., 2010. № 3. С. 113–143.*

Зелинский (1996) — *Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. М., 1996. 416 с.*

Зелинский (2003) — *Зелинский Ф. Ф. Эллинская религия. Минск, 2003. 330 с.*

**Olga Dzharman, Igor Gavrilov. Historical Transformation of Roman Religion in the Context of the Rise of Christianity: New Tendencies in Foreign Scholarship of Religion. A review of: Mary Beard, John North, Simon Price. Religions of Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p.**

The article is a review of a two-volume monograph by Mary Beard, John North and Simon Price, “The Religions of Rome”, which provides a detailed analysis of the historical evolution of Roman pagan religion from the period of archaism to the era of the triumph of Christianity. New trends in contemporary foreign religious studies are considered, connected with the comprehension of the realities of the political and cultural life of ancient Rome. Particular attention is paid to the cardinal changes in Rome as a result of the reforms of Emperor Constantine, first of all – the change in the status of pagan religion, which from the state religion of Rome turns into a private matter of citizens. The issue of the boundaries between Christianity and paganism in the Roman people’s consciousness and the fate of the Roman cultural heritage in the realities of the new Christian statehood is touched upon. The article notes that the questions posed by the authors “The Religions of Rome” actualize some of the formulations of the concept of the ancient religion by the outstanding Russian historian and culturologist F. Zelinsky, who emphasized those moments in the development of the Roman pagan religion that brought it closer to Christianity, preparing the Roman consciousness for the acceptance of Christ.

**Keywords:** Religious Studies, development of Roman religion, Ancient Rome, Simon Price, John North, Mary Beard, Ancient Roman religion, history of Religions, Christianity and paganism, F. Zelinsky, Roman cult of the genius, cult of the emperor.

*Olga Aleksandrovna Jarman* – Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

*Igor Borisovich Gavrilov* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

## References

Beard etc. (1998) – Mary Beard, John North, Simon Price. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p.

Beard (2017) – Mary Beard, *Istoriya Drevnego Rima. [The History of Ancient Rome]*. Moscow, 2017. 696 p. (Russian translation).

Dzharman, Gavrilov (2009) – Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Christians Physicians as a Late Antique Mediterranean Cultural Phenomenon. In: *Vestnik Inzhekon. Seriya: Gumanitarnyye nauki. [Herald of Engecon. Series: The humanities]*. Saint-Petersburg, 2009, № 4, pp. 76–84. (In Russian).

Dzharman (2010) – Dzharman O. A. The Hellenistic religion of Asclepius in the late Greco-Roman Culture in the Light of the Christian Spiritual Tradition. In: *Christian reading*, Saint-Petersburg, 2010, № 3, pp. 113–143. (In Russian).

Dzharman, Gavrilov (2011) – Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Christians Physicians as a Late Antique Mediterranean Cultural Phenomenon. In: *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye. [Society. Environment. Development]*. Saint-Petersburg, 2011, № 2, pp. 109–112. (In Russian).

Dzharman (2012) – Dzharman O. A. The Emperor Cult in Ancient Rome and Italy in the Intertestamental Period and Early Christian Era. In: *Christian reading*, Saint-Petersburg, 2012, № 2, pp. 56–118. (In Russian).

Dzharman (2014) – Dzharman O. A. Miracle in the Culture of Antiquity during the Rise of Christianity: Popular Beliefs and Personal Religion. In: *Christian reading*, Saint-Petersburg, 2014, № 5, pp. 135–168. (In Russian).



Dzharman, Gavrilov (2017a) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. To the Characteristic of the Ancient Roman Cult of the Emperor. Review on the Monograph: I. Gradel. *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs). Oxford: University Press, 2004. 428 p. In: *Christian reading*, Saint-Petersburg, 2017, № 5, pp. 256–259. (In Russian).

Dzharman, Gavrilov (2017b) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. The Religious World of Ancient Greece. A review of Simon Price. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p. In: *Christian reading*, Saint-Petersburg, 2017, № 6, pp. 251–254. (In Russian).

Zelinsky (1996) — Zelinsky F. F. Soperniki khristianstva. [The Opponents of Christianity]. Moscow, 1996, 416 p. (In Russian).

Zelinsky (2003) — Zelinsky F. F. Ellinskaya religiya. [The Hellenistic Religion]. Minsk, 2003, 330 p. (In Russian).

А. А. Хохлов

## ПАСКАЛЬ БУАЙЕ О ПРИРОДЕ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ.

**Рецензия на монографию: Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. Пер. с фр. — М. : Альпина нон-фикшн, 2017 — 496 с.**

Статья представляет собой рецензию на книгу известного французского антрополога Паскаля Буайе, который является также специалистом в области когнитивистики и эволюционной психологии. С одной стороны, автор показывает специфику концепции ученого в контексте современных теорий происхождения религиозного сознания, с другой стороны отмечает ограниченность подхода подобных исследований. При этом фиксируется важность выводов П. Буайе о несводимости религиозности к области психофизиологии.

**Ключевые слова:** религия, религиоведение, психология, биология, мышление, антропология, Паскаль Буайе.

В 2017 г. издательством «Альпина нон-фикшн» была переиздана работа известного французского антрополога Паскаля Буайе «Объясняя религию. Природа религиозного мышления». Это стало знаковым событием не только для российского академического сообщества, исследовательские интересы которого прямо или косвенно касаются вопросов религии, но и широкого круга читателей, имеющих привычку обременять свой мозг столь нетривиальными проблемами. Между тем, несмотря на то, что сама работа на французском языке была издана еще в 2001 г., отечественная публика проявила к ее новой русскоязычной версии устойчивый интерес. Показателем этого стала презентация книги в Литературном кафе в Москве в мае 2017 г., собравшая большое количество читателей, активное тиражирование (в ряде случаев незаконное) копий работы в сети Интернет, а также ее интенсивное обсуждение в социальных медиа.

Интерес к творению П. Буайе, как нам представляется, обусловлен несколькими причинами. Во-первых, удачным заглавием работы, сулящем раскрытие таинственной природы религиозного мышления человека и ответ на фундаментальный вопрос бытия: кто мы, откуда мы и куда идем? Во-вторых, авторитетом автора. Паскаль Буайе — всемирно известный специалист в области когнитивистики и эволюционной психологии, антрополог и этнолог. Еще в 1994 г. он опубликовал фундаментальный труд «Естественность религиозных идей», получивший широкое научное признание. С тех пор интерес к изысканиям этого ученого не ослабевал. В-третьих, рассмотрением предмета исследования сквозь призму все более набирающего популярность когнитивного религиоведения. К слову, эта научная дисциплина рассматривает религию, как элемент социально-биологической эволюции гоминид и опирается исключительно на рационалистический инструментарий, что не может не привлекать внимания молодого, в значительной степени секуляризованного, поколения. В-четвертых, эффективной маркетинговой кампании, сделавшей информацию о книге максимально доступной, и сумевшей преподнести издание как нечто принципиально новое. Заслуга в этом принадлежит Просветительскому фонду «Эволюция», основанному в 2015 г.,

---

*Александр Анатольевич Хохлов* — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Татарстана, археологии и этнологии Казанского (Приволжского) федерального университета (отделение этнологии и антропологии) (a\_radiance@mail.ru).

и ставящему своей целью «популяризацию научного мировоззрения, продвижение здравомыслия и гуманистических ценностей, развитие науки и образования».

Данную работу стоит прочитать. Хотя, признаться, сделать это не так просто, равно как и вынести ей обоснованный вердикт. Имеющий место междисциплинарный разрыв, а также личная религиозность, испытывающая в ходе знакомства с сочинением нешуточное давление, как ни крути, играют свою роль. Прочтение книги также затрудняет язык и логика изложения авторской концепции. Впрочем, эти моменты вполне можно списать на адекватность перевода, его удачность и, в целом, способность переводчика проникнуть в замысел иноязычного и инокультурного исследователя.

Начало книги выглядит многообещающим. Автор сразу же дает понять, что подплеку религиозных верований и обрядов следует искать не в существовании некой трансцендентной реальности, культурной или духовной традиции того или иного общества, а в «святой святых» человека — в принципах устройства и работы его психики. Психики всех людей, а не только верующих (с. 11). Собственно, в обнаружении неких глубинных неврологических универсалий П. Буайе и видит свою основную задачу. Он пишет: «Открытия, на которые я буду ссылаться, универсальны для психики любого человека (мужчины, женщины, британца, бразильца, старого, молодого — неважно) (с. 11). И здесь на помощь ученому должны прийти когнитивная психология и антропология, лингвистика и эволюционная биология — словом, широкий спектр научных дисциплин, наработки которых посредством междисциплинарного синтеза помогут максимально приблизиться к разгадке тайны природы религиозного мышления.

За основу исследования П. Буайе берет не абстрактные и умозрительные понятия и категории, существующие только в умах отдельных интеллектуалов, а самый что ни на есть материальный субстрат, имеющийся у каждого представителя рода *Homo sapiens sapiens* — головной мозг. Следовательно, цель состоит в том, чтобы, наконец, разобраться, как человеческий мозг воспринимает и структурирует данные, каковы механизмы его работы и почему религиозные идеи находят в нем почву. Впрочем, как признается сам автор, наличие развитого мозга само по себе не означает наличия в психике человека религии.

Что ж, замысел весьма благороден, а в верности намеченной логики вряд ли кто посмеет сомневаться. Но, прежде чем приступить к этому многотрудному делу, П. Буайе стремится расширить кругозор читателя. Он последовательно рассматривает гипотезы происхождения религии, задействуя «апофатическую» методологию. В данном случае широкого взгляда антрополога и солидный опыт полевых исследований (П. Буайе много лет провел в экспедициях в Камеруне и ряде других стран Западной и Центральной Африки) делают эту часть его работы шедевром религиозно-ведческого анализа.

Антрополог остужает ожидаемый дискуссионный пыл кабинетных теоретиков, постулирующих спасительную сущность религии, и пронизательно замечает: «Человек, заявляющий: «Религия — это облеченная в доктрину вера, которая учит, как спасти душу, повинувшись мудрому и вечному Создателю мира», явно мало путешествовал и недостаточно читал» (с. 21). Социальные (и научные) стереотипы утверждают, что человеческое знание жаждет объяснений, человеческое сердце нуждается в утешении, обществу требуется порядок, а человеческий разум склонен к иллюзиям. На этих предпосылках якобы и строится основание религии. Между тем обширные эмпирические данные, собранные исследователями-путешественниками в течение последних десятилетий в различных уголках планеты, безжалостно ниспровергают состоятельность этих установок. Сегодня очевидно, что не всякой культуре свойственна потребность в объяснении мироздания. А если она все же наличествует, то ее природа принципиально отлична от той, которую мы, представители западной цивилизации, привыкли себе рисовать. «В обычном случае, — пишет П. Буайе, — объяснения основываются на доступных фактах, которые реорганизуются таким образом, чтобы

происходящее представало в более понятном свете. Объяснение не подразумевает потока ничем не связанных между собой мыслей. Смысл объяснения — обеспечить контекст, в котором явление покажется менее загадочным, чем прежде, и будет лучше укладываться в привычную картину мира. Религиозные объяснения зачастую словно преследуют совсем иную цель, только усугубляя загадочность. Как выразился антрополог Дэн Спербер, религия не столько объясняет происходящее, сколько задает нам «релевантные загадки» (с. 26).

Дальше — больше. Так, восприятие религии, как пути спасения бессмертной души, кажется нам, европейцам, вполне естественным, поскольку характерно для авраамической традиции. Но в мире существует множество верований, не обещающих ни спасения, ни освобождения души, и вообще никак не затрагивающих ее судьбу (с. 18). В этих верованиях судьба души никак не зависит от того, праведную или неправедную жизнь прожил человек. Усопший становится духом или предком. Так происходит со всеми, никакого высшего суда не требуется (с. 19). Парадоксально, но бывает и религия без веры. Причем древняя и аутентичная. Представители племени фанг, с которыми посчастливилось работать антропологу, не *верят* в существование духов. Они просто *знают*, что те существуют, как существуют животные, деревья и природа (с. 20–21). «То, что мы называем верой, другие могут считать знанием», — заключает П. Буайе. В конечном счете, выдвигая общие объяснения для религии, хорошо бы для начала удостовериться, что они применимы не только к знакомой нам конфессии (с. 21). И с этим утверждением исследователя трудно не согласиться.

Однако какова же тогда природа религиозного мышления, согласно самому П. Буайе? Ученый, основываясь на доступных ему научных данных, постулирует, что у человека не существует религиозного инстинкта, особой природной склонности или предрасположенности к религиозным понятиям, особого религиозного центра в мозге (с. 440). Вера и убеждения — лишь побочный продукт тех специализированных областей мозга, которые при прочих условиях призваны решать иные когнитивные задачи. То, что мы привычно называем религиозным сознанием, является следствием работы системы логического вывода, которая инициирует множество различных комбинаций представлений и значимых событий человеческой жизни. Отсюда и то удивительное религиозное многообразие, которое мы сегодня имеем возможность наблюдать в мире. Оно вполне могло бы быть значительно шире, если бы не эволюционный отбор наиболее жизнестойких и пластичных доктрин. На этом фоне проступает сложный и многоликий механизм эволюции человеческого сознания, процесс многократных трансформаций которого вполне способна отследить наука. «Обнаружить вместо «серого кардинала» и однозначной схемы целый комплекс процессов, которые мы можем изучать — такое в науке случается, и это всегда к лучшему», — заключает исследователь (с. 441). Здесь нет места трансцендентному началу и его упорядочивающему разумному замыслу, а поэтому история религиозного сознания изобилует энтропийными и неэнтропийными признаками, во многом хаотична и подчас не имеет четкого вектора развития. Именно поэтому в ней встречаются как варианты психической нормы, характерной для конкретного исторического периода, так и отклонения. Частным, но красноречивым примером служит синдром обсессивно-компульсивного расстройства. Говоря иными словами — заикленности на повторении тех или иных действий, наблюдаемые в психиатрической клинической практике. Он поразительным образом схож с некоторыми религиозными обрядовыми практиками (с. 321–322). Между тем природа ОКР, как уверяет П. Буайе, носит нейробиологический характер, коренится в нарушениях планирующей функции мозга и, что не менее важно, успешно поддается медикаментозному лечению. При этом смысл и назначение религии обуславливается преимущественно ее социальными функциями. Она структурирует и упорядочивает систему межличностной и групповой коммуникации, регулирует социальное насилие и кристаллизацию нравственных норм, что на протяжении сотен тысяч лет привело к формированию особой формы социального интеллекта (43–44).

В своей теории в части передачи религиозности от поколения к поколению П. Буайе частично следует концепции мемов генетика Ричарда Докинза, изложенной последним еще в 1976 г. в работе «Эгоистичный ген». Согласно Докинзу, культура есть популяция мемов — самокопирующихся репликаторов, аналогичных генам. Как гены выстраивают организм, реплицируются, позволяя ему продолжить существование, так и мемы (единицы культурной информации: понятия, ценности, мифы) обеспечивают существование культуры и ее передачу из поколения в поколение. Принимая точку зрения Р. Докинза, П. Буайе экстраполирует ее на религию, поскольку последняя является элементом человеческой культуры. В таком случае закономерно, что передача религии происходит от человека к человеку как бы генетически (с. 13). В этом вопросе исследователь дополнительно апеллирует к Ч. Ламсдену, Э. Уилсону, Р. Бойду и другим специалистам, и находит у них поддержку.

Однако П. Буайе одновременно не боится открыто признать ограниченность модели мемов: «Мы не просто передаем полученную информацию дальше. Мы обрабатываем ее и создаем на ее основе новую, часть из которой сообщаем другим. Некоторым антропологам в этом видится приговор попыткам объяснить культуру через мемы. То, что мы называем культурой, — это сходство между мысленными образами отдельных людей в определенных областях. Но как же в принципе образуется сходство, если образы поступают из стольких источников и подвергаются такому количеству изменений?» (с. 59). Поэтому исследователь вводит категорию шаблона. Шаблоны — одно из средств, благодаря которым у разных людей возникают схожие образы, несмотря на отсутствие идеального канала «перекачки» информации из сознания в сознание (с. 66–67). Шаблоны программируются в сознании представителей того или иного сообщества. Но не хаотично, а в рамках вполне конкретных упорядочивающих принципов и механизмов, имеющих место в человеческом сознании. К примеру, правила хорошего тона в разных местностях очень сильно различаются. На Западе присесть к хозяину дома на колени было бы непозволительной грубостью, в Камеруне в некоторых случаях это знак величайшего уважения. Понятия различаются, но есть общий шаблон *достоинства* и действий, которые могут его уронить (с. 66).

Набор шаблонов варьируется в зависимости от общества, в котором человек живет. Оно же оказывает и определяющее влияние на формирование у индивида ощущения различий по биологическим или социальным признакам. Согласно исследованиям, дети почти не обращают внимания на внешние признаки (к примеру, цвет кожи), которые традиционно считаются основанием для расового или иного размежевания. Это требует особого культурного научения. Следовательно, христианам, мусульманами, буддистами и т. д. не рождаются, а становятся, что актуализирует вопрос «магии общества».

Таким образом, в целом концепция П. Буайе достаточно стройна и мало противоречива. Но, все же, после прочтения данной работы остается некий привкус разочарования. И причина этого заключается в следующем. Несмотря на то, что автор в самом начале работы обещает концентрироваться на механизмах работы человеческого мозга, делает он это посредством анализа его психологических производных, а не нейронного субстрата, как того можно было бы ожидать. В этом усматривается ограниченность методологии Буайе. Предвкусая анализ работы функциональных центров головного мозга, соотношения вклада в проецирование психических процессов палео-, архео- и неокортекса в рамках исследования проблем религиозного сознания (раз уж значительный посыл был именно таким), читателю приходится довольствоваться знакомством с психологическими построениями автора, зачастую переходящими в чисто абстрактную и умозрительную плоскость. Между тем достоверность последних обладает известной степенью условности, поскольку сегодня становится все более очевидным, что психические процессы и их проявления детерминированы бесконечной индивидуальной вариабельностью корковых и подкорковых структур человеческого мозга, их размерами, наличием или отсутствием подполей, размерами лимитрофных

адаптаций, обуславливающих степень архаичности и специализации мозга конкретного человека и т. д. Данный факт, благодаря работам советских неврологов И. Н. Филимонова и Е. П. Кононовой, сегодня в науке является доказанным<sup>1</sup>. Но автор игнорирует эти данные. Зачастую довольно рискованно обращать свой взор на результаты психологических тестов на предмет нравственности и религиозных склонностей у тех же детей, поскольку их поведенческие особенности (и возможности) полностью обусловлены уровнем развития (созревания) нейрональных структур головного мозга, в зависимости от периода — раннего детства, первого, второго периода детства и т. д., а, следовательно, хотя они и укладываются в рамки неких общих закономерностей, но так же глубоко индивидуальны. Между тем все это было четко установлено в СССР еще в 1960-х гг., и нашло отражение в работах профессора С. А. Саркисова<sup>2</sup>.

Допустимо, что западные исследователи традиционно проявляют слабый интерес к советско-российским научным достижениям. Это, в конечном счете, можно списать на слабость или полное отсутствие маркетинга отечественной науки, как и некоторое зазнайство американских и европейских коллег. Но ведь и на Западе исследования на тему религиозного сознания были достаточно плодотворными. Так, еще в 1997 г. (в тот самый период, когда П. Буайе трудился над своей работой) докторами медицины Джеффри Сальвером (Jeffrey L. Salver) и Джоном Рабиным (John Rabin) в официальном журнале Американской психоневрологической ассоциации была опубликована пространная статья, посвященная нейробиологическим субстратам религиозного опыта. Эти специалисты уверенно отмечали локализацию религиозных импульсов в лимбической системе — древнейшей и чрезвычайно консервативной части человеческого мозга. Это, по крайней мере, дает основание вскрывать органическую природу религиозных переживаний и утверждать их чрезвычайную древность. Причем не посредством анализа косвенных свидетельств, археологических артефактов или этнографических наблюдений, а неврологического субстрата со всеми вытекающими последствиями. Кроме того, на рубеже XX–XXI вв. стремительное развитие нейробиологии привело к формированию промежуточной дисциплины — нейротеологии. Очевидно, ее данные могли бы существенно обогатить работу П. Буайе. Но, французский антрополог, многократно повторяя «это заложено в мозге», «является следствием работы мозга», прямых доказательств выдвинутых тезисов не приводит. В указанном смысле даже адаптированная для неспециалиста работа Метью Альпера «Бог и мозг», написанная примерно в то же время, выглядит куда более выигрышно<sup>3</sup>.

Впрочем, в любом случае, хочется поблагодарить П. Буайе и фонд «Эволюция» за предоставленную возможность еще раз окунуться в вопрос природы религиозного мышления. Для верующего и думающего человека, несмотря на отторгающий материализм автора и его уверенную аргументацию, это чтение все же не станет шагом на пути к атеизму. Напротив, оно расширит его кругозор и обогатит. Но при этом неизбежно поставит ряд проблем теологического плана, которые обязательно предстоит решить. В личном или общецерковном плане — не суть важно. Безусловно, результатов работы церковных интеллектуалов с интересом будет ждать как научное сообщество, так и просто интересующиеся люди. Ведь проблема религии, вопреки (а, может, и благодаря) современному победоносному шествию секуляризма, продолжает оставаться в научном и общественном пространстве одной из ключевых. Что отчасти и продемонстрировал читательский спрос на книгу «Объясняя религию. Природа религиозного мышления».

<sup>1</sup> См. напр.: Кононова Е. П. Лобная область большого мозга. Л. : Государственное изд-во медицинской лит-ры, 1962. 176 с.

<sup>2</sup> Саркисов С. А. Развитие мозга ребенка. Л. : Изд-во «Медицина». Ленинградское отделение, 1965. 396 с.

<sup>3</sup> Jeffrey L. Salver, M. D.; John Rabin, M. D. The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences, 1997, volume 9, number 3, special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders. Pp. 498–510.

## Источники и литература

Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. Пер. с фр. — М. : Альпина нон-фикшн, 2017 — 496 с.

Кононова Е. П. Лобная область большого мозга. Л. : Государственное изд-во медицинской лит-ры, 1962. 176 с.

Саркисов С. А. Развитие мозга ребенка. Л. : Изд-во «Медицина». Ленинградское отделение, 1965. 396 с.

Jeffrey L. Salver, M.D.; John Rabin, M.D. The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences, 1997, volume 9, number 3, special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders. Pp. 498–510.

**Aleksandr Khokhlov. Pascal Boyer About the Nature of Religious Thought. Review of the Monograph: Boyer P. *Explaining Religion. The Nature of Religious Thinking.* (Trans. from French). — Moscow: Alpina non-fiction, 2017 — 496 p.**

The article is a review of the book by the famous French anthropologist Pascal Boyer, who is also a specialist in the field of cognitive science and evolutionary psychology. On the one hand, the author shows the specificity of the concept of the scientist in the context of modern theories of the origin of religious consciousness, on the other hand, he notes the limited approach of such studies. At the same time, the importance of P. Boyer's conclusions on the irreducibility of religiosity to the field of psychophysiology is fixed.

**Keywords:** religion, religious studies, psychology, biology, thinking, anthropology, Pascal Boyer.

*Aleksandr Anatoliyevich Khokhlov* — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Department of History of Tatarstan, Archeology and Ethnology at the Kazan (Privolzhsky) Federal University (Department of Ethnology and Anthropology) (a\_radiance@mail.ru).

Д. И. Макаров

## «УМОЗРЕНИЕ РУССКОГО СЛОВА»

### Рецензия на монографию О. Б. Сокуровой «Слово в истории русской духовности и культуры»

В рецензии анализируется комплексный подход автора монографии к разработке темы, выразившийся в сочетании исторических, филологических, философских и богословских знаний. Отмечена оригинальность исследовательской методологии: место и значение слова в отечественной культуре изучаются автором монографии на разных уровнях его бытия, от концепта до Логоса. Несомненными достоинствами книги рецензент считает глубину текстологического анализа, свежесть и точность наблюдений, которые проявляет автор книги при рассмотрении значительных, «этапных» произведений русской литературы. В рецензии поддерживается важнейшая мысль автора книги, что призыв к восстановлению целостности человека, братских отношений между людьми и вселенских взаимосвязей по образцу Троического единства в любви и является тем заветным «словом», которое несет миру русская культура.

**Ключевые слова:** Логос, слово, русская история и культура, христианство, языковая картина мира, филологическая и философская мысль, Троическое единство, идея целостности личности и бытия.

Монография Ольги Борисовны Сокуровой<sup>1</sup> написана на одну из «вечных» и наиболее сложных тем мировой философии и культурологии. Автор книги совершенно справедливо говорит о «традиции русского *словоцентризма*», о преобладающем в отечественной культуре интересе к духовно-мировоззренческой составляющей слова (в историческом диапазоне с XI до XXI в.). Именно эта традиция в ее развитии является основным объектом исследования в работе. Вместе с тем, автор говорит о ее христианских и греко-византийских корнях.

Обосновывая актуальность темы, О. Б. Сокурова справедливо отмечает возросший в последние десятилетия интерес к слову со стороны представителей самых разных гуманитарных специальностей, а также особое место и роль слова в русской культуре.

У славян, как известно, повышенное внимание к слову существовало с древнейших времен, а центральное, доминирующее положение Слова-Логоса в культуре Древней Руси совпало с принятием христианства. Эта традиция продолжала существовать, как видно из содержания книги, и в новое и новейшее время, в условиях полномасштабного выхода России на арену европейской и мировой истории. Эти и другие факты О. Б. Сокурова наполняет новым — и остроактуальным — научным содержанием, подвергая их пристальному и многостороннему культурологическому анализу.

Автором проработана обширная научная литература по темам «влияние языка на национальную культуру», «ключевые слова культуры», «языковая картина мира». Особенно близка О. Б. Сокуровой философия языка В. ф. Гумбольдта. Ею отмечены и проанализированы новейшие лингвокультурологические разработки польско-австралийской исследовательницы Анны Вежбицкой. Не обойдены вниманием

---

*Дмитрий Игоревич Макаров* — доктор философских наук, заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории (Екатеринбург) (dimitri.makarov@mail.ru).

<sup>1</sup> Сокурова О. Б. Слово в истории русской духовности и культуры. Монография // История и культура. Вып. 10. — СПб: изд-во СПбГУ, 2013. — 392 с.



и «концептуально-культурологическое» направление в отечественной историографии, и фундаментальная онтология М. Хайдеггера.

Монография О. Б. Сокуровой являет собой, таким образом, образец всестороннего и глубоко продуманного концептуального синтеза науки о слове. Впечатляет и общефилософский базис исследования, и укорененность основных идей О. Б. Сокуровой в русской философской традиции, и — что заслуживает особого упоминания — в традиции столь влиятельной у нас «философской филологии» (Д. С. Лихачев, Ю. М. Лотман и др.). Особо пристальный интерес автора вызвала «Философия русского слова» и другие работы В. В. Колесова. Глубоко симптоматично, что с опорой на идеи евразийцев О. Б. Сокурова подвергает анализу такой системообразующий концепт русской культуры, как «путь», и такие культуроспецифические (не имеющие адекватного перевода на другие языки) слова, как «простор», «раздолье», «приволье», «удаль», «воля».

Поражает глубинное определение предмета исследования — «отечественное слово как ценностная доминанта русской культуры» — на пяти уровнях его существования, от концепта до Логоса, в том числе и как произведение искусства (уровень третий), и как цельное «слово-о-мире» русской культуры (уровень четвертый). Это предполагает наличие особой исследовательской оптики в авторском взгляде — совмещение вертикальной синхронии и горизонтальной диахронии.

Очевидно, что для решения масштабных задач исследования автору потребовалось произвести анализ ряда произведений отечественной словесности и религиозно-философской мысли. Вполне убедительно звучат, например, выводы О. Б. Сокуровой о растущем взаимном отчуждении власти и личности в петровскую и постпетровскую эпоху (в связи с анализом «Медного всадника»). Не вызывает сомнений и значимость обращения Гоголя к теме «Апокалипсиса мелкого греха». В книге показана переключенность в раскрытии этой темы между Гоголем и свт. Иоанном Шаховским. Автор монографии отмечает, следуя В. Н. Топорову, глубокое «мифопоэтическое единство» петербургского текста и дополнительно подчеркивает идею Петербурга как «апостольского града». Более того, дается анализ «петербургского текста» как комплексного литературного и художественно-эстетического явления, а также театральных постановок литературных произведений. Убеждает предложенная автором монографии новая трактовка появления образа Христа в финале поэмы Блока «Двенадцать» (для чего автору пришлось обращаться к комплексу архивных материалов). Особый интерес представляет глава, посвященная исследованию символики света и тьмы в романе М. Булгакова «Мастер и «Маргарита». Тщательный и глубокий текстологический анализ, оригинальность композиции, свежесть и точность наблюдений, а главное, твердость христианской позиции автора дают возможность по-новому переосмыслить одно из так называемых «культовых» произведений XX века.

И, наконец, социальные, исторические и духовные реалии наступившего XXI века изучаются в монографии на материале последней повести В. Распутина «Дочь Ивана — мать Ивана». Изучение ведется, во многом, через призму русского языка — с одной стороны, его бытования и подчас неблагоприятных изменений в современных условиях, с другой — освоения юношей Иваном его наиболее древних, священных, церковно-славянских пластов, и через это освоение — укрепление личностного самосознания и прививка к стволу многовековой жизни народа, укоренение в ее православно-духовной почве. Не случайно, отмечает автор монографии, в конце повести много переживший и осознавший Иван едет строить церковь в те места, откуда были родом дед и мать.

Плодотворное сочетание подробного анализа наиболее «знаковых» художественных произведений, относящихся к разным историческим эпохам, и масштабных научных обобщений позволяет утверждать, что О. Б. Сокуровой удалось достичь поставленной цели — «постижения через посредство слова важнейших духовных ценностей и целевых установок отечественной культуры, ее внутреннего единства и движения в историческом времени».

Отмечая, что для русской философии характерен «пафос восстановления целостности бытия и познания», автор монографии указывает на онтологические установки русских философов от И. Киреевского до А. Лосева.

Особенно ценными представляются выводы автора о том, что целостность и единство, на которых сосредоточена отечественная филологическая и философская мысль о слове и которые являются главной темой русской словесности, восходят, как к идеалу, к образу Святой Троицы. Подчеркнем, в поддержку идей О. Б. Сокуровой, что подобного рода философия слова и языка как отражений божественной Троицы, развивалась, например, таким великим исихастским мыслителем Византии, как преп. Григорий Синаит (ок.1275–1346).

В результате русская культура на протяжении многих веков ее исторического развития интерпретируется О. Б. Сокуровой как единый свертхтекст, каждое из ключевых слов которого — такие, например, как «соборность», «единство», «вера», «исцеление» — изоморфны Слову-Логосу христианской традиции.

В монографии содержится важнейшая мысль, что в призыве к восстановлению целостности человека, братских человеческих связей и единства всего мироздания по образцу Троического единства в любви сказался — и продолжает сказываться — основной мотив и завет (точнее, послание-«слово» миру) русской культуры.

***Dmitry Makarov. “Speculation on the Russian Word”. A Review of the Monograph by O. B. Sokurova, “Slovo v Istorii Russkoy Dukhovnosti i Kul'tury” (“The Word in the History of Russian Spirituality and Culture”).***

The review analyzes the author's complex approach to the development of the topic, expressed in a combination of historical, philological, philosophical and theological knowledge. The originality of the research methodology is noted: the place and meaning of the word in the national culture are studied by the author of the monograph at different levels of its existence, from concept to Logos. Undoubtedly, one of the positive aspects of the monograph identified by the reviewer is the depth of textual analysis and the freshness and accuracy of observations, which the author of the book shows when considering significant works of Russian literature. The review supports the most important idea of the author of the monograph: that the call to restore the integrity of man, fraternal relations between people and universal interrelations following the model of Trinitarian unity in love, is the cherished “word” that Russian culture brings to the world.

***Keywords:*** Logos, word, Russian history and culture, Christianity, linguistic image of the world, philological and philosophical thought, Trinitarian unity, idea of wholeness of identity and being.

*Dmitry Igorevich Makarov* — Doctor of Philosophical Sciences, Chairman of the Department of Humanitarian Disciplines at the State Conservatory of the Urals (Yekaterinburg) (dimitri.makarov@mail.ru).

## ПАМЯТИ АРХИМАНДРИТА ИАННУАРИЯ (ИВЛИЕВА)

21 декабря 2017 года отошел ко Господу выдающийся библеист, богослов, педагог и публицист, ведущий православный исследователь в области библеистики и Нового Завета, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии архимандрит Ианнуарий (Ивлиев).

Архимандрит Ианнуарий (в миру — Ивлиев Дмитрий Яковлевич) родился 9 декабря 1943 года в Вологде в семье служащих. В 1966 году окончил физический факультет ЛГУ, где проработал в качестве аспиранта и сотрудника по 1975 год, в котором поступил в Ленинградскую Духовную Семинарию.

8 марта 1979 года архиепископом Выборгским Кириллом (Гундяевым) пострижен в монашество с именем Ианнуарий. 18 марта того же года на 2-й неделе Великого поста им же был рукоположен во иеродиакона, а 22 апреля в Иоанно-Богословском храме ЛДАиС им же рукоположен в сан иеромонаха.

В 1981 году защитил диссертацию на степень кандидата богословия по теме «Святоотеческие толкования так называемых субординационистских мест Священного Писания».

С 1978 по 1981 год преподавал в ЛДА логику, основное богословие и догматическое богословие, с 1981 года — Новый Завет и Библейское богословие. В 1985 года ему присвоено ученое звание доцента. С 2005 года — профессор Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. Также преподавал в Санкт-Петербургском государственном университете.

В 1986 году митрополитом Ленинградским и Новгородским Антонием (Мельниковым) возведен в сан архимандрита.



Являлся членом Синодальной богословской и библейской комиссий, а также комиссии по канонизации святых Русской Православной Церкви, куратором редакции Священного Писания Церковно-научного центра «Православная Энциклопедия», членом Российского библейского общества и международного научного общества Colloquium Paulinum. Принимал активное участие во многочисленных международных конференциях и консультациях. Автор многочисленных научных и популярных статей и публикаций, а также ряда статей по новозаветной библеистике в Православной энциклопедии.

В 2009 году включён в состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, в 2010 году — в состав Комиссии по вопросам богословия и Комиссии по вопросам духовного образования и религиозного просвещения, в 2011 году — в состав делегации Русской Православной Церкви на богословское собеседование между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии («Синапи — XV»).

*По материалам официального сайта  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
<http://spbda.ru/>*

\* \* \*

«К большому сожалению, о. Ианнуарий публиковался в «Христианском чтении» всего дважды. В № 29 за 2008 год вышла его статья «Новозаветные корни православного учения о таинствах», представлявшая собой доклад автора на V международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах», проходившей в Москве 13–16 ноября 2007 года.

В № 6 за 2012 год вышла статья «Социально-экономические мотивы в Апокалипсисе», в которой о. Ианнуарий знакомит читателя с социально-экономическими мотивами, описываемыми в книге Апокалипсис, и на примере ряда моментов книги указывает на два направления: построение жизни, основанной на вере во Христа, или жизни, основное предпочтение в которой отдается экономическому благу.

Доклад о. Ианнуария должен был войти в качестве статьи в новый научный журнал академии — «Труды кафедры богословия». Сам доклад автор должен был сделать на научном семинаре кафедры 20 декабря 2017 года. Однако о. Ианнуарий уже не смог приехать на кафедру...».

*Священник Игорь Иванов,  
ответственный редактор Издательства СПбДА  
и журнала «Христианское чтение»*

\* \* \*

«Спектр его интересов как исследователя был весьма широк — занимаясь преимущественно посланиями св. ап. Павла, профессор архимандрит не оставлял без внимания также Евангелия и книгу Апокалипсис. В результате именно Откровение и Евангелие от Марка стали темами книг, изданных в последние три года жизни исследователя. Написанные в распространенном ныне жанре научно-популярных монографий, они позволяют читателю ознакомиться с наиболее интересными и яркими подходами к толкованию этих новозаветных произведений, выработанными в современной библеистике.

...

Особую харизму отец Ианнуарий имел как преподаватель. Отличительными чертами в изложении им материала были логичность и наглядность. В последнее десятилетие в академии аудитории оборудованы жидкокристаллическими мониторами,

и студентов уже нельзя удивить тем, что при изложении библейского материала лекторы демонстрируют текст, фотографии археологических артефактов или исторических объектов, а также выводят на экран презентации. Сформировавшись как педагог десятилетиями раньше, отец Ианнуарий превосходно обходился доской и мелом. Он буквально вырисовывал тот материал, который излагал студентам, с ходу писал слова греческого текста с переводом, графически отображал смысловые связи, рисовал стрелочки, схемы и т. д. Он постоянно перемещался по аудитории, его жесты были выразительны и уместны. Прекрасно владея голосом, он интонационно усиливал тот смысл, который стремился передать.

...

В личном плане он был человек в высшей степени культурный, скромный, деликатный, с грамотной речью и мягкими манерами. Родившись в Вологде, он большую часть своей жизни провел в городе на Неве и стал одним из выдающихся представителей петербургской верующей интеллигенции. Его глубокая вера, потрясающая энергия и удивительная харизма наложили неизгладимый отпечаток на всю среду, которая его окружала, на тех людей, которые его знали».

*Протоиерей Димитрий Юревич,  
заведующий кафедрой библеистики СПбДА*

## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —  
на официальном сайте журнала  
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
<http://izdat-spbda.ru>



Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2018

*Научный журнал*

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

### **ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015**

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,  
07.00.00 исторические науки и археология,  
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),  
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС P18-801-0003

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий  
(Ермаков Виталий Анатольевич),  
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.  
Корректор: О. Б. Рыбакова.  
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.  
Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 12.02.2018. Дата выхода в свет: 01.03.2018.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 21,01 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»  
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.  
Тел.: (812) 207-58-43.  
Заказ № 8. Тираж 250 экз.